

CONDITIO HUMANA

Мери
ДУГЛАС

ЧИСТОТА
И ОПАСНОСТЬ



КАНОН-ПРЕСС-Ц

ЦФС



СОЦИАЛЬНАЯ И КУЛЬТУРНАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ

MARY
DOUGLAS

PURITY
AND
DANGER

AN ANALYSIS OF THE CONCEPTS
OF POLLUTION AND TABOO

ИНСТИТУТ СОЦИОЛОГИИ РАН
МОСКОВСКАЯ ВЫСШАЯ ШКОЛА
СОЦИАЛЬНЫХ И ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК
ЦЕНТР ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ СОЦИОЛОГИИ



МЕРИ
ДУГЛАС

ЧИСТОТА И ОПАСНОСТЬ

АНАЛИЗ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
ОБ ОСКВЕРНЕНИИ И ТАБУ

МОСКВА
КАНОН-ПРЕСС-Ц
КУЧКОВО ПОЛЕ
2000

УДК 316
ББК 60.55
Д80

CONDITIO HUMANA:

СОЦИАЛЬНАЯ И КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Серия основана в 1998 году Центром Фундаментальной
Социологии и издается под общей редакцией
С. П. Баньковской, Н. Д. Саркитова и А. Ф. Филиппова

*Данное издание выпущено в рамках программы Центрально-
Европейского Университета «Translation Project» при поддержке
Центра по развитию издательской деятельности (OSI —
Vidapest) и Института «Открытое общество. Фонд Содейст-
вия» (OSIAF — Moscow)*

ISBN 5-93354-007-2

УДК 316
ББК 60.55

- © Mary Douglas, 2000
- © Перевод, Р. Г. Громова, 2000
- © Вступительная статья, комментарии, С. П. Баньковская, 2000
- © Название серии CONDITIO HUMANA является зарегистрированным товарным знаком, 1998
- © Знак серии, Ю. А. Агеносова, 2000
- © Оформление и составление серии, издательство «КАНОН-пресс-Ц», 1998.

Светлана Баньковская

МЕРИ ДУГЛАС: ЭКСКУРС В АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МОДЕРНИЗМ

Перед читателем книга, уже давно признанная и среди антропологов, и еще больше среди не-антропологов одним из шедевров современного социального исследования, она неизменно входит в различного рода списки наиболее влиятельных научных трудов XX в.

Такая известность обусловлена, пожалуй, не только тем, что книга доступна и интересна самому широкому кругу читателей, но тем, что, пересекая дисциплинарные границы, вот уже несколько десятилетий привлекает внимание различного рода социальных исследователей.

Популярность «Чистоты и опасности» трудно переоценить: эта книга переиздавалась семнадцать раз в оригинале, переведена уже на десяток языков (и до сих пор переводится, данное издание — лишь один из нескольких новых переводов). Сама Мери Дуглас не раз возвращалась к поставленным в этой книге проблемам, комментировала и обсуждала эту свою работу в самых различных контекстах. Можно сказать, что это рубежная книга, обозначившая с одной стороны синтез ее теоретических установок из предшествовавших исследований и описаний, а с другой — это выход за рамки антропологии как академической дисциплины, постановка вопросов в более широком контексте социальной теории и далее — стремление приблизить социально-теоретические выводы к разрешению реальных проблем социальной политики. По мнению некоторых комментаторов ее работ, Дуглас оставила собственно антропологические изыскания, чтобы заняться колонизацией других областей исследования от имени антропологии.

Сегодня теоретические интересы Мери Дуглас и ее специфический подход к анализу социального, впервые наметившийся уже в этой книге, простираются на самые разнообразные области исследования: экономика и теория консьюмеризма; риск и инвайронментальные проблемы; современная религия и Пятикнижие.

Уже в этой ранней работе проявились ее общетеоретические пристрастия — поддержка иерархических организаций, социологический консерватизм, ее внимание к социальным основаниям коллективной мысли.

Вернемся, однако, к истокам и познакомимся поближе с автором этой книги¹.

Маргарет Мери Тью (Tew) родилась 25 марта 1921 г. в Сан-Ремо; ее родители возвращались из Бирмы, где ее отец прослужил двадцать пять лет окружным комиссаром в колониальной гражданской администрации. Отцу были не чужды занятия литературой: Мери Дуглас признается, что на ее литературный стиль повлияли пристрастия ее отца — эссеиста-эдвардианца. Матери, которую она рано потеряла, Мери Дуглас обязана глубокими ирландскими корнями и особой атмосферой, окружавшей ее в доме ее деда до поступления в школу.

Начальное образование М. Дуглас получила в школе католического монастыря Священного Сердца; это была школа с гуманитарным уклоном, существенную часть программы обучения составляли теология, история (в особенности история католической церкви), но также и метафизическая логика и католическая социальная теория, определяемая папскими энцикликами по различным социальным вопросам². Ультрамонтанская³ ориентация и глубоко романизованная теологическая направленность школьного образования не могли не оставить своего следа в дальнейшей интеллектуальной биографии М. Дуглас. Важнейшим следствием этого влияния, вероятно, можно считать предрасположенность к позиции «внутреннего изгнанника» или отстраненного наблюдателя:

Глубоко маргинализованное положение принадлежащей к английскому среднему классу католички может объяснить тот опыт «метафорического изгнанника» Мери Дуглас: это опыт, словами Иглтона, «постоянной приверженности стилю своего социального мира, отягощенной со-

мнением по поводу наиболее существенных ценностей, воплощенных в этом стиле»⁴.

Положение чужака с его привычкой к нонконформизму позволило давнему комментатору работ М. Дуглас Дэвиду Мартину называть ее «радикальным консерватором и консервативным радикалом» одновременно.

Чувство дистанцированности и само наличие дистанции в отношении непосредственного окружения, вероятно, и стало тем бесценным качеством социального ученого, которое не приобретается со специальным образованием, но воспитывается стечением жизненных обстоятельств. Жизненный опыт Мери Дуглас с ранних лет должен был сделать ее, по мнению ее биографа,

особенно чувствительной к социальным различиям, к маргинальности и к обособленности. Все, чем она занимается — будь то иерархия, власть, структурированная организация, различия и их институционализация, ритуал — все это, наверное, берет начало в том раннем периоде ее жизни, даже если тематизируется в ее работах лишь в последние годы»⁵.

По окончании монастырской школы в 1938 г., проведя полгода в Сорбонне, Мери Дуглас поступает в Оксфорд, чтобы изучать философию, политику и экономику. Но уже в 1942 г. она оставляет университет ради службы в колониальной администрации, где она работала с 1943 по 1947 гг. И похоже, что в это время произошел решительный и окончательный поворот к антропологии. Демобилизовавшись из колониальной службы в 1946 г., она возобновляет свое обучение в Оксфорде, прерванное войной, но теперь ее основное занятие — антропология. К этому времени Оксфордский институт антропологии возглавляет Э. Э. Эванс-Причард, сменивший А. Р. Радклифф-Брауна на этом посту; здесь собирается плеяда выдающихся британских антропологов, среди которых М. Фортес, Ф. Штайнер, М. Глюкман, Р. Линхардт, М. Шринивас; эта неординарная творческая среда, новые идеи, новые подходы, старые споры, новый, послевоенный, опыт их восприятия не могли не оказать влияния на начинающего исследователя (все эти имена можно найти и в «Чистоте и опасности»). В чем сказалось такое влияние? Прежде всего в критическом настрое по отношению к предшествующим теоретическим

установкам в антропологии, отказе от эволюционистских моделей, противопоставляющих цивилизованную науку и первобытную магию. Согласно Эванс-Причарду, сравнивать следует не мыслительные способности и специфические их формы, но производимые в интеракции, в повседневной жизни, смыслы и значения, которые соотносятся с определенными человеческими целями и присутствуют в любом обществе (современном ли, первобытном ли). Следуя положениям дюркгеймианской социологической школы о роли коллективных представлений в обществе, Эванс-Причард видел задачу антрополога в исследовании этих представлений, их соотношения с социальными институтами; здесь работает все та же дюркгеймианская установка на отторжение любых форм психологического редукционизма: указания на пре-логическое, не-логическое или алогичное мышление первобытного человека как на исходный пункт сравнительного исследования представляются неуместными; логические категоризации (пространственные, временные) безусловно связаны с социальными категоризациями и находят свое развитие и объяснение только в этой взаимосвязи. Общий дюркгеймианский настрой оксфордской антропологии тех лет в целом сохранился как в данной работе Мери Дуглас, так и во многих последующих.

Все те десять лет исследований для «Чистоты и опасности» я имела в виду задачу освободить так называемых первобытных людей от обвинений в том, что они обладают другой логикой и мыслят иначе. Представление о том, что существует особая, до-современная, ментальность, скорее всего следует из отношения к неудачам и несчастьям. Современный человек, согласно этому представлению, ведет свои рассуждения от результата назад, к материальным причинам; первобытный же человек рассуждает от неудачи к духовным существам... В «Чистоте и опасности» реабилитируется рациональное поведение первобытного человека: табу оказывается не чем-то непостижимым, но вполне разумным желанием защитить общество от поведения, его разрушающего⁶.

Взаимосвязь форм социальной жизни с когнитивными и нормативными ее компонентами составляет теоретический горизонт исследований М. Дуглас, включая и «Чис-

тоту и опасность». Неизменный интерес к социальной структуре, а в структуре — к формированию групп, в особенности, когда они принимают форму линиджей, к социальной солидарности в целом, к определению групповых границ прослеживается как характерная особенность теоретизирования М. Дуглас, восходящая к традициям Оксфордского института антропологии.

Однако следует заметить, что теоретическому осмыслению этих вопросов в данной работе предшествовали и полевые исследования: с 1949 по 1951 гг. М. Дуглас провела в Бельгийском Конго, общаясь с народом леле на реке Касаи. Результатом экспедиции стала ее докторская диссертация (1953) и впоследствии — первая монография «Леле Касаи» (1963), публикация которой осталась почти незамеченной: для британских африканистов — потому, что речь шла о франкофонной области Африки, для французских — потому, что была написана по-английски. Но тщательная многолетняя обработка и осмысление этого материала не прошли даром — результаты его использования в теоретической аргументации видны и в настоящей книге. Эта книга — синтез различного рода идейных влияний (не только академических), оказанных на М. Дуглас на протяжении ее жизни; можно сказать, что это своеобразный итог ее глубоко личных идейных исканий.

Видимо поэтому *Чистота и Опасность* не могла стать сухим академическим изложением результатов теоретического исследования, это, скорее, «приключение идей», которое начинается с разоблачения общепринятых и хорошо устоявшихся ошибочных мнений: здесь таковым выступает сложившаяся в антропологии XIX в. теория магического. В «приключении» участвуют в основном две идеи — когнитивных классификаций и различий между «ними» (первобытными культурами) и «нами» (современными), а заканчивается оно представлением нового холистского подхода к классификациям, который в дальнейших разработках принял «более абстрактные выражения, объединяющие нас — современных людей — и их — племена — в единую «обвинительную теорию опасности»⁷.

Однако, в момент выхода этой книги, она не вызвала большого энтузиазма у первых ее рецензентов: оксфордские антропологи оценили ее, по сегодняшним меркам,

весьма сдержанно. Они увидели в этой книге «талантливое обобщение оксфордской интерпретации французских идей в антропологической теории»⁸. Параллели, проводимые Дуглас, между первобытными и современными обществами, попытки привлечь интерес к различиям и сходствам между ними, остались тогда без особого внимания.

Сам подход к изложению основной проблемы — различия между «ними» и «нами», — можно назвать «диалектическим» от начала до конца книги: в первой главе постулируется ошибочность категорических противопоставлений первобытных систем верований современным, такое различие отрицается как поверхностное; далее, в трех последующих главах, в доказательство преувеличенности различий приводится масса сходств между «ними» и «нами»; а в пятой главе происходит нечто похожее на «отрицание отрицания», когда автор сообщает, что различие все-таки есть, но оно состоит не в том, что было отвергнуто в первой главе, а выстраивается теперь уже в контексте представленных сходств; затем следует сравнительный анализ некоторых конкретных различий между заново определенными «ними»; и наконец, в последней, десятой, главе все рассуждение возвращается весьма неожиданно и впечатляюще, как бы замыкая круг, к заключению о том, что все же сходство между «ними» и «нами» более фундаментально и значимо, нежели различия⁹.

На протяжении всего рассуждения стиль аргументации варьирует значительно: М. Дуглас в равной мере использует и критические доводы, и конструктивные, обращается и к структурным, и к функционалистским, и к эволюционистским доводам. Так, говоря в начале о том, что утверждения антропологов о принципиальной различии между современными религиями и первобытными системами верований основываются на недооценке метафизической глубины последних, автор объясняет эту недооценку и недопонимание в первую очередь тем, что «мы» недостаточно глубоко знаем самих себя (с антропологической точки зрения), и наталкивает читателя на мысль о том, что наше отношение к первобытным магии и ритуалу отражает «наши» же споры между западными христианскими традициями.

Последующая аргументация в пользу устранения категорических различий и утверждения фундаментальных сходств использует как структурные мотивы (об универсальном схематизме когнитивных систем, все мы — и первобытные, и современные люди — нуждаемся в универсальных категориях и схемах для организации нашего опыта), так и функциональные (о наличии таких схем, классификаций, свидетельствуют результаты действий и их организация — ритуал в первую очередь). Основной вопрос — о характере и происхождении схем и классификаций, наличие которых в любой культуре призвано свидетельствовать об их принципиальном сходстве — решается в дюркгеймианском ключе: общество является образцом и моделью построения любых классификационных схем. Но что делать с аномалиями и неопределенностями, которые не укладываются в классификацию? Среди пяти способов решения этого вопроса (классифицировать заново, физически контролировать эти отклонения, отгораживаться и избегать их, использовать как нечто второстепенное для толкования основных единиц классификации) есть и определение отклонений как опасностей. Различные культуры могут быть классифицированы в зависимости от того, как они поступают с отклонениями. По мнению М. Дуглас и современные люди и первобытные люди вынуждены подчиняться одним и тем же правилам схематичного упорядочивания опыта...¹⁰

Следовательно, любое исследование классификации должно быть холистским — способным схватывать замысел построения образцов, который и порождает неопределенность и аномалии.

Иллюстрацией этого тезиса и служит знаменитая третья глава о скверном в книге Левит. Здесь автор сразу же отвергает любые узко утилитарные толкования (по принципу «Мне представляется совсем простая штука») запретов на скверную пищу, которые она называет «медицинским материализмом» и сосредоточивается на ритуальных значениях запретов. Далее, в четвертой главе, более чем где бы то ни было становится ясно, что толкование существования первобытного ритуала — это своего рода антропологический повод (и аргумент) для обращения к давним спо-

рам по поводу ритуала между католичеством и протестантизмом. Эта тема — в защиту ритуала — затем будет развита и обогащена другими культурными и социальными коннотациями в «Естественных символах» (1970); неизменными остаются предпосылки: ритуал вездесущ и необходим, без него немислима ни одна религия, поскольку «будучи животным социальным, человек является и ритуальным животным... Ритуалы для общества значат больше, чем слова для мысли»¹¹.

И в этом нет различий между «нами» и «ними».

Истинное же различие, которому и посвящена пятая глава, определяется, согласно дюркгеймианскому правилу, как различие в степени дифференцированности схем, классификаций и ритуала (здесь уже намечается склонность к эволюционистским аргументам, которая проявится в полную силу в завершающей главе). Что именно свидетельствует о дифференциации (и способствует ей)? Это рефлексивность социума, осознание им условий своей субъективности, которое и выражается, как надо думать, в коллективных представлениях, схемах и классификациях процессов совместной жизни. Таким образом, различие между «современными» религиями и первобытными верованиями заключено не в рациональных (логических) основаниях, но в социальной организации.

Дальнейшее изложение переходит к сравнению классификационных систем в связи с соответствующими им социальными структурами. Сам термин «социальная структура» не определяется и не рассматривается специально; здесь особое значение имеет лишь разделение социальной структуры на область определенности, упорядоченности, формализованности, и на области недостаточной формализации, где структурные категории пересекаются или куда они не простираются. В этих пограничных (или межграничных) пространствах люди занимают противоречивые позиции, их роли амбивалентны (что в особенности наглядно проявляется в ритуалах перехода¹²). Эти неформализованные области неопределенности и становятся источниками опасности, таким образом, формальная структура общества дает представление о формальном же размещении магических сил и опасностей. Опасность для социальной структуры в целом и для формальной власти за-

ключается в неопределенности (промежуточности, переходе, смешении), т. е. — в нечеткости, нечистоте, словом — опасность принимает форму осквернения (все нечистое и скверное опасно). Такое определение опасности представляет собой защитный механизм социальной структуры, которая классифицирует, дифференцирует, проводит различия и границы, но в то же время избегает их пересечения, наложения различаемых областей (по принципу «смешать, но не взбалтывать»). На протяжении последующих четырех глав автор обсуждает различные аспекты классификационных систем, как они выстраивают границы, удерживают их, как правила, относящиеся к осквернению, связаны с моралью, какова их компенсаторная функция. Таким образом выясняются особенности первобытных классификаций, их специфические отличия (о которых свидетельствуют приводимые автором различные аспекты этих классификаций — политический процесс и власть, социальные границы по аналогии с телом, загрязнение и его роль в сохранении социальной структуры, осквернение как отражение противоречия между социальными нормами). Все эти описания и сравнения различий должны, как это становится ясно из последней главы, продемонстрировать, как по-разному, по-своему достигается в первобытных обществах солидарность, а солидарность — это непреходящая культурная ценность и для общества современного.

Все рассуждение в конце книги завершается в пользу сходства между «нами и «ними»; суть сходства заключается в общей всем нам потребности преодолеть ограничения повседневного (индивидуального) опыта и заполнить метафизические пробелы в наших классификациях и упорядочивающих схемах, т. е. все мы нуждаемся в системе верований. Поэтому сходство — это наличие веры, а истинное различие заключено не между первобытным и современным человеком, но между теми, кто верит в возможность преодоления ограничений индивидуального опыта, и теми, кто не в это не верит.

Этот заключительный пафос книги М. Дуглас позволил оценить ее

как несомненно глубокую книгу... глубина заключается в работе ума. Она включает гипотезы, догадки, новые формулировки, сомнения, апологию вопросов, частично или

целиком оставленных без ответа. Доводы, приводимые в книге разворачиваются параллельно, рекурсивно, зачастую логически непоследовательно, а иногда и взаимно противоречиво. Но это часть разнообразия усилий, предпринятых для достижения синтеза, представленного в «Чистоте и опасности». Менее разнообразные усилия, возможно, дали бы нам более элегантную, но не более честную или более интересную книгу¹³.

Однако, с завершением этой книги разработка принципиальных вопросов и фундаментальных тем, обозначенных в ней, не остановилась.

Более развернутое и концентрированное выражение эти идеи нашли в «Естественных символах»¹⁴. Антропологическое «алиби» этой работы — соотношение космологии и отношения к ритуалу в различных культурах; но ее общетеоретическое значение для социальных наук в целом состоит в том, что здесь была сформулирована ставшая широко известной теория «разметки и группы»¹⁵. Это особая система координат, в которой социальное (или, скорее, солидарность в ее дюркгеймианском значении) определяется в двух измерениях: «группа» — понятие, указывающее в этой теории на степень участия/неучастия в устойчивом и ограниченном социальном образовании, это принуждение к солидарности, которое индивид испытывает на себе или оказывает на других; «разметка» — это правила и способы оказания такого давления и взаимодействия в целом, которые при этом зафиксированы в символических системах. «Группа» — относительно не проблематичное понятие, поскольку она имеет определенные границы (физические и в форме обязательств, предъявляемых к ее членам). «Разметка» — это, скорее, неформализованные правила, соотносящие членов группы посредством эго-центрированных связей; она контролирует поведение, определяя должное и желательное в отношениях людей, сгруппированных по полу, возрасту, старшинству и т. д.

Проще говоря, толкование социального в системе двух измерений — «группы и разметки» — дает нам представление о солидарности как о соотношении между формальной системой социального контроля (в широком смысле) и отношением к ней со стороны как контролируемых, так и контролирующих¹⁶.

Объясняя понятие «разметки» М. Дуглас пишет, что оно понадобилось для того, чтобы:

установить такое измерение, на котором социальная среда оценивалась бы в соответствии с тем, насколько она классифицирует индивида, оставляя ему минимальный выбор, обеспечивая его взамен этого четко проложенными маршрутами, где точки взаимодействия строго контролируются. Что такое сильная «разметка», определенная таким образом, не сложно оценить. Проблемы возникают, когда нужно оценить, как происходит ее ослабление до нулевой отметки и где расположить эту нулевую отметку»¹⁷.

Другими словами, нулевая «разметка» — это отсутствие классифицированности, предельная неопределенность (или неоднозначность) позиций индивида, его маргинальность при равной возможности любого выбора.

Вообще, что касается крайних типов социальной организации, которые можно разместить в этой системе координат, то они были определены уже к началу 80-х. Таких типов, соответственно измерениям, четыре, они определяют и так называемую «культурную карту»: 1. оттесненная изоляция (изоляты, по собственному выбору или по принуждению, оказываются изолированными в сложной социальной структуре, характеризуются эклектическим набором ценностей, атомизированной субординацией, это позиция предельно высоких значений «разметки» и предельно низких — «группы»); 2. активный индивидуализм (предполагает высокую степень соревновательности, слабую структуру и слабую групповую зависимость, это позиция предельно низких значений по обоим измерениям); 3. раскольнический анклав (сильно сплоченные, но слабо структурированные группы, вроде эгалитарных сект, склонные к замыканию, но без строгих правил внутренней дифференциации, здесь предельно высокие значения по оси «группа» и предельно низкие — по оси «разметка») и, наконец, 4. консервативная иерархия (сильно сплоченные группы со сложной внутренней структурой, характеризуются предписательной иерархией, сильной бюрократией, централизацией, предельно высокие значения по обоим измерениям)¹⁸. В этой классификации самым интригующим представляется вопрос о возможности перехода из одного социально-культурного состояния в другое, како-

вы условия этого «перехода», как взаимодействуют эти культурные образцы и, наконец, существуют ли промежуточные (маргинальные) формы за (или между) границами этих четырех образцов.

Приложения теории «разметки и группы» стали основной темой теоретических изысканий ее автора в последнее время. Этот период, делая биографическое отступление, можно назвать «американским» в творчестве М. Дуглас — с 1977 г. она переезжает в Нью-Йорк и работает четыре года в Russel Sage Foundation директором программы исследований культуры, а затем, в 1981 г., получает профессорское место в Northwestern University¹⁹. В особенности Мери Дуглас занимает теперь вопрос о том, насколько эта система координат «разметки и группы» может быть использована как модель объяснения в социальных науках. Поскольку любая деятельность имеет свой социальный контекст, в том числе и теоретизирование по поводу социального контекста как определенного рода деятельность, то любая теория социального контекста должна быть самообосновывающей; любой социальный теоретик должен обозначить и свое место на социальной карте. Сама Мери Дуглас определяет свой социальный контекст как приверженность иерархическим институциональным формам и как неприятие «социально безответственного инакомыслия»²⁰. Нетрудно понять, что такие интеллектуальные установки в американской среде по-прежнему обеспечивают ей маргинальные теоретические позиции и позволяют оставаться антропологом, исследующим уже не первобытное, но современное западное общество.

Какие бы приложения ни находила социальная теория М. Дуглас — экономика, потребление, риск, экологическая проблематика, исследования Пятикнижия, — в ее фокусе неизменно остается тезис о базисном положении социального в отношении человеческого сознания, культуры, различного рода классификаций, который изначально был обозначен в этой книге — «Чистота и опасность».

**ЧИСТОТА
И
ОПАСНОСТЬ**

**АНАЛИЗ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
ОБ ОСКВЕРНЕНИИ И ТАБУ**

ВЫРАЖЕНИЕ БЛАГОДАРНОСТИ

Интерес к поведению, связанному с осквернением, впервые возник у меня в результате общения с профессором *Шринивасом*, и позже — с *Францем Штайнером*, которые — один как брамин, другой как еврей — в своей повседневной жизни старались разрешать проблемы ритуальной чистоты. Я признательна им за то, что они помогли мне стать восприимчивой к проявлениям разделения, классифицирования и очищения. Затем я занималась полевыми исследованиями в Конго, в культуре, чрезвычайно восприимчивой к осквернению, и там я поняла, что меня не устраивают фрагментарные объяснения. Под фрагментарными я понимаю любые объяснения ритуального осквернения, которые ограничиваются каким-то одним видом нечистоты или каким-то одним контекстом. И больше всего я обязана именно источнику этого неудовлетворения, так как оно побудило меня заняться поиском систематического подхода к проблеме. Никакой конкретный набор классифицирующих символов не может быть понят изолированно, но есть надежда, что их смысл удастся уловить, увязав их с общей структурой классификаций в изучаемой культуре.

Со первых же десятилетий нынешнего столетия структурный подход распространился очень широко, особенно благодаря влиянию гештальт-психологии. Но непосредственно он повлиял на меня благодаря проведенному профессором Эванс-Причардом анализу политической системы нуэров (1940).

Значение этой работы для антропологии можно сравнить с изобретением безрамного крепления колес в истории автомобильного дизайна. Когда-то колесные мосты и

корпус автомобиля конструировались отдельно, и затем они вместе крепились к центральной конструкции стальной рамы. И таким же образом политическая теория обычно рассматривала центральные правительственные органы как раму для социального анализа: социальные и политические институты могли анализироваться независимо друг от друга. Антропологи удовлетворялись тем, что описывали политические системы как наборы официальных титулов и собраний. В случае, если централизованное правительство отсутствовало, политический анализ считался нерелевантным. В 30-е годы автоконструкторы обнаружили, что они смогут обойтись без стальной рамы, если будут рассматривать всю машину как единое целое. Напряжение и давление, которое раньше приходилось на раму, теперь оказалось возможным перенести на корпус самой машины. Примерно в это же время Эванс-Причард обнаружил, что можно проводить политический анализ в системе, где нет централизованного правительства и где власть и политические функции распределены по всей структуре политического тела. Так что антропология вобрала в себя структурный подход еще до того, как Леви-Стросс под влиянием структурной лингвистики решил применить его к анализу родства и мифологии. Следовательно, тот, кто хочет сегодня исследовать ритуальное осквернение, может рассматривать представления о чистоте как часть чего-то большего.

Еще одним источником вдохновения послужил для меня мой муж, гораздо менее терпимый к отсутствию чистоты, чем я сама, так что он сильнее, чем кто-либо другой заставил меня почувствовать относительность представлений о грязи.

Многие обсуждали со мной главы этой книги, и, в частности, я выражаю глубокую признательность за критические замечания сотрудникам Белларминового общества Хейтроп Колледжа, *Робину Хортону*, отцу *Луи де Сосберу*, д-ру *Шифра Стризоверу*, д-ру *Сесилии де Монш*, проф. *Викю Тернеру* и д-ру *Дэвиду Поулу*. Некоторые были настолько добры, что взяли на себя труд прочесть наброски отдельных глав и высказать замечания: д-р *Г. А. Уэллс* на

главу 1, проф. Морис Фридман на главу 4, д-р Эдмунд Лич, д-р Йоан Льюис и проф. Эрнст Геллнер на главу 6, д-р Мервин Меггит и д-р Джеймс Вудберн на главу 9. Я особенно признательна проф. С. Стейну, возглавляющему отделение гебраистики в Университетском Колледже, за его терпеливые исправления раннего варианта третьей главы. Ее окончательного варианта он не видел и не несет никакой ответственности за, возможно, вкравшиеся туда неточности в толковании Библии. Проф. Дерилл Форд, неоднократно читавший ранние варианты книги, также не несет ответственности за окончательный результат. Я выражаю ему искреннюю благодарность за его критические замечания.

Эта книга отражает индивидуальное видение проблемы, противоречивое и зачастую преждевременное. Я надеюсь, что специалисты, в области которых я так или иначе вторглась, простят мне это нарушение границ, поскольку то, о чем здесь идет речь, относится к тем предметам, которые до сих пор страдали из-за ограниченности узкими рамками одной дисциплины.

М. Д.

ВВЕДЕНИЕ

В XIX в. в первобытных религиях видели две особенности, отделявшие всех их в целом от великих мировых религий. Первая состояла в том, что их вдохновителем был страх, другая — что они были неотделимы от представлений об осквернении и гигиене. Практически все описания первобытных религий, оставленные миссионерами или путешественниками, полны рассказов о том, в каком постоянном ужасе и страхе живут их приверженцы. Их источник прослеживается до верований в ужасные напасти, обрушивающиеся на тех, кто случайно переходит некую запретную черту или создает что-то нечистое. И поскольку страх овладевает разумом, то можно принять страх для объяснения других особенностей первобытного мышления, в частности — представлений об осквернении. Рикёр подытоживает это так:

*La souillure elle-même est à peine une
representation et celle-ci est noyée dans une
peur spécifique qui bouche la réflexion; avec
la souillure nous entrons au règne de la Terreur (с. 31)*.*

Но антропологи, проникшие вглубь этих примитивных культур, не нашли там никаких следов страха. Эванс-Причард¹ проводил исследование колдовства у племени азанда, которое произвело на него впечатление самого жизнерадостного и беззаботного во всем Судане. Чувство, которое испытывает азанда, обнаруживший, что на него напустили чары, — это вовсе не страх, но искреннее возмущение, вроде того, что почувствовали бы мы, обнаружив, что нас обокрали.

* «Нечистое по своей сути — это представления, наполненные специфическим страхом, подавляющим мышление; имея дело с нечистым, мы попадаем в царство Ужаса».

Нуэры, глубоко религиозные люди, как следует из того же источника, к своему Богу относятся как к доброму другу. Одри Ричардс², описывая обряды инициации девочек народа бемба, отмечает спокойное отношение участников. И эту историю можно продолжать. Антрополог ожидает увидеть, что ритуалы исполняются, по меньшей мере, с благоговением. И оказывается в роли агностика, осматривающего собор св. Петра, которого шокирует неуважительная болтовня взрослых и детей, скачущих по каменным плитам пола. Так что первобытный религиозный страх, так же, как и идея о том, что он сковывает сознание, представляется неверным путем к пониманию этих религий.

Гигиена, напротив, оказывается очень прекрасным путем до тех пор, пока мы можем следовать этим путем, приглядываясь к себе самим. Как мы знаем, грязь — это по сути беспорядок. Абсолютной грязи не бывает: она видна ее носителю. Если мы сторонимся грязного, то это не из-за малодушия, страха или священного ужаса. Наши представления о болезнях также не объясняют всех особенностей нашего поведения, касающегося мытья или избегания грязи. Грязь восстает против порядка. Устранение ее — это не негативное действие, а позитивное стремление организовать окружающий мир.

Лично я к беспорядку отношусь терпимо. Но я никогда не забуду как неуютно я почувствовала себя в одной ванной комнате, безусловно чистой, если говорить об отсутствии грязи или пятен. Она была устроена в старом доме, в пространстве, образованном простой установкой дверей на концах коридора между двумя лестничными площадками. Обстановка была оставлена нетронутой: гравюра с портрета Виноградова, книги, садовые инструменты, ряды резиновых сапог. Все это неплохо смотрелось в качестве коридора, но в качестве ванной производило довольно неприятное впечатление. И я, уделявшая так мало внимания внешней реальности, начала наконец-то понимать действия своих более чувствительных друзей. Борясь с грязью, оклеивая комнаты обоями, украшая и обустривая их, мы руководствуемся не желанием избежать болезни, мы позитивно перестраиваем свою среду, приводя ее в со-

гласие с представлением о ней. В нашем избегании грязного нет ничего от страха, ничего неразумного: это созидательное движение, попытка увязать форму и функцию, обеспечить единство опыта. Если таким образом обстоят дела с тем, как мы разделяем, приводим в порядок, чистим, то и очищение, и профилактику в первобытных обществах мы должны интерпретировать в том же ключе.

В этой книге я пыталась показать, что ритуалы, связанные с чистым и нечистым, создают единство опыта. Они являются позитивной составляющей процесса религиозного примирения, и нет никаких оснований усматривать в них отклонения от центрального пути развития религии. Посредством их вырабатываются и публично демонстрируются символические образцы. Внутри этих образцов увязываются несвязанные элементы и бессвязный опыт приобретает значение.

Идеи осквернения в общественной жизни работают на двух уровнях, один из которых преимущественно инструментальный, другой — экспрессивный. На первом, более очевидном, уровне, мы находим, что люди пытаются влиять на поведение друг друга. Верования усиливают социальное давление: все силы мира призываются для того, чтобы обосновать стремление старика к смерти, величие матери, права слабых и невинных. Политическую власть удержат, как правило, не просто, и первобытные правители здесь не исключение. И мы видим, что претензии на их легитимность поддерживаются верой в необычайную силу, исходящую от них самих, или от знаков отличия их, или заключенную в слова, которые они способны произнести. Точно также, идеальный общественный порядок защищен теми опасностями, которые подстерегают нарушителей. Эти представления об опасностях являются такой же угрозой, с помощью которой один человек подавляет другого, как и боязнь самому подвергнуться опасности, сойдя с праведного пути. Эти опасности — убедительный язык для взаимного увещевания. На этом уровне законы природы притягиваются для санкционирования морального кодекса: одно заболевание вызывается прелюбодетством, другое — кровосмешением; одно метеорологиче-

ское явление является следствием политического неповиновения, другое — недостатка благочестия. Все в мире включается в стремление людей заставить друг друга быть хорошими гражданами. Так, мы видим, что некоторые моральные ценности поддерживаются и некоторые социальные нормы определяются верой в существование опасной заразы, как, например, когда взгляду или прикосновению совершившего прелюбодеяние приписывается способность вызывать болезни его соседей или его детей.

Нетрудно увидеть, каким образом представления об осквернении могут быть использованы в столкновении претензий и контр-претензий на обладание статусом. Но если эти представления проанализировать, станет ясно, что те контакты, которые рассматриваются как опасные, несут и символическую нагрузку. Это более интересный уровень, на котором представления об осквернении связываются с социальной жизнью. Я убеждена, что некоторые виды осквернения используются как аналогии, выражающие общее видение социального порядка. Например, существуют представления, что опасность одного пола для другого заключена в соприкосновении с флюидами, исходящими от его представителей. Согласно другим представлениям, подобная опасность угрожает только представителям одного из полов, обычно — мужчинам от женщин, но иногда и наоборот. Такие образцы сексуальной опасности можно представить как отражение симметрии или иерархии. Интерпретация их как чего-то, касающегося действительных отношений полов, оказывается неубедительной. Я полагаю, что многие представления о сексуальных опасностях вообще лучше интерпретировать как символическое выражение отношений между отдельными частями общества, отражение иерархической или симметричной структуры, относящейся к большей социальной системе. Что справедливо для представлений о сексуальном осквернении, справедливо и для представлений об осквернении тела. Два пола могут служить моделью согласованности и различия социальных единиц. Таким же образом процесс глотания может изображать политическое поглощение. Иногда отверстия на теле представляют, по-видимому, точки входа

или выхода социальной подсистемы, или телесное совершенство может символизировать идеальную теократию.

Каждая первобытная культура — это мир для себя. Следуя совету, данному Францем Штайнером в работе *Табу*, я интерпретировала предписания, касающиеся нечистого, рассматривая их в полном контексте всех видов опасностей, возможных в рамках данного видения мира. Все катастрофическое, что может случиться с человеком, должно быть описано в соответствии с принципами, действующими в рамках его конкретной культуры. За словами стоят иногда катаклизмы, иногда действия, иногда другие физические состояния. Одни опасности велики, другие незначительны. Мы не можем начинать сравнение первобытных религий, не зная какие силы и какие опасности они признают. Первобытное общество — это активная структура, помещающаяся в центре своего мира. Различные силы вырываются из узлов этой структуры, силы, обеспечивающие благополучие, и опасные силы, защищающие ее от посягательств. Но общество не существует в нейтральной среде, в вакууме. Оно подвержено воздействию извне; то, что не с ним, не часть его, не подчинено его законам, — это все потенциально против него. Я допускаю, что описывая такие воздействия на границы и маргинальные области, общество у меня получается организованным несколько более систематически, чем оно есть на самом деле. Но именно такое преувеличенное подчеркивание систематичности необходимо для того, чтобы интерпретировать данные верования. Ибо я уверена, что основной функцией представлений о разделении, очищении, разграничении и наказании нарушений, является привнесение систематичности в исходно беспорядочный опыт. И только путем преувеличения разницы между тем, что внутри и вовне,верху и внизу, мужчиной и женщиной, с и против, создается подобие порядка. В этой связи меня не пугает обвинение в том, что социальная структура у меня получается излишне жесткой.

Но ни в какой другой связи я и не собираюсь утверждать, что первобытные общества, в которых бытуют эти представления о заразе, являются жестко организованными.

ми, застывшими и неподвижными. Никому не известно, насколько стары представления о чистом и нечистом в любой не имеющей письменности культуре: для ее представителей они должны казаться извечными и неизменными. Но есть все основания считать, что они подвержены изменениям. Можно предположить, что то же стремление к упорядочиванию, которое вызывает их к жизни, ведет к их постоянной модификации и обогащению. Это обстоятельство очень важно. И когда я утверждаю, что реакция на грязь сопряжена с другими реакциями на неоднозначность или на аномалию, я вовсе не пытаюсь возродить в измененном виде гипотезу XIX в. о страхе. Представления о заразном явно восходят к реакции на отклонение. Но это гораздо больше, чем беспокойство лабораторной крысы, внезапно обнаружившей, что привычный путь из лабиринта перекрыт. И больше, чем растерянность аквариумной рыбки, оказавшейся рядом с мутантом своего собственного вида. Исходное распознавание аномалии ведет к беспокойству и, затем, к подавлению или избеганию; это все правильно. Но мы должны найти более сильный организующий принцип, чтобы отдать должное сложным космологическим системам, которые стоят за символами осквернения.

Человек, с рождения принадлежащий какой угодно культуре, склонен считать, что он только пассивно воспринимает представления своего мира о действующих в нем силах и опасностях, не замечая тех небольших изменений, которые он может в них привнести. Точно так же мы считаем, что всего лишь пассивно воспринимаем свой родной язык, и не замечаем своей сопричастности сдвигам, происходящим в нем за время нашей жизни. Антрополог рискует попасть в ту же ловушку, если видит в исследуемой им культуре давно устоявшуюся систему ценностей. В этой связи я определенно не считаю, что появление представлений о чистом и заразном предполагает наличие четких ментальных построений или жестких социальных институтов. Справедливо, возможно, обратное.

Может показаться, что в культуре, особенно насыщенной организующими представлениями о заражении и очи-

щении, человек зажат в железных тисках категорий мышления, надежно защищенных правилами избегания и наказаниями. Может показаться, что для такого человека невозможно сбросить со своей мысли привычную рутину его культуры. Разве он в состоянии подняться над своим собственным мышлением и увидеть его ограниченность? И все же, если он этого сделать не в состоянии, то как можно сравнивать его религию с великими мировыми религиями?

Чем больше мы узнаем о первобытных религиях, тем яснее становится, что в их символических структурах есть место для размышлений над великими тайнами религии и философии. Рассуждения о грязном включают и рассуждения о соотношении порядка и беспорядка, бытия и небытия, формы и бесформенности, жизни и смерти. Там, где представления о грязном высоко структурированы, их анализ выводит на темы такого уровня. Поэтому понимание правил чистоты, — это четкий выход на сравнительное религиоведение. Павлианские антитезы крови и воды, природы и благодати, свободы и необходимости, или ветхозаветный образ Божества, — все это может стать яснее, если использовать полинезийские или центрально-африканские интерпретации близких сюжетов.

Глава 1

РИТУАЛЬНОЕ НЕЧИСТОЕ

Наше представление о том, что такое грязь, состоит из двух вещей: заботы о гигиене и уважении конвенций. Правила гигиены, разумеется, меняются вместе с изменением уровня знания. Что касается конвенциональной стороны избегания грязного, то эти правила могут быть отодвинуты на задний план дружескими чувствами. У Томаса Харди работники на ферме говорят о пастухе, отказавшемся от чистой кружки, предложенной ему для сидра, что он «хороший человек и непривереда»:

- Чистую кружку пастуху, — скомандовал солодовник.
- Ну, это совершенно не к чему, — с укоризненной деликатностью отозвался Габриэль. — Меня абсолютно не трогает грязь в ее чистом виде, когда точно знаешь, что это такое... Мне и в голову не придет беспокоить своих ближних мытьем, когда в мире и без того полно дел.

Более экзальтированным образом такое отношение демонстрирует св. Катерина Сиенская, которая, согласно преданию, почувствовав тошноту при виде ран больных, за которыми ходила, с горечью осудила себя за это. Забота о гигиене была несовместима с милосердием, поэтому она заставила себя выпить чашу гноя.

Однако соблюдаются ли правила, касающиеся чистоты, со всей строгостью или ими пренебрегают, в них нет ни намек на какую-либо связь между грязью и областью сакрального. А значит, утверждение о том, что для первобытного человека разница между священным и нечистым практически отсутствует, звучит довольно странно.

По нашим представлениям священные вещи и места должны быть защищены от осквернения. Святость и не-

чистота — вещи противоположные. Мы, скорее, спутаем голод с пресыщением или сон с бодрствованием. И все же характерной чертой любой первобытной религии оказывается отсутствие четкого различия священного и нечистого. Если это действительно так, то можно говорить об огромной пропасти, отделяющей нас от наших предков или от современных примитивных народов. Безусловно, проявления этого явления широко распространены и до сих пор еще передаются в той или иной таинственной форме. Возьмем, к примеру, следующее замечание Элиаде:

Двусмысленность сакрального проявляется не только в психологическом порядке (как привлекательное или отталкивающее), но и в порядке ценностей; сакральное — это одновременно и «священное», и «нечистое» (1958, с. 14—15).

Это утверждение можно представить и в менее парадоксальной форме. Оно может означать, что в нашем представлении идея святости чрезвычайно сужена, а в некоторых первобытных культурах сакральное представляет собой самое общее понятие, которое означает несколько большее, чем запрет. В этом смысле мир делится на вещи и действия, на которых лежит запрет, и на все остальные, на которых запрета нет. Из этих запретов одни предназначены для того, чтобы оградить божественное от профанации, другие — чтобы оградить мирское от опасного вторжения божественного. Священные предписания, таким образом, — это просто правила, отгораживающие область божественного, а нечистота — это двунаправленная опасность контакта с божественным. Проблема превращается в проблему лингвистики, а парадокс сводится к изменениям в словаре. Для каких-то культур это может быть справедливо (См. Steiner, с. 33).

Например, латинское слово *sacer* само по себе означает запреты, налагаемые посредством ссылки на богов. В каких-то случаях они относятся к осквернению, в других к освящению. Точно так же в иврите корень *кадош*, переводимый обычно как «святой», основывается на идее разделения. Учитывая проблемы прямого перевода *кадош* словом «святой», Рональд Нокс в его переводе Ветхого Завета

использует слово «отделять». Поэтому возвышенное звучание старых строк «Итак будьте святы потому что Я свят»* у него сильно снижается:

Я Господь Бог ваш, выведший вас из земли Египетской;
Я отделен и вы должны быть отделены подобно Мне (Левит. 11.46).

Если бы только новый вариант перевода мог расставить все по своим местам, все было бы очень просто. Но существует множество других, труднообъяснимых случаев. В индуизме, например, любая мысль о том, что нечистое и святое могут охватываться одной и той же лингвистической категорией, показалась бы нелепой. Но индуистские представления об осквернении предполагают другой подход к вопросу. Святость и отсутствие святости в конце концов не обязательно должны быть абсолютно противоположны. Они могут быть относительными категориями. То, что является чистым по отношению к одним вещам, по отношению к другим будет нечистым, и наоборот. Такая идиома, как осквернение, строится как сложное уравнение, в котором учитываются переменные каждого возможного контекста. Например, в связи с этим Эдвард Харпер описывает, как может выражаться уважение у народа авик, живущего в Малнаде, части индийского штата Майсур:

Поведение, которое при обычных обстоятельствах ведет к осквернению, может иногда специально использоваться для того, чтобы оказать честь и выразить уважение. Делая то, что при других обстоятельствах было бы нечистым, человек демонстрирует свое низшее положение. Например, подчиненное положение жены по отношению к мужу находит ритуальное выражение в том, что она додает остатки с его листа после того, как он закончит...

Еще более ясен случай с посетившей деревню святой женщиной — *садху* — которой должны были быть оказаны всевозможные почести. Чтобы выразить это, жидкость, в которой ей вымыли ноги,

была пущена присутствующими по кругу в специальном серебряном сосуде, предназначавшемся только для свя-

¹ Левит, 11.45.

ценнодействий, чтобы каждый взял его в правую руку и выпил как *тир்தу* (священную жидкость), что должно было означать, что ей присваивается статус божества, а не смертного. ... Поразительнее и чаще всего почитание через осквернение проявляется в использовании коровьего навоза как очистительного средства. Женщины народа авик практикуют обряды, связанные с поклонением корове, ежедневно, мужчины участвуют только в особых церемониях. ... О коровах говорят иногда, что они боги; или иначе — что внутри них живет более тысячи божеств. Незначительное осквернение может быть смыто водой, в более серьезных случаях очищение производится с помощью навоза и воды... Навоз, как и помет любого другого животного, считается по сути своей нечистым и может стать причиной осквернения, — точнее говоря, он может повредить божеству. Но по отношению к смертному он — чистый. ... Самое нечистое, что есть в корове, считается достаточно чистым для того, чтобы очистить от осквернения даже брамина (Harper, с. 181—183).

Очевидно, что здесь мы имеем дело с языком символов, способным проводить самые тонкие различия. Такое использование отношения чистого и нечистого в принципе совместимо с тем, что присутствует в нашем собственном языке, и никаких особо запутанных парадоксов тут не возникает. Вместо смешения понятий священного и нечистого мы находим здесь их тончайшее разведение.

Утверждение Элиаде о том, что в первобытных религиях не различаются заражение, исходящее от священного, и нечистое, едва ли можно отнести к изоциренным понятиям брахманизма, это очевидно. К чему тогда применимо это утверждение? Есть ли хоть кто-нибудь, помимо самих антропологов, кто бы действительно не мог отличить священное от нечистого? Откуда взялась эта идея?

Дж. Фрззер, по-видимому, считает это смешение нечистого и священного отличительной чертой первобытного мышления. Он завершает длинное рассуждение об отношении сирийцев к свиньям следующим образом:

Одни говорят, что это из-за того, что свиньи нечистые, другие — из-за того, что свиньи священные. Это... говорит о смутном состоянии религиозной мысли, когда еще

не проводится четкой границы между представлениями о священном и нечистом, они смешиваются в том улетучивающемся растворе, который мы называем табу.

(*Spirits of the Corn and Wild*. II, с. 23).

И снова он проводит ту же мысль, когда пишет о смысле табу:

Табу, связанные со священными вещами, согласуются с табу, связанными с вещами нечистыми, поскольку первобытный человек не различает священного от нечистого.

(*Taboo & the Perils of the Soul*, с. 224)

У Фрэзера есть масса достоинств, но среди них никогда не было оригинальности. Приведенные здесь цитаты прямо повторяют мысль У. Робертсона-Смита³, которому он и посвятил работу *Духи зерна и дичи*. Более, чем за двадцать лет до того Робертсон-Смит использовал слово табу для обозначения запретов, налагаемых на «произвольное использование человеком обычных вещей и подкрепляемых угрозой сверхъестественной кары» (1889, с. 142). Эти табу, вдохновленные страхом, предохраняющие от злых духов, встречаются у всех первобытных народов и часто принимают форму предписаний, касающихся нечистого.

Человек, на которого наложено табу, не считается священным, поскольку ему нельзя входить в святилище, как нельзя вступать в контакт с другими людьми, но его действия или само его положение каким-то образом ассоциируются со сверхъестественными опасностями, которые происходят, согласно повсеместно распространенному среди дикарей объяснению, от присутствия разъяренных духов, передающихся наподобие заразной болезни. В самых неразвитых обществах не обнаруживается вообще никакого разделения между этими двумя видами табу.

Согласно этой точке зрения разница между первобытными табу и первобытными священными предписаниями сводится к разнице между дружелюбными и недружелюбными божествами. Отделение святилища, священных предметов и людей от непосвященных, которое представляет собой обычную часть религиозного культа, по существу то же, что и отделение, вызванное страхом перед злыми духами. В обоих контекстах отделение остается централь-

ной идеей, различны только мотивы, — да и они не то чтобы очень, поскольку и дружественных божеств в определенных ситуациях тоже следует опасаться. Когда Робертсон-Смит писал, что «способность различать священное и нечистое знаменует собой настоящий прорыв из состояния дикости», он не имел намерения поразить или шокировать своих читателей. Разумеется, его читатели хорошо понимали разницу между нечистым и священным; разумеется, они жили в правильное время эволюционного развития. Но он писал не только об этом. Примитивные правила, касающиеся нечистого, относятся к материальным обстоятельствам действия, и в соответствие с ними оно оценивается как хорошее или плохое. Таким образом, прикосновение к трупам, крови или слюне может считаться передающим опасность. Христианское представление о святости, напротив, пренебрегает материальными обстоятельствами и судит обо всем в соответствии с мотивами и намерениями действующего.

...иррациональность законов, связанных с нечистым, с точки зрения религии духа или даже язычества в его высших формах настолько очевидна, что их нельзя рассматривать иначе, чем как пережитки более ранних форм верований и обществ.

(Примечание С, с. 430).

В соответствии с этим был введен критерий, по которому религии делились на развитые и примитивные. Если религия примитивная, то предписания, касающиеся священного, и предписания, касающиеся нечистого, в ней не разделяются; если религия развитая, то предписания, касающиеся нечистого, из нее вообще выпадают. Они переходят в область кухни, ванной комнаты, в ведение муниципальной санинспекции и не имеют больше никакого отношения к религии. Чем меньше представления о нечистом имеют отношения к материальным вещам и чем больше они связываются с духовным состоянием неправомерно, тем с большим основанием религию можно считать развитой.

Робертсон-Смит был прежде всего теологом и исследователем Ветхого Завета. Поскольку теология имеет дело с

отношениями между человеком и Богом, ей приходится постоянно высказываться о природе человека. Во времена Робертсона-Смита антропология часто бралась на вооружение участниками теологических дискуссий. Большинство мыслящих людей второй половины XIX столетия по неволе оказывались в роли антропологов-любителей. Это очень четко показано в работе Маргарет Ходжен *Доктрина пережитков* — незаменимом путеводителе по запутанным спорам между антропологией и теологией, происходившим в XIX в. В этот формационный для антропологии период еще чувствовалось, что корни ее идут от проповедей и приходских собраний, и епископы использовали ее открытия, желая блеснуть красноречием.

Приходские этнологи могли занимать пессимистическую или оптимистическую позицию в отношении перспектив человеческого прогресса. Способны или не способны дикари к развитию? Джон Уэсли⁴, учивший, что человечество в естественном состоянии по сути своей дурно, рисует впечатляющие картины обычаев дикарей, призванные показать всю глубину дегенерации тех, кто не был спасаем:

Естественная религия кри, чироки, чиказафов и всех индейцев вообще состоит в том, чтобы с утра до вечера пытаться пленников, пока в конце концов не замучат их до смерти....

Представьте, у них считается нормальным, если сын, которому кажется, что его отец слишком задержался на этом свете, возьмет и проломит ему череп.

(Труды. Т. 5, с. 402).

Здесь нет необходимости приводить всю аргументацию, которой пользовались сторонники теорий прогресса и дегенерации. В течение нескольких десятилетий продолжались бесплодные дискуссии, пока архиепископ Уотли⁵ не воспользовался аргументацией теории дегенерации в совсем уже крайней и упрощенной форме для того, чтобы опровергнуть оптимизм экономистов — последователей Адама Смита.

Способны ли эти падшие создания, — вопрошает он, — иметь хоть какое-то представление о благородстве? Можно ли вообще самых отсталых дикарей и самых цивили-

зованных представителей европейской расы относить к одному и тому же виду? Мыслимо ли, как утверждает великий экономист, чтобы через разделение труда эти люди, лишенные стыда, были способны «постепенно, шаг за шагом преуспеть во всех ремеслах и искусствах цивилизованной жизни»? (1855, с. 26—27).

Реакция на этот памфлет последовала бурная и немедленная. Ходжен описывает ее так:

Прочие сторонники деградационной теории, как, например, У. Кук Тейлор, выпускали целые тома в поддержку его позиции, приводя огромное количество эмпирического материала там, где архиепископ довольствовался одной единственной иллюстрацией. ... Защитники оптимистических взглядов XVIII в. появлялись со всех сторон. Книги рецензировались с точки зрения согласия или несогласия с Уотли. Социальные реформаторы разного толка, эти добрые люди, совсем недавно обнаружившие в себе озабоченность судьбой экономически угнетенных слоев и привыкшие находить утешение в мысли о неизбежности социального прогресса, с тревогой смотрели на практические выводы, следовавшие из противоположной точки зрения. ... Еще сильнее забеспокоились те ученые исследователи человеческого разума и культуры, чьи личные и профессиональные интересы связывались с методологией, основанной на идее прогресса (с. 30—31).

В конце концов появился человек, разрешивший этот спор, продолжавшейся до конца столетия, который привлек на помощь теории прогресса науку. Это был Эдуард Бернетт Тайлор (1832—1917). Он разработал теорию и собрал массу материала, доказывающего, что цивилизация представляет собой результат постепенного развития из исходного состояния, подобного состоянию современных дикарей.

Среди свидетельств, помогающих нам проследить действительный путь развития мировой цивилизации, имеется большой класс фактов, для обозначения которого я счел удобным ввести термин «пережитки». Это те процессы, обычаи, представления и т. д., которые в силу привычки были перенесены на новый уровень развития общества... и... остаются, таким образом, подтверждением и свиде-

тельством наличия более старого состояния культуры, из которого выросло более новое (с. 16).

То, что для людей древности было серьезным делом, в последующих поколениях может превращаться в развлечение, а их важнейшие верования переходят в детские сказки (с. 17).

(*Primitive Culture*, 1. 7-е изд.)

Робертсон-Смит использовал идею пережитков для того, чтобы объяснить устойчивость иррациональных предписаний, касающихся нечистого. Тайлор опубликовал свою работу в 1873 г., вскоре после выхода в свет *Происхождения видов*, и можно найти определенные параллели между его подходом к развитию культуры и подходом Дарвина к развитию органических видов. Дарвина интересовали условия, которые ведут к появлению нового вида. Он изучал выживание наиболее приспособленных и рудиментарные органы, сохранение которых открывало возможности воссоздания эволюционной картины. Но Тайлора интересовали исключительно исчезающие реликты культуры, устойчивое сохранение неприспособленного. Его целью не было выделить отличные друг от друга культурные виды или показать, как они адаптируются в процессе истории. Он только стремился показать непрерывность развития человеческой культуры.

Позднее Робертсон-Смит воспринял идею о том, что современный цивилизованный человек является результатом длительного процесса эволюции. Он допускал, что что-то из того, что мы продолжаем делать и во что продолжаем верить, представляет собой устаревшее, застывшее, лишенное смысла приложение к нашей повседневной жизни. Но мертвые пережитки его не интересовали. Обычаи, которые не вошли в историческое развитие человечества, он пренебрежительно называет иррациональными и примитивными и считает, что они не представляют никакого интереса. Важную задачу он видел в том, чтобы отделить современные низкоразвитые культуры от облепившей их чепухи и тем самым показать заложенные в них живые каналы эволюционного развития, которые доказывают их эволюционный статус в современном мире. Именно эту цель

преследует работа *Религии семитов*. Первобытные суеверия отделяются в ней от зачатков истинной религии, причем первые остаются практически без внимания. Если Робертсон-Смит и пишет что-либо о суевериях и магии, это оказывается только случайным отклонением от его настоящей темы и побочным продуктом его основной работы. Таким образом он смещает акценты, расставленные Тайлором. Если Тайлора интересует главным образом то, что уцелевшие реликты могут поведать нам о прошлом, Робертсона-Смита интересует то общее, что есть в современной и первобытной жизни. Тайлор стал основателем фольклористики. Робертсон-Смит основал социальную антропологию.

Другой, мощный поток идей захватил профессиональные интересы Робертсона-Смита в степени даже более значительной. Это направление было связано с кризисом веры, охватившим тех мыслителей, которым не удавалось примирить развивающуюся науку и традицию христианского откровения. Вера и разум оказывались безнадежно несовместимы, — по крайней мере, до тех пор, пока не будет найдена какая-то новая концепция религии. Философы определенного направления, которых уже не устраивала данная через откровение религия, но для которых также неприемлема была жизнь безо всякой направляющей трансцендентальной веры, как раз и занимались поисками такой концепции. Начался нескончаемый процесс изымания из христианской доктрины заданных откровением элементов и замены их этическими принципами, которые и должны были стать ядром истинной религии. Ниже я цитирую Рихтера, описывающего, как это движение зарождалось в Оксфорде. В оксфордском колледже Баллиоль Томас Хилл Грин пытался адаптировать идеалистическую философию Гегеля как решение насущных вопросов веры, морали и политики. Джоуэтт писал Флоренс Найтингейл:

Надо сделать для образованных слоев что-то подобное тому, что Дж. Уэсли сделал для бедняков.

Именно это и намеревался сделать Грин: возродить веру среди образованных слоев, придать религии интеллектуальную значимость и возбудить новый моральный порыв

и таким образом преобразовать общество. Его учение было воспринято с энтузиазмом. Несмотря на сложность философских построений и запутанность их метафизических оснований, принципы его учения сами по себе были просты. Они были отражены даже в романе — бестселлере Хамфри Уорд *Роберт Элмер* (1888).

Философия истории Грина представляла собой теорию морального прогресса: с каждым последующим веком Бог воплощает в социальной жизни принципы все более полного этического совершенства. Можно процитировать отрывок из его проповеди, касающийся человеческих представлений о Боге, которые

в самых многообразных формах оказывали морализирующее воздействие на общество, более того — были формирующим принципом этого общества как такового. Существование специфических обязанностей и признание их за собой, дух самопожертвования, моральный закон и следование ему в самой абстрактной и абсолютной форме, — все это без сомнения предполагает существование общества, но общество, способное это поддерживать, не может быть порождением голода и страха. ... Под его влиянием потребности и желания, проистекающие из животной природы человека, становятся толчком к усовершенствованию, который формирует, расширяет и преобразует общества, и перед человеком всегда остается, изменяясь в зависимости от уровня его развития, нереализованный идеал лучшего, которое и есть его Бог, а обычаи или законы приобретают божественный авторитет, и таким путем некоторое подобие этого идеала актуализируется в жизни (Richter, с. 105).

Конечной целью философии Грина было уйти от концепции откровения и сделать мораль сущностью религии. Робертсон-Смит никогда не отказывался от откровения. До конца своих дней он верил в боговдохновенность Ветхого Завета. Но его биографы Блэк и Кристал полагают, что несмотря на эту свою веру он был до странности близок пониманию религии оксфордскими идеалистами.

Робертсон-Смит получил кафедру гебраистики пресвитерианской церкви в Абердине в 1873 г. Он играл одну из ведущих ролей в развитии направления исторического кри-

тицизма, которое уже успело перевернуть представления многих исследователей Библии. В 1860 г. в колледже Баллиоль самого Джоуэтта обвиняли в том, что он опубликовал статью «Об интерпретации Библии», в которой утверждалось, что Ветхий Завет следует интерпретировать, как и любую другую книгу. Но дело против Джоуэтта не получилось, ему разрешено было остаться в должности профессора. Но когда в 1875 г. Робертсон-Смит написал статью *Библия* для Британской энциклопедии, реакция церкви на его ересь оказалась такой, что его отстранили от должности. Робертсон-Смит, как и Грин, был близок к немецким мыслителям, но Грина не устраивала христианская концепция откровения, а вера Робертсона-Смита в то, что Библия — это запись особого, сверхъестественного Откровения, оставалась незыблемой. И при этом он не только был готов подходить к Библии с тем же критицизмом, что и ко всякой другой книге, но и после ухода из Абердина отправился в путешествие по Сирии и использовал данные полевых исследований в своих интерпретациях. Основываясь на полученных из первых рук сведениях о жизни семитских народов и на документальных свидетельствах, он прочитал цикл лекций. Первая часть этого материала была опубликована как *Религия семитов*.

Судя по тому, как он писал, это исследование не было для него башней из слоновой кости, в которой можно было бы укрыться от реальных проблем гуманизма его времени. Понять религиозные представления далеких арабских племен было важно потому, что это пролиvalo свет на природу человека и на природу религиозного опыта. Из его лекций следовали два важных вывода. Первый заключался в том, что экзотические мифологические действия и космологические представления имеют мало общего с религией. Здесь он вступал в очевидное противоречие с теорией Тайлора о том, что первобытная религия вырастает из спекулятивной мысли. Робертсон-Смит полагал, что тот, кто ночей не спит, пытаясь соединить детали сотворения в книге Бытие с эволюционной теорией Дарвина, мог бы в действительности спать спокойно. Мифология представляет собой нечто совершенно внешнее по отношению к более основательным верованиям. Истинная религия, и это

касается даже древнейших времен, прочно укоренена в этических ценностях сообщества. Даже у самых заблудших и отсталых из племен, граничивших с Израилем, несмотря на все их мифы и веру в демонов, все же имелись какие-то проявления истинной религии.

Другой вывод заключался в том, что религиозная жизнь Израиля была гораздо более этической, чем у всех окружавших его племен. Остановимся на этом коротко. Последние три из цикла лекций, о котором идет речь, были прочитаны в Абердине в 1891 г., не были опубликованы, и из них мало что уцелело. В этих лекциях речь шла об очевидных параллелях между представлениями семитических народов и космогонией книги Бытие. Проводимые обычно параллели с халдейской космогонией, по мнению Робертсона-Смита, были сильно преувеличены, и мифы Вавилона соотносились скорее с мифами первобытных народов, чем с мифами Израиля. В финикийских легендах, при поверхностном рассмотрении тоже напоминавших книгу Бытие, сходные элементы служили для того, чтобы лучше понять глубину различий их духа и смысла:

Финикийские легенды... проникнуты совершенно языческим пониманием Бога, человека и мира. Бедность этическими мотивами, характерная для этих легенд, говорит о том, что веривший в них не был способен подняться до духовного образа Божества в какой-либо форме, как и до возвышенных представлений о неизбежном человеческом конце. ... Передо мной не стоит задача объяснения подобного контраста (с представлениями евреев о божестве). Эта задача скорее встает перед теми, кто под влиянием ложной философии Откровения не видит в Ветхом Завете ничего, кроме высшей точки развития общих для семитских религий тенденций. Это не тот подход, который согласуется с моими исследованиями. Этот подход не согласуется, а наоборот, противоречит множеству параллелей, которые существуют между еврейскими и языческими преданиями, так как эти точки соприкосновения только усиливают контраст между их духом...

(Black & Chrystal, с. 536).

Не так уж мало для недоразвитой религии соседних с Израилем семитских народов-язычников. Что касается осно-

ваний языческих семитских религий, то они имеют две характерных черты: вера в кишачих повсюду демонов, вселяющая страх в сердца людей, и успокаивающе стабильная связь с богом сообщества. Демоны — это первобытная составляющая, отвергнутая Израилем. Стабильные отношения с Богом, основывающиеся на морали, — это истинная религия.

Как бы верно не было утверждение о том, что первобытный человек ощущает себя окруженным бесчисленными опасностями, которые он не в состоянии понять и поэтому персонифицирует их как невидимых или таинственных врагов, обладающих сверхчеловеческим могуществом, неверно утверждать, что стремление умиротворить эти силы — это и есть основание религии. С древнейших времен религия, в отличие от магии и чародейства, была обращена к родичам и друзьям, которые действительно могли на какое-то время разгневаться на свой народ, но никогда не смешивались с врагами этого народа или с предателями, отправившими членами сообщества. ... Только во времена социального разлада... магические суеверия, основывающиеся исключительно на страхе, или обряды, имеющие целью умилостивить враждебных богов, проникали в сферу племенной или национальной религии. В более спокойные периоды племенная или государственная религия не имеет ничего общего с местными или заимствованными суевериями или магическими обрядами, которые первобытный страх подсказывает отдельному человеку. Религия — это не произвольное отношение индивидуума к сверхъестественным силам. Это отношение всех членов сообщества к некоторой силе, в которой главным элементом оказывается благо сообщества.

(Religion of the Semites, с. 55).

Ясно, что в 1890-е годы такое категорическое утверждение о связи между моралью и первобытной религией должно было быть хорошо встречено. В нем очень удачно сочетались новые идеи оксфордского этического идеализма и старая концепция откровения. Ясно также, что сам Робертсон-Смит полностью перешел к этическому пониманию религии. Сопоставимость его взглядов с теми идеями, которые выдвигались в Оксфорде, хорошо подтверждается тем фактом, что когда ему пришлось покинуть кафедру

гебраистики в Aberдине, ему тут же было предложено место в оксфордском колледже Баллиоль.

Он был убежден, что священный характер Ветхого Завета нельзя поколебать никаким сколь угодно тщательным научным исследованием. Он был способен с непревзойденной эрудицией показать, что все первобытные религии являются выражением социальных форм и ценностей. Поскольку моральная возвышенность религиозных представлений Израиля оказывалась вне всякого обсуждения и поскольку эти представления в процессе истории уступили место христианским идеалам, а те в свою очередь проделали путь от католических форм до протестантских, то ясно, где пролегает дорога эволюции. Наука, таким образом, уже не противостоит религии, а прилежно трудится на благо христианства.

С этих пор антропология постоянно сталкивалась с неизменной проблемой. Магия определялась в терминах эволюции и пережитков. Центральное место в этом определении занимал ритуал, не являющийся частью культа бога сообщества. Далее шли ритуалы, предназначенные для получения каких-то автоматически вытекавших из них результатов. В каком-то смысле для евреев магия была тем же, чем для протестантов был католицизм, мумбо-юмбо, бессмысленными заклинаниями и обрядами, которые — совершенно обоснованно — сами по себе предполагались достаточными для получения нужных результатов, без внутреннего опыта общения с Богом.

Робертсон-Смит в своей вводной лекции противопоставляет интеллектуальный, кальвинистский подход магическим обрядам римско-католической церкви, в которых Писанию придается суеверный смысл. В той же вводной лекции он еще раз возвращается к этому. Католическая церковь, — утверждает он,

практически с самого начала подавила апостольскую традицию и утвердила концепцию христианства как простого набора формул, содержащих абстрактные и неизменные принципы, интеллектуального восхождения к которым было достаточно для упорядочения жизни людей, никогда не имевших опыта внутренней близости ко Христу...

Святое Писание не является, как это часто утверждают католики, «божественным проявлением, чудесным образом заключенным в каждой букве, содержащим спасительные сокровища веры и знания».

(Black & Chrystal, с. 126—127)

Его биографы полагают, что подобное приравнение магии и католицизма было продуманным ходом, направленным на то, чтобы побудить его твердолобых протестантских оппонентов к более смелому обращению с Библией. Но какими бы ни были мотивы шотландского ученого, историческим фактом остается то, что сравнительное религиоведение унаследовало старые сектантские споры о ценности формальной стороны ритуалов. И сейчас можно показать, как эмоциональный и предубежденный подход к ритуалу завел антропологию в один из самых бесплодных научных тупиков — узкой сосредоточенности на вере в действенность обрядов. Подробнее я остановлюсь на этом в главе 4. Робертсон-Смит был совершенно прав, увидев в истории христианства постоянную тенденцию скатывания к чисто формальному и инструментальному использованию ритуала, но его эволюционные построения подвели его дважды. Магические практики, если подразумевать под ними автоматически действующие обряды, — это не признак первобытности, и его собственное противопоставление апостольской религии и позднего католицизма это предполагает. Так же как и дух высокой этики не является прерогативой развитых религий, что я надеюсь показать в последующих главах.

Влияние, которое Робертсон-Смит оказал на последующих исследователей, прослеживается по двум направлениям — в соответствии с тем, что извлекли из его работ Дюркгейм и Фрэзер. Дюркгейм воспринял его главную тему и направил развитие сравнительного религиоведения по плодотворному пути. Фрэзер взял то, что было вторичным и случайным, и этот путь вел в никуда.

То, что Дюркгейм обязан Робертсону-Смиту, признается в *Элементарных формах религиозной жизни* (с. 61). Вся его книга посвящена развитию одной главной идеи, — что первобытные боги являются неотделимой частью сообще-

ства, что форма, в которой они существуют, точно выражает детали структуры этого сообщества, что их мощь карает или вознаграждает от имени сообщества. В первобытной жизни

религия состоит из набора действий и обрядов, правильное исполнение которых необходимо или желательно для обеспечения благорасположения богов или для отвращения их гнева, и в этих обрядах у каждого члена общества есть своя роль, достающаяся ему либо по праву рождения в конкретной семье или в сообществе, либо в силу того положения, которое он занял в этой семье или сообществе. ... Религия существует не для спасения души, а для сохранения и благополучия общества. ... Рождаясь, человек включался в систему устойчивых связей с определенными богами так же неизбежно, как он включался в отношения с окружающими людьми; и его религия, которая представляла собой часть поведения, определявшего его отношения с богами, была просто одним из проявлений общей схемы поведения, предписывавшейся ему его положением в обществе. ... Древняя религия — это не что иное, как часть общего социального порядка, который в равной степени охватывает и богов, и людей.

Это написано Робертсоном-Смитом (с. 29—33). Но если исключить стилистические различия и использование прошедшего времени, то это могло бы быть написано и Дюркгеймом.

Мне представляется полезным для правильного понимания Дюркгейма предположение о том, что он изначально оказался вовлечен в дискуссию с английскими исследователями, о чем писал Талкот Парсонс (1960). Его занимала конкретная проблема социальной интеграции, поставленная, но не получившая удовлетворительного решения в английской политической философии, в частности в работах Герберта Спенсера. Он не мог согласиться с утилитаристской теорией, полагавшей, что развитие общества можно объяснять исходя из психологии индивида. Дюркгейм пытался показать, что необходимо что-то еще, — всеобщее подчинение общей для всех системе ценностей, коллективное сознание, — если речь идет об адекватном понимании природы общества. В то же самое время другой

французский ученый, Гюстав Лебон (1841—1931), также ставил перед собой задачу корректировки превалирующей бентамовской традиции. Он разработал теорию психологии толпы, которую Дюркгейм, по-видимому, также широко использовал. Сравните, например, описание Дюркгеймом эмоциональной силы тотемических церемоний (с. 241) и описание Лебоном неуправляемого, эмоционально необузданного или героического «сознания толпы». Но самым лучшим для Дюркгейма способом убедить англичан в том, что они ошибаются, было использование работ английского же ученого.

Дюркгейм взял целиком и полностью у Робертсона-Смита определение примитивной религии как установленного культа, выражающего ценности сообщества. Также безоговорочно он принял отношение Робертсона-Смита к обрядам, которые не были частью культа богов сообщества. Вслед за Робертсоном-Смитом он пренебрежительно отнесся ко всей этой «магии» и определил магию и тех, кто ею занимается, как верования, практики и людей, не функционирующих внутри культового сообщества и зачастую враждебных ему. Следуя Робертсону-Смиту, а возможно, и Фрэзеру, первые тома *Золотой ветви* которого уже были опубликованы к моменту выхода в свет *Элементарных форм религиозной жизни* в 1912 г., он предположил, что магические обряды были своего рода первобытной гигиеной:

Вещи, которые колдун советует держать отдельно, — это те вещи, которые по причине присущих им свойств не могут находиться рядом или смешиваться без того, чтобы при этом не возникала опасность... полезные максимы, ранние формы гигиены и медицинских предписаний (с. 338).

Таким образом, различие между опасностью заражения и религией истинной утвердилось. Правила, касающиеся нечистого, оказались вне сферы его интересов. Он уделял им не больше внимания, чем Робертсон-Смит.

Но любое произвольное ограничение предмета исследования создает для исследователя определенные трудности. Тем, что Дюркгейм выделил один из видов разделения как первобытную гигиену, отличную от разделения как перво-

бытной религии, он поставил под вопрос свое собственное определение религии. В начальных главах его книги рассматриваются и отбрасываются одно за другим неудовлетворительные с его точки зрения определения религии. Он отвергает попытки определить религию в понятиях таинственного и пугающего, равно как и определение религии Тайлором как веры в духов. Он вводит два критерия, которые по его предположению взаимоувязаны; первый, как мы уже видели, это организация сообщества для исполнения культа, второй — отделение священного от мирского. Священное — это объект поклонения всего сообщества. Оно может быть распознано по связанным с ним правилам, говорящим о присущей ему заразности.

Подчеркивая полноту разрыва между областью священного и областью мирского, между мирским и религиозным поведением, Дюркгейм уже не следует за Робертсом-Смитом. Потому что тот придерживался противоположной точки зрения и настаивал (с. 29 и далее), что «разделение между областью религии и обыденной жизнью отсутствует». Полное противопоставление священного и мирского было, по-видимому, необходимым шагом в построении Дюркгеймом теории социальной интеграции. Оно отражает противопоставленность индивида и общества. Общественное сознание проецировалось вне и над индивидуальным членом общества, превращаясь в нечто иное, чем он, внешнее по отношению к нему и подавляюще могущественное. Таким образом, мы видим, что Дюркгейм настаивает на том, что правила разделения являются отличительной чертой священного, которое — полная противоположность мирскому. Такое утверждение подводило его к вопросу о том, почему собственно священное должно считаться заразным. В связи с этим он указывал на фиктивную, абстрактную природу религиозных сущностей. Это — только идеи, вызванные к жизни социальным опытом, только коллективные представления, спроецированные во вне, только выражение морали. Значит они не имеют никакого соответствия в материальном мире. Даже высеченные в камне изображения богов — это только материальные символы нематериальных сил, порождаемых соци-

альным процессом. Поэтому они совершенно беспочвенны, неопределенны, склонны исчезать и менять форму. В самой их природе заключена опасность утраты их отличительных, присущих им свойств. Священное необходимо постоянно ограждать запретами. Контакт со священным всегда рассматривается как заразный, поскольку отношения такого рода всегда связываются с обрядами разделения и демаркации и представлениями об опасности проникновения за запретную черту.

При таком подходе возникает одна небольшая трудность. Если свойством священного является опасность заражения от него, то как его отличить от несвященной магии, характеристикой которой оказывается та же опасность? Каков статус той опасности заражения, которая не порождается социальными процессами? Почему магические верования названы первобытной гигиеной, а не первобытной религией? Подобные вопросы Дюркгейма не интересовали. Он был последователем Робертсона-Смита в отделении магии от морали и религии и таким образом оставил нам в наследство всю запутанность представлений о магии. С тех самых пор ученые ломают себе голову, придумывая удовлетворительные определения того, что такое магические представления, но эти определения едва ли можно использовать.

Сейчас очевидно, что Дюркгейм отстаивал чрезмерно унитарный взгляд на социальную общность. Мы должны рассматривать общественную жизнь как гораздо более сложный опыт, чем он это допускал. В этом случае станет ясно, что идея Дюркгейма о том, что ритуал является символическим выражением социальных процессов, может быть расширена и отнесена к обоим разновидностям представлений об опасности заражения, и к религии, и к магии. Если бы он мог предусмотреть анализ ритуала, в котором ни одно из тех предписаний, которые он называет гигиеническими, не существует отдельно от связанного с ними социального символизма, он, возможно, охотно отказался бы от такой категории, как магия. Ниже я вернусь к этой мысли. Но ее нельзя продолжить, если сначала не разобраться с другими предубеждениями, идущими от Робертсона-Смита.

Фрэзера не интересовали возможности социологического использования работ Робертсона-Смита. По всей видимости, его не слишком интересовала и основная тема Робертсона-Смита. Вместо этого он с энтузиазмом занялся областью магии, выброшенной, как оказывалось, из определения религии как таковой. Он показал, что в магических верованиях можно обнаружить определенные закономерности, и что их можно типологизировать. При более тщательном рассмотрении магия оказывалась несводимой к правилам избегания таинственной заразы. Одни магические действия были направлены на достижение каких-то благ, другие — на отвращение вреда. Так что та поведенческая область, которую Робертсон-Смит обозначил как суеверия, включала далеко не только правила, касающиеся нечистого. Но опасность заражения была, по-видимому, одним из главных ее принципов. Другой принцип представлял собой веру в перенесение свойств посредством симпатии или подобия. Согласно так называемым законам магии, колдун или маг мог влиять на события либо имитируя действие, либо призвав на помощь нечистую силу. Проведя свое исследование магии, Фрэзер, ни много, ни мало, назвал те условия, при которых одна вещь может символизировать другую. Если бы не его убежденность в том, что дикари мыслят совершенно в другой плоскости, чем мы сами, он, возможно, пришел бы к рассмотрению магии как символического действия, не более и не менее. В этом случае он мог бы протянуть руку Дюркгейму и всей французской школе социологии, и диалог между двумя странами оказался бы для английской мысли XIX в. более плодотворным. Но вместо этого он упорно держался за эволюционные построения Робертсона-Смита и выделял три стадии развития человеческой культуры.

Магия была первой стадией, религия второй, наука третьей. Его доводы строились по типу гегелевской диалектики, в которой магия, определенная как первобытная наука, была подорвана ее собственной неадекватностью и замещена религией в форме жреческого или политического надувательства. Из тезиса магии возник антитезис — религия, и синтез — современная эффективная наука, заме-

нившая и магию, и религию. Это отвечавшее всем требованиям интеллектуальной моды построение не подкреплялось никаким фактическим материалом. Эволюционная схема Фрэзера базировалась исключительно на общепринятых в то время и не подвергавшихся сомнению положениях. Одно из них заключалось в том, что этическая утонченность — это отличительная черта развитой цивилизации. Другое — в том, что магия не имеет ничего общего с моралью или религией. Исходя из всего этого, он выстраивал образы наших далеких предков, в чьем сознании доминировала магия. Для них мир приводился в движение безличными, механистическими силами. Будучи не в состоянии найти верный способ влияния на него, они порой обнаруживали в нем какие-то устойчивые закономерности, но чаще замутненное сознание наводило их на мысль, что инструментом влияния могут быть слова или знаки. Магия происходит из неспособности древнего человека провести различие между его субъективными ассоциациями и внешней объективной реальностью. Возникновение магии — это результат ошибки. И не подлежит сомнению, что первобытный человек был законченным легковерным простофилей.

Итак, те обряды, которые совершались во многих местах для того, чтобы ускорить конец зимы или задержать уход лета, в каком-то смысле представляют собой попытку создать мир заново, «приблизить его к заветной мечте». Но если мы хотим поставить себя на точку зрения древних мудрецов, столь ничтожными средствами пытавшихся достичь столь грандиозных результатов, мы должны будем забыть наши современные знания о бесконечности Вселенной и о том крошечном и незначительном месте, которое в ней занимает человек. ... Для первобытного человека те горы, которыми ограничивается видимый горизонт, или простирающееся к нему море, — это и есть край света. За пределы этого узко ограниченного пространства его нога никогда не ступала ... о будущем он едва ли думает, а о прошлом знает лишь то, что из уст в уста передавалось от поколения к поколению его предками. Считать, что мир, ограниченный таким образом во времени и в пространстве, был сотворен действиями или волей существа,

подобного ему самому, при его доверчивости не составляет труда. И так же без труда он может вообразить, что и сам он может ежегодно своими заклинаниями и чарами воспроизводить процесс творения.

(*Spirits of the Corn and Wild*, II, с. 109).

Трудно простить Фрэзеру подобное самодовольство и неприкрытое высокомерие в отношении к первобытному обществу. Последняя глава книги *Табу и опасности, подстерегающие душу* озаглавлена так: «Чем мы обязаны первобытному человеку». Возможно, что эта глава была включена в книгу как ответ на письма тех, кто настаивал на том, чтобы он признал наличие мудрости и философской глубины в известных им первобытных культурах. Фрэзер приводит любопытные отрывки этих писем в примечаниях, но преодолеть свою предубежденность и принять их к рассмотрению он не в силах. Эта глава вроде бы имеет целью воздать должное первобытной философии, но поскольку сам Фрэзер не видит никаких причин для серьезного отношения к идеям, которые он до того постоянно преподносил как ребяческие, иррациональные и суеверные, то признание их ценности идет только на словах. Его покровительственный тон иногда невыносим:

Теперь, когда все уже сказано, можно согласиться, что наше сходство с первобытным человеком намного превосходит различия между нами... в конце концов, то, что мы называем истиной, — это всего лишь наилучшим образом работающая гипотеза. Поэтому, изучая представления и практики неразвитых эпох и рас, мы должны проявлять снисходительность к их ошибкам, неизбежным на пути поисков истины...

Фрэзера критиковали, и работы его критиков пользовались определенным вниманием в то время. Но в Англии Фрэзер имел безусловный успех. До сих пор сокращенное издание *Золотой ветви* продолжает приносить доход. До сих пор регулярно читаются фрэзеровские лекции. В какой-то мере это можно объяснить простотой и доступностью его идей, в какой-то мере — неиссякаемой энергией, позволявшей ему выпускать один том за другим, но более всего причины широкой популярности его работ следует

искать в красочности стиля. Практически в любом исследовании древних цивилизаций вы найдете многочисленные отсылки к понятию первобытности и его критерию, магическим суевериям неэтического характера.

Например, в том, как Кассирер пишет о зороастризме, угадываются мотивы *Золотой ветви*:

Даже природа приобретает новый облик, так как она теперь рассматривается исключительно через призму этики. Природа... воспринимается как область закона и упорядоченности. В зороастризме природа определяется через понятие *аша*. *Аша* — это мудрость природы, отражающая мудрость ее творца, Ахурамазда, «Мудрого Господина». Миром правит универсальный, извечный, неизменный порядок, определяющий все отдельно взятые события: движение солнца, луны и звезд, рост растений и животных, направление ветра и движение облаков. Все это соблюдается и поддерживается не только силами физического характера, но и могуществом Бога... этический смысл заменил и свел на нет магический (1944, с. 100).

Или можно взять более свежий пример той же темы, работу профессора Цехнера, с сожалением замечающего, что лучшие из доступных нам текстов зороастризма содержат лишь правила, касающиеся чистоты, и поэтому не представляют никакого интереса:

...только в книге Видеудат, с ее наводящими тоску предписаниями, касающимися ритуальной чистоты, и перечнями невероятных наказаний, следующих за ничтожные провинности, переводчикам более менее удалось передать характер текста (с. 25—26).

Именно так отнесся бы к подобным предписаниям Робертсон-Смит, но неужели и теперь, по прошествии семидесяти лет, нам нечего больше о них сказать?

В исследованиях Ветхого Завета считается общепринятым, что первобытные люди использовали ритуалы в магических целях, то есть механически, инструментально. «В древнем Израиле, когда речь шла о Боге, различие между преднамеренным и непреднамеренным прегрешением практически отсутствует» (Osterley & Vox). «Для евреев V в. до н. э., — пишет профессор Джеймс, — искупление представляло всего только механическую процедуру».

ру, заключающуюся в очищении от материальной нечистоты» (1938). История Израиля представляется иногда как борьба пророков, требовавших внутреннего единения с Богом, и народа, вечно готового скатиться назад, к первобытным магическим представлениям, и это искушение особенно сильно при контакте с другими, менее развитыми культурами. Парадокс заключается в том, что магия, по-видимому, в конечном счете одерживает верх, что следует из того, как составляется Жреческий Кодекс. Если вера в самодостаточную действенность обряда должна считаться магией в ее позднейших, так же как и в наиболее ранних проявлениях, то нет никакого смысла в использовании магии как мерила первобытности. Можно было бы ожидать, что само это слово исчезнет из исследований, связанных с Ветхим Заветом. Но оно никуда не исчезает, и наряду с со словами *табу* и *мана* продолжает служить для противопоставления религии Израиля язычеству семитских народов. Айхродт совершенно свободно пользуется всеми этими понятиями (с. 438, 453):

Уже упоминалось о магических свойствах, приписывавшихся вавилонским очистительным обрядам и формулам, и это становится особенно очевидно, если вспомнить, что исповедь в грехах представляет собой часть ритуального экзорцизма и действует *ex opere operato** (с. 166).

Далее он цитирует Псалмы — 40.7 и 69.31, как «противостоящие тенденции системы священнослужения превращать отпущение грехов в механический процесс». На странице 119 он снова утверждает, что первобытные религиозные представления «материалистичны». Большая часть этой во всех остальных отношениях впечатляющей работы строится на предположении, что ритуал, действующий *ex opere operato*, — это первобытный ритуал, предшествующий во времени ритуалу, являющемуся символическим выражением внутренних состояний сознания. Но иногда неявная априорность этого утверждения ставит автора в затруднительное положение:

Самая распространенная форма искупления, *киппер*, тоже указывает на это, так как исходное значение этого терми-

* В силу самого действия (*лат.*).

на, если основываться на вавилонских и ассирийских параллелях, может быть определено как «смыть». В данном случае сущность понятия греха восходит к материальной нечистоте, и кровь, как священное вещество, наделенное магическими свойствами, должна автоматически смыть пятно греха.

Затем следует что-то вроде озарения, которое, будучи принято всерьез, могло бы привести к основательному переписыванию книги:

Однако, поскольку равновозможное объяснение этого термина через возведение его к арабскому языку дает значение «покрывать, возмещать», то вполне вероятно, что главная идея здесь заключается в том, чтобы возместить пострадавшей стороне нанесенный ущерб, и тогда, наоборот, это говорит о личностном характере искупительных действий (с. 162).

Таким образом, Айхродт частично оправдывает и вавилонян: может быть, и им было что-то известно о внутреннем религиозном опыте; может быть, религия Израиля не была таким уж уникальным явлением в окружавшей его языческой среде.

Подобные же утверждения доминируют и в интерпретациях греческой литературы. Профессор Финли, обсуждая общественную жизнь и представления эпохи Гомера, использует этический тест для отделения более ранних элементов этих представлений от более поздних (с. 147, 151-157).

Мулинье, французский исследователь-классицист, также проводит сравнительное исследование представлений о чистом и нечистом в греческой мысли. Не страдая, подобно Робертсону-Смиту, односторонностью видения, он отлично использует эмпирический подход, отвечающий современным стандартам антропологии. Греческая мысль предстает относительно свободной от представлений ритуального осквернения в период, описываемый Гомером (если, конечно, исторически такой период был), кластеры представлений об осквернении появляются позже и находят выражение в классической драме. Антрополог, не имеющий классического образования, нуждается в совете спе-

циалиста, чтобы понять, насколько можно доверять этому автору, который в своем исследовании приводит неожиданные и убедительные — для простого смертного — данные. Но увы! — книга получила разгромный отзыв в «Журнале эллинистических исследований» от одного английского обозревателя, который нашел ее не выдерживающей критики с точки зрения антропологии XIX в.:

...автор ограничивает себя безо всякой нужды. Он как будто не имеет никакого понятия об огромной массе компаративного материала, доступного любому, занимающемуся проблемами чистоты, осквернения и очищения... не нужно иметь огромных познаний в области антропологии, чтобы понять, что такие древние представления, как те, что связаны с осквернением пролитой кровью, относятся ко времени, когда сообщество было целым миром... на с. 277 он использует слово «табу», но только затем, чтобы показать, что он не имеет ясного представления о том, что это такое (Rose, 1954).

В то же самое время, другой обозреватель, не отягощенный антропологическими познаниями, без колебаний рекомендует книгу Мулинье (Whatmough).

Эти отрывочные цитаты, собранные в очень разных местах, можно было бы продолжать и продолжать. Они хорошо показывают, насколько распространено было влияние Фрэзера. В антропологию его идеи впитались тоже очень глубоко. Создается впечатление, что с тех пор, как Фрэзер увидел наиболее интересную проблему сравнительного религиоведения в том, что связано с ложными верованиями в действенность магии, британские антропологи продолжали честно ломать голову над этим запутанным вопросом, даже после того, как они отказались от его эволюционных построений, хотя Фрэзера магия интересовала в основном в связи с ними. И мы находим виртуозно написанные страницы о связи магии с наукой, теоретическое значение которых остается сомнительным.

В конечном счете, влияние, оказанное Фрэзером, принесло больше вреда, чем пользы. Взяв у Робертсона-Смита самую периферийную часть его теории, он утвердил неудачное деление на религию и магию. Он способствовал

распространению неверного положения о том, что в первобытном понимании мир функционирует посредством механических символов, и другого, также неверного, положения о том, что этика чужда первобытной религии. Прежде, чем мы сможем рассмотреть понятие ритуального осквернения, эти положения необходимо скорректировать. Труднее разрешить противоречия, возникающие в сравнительном религиоведении из-за того, что человеческий опыт в нем оказался неверно разделенным. В этой работе предпринимается попытка заново соединить некоторые из таких сегментов.

Прежде всего, мы не можем надеяться понять религию, ограничивая себя пониманием ее как веры в духовных существ, как бы осторожно эта мысль ни проводилась. Исследование может идти в таком контексте, что мы вынуждены будем задействовать все существующие верования, связанные с потусторонними существами — зомби, духами предков, демонами, феями, — со всеми сразу. Но, вслед за Робертсоном-Смитом, мы не должны рассчитывать, что учтя все разновидности духов, населяющих мир, мы таким образом сможем уловить суть религии. Вместо того, чтобы производить все новые и новые определения, нам следует сравнить представления разных племен и народов о человеческой участи и месте человека во Вселенной. Кроме того, мы не можем надеяться понять представления других народов об опасности заражения, в священном или в мирском смысле, если мы не разберемся сперва с нашими собственными представлениями такого рода.

Глава 2

МИРСКОЕ ЗАГРЯЗНЕНИЕ

Идеи медицинского материализма всегда заводили сравнительное религиоведение в тупик. Одни полагали, что даже наиболее экзотические из древних ритуалов имеют чисто гигиенический характер. Другие, соглашаясь с тем, что первобытный ритуал имеет гигиену в качестве своего объекта, придерживались в то же время противоположной точки зрения по поводу ее осмысленности. Для этих последних между нашими ясными представлениями о гигиене и беспорядочными фантазиями первобытного человека лежит глубокая пропасть. Но оба варианта медицинского подхода к ритуалам бесплодны, поскольку не увязываются с нашими собственными представлениями о гигиене и грязи.

Первый из них предполагает, что если бы только нам были известны все обстоятельства, то мы без труда получили бы полное подтверждение рациональной основы первобытного ритуала. Интерпретации этого направления подчеркнута прозаичны. Значение благовоний не в том, что они символизируют восходящий дым жертвоприношений, а в том, что они придают сносный запах невымытым людям. Отказ от свинины в иудаизме или в исламе объясняется тем, что в условиях жаркого климата ее есть опасно.

Это действительно так, между предохранением от различного заболевания и ритуальным избеганием чего-либо может обнаруживаться замечательное соответствие. Омовения и разделения, которые служат практическим целям, могут в то же самое время быть выражением религиозных идей. Так, считалось, что обычай евреев мыться перед едой был возможной причиной их иммунитета во время эпиде-

мий. Но одно дело указать на побочные преимущества ритуальных действий, и совсем другое — удовлетвориться этими побочными результатами как достаточным объяснением. Даже если какие-то из касающихся еды предписаний Моисея и были полезны с гигиенической точки зрения, не хотелось бы видеть в нем просвещенного администратора из сферы здравоохранения, а не духовного вождя.

Прочитую комментарий к этим предписаниям, датированный 1841 г.:

...Весьма вероятно, что основной принцип, определяющий законы этой главы, находится в области гигиены и санитарии. ... Опасность инфекционных заболеваний и заболеваний, переносимых паразитами, которой уделяется столько внимания в современной патологии, по-видимому, чрезвычайно заботила Моисея, и эта идея доминирует во всех его гигиенических предписаниях. Он исключает из рациона евреев животных, особенно подверженных поражению паразитами; и поскольку именно в крови циркулируют микробы или бактерии, являющиеся причиной инфекционных заболеваний, он предписывает, чтобы животным выпускали кровь перед тем, как использовать их в пищу...

(Kellog).

Далее он продолжает приводить примеры того, что в Европе евреи имеют большую ожидаемую продолжительность жизни и лучший иммунитет к эпидемическим болезням, — преимущества, которые он относит за счет ограничений их рациона. Когда Келлог пишет о паразитах, вряд ли он имеет в виду личинку трихинеллы, которая была открыта только в 1828 г. и до 1860 г. считалась безвредной для человека (Negner, Rut & Augustine, 1924, с. 439).

Как более свежий пример такой точки зрения можно взять исследование медицинской ценности древних нигерийских обычаев, проведенное доктором Эджоузом (1957). Культ божества оспы племени йоруба требует, например, чтобы больные были изолированы и чтобы лечил их только священнослужитель, который сам переболел оспой и, следовательно, не может заразиться. Более того, йоруба пользуются только левой рукой, чтобы взять что-то грязное,

поскольку правой рукой они пользуются во время еды, и люди сознают опасность заражения пищи, которая могла бы возникнуть, если бы это разделение не соблюдалось.

Отец Лагранж придерживается того же мнения:

Alors l'impurité, nous ne le nions pas, a un caractère religieux, ou du moins touche au surnaturel prétendu; mais, dans sa racine, est-ce autre chose qu'une mesure de préservation sanitaire? L'eau ne remplace-t-elle pas ici les antiseptiques? Et l'esprit redouté n'a-t-il pas fait des siennes en sa nature propre de microbe? (с. 155)*.

Вполне возможно, что древние традиции Израиля хранили знание о том, что свинина — опасная еда для человека. Возможно вообще все. Но заметьте, что в книге *Левит* приводится совсем не эта причина запретности свинины, и если такая традиция и была, то она совершенно утрачена. Потому что даже Маймонид, великий предвестник медицинского материализма, живший в XII в., находивший гигиенические обоснования для всех остальных касающихся еды запретов в законе Моисея, признавал, что сбит с толку налагаемым запретом на свинину, и возвращался в этом случае к эстетическим объяснениям, основанным на том, какими отвратительными вещами питается домашняя свинья:

Я полагаю, что пища, запрещенная Законом, является нездоровой. Среди всех видов запрещенной еды нет ни одного, вредный характер которого подлежал бы сомнению, — за исключением свинины и жира. Но и в этих случаях сомнение не оправданно. Потому что свинина содержит больше влаги, чем это необходимо (для человеческой пищи), и слишком много ненужных веществ. Основная причина, почему Закон запрещает мясо свиньи, заключается в том, что ее повадки и ее еда чрезвычайно грязны и отвратительны... (с. 370 и далее).

Это по меньшей мере говорит о том, что изначальная причина предписаний, касающихся мяса свиньи, осталась за рамками культурного наследия, — даже если она когда-то и была известна.

* «Мы не отрицаем, что нечистому присущ религиозный характер или, по меньшей мере, оттенок какой-то сверхъестественности; но, в сущности, разве есть другие средства обеспечить санитарную защиту? Разве вода не играет роль антисептика?» (франц.)

Фармацевты по прежнему много внимания уделяют текстам книги *Левит*, XI*. Как пример можно привести доклад Давида Махта, на который мне указала Джослин Ричардс. Махт приготовил экстракты из мышечной ткани свиньи, собаки, зайца, кролика (приравненном в эксперименте к морской свинке) и верблюда, а также из хищных птиц и рыб, не имеющих плавников и чешуи. Эти экстракты он проверил на наличие токсичных веществ, и обнаружил, что они ядовиты. Затем он протестировал такие же экстракты из животных, относимых в книге *Левит* к чистым, и нашел их менее токсичными, но рассматривал свое исследование подтверждением не более, чем медицинской ценности законов Моисея.

Другой пример медицинского материализма можно найти у профессора Крамера, который объявляет шумерскую табличку из Ниппура единственным медицинским текстом, дошедшим до нас из III тысячелетия до н. э.:

Из текста следует, хотя и не в прямой форме, широкое знакомство с большим числом достаточно сложных медицинских операций и процедур. Например, в некоторых из предписаний встречается инструкция «очищать» лекарственные растения перед измельчением, — действие, которое очевидно предполагало несколько химических операций.

Совершенно убежденный, что очищение в данном случае не означает кропления святой водой или произнесения заклинаний, он с энтузиазмом продолжает:

Шумерский врач, написавший нашу табличку, не надеялся на магические заклинания и формулы... поразителен тот факт, что этот глиняный документ, старейшая на сегодняшний день «страница» медицинского текста, совершенно свободен от мистических и иррациональных элементов (1956, с 58—59).

В этом весь медицинский материализм, — термин, который был введен Уильямом Джеймсом для определения стремления объяснять религиозный опыт подобными понятиями: видения или сны истолковываются, например,

* Третья книга Моисеева. Левит, XI. Разница между чистыми и нечистыми животными, рыбами, птицами и пресмыкающимися (*Прим. ред.*).

как результат воздействия наркотиков или несварения желудка. Такой подход не встречает возражений, — если только он не исключает других интерпретаций. Самые низкоразвитые народы оказываются медицинскими материалистами в широком понимании, в той мере, в какой они объясняют свои ритуальные действия разнообразными болезнями и страданиями, которые обрушатся на них, если этими обрядами пренебречь. Позже я покажу, почему ритуальные предписания так часто связываются с представлениями об особенных опасностях, возникающих при их нарушении. Надеюсь все же, что и до тех пор, пока ритуальные опасности еще не рассмотрены, никто не будет воспринимать такие представления буквально.

Что касается противоположной точки зрения, — согласно которой первобытные ритуалы не имеют ничего общего с нашими представлениями о чистоте, — то я нахожу ее не менее вредной для понимания ритуалов. С этой точки зрения наше мытье, чистка, изолирование и дезинфицирование имеют лишь поверхностное сходство с ритуальным очищением. Наши привычки основываются главным образом на гигиене, их — на символической; мы убиваем микробов, они изгоняют духов. На первый взгляд — это действительно две противоположности. И все-таки сходство между их символическими обрядами и нашей гигиеной иногда просто поразительно. Например, профессор Харпер отмечает откровенно религиозный характер правил, касающихся осквернения, в брахманизме народа авик. Они выделяют три степени религиозной чистоты. Самая высокая необходима для совершения священнодействий; средняя соответствует нормальному состоянию, и, наконец, есть состояние нечистоты. Контакт с человеком, находящимся в среднем состоянии, делает нечистым человека, обладающего высшей степенью чистоты, а контакт с кем-либо, находящимся в состоянии нечистоты, делает нечистыми всех, обладающих высшей степенью. Высшее состояние достигается только обрядом омовения.

Ежедневное купание совершенно необходимо для брамина, так как без этого он не может совершать ежедневные обряды служения своим богам. В идеале, как говорят авик,

они должны купаться трижды в день, перед каждой едой. Но это делают немногие. На практике все люди народа авик, которых мне приходилось встречать, строго соблюдали обычай ежедневного купания перед главной трапезой дня и перед тем, как совершить обряды в честь домашних богов. ... Мужчины авик, принадлежащие к относительно обеспеченной касте, у которых есть достаточное количество свободного времени в определенные периоды года, выполняют тем не менее большой объем работ, необходимых для обработки их арековых плантаций. Все делается для того, чтобы работа, которая считается грязной или ритуально нечистой, — например, удобрение сада или работа вместе с неприкасаемым слугой, — была закончена до ежедневного купания, предшествующего главной трапезе. Если же по какой-либо причине такая работа должна быть выполнена после полудня, по возвращении домой человек купается еще раз... (с. 153).

Проводится различие между приготовленной и неприготовленной пищей по их способности переносить осквернение. Приготовленная еда является переносчиком осквернения, неприготовленная — нет. Таким образом, неприготовленная пища может приниматься от члена любой касты или переноситься им, — условие, необходимое с практической точки зрения в обществе, где разделение труда связано со степенью наследуемой чистоты (См. с. 127, гл. 7). Плоды и орехи, до тех пор, пока они остаются целыми, не подвержены ритуальному загрязнению, но как только кокос разбит или банан разрезан, для авик уже невозможно принять его от члена низшей касты.

Процесс еды потенциально ведет к осквернению, но то, каким образом он осуществляется, определяет степень осквернения. Слюна — даже своя собственная — считается чрезвычайно нечистой. Если брамин случайно прикаснется пальцами к губам, он должен вымыться или по крайней мере сменить одежду. Считается также, что осквернение слюной может передаваться через определенные вещества. Эти два представления привели к тому, что воду принято пить, вливая ее в рот, а не прикасаясь губами к краю чашки, а при курении сигареты... руки держат так, чтобы они ни в коем случае не касались непосредственно губ. (Кальяны в этой части Индии, по-видимому, не изве-

стны.) ... Перед любой едой — и даже перед тем, как пить кофе — необходимо вымыть руки и ноги (с. 156).

Пища, которую можно закинуть в рот, в меньшей степени переносит осквернение слюной на того, кто ест, чем та, которую нужно откусывать. Готовящая пищу не может ее попробовать, поскольку прикоснувшись пальцами к губам она утратит состояние чистоты, необходимое для защиты продуктов от осквернения. Во время еды человек находится в среднем состоянии чистоты, и если он случайно дотронется до руки или ложки того, кто подает на стол, то последний становится нечистым и должен по меньшей мере переменить одежду перед тем, как подавать оставшиеся блюда. Поскольку осквернение передается между сидящими в одном ряду во время еды, то, если приглашается кто-нибудь, принадлежащий к другой касте, его обычно сажают отдельно. Авик, находящийся в состоянии особенно сильной нечистоты, должен питаться вне дома и сам убирать тарелку-лист, с которой он ест. Никто другой не может притронуться к ней без того, чтобы не стать нечистым. Единственный человек, которого не оскверняет прикосновение к чужому листу и еда с него, — это жена, которая таким образом, как указывалось выше, выражает свою связь со мужем. И таких правил множество. Приводимые в них различия становятся все тоньше и изощренней, предписывая способы ритуального поведения, касающегося менструации, рождения детей и смерти. Все телесные выделения, даже кровь и гной из раны, являются источниками нечистоты. В туалете надлежит пользоваться водой, а не бумагой, и делать это следует только левой рукой, в то время как есть можно только правой. Наступить на помет животного значит стать нечистым. Прикосновение к выделанной коже ведет к нечистоте. Если человек носит сандали из кожи, до них не следует дотрагиваться руками, и их следует снять и вымыть ноги перед тем, как войти в храм или в дом.

Четкие правила регулируют и непрямые контакты, через которые может передаваться осквернение. Авик, работающий в саду вместе с неприкасаемым слугой, может очень сильно оскверниться, если одновременно с ним при-

коснется к веревке или к стеблю бамбука. В данном случае осквернение переносится одновременным контактом. Авик не может принять плоды или деньги непосредственно от неприкасаемого. Но некоторые предметы остаются нечистыми и переносят нечистоту даже после контакта. Нечистота оседает на одежде из хлопка, на металлических сосудах для приготовления пищи, на приготовленной пище. К счастью для возможности сотрудничества членов разных каст, земля не проводит нечистоту. Но солома, покрывающая ее, проводит.

Брамин не должен находиться в той же части своего загона для скота, что и его неприкасаемый слуга, — из опасения, что они могут одновременно наступить на соединенные одной соломинкой участки пола. Даже если авик и неприкасаемый одновременно купаются в деревенском пруду, авик может оставаться в состоянии *мади* (чистоты), поскольку вода уходит в землю, а земля не передает нечистоту (с. 173).

Чем глубже мы погружаемся в эти и подобные им предписания, тем очевиднее становится, что мы имеем дело с символическими структурами. Так что же, разница между ритуально нечистым и нашим пониманием грязного действительно заключена в этом: в том, что наши представления основаны на гигиене, а их на символике? Ничего подобного. Я собираюсь показать, что наши представления о грязном также отражают символические структуры и что отличия между поведением, касающимся нечистого, в разных частях мира — просто вопрос деталей.

Прежде, чем заняться ритуальным осквернением, нам придется, облачившись во власяницу и посыпав голову пеплом, смиренно пересмотреть наши собственные представления о грязи. Расчленив их, мы сможем выделить те элементы, которые, как нам известно, появились исторически недавно.

Между современными европейскими представлениями о загрязнении и такими же представлениями, скажем, в первобытных культурах, существуют два очевидных отличия. Первое состоит в том, что избегание грязного для нас — это дело гигиены или эстетики, никак не связанное

с религией. В главе 5 (*Первобытные миры*) я подробнее остановлюсь на процессе обособления идей, в результате которого наши представления о грязном отделились от религии. Второе отличие заключается в том, что в нашем представлении о грязном доминирует знание о болезнетворных организмах. Передача заболеваний бактериальным путем была великим открытием XIX в. Оно привело к наиболее радикальному перевороту в медицине за всю ее историю. Оно настолько изменило нашу жизнь, что теперь трудно даже представить грязь вне контекста микроорганизмов. И все же очевидно, что наши представления о грязи возникли не в последнее время. Мы должны суметь мысленно вернуться на сто лет назад и проанализировать основания для избегания грязного, какими они были до вмешательства бактериологии, — например, до того, как меткий плевок в плевательницу стал считаться негигиеничным.

Если мы сможем отделить микробиологию и гигиену от наших представлений о грязи, мы получим старое определение грязи как того, что не на своем месте. Это очень многообещающий подход. Он предполагает два условия: совокупность упорядоченных отношений и то, что противостоит этому порядку. Грязь, таким образом, никогда не бывает изолированным и неповторимым событием. Там, где есть грязь, есть и система. Грязь — это побочный продукт систематического упорядочивания и классификации материи, — в той мере, в какой это упорядочивание включает отвержение неподходящих элементов. Такое понимание грязи приводит нас непосредственно в область символизма и предполагает возможность увязки с более очевидной символической структурой чистоты.

В своих собственных представлениях о грязи мы можем увидеть, что пользуемся как бы краткой описью, включающей все отвергнутые элементы упорядоченных систем. Это понятие относительное. Ботинки грязные не сами по себе, но когда их ставят на обеденный стол; еда сама по себе не грязная, но грязно, когда невымытую посуду бросают в спальне или пачкают едой одежду; точно также, грязь — это принадлежности ванной комнаты, брошенные в гости-

ной; одежда, валяющаяся на стульях; уличные предметы внутри дома; вещи с чердака, оказавшиеся внизу; нижнее белье там, где следует быть верхней одежде; и т. д. То есть, в двух словах, наше поведение, касающееся нечистоты, — это реакция, отторгающая любые предметы или идеи, не отвечающие или противоречащие значимым для нас классификациям.

Теперь постараемся сосредоточиться на грязи. Определенная таким способом, она оказывается остаточной категорией, выкинутой из наших нормальных классификационных схем. Пытаясь сосредоточиться на ней, мы наталкиваемся на одну из самых сильных металлических привычек. Поскольку, по-видимому, организация всего, что мы воспринимаем, в высокой степени зависит от нас, воспринимающих. Восприятие заключается не в том, чтобы пассивно позволить какому-то органу — скажем, слуха или зрения — получить уже готовое впечатление извне, подобно тому как палитра получает красочное пятно. Узнавание или воспоминание — это не воскрешение старых образов предшествующих впечатлений. Обычно соглашаются с тем, что все наши впечатления с самого начала схематично определены. Воспринимая, мы выбираем из всех стимулов, воздействующих на наши чувства, только те, которые нам интересны, а наши интересы направляются типологизирующей тенденцией, которую иногда называют *schema* (см. Bartlett, 1932). В хаосе изменчивых впечатлений каждый из нас выстраивает стабильный мир, в котором объекты имеют распознаваемую форму, расположены в пространстве, устойчивы во времени. В процессе восприятия мы строим, принимая одни подсказки и отбрасывая другие. Лучше всего принимаются те, которые наилучшим образом вписываются в выстраиваемый образец. Неоднозначное стараются использовать так, чтобы лучше всего согласовать с остальными частями образца. То, что не согласуется, скорее всего отбрасывается. Если же такое принимается, то должна быть модифицирована структура представлений. По мере научения объектам присваиваются имена. Эти имена влияют на то, как эти объекты будут восприняты в следующий раз: получив метки, они скорее будут попадать каждый в свою классификационную ячейку.

Со временем происходит накопление опыта, мы все больше и больше пополняем нашу систему меток. Так что консервативное смещение заложено в ней. Она придает нам уверенность. В любой момент времени мы можем столкнуться с необходимостью модификации структуры представлений для того, чтобы привести ее в согласие с новым опытом, но чем последовательнее наш прошлый опыт, тем больше мы уверены в правильности своих представлений. Мы обнаруживаем, что неудобные факты, которые не желают вписываться в них, игнорируются нами или искажаются таким образом, чтобы они не вносили беспорядка в устоявшиеся представления. В общем все, что мы замечаем, заранее отбирается и организуется самим актом восприятия. У нас, как и у других животных, есть своего рода фильтрующий механизм, который сперва пропускает только те впечатления, с которыми мы знаем, что делать.

Но как быть с остальными? Как быть с тем возможным опытом, который не проходит сквозь этот фильтр? Возможно ли сосредоточить внимание на менее привычных направлениях? Можем ли мы исследовать сам фильтрующий механизм?

Мы безусловно в состоянии заставить себя замечать вещи, которые мы пропускаем из-за наших схематизирующих тенденций. Мы всегда испытываем потрясение — когда обнаруживается, что наше первое ясное впечатление ошибочно. Само осознание механизма искажения приводит к тому, что некоторые начинают физически чувствовать дурноту, как будто их самих вывели из равновесия. Аберкомби провела с группой студентов-медиков серию экспериментов, имеющих целью показать им, насколько высок уровень избирательности в наших простейших наблюдениях. «Нельзя превращать мир в бесформенный студень», — это высказывание одного из студентов. «Как будто ваш мир расползается по швам», — высказывание другого. Остальные реагировали куда более резко (с. 131).

Но столкновение с неоднозначностью — это не всегда неприятный опыт. Очевидно, что в каких-то одних областях это более терпимо, чем в других. Можно построить плавную кривую, разным точкам которой будут соответ-

ствовать смех, возмущение, шок, выраженные с различной интенсивностью. Опыт такого рода может воодушевлять. Богатство поэтического языка зависит от использования смысловой неоднозначности, как это показал Эмпсон. Скульптура, в которой одновременно можно увидеть и ландшафт, и склонившуюся натурщицу, привлекает к себе внимание. Эренцвейг даже утверждал, что произведения искусства нравятся нам потому, что дают возможность выйти за пределы ясных структур нашего обыденного опыта. Эстетическое наслаждение возникает при восприятии неартикулированных форм.

Приношу извинения за использование понятий отклонения и неоднозначности как синонимичных. Строго говоря, они таковыми не являются: отклонение — это то, что выпадает из данной совокупности или последовательности; неоднозначность — это свойство утверждений, поддающихся двум интерпретациям одновременно. Но если рассмотреть конкретные примеры, станет ясно, что на практике разведение этих двух понятий мало что дает. Патока не является ни жидкой, ни твердой; можно сказать, что она производит неоднозначное чувственное впечатление. Мы можем также сказать, что патока представляет собой отклонение в классификации на жидкости и твердые вещества, не попадая ни в один из этих классов.

Таким образом, то, что мы в состоянии иметь дело с отклонениями, не подлежит сомнению. Когда нечто с уверенностью классифицируется как отклонение, то тем самым очерчивается совокупность, к которой это нечто не может принадлежать. Чтобы проиллюстрировать эту мысль, можно процитировать очерк Сартра о свойстве вязкости. Аморфность, пишет он, сама из себя порождает первичный опыт. Ребенок, погружая руку в кувшин с медом, тут же вовлекается в созерцание формальных свойств твердых тел и жидкостей и сущностной связи между субъективно переживающей личностью и переживаемым миром (1943, с. 696 и далее). Аморфное — это состояние между твердым и жидким. Оно как промежуточная точка в процессе изменения. Оно неустойчиво, но оно не растекается. Оно мягкое, податливое, поддающееся сжатию. Его повер-

хность не гладкая. Его вязкость — это ловушка, оно присасывается как пиявка; оно посягает на границу между мною и этим. Тягучие нити, спадающие с моих пальцев, словно увлекают мою субстанцию в вязкий поток. Погружение в воду дает другое впечатление. Я остаюсь твердым телом, но при соприкосновении с вязким веществом возникает риск самому раствориться в аморфности. Вязкое липнет, как слишком преданная собака или ревнивая любовница. В этом смысле контакт с вязким веществом обогащает опыт ребенка. Он узнает что-то новое о самом себе и свойствах вещества и взаимосвязи между своей личностью и остальными вещами.

Беглый пересказ не дает возможности по достоинству оценить блестящие рассуждения, в которых Сартр отталкивается от идеи вязкости как неправильной жидкости или расплавленного твердого вещества. Но главное ясно, — мы можем осознавать и успешно осознаем и основные классификации, которыми пользуемся, и тот опыт, который в них не укладывается. В общем случае эта способность укрепляет нашу уверенность в правильности классификаций. Сартр утверждает, что текучее и липкое аморфное вещество с самых первых моментов его проявления рассматривается как низшая форма бытия. Таким образом, начиная с самых ранних опытов осознания нам уже известно, что жизнь не укладывается в наши простейшие категории.

Отклонения можно рассматривать несколькими способами. При негативном подходе мы либо игнорируем их, то есть просто не воспринимаем, либо, воспринимая, отвергаем их. При положительном подходе мы можем сознательно подойти к отклонению и попытаться создать новый образ реальности, в котором будет место и для него. Для человека не является невозможным пересмотреть свою индивидуальную классификационную схему. Но изолированных индивидов не бывает, и классификационная схема отдельного человека частично заимствуется им от окружающих.

Культура, если понимать под ней общепринятые, стандартизированные ценности сообщества, опосредует опыт

отдельных людей. Она предоставляет некоторые базовые категории, четкую модель, в которой идеи и ценности строго упорядочены. И сверх всего, она имеет вес, поскольку каждый вынужден принимать ее, так как ее принимают другие. Но общественный характер культуры делает ее категории более строгими. Частное лицо может пересматривать или не пересматривать свою модель представлений. Это его частное дело. Но категории культуры — это дело общественное. Их нельзя так запросто подвергнуть пересмотру. Но тем не менее они не могут игнорировать вызов, идущий от отклоняющихся форм. Каждая конкретная система классификации неизбежно ведет к появлению отклонений, и каждая конкретная культура неизбежно сталкивается со случаями, заставляющими усомниться в ее представлениях. Она не может игнорировать отклонения, порождаемые ее классификационной схемой, рискуя в противном случае потерять доверие к себе. И я предполагаю, что именно поэтому в любой культуре, заслуживающей такого названия, мы находим разнообразные способы поведения по отношению к неоднозначному и отклоняющемуся.

Во-первых, выбрав окончательно ту или иную интерпретацию, неоднозначность нередко уменьшается. Например, рождение уroda может ставить под угрозу границу, отделяющую людей от животных. Если рождение уroda удастся обозначить как событие особенное, категории могут быть восстановлены. Так, у нуэров урод рассматривается как детеныш гиппопотама, случайно родившийся у людей, и после такого обозначения события дальнейшие действия уже ясны. Их осторожно опускают в реку — к которой они и принадлежат (Evans-Pritchard, 1956, с. 84).

Во-вторых, существование отклонений может контролироваться физически. Так, правило, встречающееся у некоторых западно-африканских племен, в соответствии с которым близнецы должны быть убиты сразу же после рождения, устраняет социальное отклонение, — если нормой считать, что два человеческих существа не могут родиться у одной женщины одновременно. Или взять петухов, кричащих по ночам. Если им вовремя свернуть шею, они не

будут больше жить и тем самым противоречить определению петуха как птицы, кричащей на рассвете.

В-третьих, обычай сторониться отклонений подтверждает и укрепляет определения, которым они не поддаются. Так что когда в книге *Левит* к скверным причисляются все ползающие животные, мы должны видеть в этом обратную сторону представлений о том, что считается приемлемым.

В-четвертых, отклоняющиеся события могут обозначаться как опасные. Разумеется, столкнувшись с отклонением, человек может ощутить беспокойство. Но было бы ошибкой рассматривать институты так, словно их развитие происходит аналогично спонтанным реакциям индивида. Такие общественные представления скорее вырабатываются в ходе уменьшения расхождений между индивидуальными и общепринятыми интерпретациями. Следуя за Фестингером, можно считать очевидным, что человек, обнаруживший, что его убеждения расходятся с убеждениями его друзей, либо колеблется относительно своей правоты, либо пытается убедить своих друзей в том, что они ошибаются. Приписывание опасности — это один из способов сделать предмет не обсуждаемым. Это способствует также усилению конформности, как будет показано ниже, в главе, касающейся морали (Глава 8).

В-пятых, неоднозначные символы могут использоваться в ритуалах так же, как они используются в поэзии или в мифологии, — для обогащения содержания или для привлечения внимания к иным уровням существования. В последней главе мы увидим, что ритуал через использование связанной с отклонениями символики может включать зло и смерть наряду с жизнью и добром в единый, универсальный, гармоничный образ.

В заключение нужно заметить, что если нечистота — это то, что не на своем месте, то к ней нужно подходить через понятие порядка. Нечистота, или грязь, — это то, чего не должно быть, если надо сохранить образец. Признание этого — первый шаг на пути к пониманию осквернения. Это не ведет нас к жесткому отделению священного от мирского. Этот принцип действует и тут, и там. Бо-

лее того, он не предполагает никакой особенной разницы между первобытными и современными людьми: мы все подчиняемся одним и тем же правилам. Но в первобытной культуре правило типологизации работает с большей силой и полнее охватывает все стороны жизни. В современных обществах оно действует в разобщенных, несвязанных областях опыта.

Глава 3

СКВЕРНОЕ В КНИГЕ *ЛЕВИТ*

Осквернение не может быть изолированным событием. Оно не может произойти иначе, чем по отношению к систематическому упорядочиванию идей. Следовательно, любые фрагментарные интерпретации существующих в чужой культуре правил, касающихся осквернения, обречены на неудачу. Потому что представления об осквернении имеют смысл только по отношению ко всей структуре мышления, в которой краеугольные камни, границы, пограничные области и внутренние связи согласуются между собой ритуалами разделения.

Чтобы показать это, я обращаюсь к запутанной проблеме, с которой издавна сталкиваются изучающие Библию, — к скверному в книге *Левит*, более конкретно — к диетарным правилам. Почему верблюд, заяц и тушканчик непременно должны быть нечистыми? Почему лишь некоторые разновидности саранчи, но не все, должны быть нечистыми? Почему лягушка оказывается чистой, а мышь и бегемот — нечистыми? Что общего может быть у хамелеона, ласки и крокодила, из-за чего их нужно было бы перечислять вместе (*Левит*, 11, 27)?

Чтобы проще было следить за ходом моих рассуждений, я процитирую сперва соответствующие места книги *Левит* и *Второзакония*.

Второзаконие, 14

³ Не ешь никакой мерзости. ⁴ Вот скот, который вам можно есть: волы, овцы, козы, ⁵ олень и серна, и буйвол, и лань, и зубр, и орикс, и камелопард. ⁶ Всякий скот, у которого раздвоены копыта и на обоих копытах глубокий разрез, и который скот жует жвачку, тот ешьте; ⁷ только

сих не ешьте из жующих жвачку и имеющих раздвоенные копыта с глубоким разрезом: верблюда, зайца, тушканчика, потому что, хотя они жуют жвачку, но копыта у них не раздвоены: нечисты они для вас; ⁸ и свиньи, потому что копыта у нее раздвоены, но не жует жвачки: нечиста она для вас; не ешьте мяса их и к трупам их не прикасайтесь. ⁹ Из всех *животных*, которые в воде, ешьте всех, у которых есть перья и чешуя; ¹⁰ а всех тех, у которых нет перьев и чешуи, не ешьте: нечисто это для вас. ¹¹ Всякую птицу чистую ешьте; ¹² но сих не должно вам есть из них: орла, грифа и морского орла, ¹³ коршуна, и сокола, и кречета с породю их, ¹⁴ и всякого ворона с породю его, ¹⁵ и страуса, и совы, и чайки, и ястреба с породю его, ¹⁶ и филина, и ибиса, и лебеда, ¹⁷ и пеликана, и сипа, и рыболова, ¹⁸ и цапли, и зюя с породю его, и удода, и нетопыря. ¹⁹ Все крылатые пресмыкающиеся нечисты для вас, не ешьте [их]. ²⁰ Всякую птицу чистую ешьте.

Левит, 11

² Вот животные, которые вам можно есть из всего скота на земле: ³ всякий скот, у которого раздвоены копыта и на копытах глубокий разрез, и который жует жвачку, ешьте; ⁴ только сих не ешьте из жующих жвачку и имеющих раздвоенные копыта: верблюда, потому, что он жует жвачку, но копыта у него не раздвоены, нечист он для вас; ⁵ и тушканчика, потому, что он жует жвачку, но копыта у него не раздвоены, нечист он для вас; ⁶ и зайца, потому, что он жует жвачку, но копыта у него не раздвоены, нечист он для вас; ⁷ и свиньи, потому что копыта у нее раздвоены и на копытах разрез глубокий, но она не жует жвачки, нечиста она для вас; ⁸ мяса их не ешьте и к трупам их не прикасайтесь; нечисты они для вас. ⁹ Из всех *животных*, которые в воде, ешьте сих: у которых есть перья и чешуя в воде, в морях ли, или в реках, тех ешьте; ¹⁰ а все те, у которых нет перьев и чешуи, в морях ли, или в реках, из всех плавающих в водах и из всего живущего в водах, скверны для вас; ¹¹ они должны быть скверны для вас: мяса их не ешьте и трупов их гнушайтесь; ¹² все *животные*, у которых нет перьев и чешуи в воде, скверны для вас. ¹³ Из птиц же гнушайтесь сих [не должно их есть, скверны они]: орла, грифа и морского орла, ¹⁴ коршуна и сокола с породю его, ¹⁵ всякого ворона с породю его, ¹⁶ страуса, совы, чайки и ястреба с породю его, ¹⁷ фи-

лина, рыболова и ибиса, ¹⁸ лебедя, пеликана и сипа, ¹⁹ цапли и зуя с породюю его, удода и нетопыря. ²⁰ Все животные пресмыкающиеся, крылатые, ходящие на четырех *ногах*, скверны для вас: ²¹ из всех пресмыкающихся, крылатых, ходящих на четырех *ногах*, тех только ешьте, у которых есть голени выше ног, чтобы скакать ими по земле; ²² сих ешьте из них: саранчу с ее породюю, солам с ее породюю, харгод с ее породюю и хагаб с ее породюю. ²³ Всякое *другое* пресмыкающееся, крылатое, у которого четыре ноги, скверно для вас; ²⁴ от них вы будете нечисты: всякий, кто прикоснется к труп у их, нечист будет до вечера; ²⁵ всякий, кто возьмет труп их, должен омыть одежду свою и нечист будет до вечера. ²⁶ Всякий скот, у которого копыта раздвоены, но нет глубокого разреза, и который не жует жвачки, нечист он для вас: всякий, кто прикоснется к нему, нечист будет [до вечера]. ²⁷ Из всех зверей четвероногих те, которые ходят на лапах, нечисты для вас: всякий, кто прикоснется к труп у их, нечист будет до вечера; ²⁸ кто возьмет труп их, должен омыть одежды свои и нечист будет до вечера: нечисты они для вас. ²⁹ Вот что нечисто для вас из животных, пресмыкающихся по земле: крот, мышь, ящерица с ее породюю, ³⁰ анака, хамелеон, летаа, хомет и тиншемет, — ³¹ сии нечисты для вас их всех пресмыкающихся: всякий, кто прикоснется к ним мертвым, нечист будет до вечера. ³² И все, на что упадет которое-нибудь из них мертвое, всякий деревянный сосуд, или одежда, или кожа, или мешок, и всякая вещь, которая употребляется на дело, будут нечисты. ⁴¹ Всякое животное, пресмыкающееся по земле, скверно для вас, не должно есть *его*; ⁴² всего, ползающего на чреве, и всего, ходящего на четырех ногах, и многоножных из животных, пресмыкающихся по земле, не ешьте, ибо они скверны.

Все интерпретации, делавшиеся до сих пор, делятся на две группы: правила эти либо признаются бессмысленными, произвольными, поскольку имеют дисциплинарное, а не доктринальное предназначение, либо они рассматриваются как аллегорическое изображение добродетелей и пороков. Придерживаясь той точки зрения, что религиозные предписания практически свободны от символизма, Маймонид писал:

Закон о том, что должно совершать жертвоприношения, безусловно, имеет большое практическое значение... но мы не можем сказать, почему в одних случаях в жертву должен приноситься ягненок, а в других баран, и почему необходимо определенное их число. Те, кто тщится отыскать причины для какого-либо из этих подробных правил, по-моему, просто безумцы...

Будучи средневековым доктором медицины, Маймонид также был склонен верить в то, что диетарные предписания имеют разумное физиологическое обоснование, но во второй главе мы уже показали недостатки медицинского подхода к символизму. Современный вариант рассмотрения диетарных предписаний не как символических, но как этических и дисциплинарных, можно найти в написанных на английском комментариях Эпстейна к вавилонскому Талмуду, а также в его популярной истории иудаизма (1959, с. 24):

Оба списка законов имеют одну общую цель... Святость. В то время как позитивные предписания устанавливались для воспитания добродетели и для развития тех возвышенных качеств, которые являются отличительной чертой истинно религиозного и этического существа, негативные предписания вводились для борьбы с пороками и для подавления прочих вредных наклонностей и инстинктов, которые стоят на пути человеческого стремления к святости. ... Негативные законы религии сродни предписанным воспитательным целям. Среди них на первом месте стоит запрет есть мясо некоторых животных, отнесенных к «нечистым». В этом законе нет ничего тотемического. В Писании это явным образом связывается с идеалом святости. Истинное назначение этого закона в том, чтобы приучить израильтян к самоконтролю, — необходимой первой ступени для достижения святости.

Согласно исследованию профессора Стейна *Диетарные законы в раввинистической литературе и в произведениях отцов церкви*, этические интерпретации этих правил восходят ко времени Александра Македонского и эллинистического влияния на еврейскую культуру. В письмах Аристия⁶, написанных в I в. нашей эры, проводится мысль, что законы Моисея не только представляют собой ценное

учение, «удерживающее евреев от необдуманных и несправедливых поступков», но они также согласуются с тем, что естественный разум счел бы необходимым для достижения праведной жизни. Так что эллинистическое влияние делает возможным сочетание медицинских и этических интерпретаций. Филон⁷ утверждает, что принцип, которым руководствовался Моисей, заключался как раз в отборе наиболее вкусных видов мяса:

Законодатель налагает суровый запрет на всех животных, обитающих на земле, в море или в воздухе, мясо которых наиболее изысканно и жирно, таких, как свиньи и безчешуйчатые рыбы, поскольку он осознает, что в них заключена ловушка для самого рабского из всех чувств — для вкуса — и что из этого происходит обжорство,

(и далее следует чисто медицинская интерпретация)

зло, опасное как для души, так и для тела, поскольку обжорство ведет к несварению желудка, а в этом — причина всех болезней и немощей.

В другой интерпретаторской традиции, идущей от Робертсона-Смита и Фрэзера, англосаксонские исследователи Ветхого Завета склоняются к тому, чтобы просто считать эти предписания произвольными, поскольку они иррациональны. Например, Натаниэль Миклем пишет:

Комментаторы обычно уделяют много места обсуждению того, почему такие-то и такие-то существа, такие-то и такие-то состояния и симптомы оказываются нечистыми. Не имеем ли мы дело, например, с первобытными правилами гигиены? Или — не были ли определенные существа и состояния нечистыми потому, что они воплощали в себе какие-то определенные грехи? Можно с определенностью сказать, что ни гигиена, ни какие бы то ни было воплощения не являются основой нечистого. Эти предписания никоим образом не подлежат рациональному истолкованию. Их происхождение, быть может, очень неоднородно и восходит к доисторическому времени...

Сравните это с тем, что пишет Драйвер (1895):

Однако тот принцип, в соответствии с которым проводится граница, разделяющая животных на чистых и нечистых, не установлен; то, в чем он заключается, — предмет

многих споров. До сих пор, по-видимому, не удавалось найти единого принципа, который охватывал бы все случаи, и можно предположить, что тут задействовано более одного принципа. Некоторые животные могли быть запрещены из-за их отталкивающего вида или из-за нечистоплотности, другие — по соображениям санитарного характера; в каких-то еще случаях запрет имел, вероятно, религиозную основу, в частности, животных могли считать, как змей в Аравии, воплощением сверхчеловеческих или демонических существ, или они играли роль священных в языческих ритуалах других народов; тогда запрет мог быть формой протеста против этих верований...

В Католическом комментарии к Святому Писанию (1953)

П. П. Сейдон придерживается той же точки зрения, отдавая должное Драйверу и Робертсону-Смиту. Создается впечатление, что с тех пор, как Робертсон-Смит связал некоторые элементы религии евреев с представлениями о первобытности, иррациональности и необъяснимости, они, определенные таким образом, по сей день остаются неизученными.

Нужно ли говорить, что такие интерпретации на самом деле никакие не интерпретации, поскольку они не признают за этими правилами вообще никакого значения. Это — способ с ученым видом знатока ответить на вопрос, ответа на который не знаешь. Миклем более откровенен, когда пишет о книге *Левит* следующее:

Главы с 11 по 15 — это, вероятно, наименее привлекательное место во всей Библии. Для современного читателя большая их часть представляется бессмысленной или отталкивающей. Речь в них идет о ритуально «нечистом» в связи с животными (11), с родами (12), с кожными болезнями и зараженной ими одеждой (13), с ритуалами очищения при кожных болезнях (14), при проказе и при различных выделениях человеческого тела (15). Кого, кроме антрополога, могут интересовать подобные предметы? Какое это имеет отношение к религии?

Общая позиция Пфайфера строится на критическом отношении к жреческим и правовым элементам жизни Израиля. Так что он своим авторитетом также поддерживает точку зрения, согласно которой предписания, изложенные

в Жреческом кодексе, имеют по большей части случайный характер:

Только жрецы, бывшие в то же время законодателями, могли увидеть в религии теократию, управляемую божественным законом, устанавливающим четко, а значит — по своему произволу, священные обязанности людей перед их Богом. Таким образом они освящали внешние проявления религии, и из нее выбрасывались как этические идеалы Амоса, так и возвышенная эмоциональность Осии, а образ Творца Вселенной превращался в изваяние непреклонного деспота. ... От обычаев незапамятных времен Жреческий кодекс воспринял два фундаментальных представления, которые отличают его законы: физическая святость и регламентирующий характер установлений — архаичные понятия, которые отвергались пророками-реформаторами ради духовной святости и морального закона (с. 91).

Возможно, что законники действительно склонны мыслить точными кодифицированными категориями. Но возможно ли утверждать, что они склонны кодифицировать сущую бессмыслицу — произвольные установления? Пфайфер утверждает и то, и другое, подчеркивая законодательную жесткость авторов-священников и вместе с тем указывая на недостаток упорядоченности в соответствующей главе, чтобы обосновать свою точку зрения о произвольности этих предписаний. Произвольность — это решительно не та черта, которую можно найти в книге *Левит*, на что мне указал преподобный профессор Ричардс. Источниковедение относит *Левит* к Жреческому кодексу, для создателей которого идея порядка была доминирующей. Так что авторитет источниковедения послужит нам поддержкой в поиске других интерпретаций.

Что касается идеи о том, что эти предписания представляют собой аллегории добродетелей и пороков, то профессор Стейн выводит эту получившую широкое распространение традицию все из того же раннеалександрийского влияния на мысль иудаизма (с. 145 и далее). Цитируя письмо Аристея, он пишет, что первосвященник Елеазар:

соглашается с тем, что большинство людей находят ограничения, накладываемые Библией на пищу, не поддаю-

щимися понимаю. Если Бог — это Создатель всего сущего, то почему Его закон настолько суров, что не допускает даже прикосновения к некоторым животным (128 f)? Его первый ответ увязывает диетарные ограничения с опасностью идолопоклонства. ... Второй ответ представляет собой попытку отвергнуть определенные нападки, перейдя к аллегорическому истолкованию. Каждое предписание, касающееся запрещенной еды, имеет свои глубокие причины. Моисей упоминает мышь или ласку не оттого, что они составляют предмет его особой заботы (143 f). Наоборот, мыши — исключительно неприятные существа по причине производимых ими разорений, а ласка — настоящий символ злой сплетницы, потому что зачатие у нее происходит через ухо, а потомство она производит через рот (164 f). Эти священные предписания были даны нам скорее во имя справедливости, для того, чтобы пробудить в нас праведные мысли и воспитать нас (161—168). К примеру, птицы, которых евреям разрешено употреблять в пищу, — все домашние и чистые, поскольку питаются исключительно зерном. Иначе обстоит дело с дикими и плотоядными птицами, которые нападают на ягнят и коз, а иногда и на людей. Моисей, называя последних нечистыми, призывает верующих не причинять вреда слабым и не полагаться на свою силу (145—148). Животные, копыта которых раздвоены и имеют глубокий разрез, символизируют то, что все наши поступки должны руководствоваться четкими этическими различиями и вести по пути праведности. Жевание жвачки, с другой стороны, обозначает память.

Далее профессор Стейн цитирует Филона, прибегающего к аллегории для интерпретации диетарных предписаний:

Рыбы, имеющие плавники и чешую, разрешенные законом, символизируют постоянство и владение собой, в то время как запрещенных рыб уносит течение, и они не в силах противостоять силе потока. Рептилии, передвигающиеся извиваясь на чреве своем, означают людей, поглощенных ненасытными желаниями и страстями. Однако те пресмыкающиеся, которые имеют голени и, таким образом, могут скакать, чисты, поскольку они символизируют преуспевших на пути морали.

Христианское учение с готовностью восприняло традицию аллегорических интерпретаций. В датированном первым веком послании Варнавы, написанном с целью убедить евреев, что их закон получил свое завершение, чистые и нечистые животные сопоставляются с различными типами людей, проказа символизирует грех и т. п. Более поздним примером той же традиции являются комментарии епископа Челонера⁸ к Вестминстерской Библии, написанные в начале нынешнего века:

Копыта разделены и жвачку жует. Раздвоенность копыт и жевание жвачки обозначает способность отличать добро от зла и размышление о законе Божьем; и если что-то из этого отсутствует, человек нечист. И по той же причине рыбы, не имеющие плавников и чешуи, названы нечистыми: имеются в виду души, не возносящиеся в молитве и не покрывающие себя чешуей добродетели (Комментарий на стих 3).

Это не столько интерпретации, сколько благочестивый комментарий. Они не состоятельны как интерпретации, поскольку здесь не являются ни последовательными, ни исчерпывающими. Для каждого животного приходится подыскивать свое объяснение, и число возможных толкований не ограничено.

Другой традиционный подход, также восходящий ко времени писем Аристеея, заключается в том, что запрещенное для израильтян было запрещено исключительно для того, чтобы оградить их от чужого влияния. Например, Маймонид считал, что варить козленка в молоке матери его было запрещено потому, что в религии хананеев это был культовый акт. Этот аргумент нельзя признать исчерпывающим, так как нельзя сказать, что израильтяне отвергали все без исключения элементы чужих религий и всегда придумывали что-то совершенно оригинальное. Маймонид придерживается той точки зрения, что некоторые из наиболее загадочных предписаний закона имеют целью жесткий разрыв с языческими обычаями. Так, израильтянам запрещалось носить одежду, сотканную из шерсти со льном, сажать вместе разные виды растений, совокупляться с животными, готовить мясо с молоком — просто потому,

что все это фигурировало в обрядах их соседей-язычников. Допустим, это действительно так: введение закона служило преградой распространению языческих форм ритуала. Но в таком случае, почему некоторые языческие обычаи были разрешены? И не просто разрешены — если рассматривать жертвоприношение как обычай, общий для язычников и израильтян, — но занимали безусловно центральное место в религиозном культе. Ответ Маймонида, во всяком случае данный им в *Путеводителе колеблющихся*, заключался в том, чтобы рассматривать жертвоприношение как переходную стадию, слишком языческую, как это ни печально, но по необходимости разрешенную из практических соображений, так как едва ли было бы возможно отучить израильтян от их прошлых языческих привычек сразу. Это очень необычное утверждение, если вспомнить, что оно вышло из-под пера ученого раввинистической традиции; и действительно, в серьезных трудах по религии Маймонид не пытался отстаивать эту мысль; напротив, там он рассматривал жертвоприношение как важнейший в иудаизме религиозный акт.

По крайней мере, Маймонид осознавал эту непоследовательность, и она приводила его к противоречию. Но позднейших ученых, по-видимому, очень устраивала возможность использовать довод борьбы с чужим влиянием то так, то эдак, — в зависимости от настроения. Профессор Хук с его сотрудниками четко установили, что израильтяне переняли от хананеев некоторые формы священнодействий, а у хананеев явно было много общего с культурой Месопотамии (1933). Но так нельзя ничего объяснить — если представлять Израиль то всасывающим чужие элементы как губка, то вслед за этим отвергающим их, если при этом не объяснять, почему одни элементы чужой культуры принимаются, а другие отвергаются. Что толку утверждать, что варить козленка в молоке его матери и совокупляться с коровами запрещено в книге *Левит* из-за того, что это входит в ритуалы плодородия соседей-израильтян (1935), если израильтяне заимствуют другие их обряды? Остается непонятным, в каких случаях сравнение со всасывающей губкой работает, а в каких нет. У Ай-

хрода использование этого аргумента также неясно (с. 230—231). Разумеется, ни одна культура не возникает из ничего. Израильтяне легко заимствовали что-то у своих соседей — но далеко не все. Какие-то элементы чужой культуры оказывались несовместимы с образцами, по которым они конструировали свой мир; другие были совместимы. Например, Цехнер высказывает предположение, что отвлечение к пресмыкающимся в иудаизме могло быть заимствовано из зороастризма (с. 162). Вне зависимости от того, подтверждается ли такое заимствование историческими фактами, мы увидим, что в самом образце их культуры было заложено соответствие между этим конкретным запретом и общими принципами, на которых строился их мир.

Любые интерпретации, которые рассматривают ветхозаветные «не делай» фрагментарно, обречены на неудачу. Единственно правильный путь — это забыть про гигиену, эстетику, мораль и инстинктивное отвращение, забыть даже про хананеев и про зороастрийских магов, — и сосредоточиться на текстах. Поскольку каждое запретительное предписание начинается с требования «будьте святы», то и объяснение им надо искать в этом требовании. Должна существовать какая-то противоположность святого и скверного, которая проливала бы свет на все частные ограничения.

Святость — это атрибут Божества. Этот корень в иврите означает «разделять». Что еще означает это слово? Любое исследование в области космологии следует начинать с выяснения принципов, определяющих могущество и опасность. В Ветхом Завете мы находим, что благословение оказывается источником всего хорошего, а утрата благословения — источником всевозможных опасностей. Благословение Бога делает землю пригодной для того, чтобы люди жили на ней.

То, что достигается благословением Бога, — это, в сущности, создание порядка, при котором человеческие дела идут благоприятно. Плодовитость женщин, скота и полей — обещанный результат благословения, и этого можно достичь, не нарушая соглашения, заключенного с Бо-

гом и соблюдая все Его заповеди и обряды (Втор. 18.1—14). Там, где благословение утрачено и высвобождены силы проклятия, — там бесплодие, мор, беспорядок. И Моисей говорит:

Если же не будешь слушать гласа Господа Бога твоего и не будешь стараться исполнить все заповеди Его и постановления Его, которые я заповедую тебе сегодня, то придут на тебя все проклятия сии и постигнут тебя. Проклят ты [будешь] в городе и проклят ты [будешь] на поле. Прокляты [будут] житницы твои и кладовые твои. Проклят [будет] плод чрева твоего и плод земли твоей, плод твоих волов и плод овец твоих. Проклят ты [будешь] при входе твоём и проклят при выходе твоём. Пошлет Господь на тебя проклятие, смятение и несчастье во всяком деле рук твоих, какое ни станешь ты делать, доколе не будешь истреблен, — и ты скоро погибнешь за злые дела твои, за то, что ты оставил меня. Пошлет Господь на тебя моровую язву, доколе не истребит Он тебя с лица земли, в которую ты идешь, чтобы владеть ею. Поразит тебя Господь чашностью, горячкою, лихорадкою, воспалением, засухою, палящим ветром и ржавчиною, и они будут преследовать тебя, доколе не погибнешь. И небеса твои, которые над головою твоею, сделаются медью, и земля под тобою железом; вместо дождя Господь даст земле твоей пыль, и прах с неба будет падать, падать на тебя, [доколе не погубит тебя и] доколе не будешь истреблен (Втор. 28.15—24).

Из этого уже ясно, что и позитивные, и негативные предписания выступают как действенные, а не просто экспрессивные: соблюдение их ведет к процветанию, пренебрежение ими навлекает опасности. Мы можем, таким образом, рассматривать их под тем же углом, что и первобытные ритуальные запреты, нарушение которых опасно для человека. Центральной для предписаний, так же как и для обрядов, оказывается идея святости Бога, которую человек должен воссоздавать в своей собственной жизни. То есть это мир, в котором человек процветает, придерживаясь святости, и в котором на человека обрушиваются кары, если он от нее отступает. Если бы даже мы не располагали никакими другими фактами, мы могли бы вывести суть

идеи святости в иудаизме из анализа предписаний, с помощью которых человек обретает ее. Очевидно, что это не добро, в смысле всеобъемлющей человеческой доброты. Справедливость и моральная праведность могут выступать как хорошие иллюстрации святости и быть частью этого понятия, но святость охватывает также и другие представления.

Если отталкиваться от того, что этот корень означает разделение, то следующая идея, которая приходит на ум, — это Святое как целостность и завершенность. В книге *Левит* много внимания уделяется физическому совершенству — необходимому требованию ко всему, что в храме, и к людям, входящим в храм. Животные, приносимые в жертву, не должны иметь никаких изъянов, женщины должны очищаться после рождения ребенка, прокаженные должны быть отделены и ритуально очищены перед тем, как к ним будет разрешено приближаться, — если они излечатся. Все телесные недостатки оскверняют человека и делают его непригодным для входа в храм. Священник может касаться умершего только в том случае, если умирает его близкий родственник. Но первосвященник вообще никогда не должен касаться мертвого.

Левит, 21

¹⁷ скажи Аарону: никто из семени твоего во *все* роды их, у кого *на теле* будет недостаток, не должен приступать, чтоб приносить хлеб Богу своему; ¹⁸ никто, у кого на теле есть недостаток, не должен приступать: ни слепой, ни хромой, ни уродливый, ¹⁹ ни такой, у которого переломлена нога или переломлена рука, ²⁰ ни горбатый, ни с сухим членом, ни с бельмом на глазу, ни коростовый, ни паршивый, ни с поврежденными ятрами; ²¹ ни один человек из смени Аарона священника, у которого *на теле* есть недостаток, не должен приступать, чтобы приносить жертвы Господу; ...

Другими словами, он должен быть совершенен как человек, чтобы быть священником.

Эта же мысль о физической цельности, в значительной степени повторенная, развивается и применительно к социальной сфере, в особенности — по отношению к военно-

му лагерю. Культура израильтян достигала наиболее полного выражения в том, как они молились, и в том, как они сражались. Армия не могла одержать победу без благословения, и чтобы сохранить благословение, воины должны были отличаться особенной святостью. Так что военный лагерь должен был так же ограждаться от осквернения, как и Храм. И здесь любые телесные недостатки лишали человека права входить в лагерь, так же, как священнослужителя — подходить к алтарю. Воин, у которого ночью случится истечение тела, должен весь день пробыть вне лагеря и вернуться после заката, вымывшись перед этим. Естественные отправления должны происходить за пределами лагеря (Втор. 23.10—15). Короче говоря, идея святости получала внешнее, физическое выражение в целостности тела, представляемого как совершенный сосуд.

Целостность используется также для обозначения завершенности в социальном контексте. Важное дело, если оно уже начато, не следует оставлять незавершенным. Недостаток целостности в этом смысле также делает человека непригодным для участия в сражении. Перед сражением военачальники должны объявить:

Второзаконие 20

⁵ кто построил новый дом и не обновил его, тот пусть идет и возвратится в дом свой, дабы не умер на сражении, и другой не обновил его; ⁶ и кто насадил виноградник и не пользовался им, тот пусть идет и возвратится в дом свой, дабы не умер на сражении, и другой не воспользовался им; ⁷ и кто обручился с женою и не взял ее, тот пусть идет и возвратится в дом свой, дабы не умер на сражении, и другой не взял ее.

Вроде бы нет причин считать, что это правило предполагает осквернение. Здесь не говорится о том, что человек, наполовину не доделавший какое-то дело, нечист так же, как нечист прокаженный. И действительно, следующий стих говорит о том, что боязливые и малодушные должны идти домой, так как иначе их страх может передаться остальным. Но в других местах встречается явно выраженная мысль, что если человек взялся за плуг, он не должен бросать начатое. Педерсен заходит так далеко, что утверждает:

во всех этих случаях человек начинает новое важное дело, и оно еще не завершено... возникает новая целостность. Отказаться от него до срока — то есть, когда оно еще не достигло зрелости или не закончено, — значит серьезно рисковать, совершая грех (Т. III, с. 9).

Если следовать Педерсену, то для благословения и военного успеха от человека требовалось иметь целое неповрежденное тело, цельное искреннее сердце и не быть вовлеченным ни в какие незавершенные начинания. Отголоски приведенного выше отрывка можно найти в Новом Завете, в притче о человеке, устроившем большой пир, гости которого, приглашенные им, вызвали его гнев, отказавшись прийти под разными предлогами (Лука 14.16—24; Мат. 22. См. Black & Rowley, 1962, с. 836). Один из гостей приобрел новое имение, другой купил десяток быков и еще не испытал их, третий только что женился. Если, согласно старому Закону, каждый из них мог считать свой отказ обоснованным, сославшись на текст Второзакония, 20, то эта притча подтверждает точку зрения Педерсена о том, что прерывание начатого в гражданских делах считалось столь же неблагоприятным, как и в военных.

Другие предписания развивают идею целостности в ином направлении. Метафоры, стоящие на физическом состоянии тела и на новых начинаниях, соотносятся с совершенством и завершенностью отдельного человека и его дел. Другие предписания развивают понятие святости применительно к видам и категориям. Гибриды и другие разновидности смешения называются скверными.

Левит, 18

²³ И ни с каким скотом не ложись, чтоб излить [семя] и оскверниться от него; и женщина не должна становиться перед скотом для совокупления с ним: это гнусно.

Слово «извращение» представляет собой красноречиво неточный перевод с иврита редкого слова *тебхель*, значение которого — смешивание или перепутывание. Та же тема присутствует в стихе Левит 19.19.

Уставы Мои соблюдайте; скота своего не своди с иною породю; поля твоего не засевай двумя родами семян; в одежде из разнородных нитей, из шерсти и льна, не одевайся.

И все эти установления предваряются общим требованием:

Святы будьте, ибо свят Я.

Мы можем заключить, что святость проявляется в цельности. Святость требует, чтобы все подвиды соответствовали классу, к которому принадлежат. И святость требует, чтобы различные классы вещей между собой не смешивались.

Ряд других предписаний развивает последнее положение. Святость означает четкое различие категорий мироздания. Это понятие, таким образом, включает правильное определение, различие и порядок. Под таким углом зрения все нормы половой морали оказываются выражением святого. Кровосмешение и прелюбодеяние (Лев. 18.6—20) противоречат святости просто в смысле отклонения от правильного порядка. Мораль не вступает в конфликт со святостью, но святость больше связана с разделением того, что должно быть раздельно, чем с защитой прав мужей и братьев.

Далее, в главе 19, следует еще один перечень поступков, противоположных святости. Развивая идею святости как порядка, а не смешения, этот перечень рассматривает честность и прямоту как святое, а неискренность и двурушничество как противоречащее святости. Воровство, ложь, лжесвидетельство, обмер и обвес, любые виды лицемерия, как например, злословие на глухого (улыбаясь при этом ему в лицо), ненависть к ближнему, затаенная в сердце (когда для видимости произносят ласковые слова), — все это предполагает явное противоречие между тем, что есть, и тем, что кажется. В этой главе также уделяется много внимания щедрости и любви, но это позитивные требования, а меня интересуют негативные правила.

Теперь мы хорошо подготовлены к тому, чтобы рассмотреть законы, касающиеся чистого и нечистого мяса. Быть святым — значит быть цельным, быть единым; святость — это единство, целостность, совершенство и индивида, и вида. Диетарные предписания просто развивают эти составляющие понятия святости.

Прежде всего рассмотрим домашний скот — стада крупного рогатого скота, верблюдов, овец и коз, которые являлись источником существования израильтян. Эти живот-

ные были чистыми, поскольку контакт с ними не требовал очищения перед тем, как войти в Храм. Скот, как и заселенная израильянами земля, получила благословение Бога. И земля, и скот через благословение обрели плодородие, и то, и другое составляло часть божественного порядка. Обязанностью хозяина было сохранить это благословение. С одной стороны, он должен был поддерживать порядок мироздания. Так что, как мы уже видели, не допускались никакие гибриды — ни в полях, ни в стадах, ни в одежде из шерсти или льна. В каком-то смысле, люди так же заключают союз со своей землей и своим скотом, как Бог заключает союз с ними. Люди придают особенное значение перворожденным своего скота, соблюдение суботы касается и людей, и скотины. Скот одомашнивается в буквальном смысле, принимается в дом как рабы. Скот должен быть включен в социальный порядок, чтобы благословение коснулось и его. Разница между домашним скотом и дикими зверями состоит в том, что звери не включены ни в какой союз, который защищал бы их. Возможно, что израильяне здесь не отличались от других пастушьих народов, которые не находят ничего хорошего в дикой добыче. К примеру, нуэры из южного Судана относятся с неодобрением к тем, кто живет охотой. Если кто-то из них вынужден есть мясо диких животных, то это говорит о бедности пастуха. Так что, возможно, было бы неверно представлять себе израильян томящимися по мясу запрещенных животных и находящими эти ограничения тягостными. Драйвер безусловно прав, рассматривая эти правила как *a posteriori* сделанное обобщение их обычаев. Копытные животные, чьи копыта раздвоены и которые жуют жвачку, — это модель подходящей для пастуха пищи. Если он должен питаться мясом диких животных, то это должны быть такие дикие животные, которые имеют те же отличительные признаки и, следовательно, относятся к тому же виду. Это своего рода казуистика, допускающая охоту на антилоп, диких коз и диких овец. Все было бы совсем ясно, если бы законодательные умы не сочли необходимым дать указания относительно некоторых пограничных случаев. Некоторые животные кажутся жвачными: такие

как заяц, тушканчик (или суслик), постоянно жующие челюсти которых воспринимались как пережевывающие жвачку. Но они уж точно не парнокопытные, и поэтому поименно названы среди запретных. Точно так же названы и животные, которые парнокопытны, но не жуют жвачку, — свинья и верблюд. Заметьте, что неудовлетворение двум критериям, отличающим скот от всего остального, — это единственная причина, названная в Ветхом Завете, по которой свинья исключается; о ее грязных помойных привычках ничего не сказано. Поскольку свиньи не дают ни молока, ни шкуры, ни шерсти, то держать их имеет смысл только из-за мяса. И если израильтяне не держали свиней, то и повадки их им не были хорошо знакомы. Я полагаю, что изначально единственной причиной отнесения свињи к нечистым была невозможность отнесения дикого кабана к разряду антилоп и что это то же самое основание, по которому были исключены верблюд и тушканчик, — то есть так, как это прямо говорится в тексте книги.

После того, как эти пограничные случаи исключены, закон переходит к рассмотрению животных в соответствии с тем, какой образ жизни они ведут в одной из трех стихий — в воде, в воздухе и на земле. Правила отбора, которые задействованы здесь, значительно отличаются от тех, под которые попадали верблюд и свинья, заяц и тушканчик. Поскольку эти последние были исключены из разряда чистой пищи из-за того, что имели только один, а не оба, отличительных признака домашней скотины. О птицах я не могу ничего сказать, поскольку они просто именованы, их описания не дано, и перевод их названий — вопрос спорный. Но в общем случае, принцип, который стоит за чистотой того или иного животного, — это его полное соответствие тому классу, к которому оно относится. Нечисты те виды, которые не вполне отвечают принадлежности к определенному классу, или те, сам класс которых не укладывается в общее устройство миропорядка.

Чтобы выяснить это устройство, мы должны вернуться к книге Бытия и к процессу сотворения. Там дается тройная классификация — по принадлежности к земле, к водам и к тверди небесной. Левит принимает ту же схему и

отводит для каждой из стихий соответствующий ей тип животных. В небесах двуногие птицы летают с помощью крыльев. В воде чешуйчатые рыбы плавают с помощью плавников. На земле четвероногие животные прыгают, скачут или ходят. Всякий класс тварей, не имеющих приспособлений для правильного, соответствующего их среде, типа передвижения, противоречит святости. Контакт с таким животным делает человека непригодным для входа в Храм. Таким образом все, что в воде и не имеет плавников и чешуи, нечисто (11.10—12). Ничего не говорится о привычках хищников или падальщиков. Единственное условие чистоты для рыбы — это наличие чешуи и передвижение с помощью плавников.

Четвероногие твари, которые летают (11.20—26), нечисты. Любое животное, у которого две руки и две ноги и которое при этом ходит на всех четырех, как если бы оно было четвероногим, нечисто (11.27). Затем (11.29) следует список, вокруг которого возникло немало споров. В некоторых переводах он оказывается состоящим исключительно из животных, имеющих «руки» вместо передних ног, и которые извращенно используют эти «руки» для ходьбы: ласка, мышь, крокодил, землеройка, разные виды ящериц, хамелеон и крот (Danby, 1933), чьи передние ноги противоестественно похожи на руки. Эта особенность списка теряется в тексте *Нового уточненного стандартного перевода*, где вместо «руки» использовано слово «лапы».

Последний тип нечистых животных — это те, что ползают, извиваются, пресмыкаются по земле. Такая форма передвижения явно противоречит святости (Лев. 11.41—44). Драйвер и Уайт использовали слово «пресмыкающиеся» для перевода с иврита слова *шерек*, применимого и к тем, кто извивается в воде, и к тем, кто ползает по земле. Как бы это ни называлось — извиваться, ползать или пресмыкаться — это все неопределенные формы движения. Поскольку основные категории животных определены через типичные для них виды передвижения, «пресмыкание», которое не является типом перемещения, свойственным в какой-либо определенной стихии, выпадает из основной классификации. Пресмыкающиеся твари — это ни

рыба, ни мясо, ни птица. Угри и черви населяют воду, но при этом не являются рыбами; рептилии передвигаются по суше, но не как четвероногие; некоторые насекомые летают, но не так, как птицы. В них нет порядка. Помните, что говорит пророк Аввакум об этой форме жизни:

Ибо ты делаешь людей подобными рыбам морским, пресмыкающимся, над которыми нет закона (1, V. 14).

Прототипом и моделью пресмыкающихся является червь. Как рыба принадлежит морю, так червь принадлежит могиле, области смерти и хаоса.

В случае с саранчой мы имеем интересный и согласующийся с вышесказанным пример. Тест на то, является ли животное чистым и, следовательно, съедобным, строится на том, как оно передвигается по земле. Если ползает, то оно нечистое. Если прыгает, то оно чистое (11.21). В *Мишне* упоминается, что лягушка не названа среди пресмыкающихся и не несет никакой нечистоты (Danby, с. 722). Я полагаю, что лягушка не была названа среди нечистых потому, что передвигается прыжками. Если бы пингвины жили на Ближнем Востоке, они скорее всего оказались бы среди нечистых — как бескрылые птицы. Если список нечистых птиц перевести на язык тех же категорий, то вполне может оказаться, что они аномальны, отклоняются от нормы, потому что плавают и ныряют, и при этом летают, или что они не совсем птицы в каком-то еще смысле.

Безусловно, нелегко было бы согласиться с тем, что «Будьте святы» значит только «Будьте отделены», не более того. Моисей требовал от детей Израилевых, чтобы они никогда не забывали о заповедях Бога:

Второзаконие, 11

¹⁸ Итак положите сии слова Мои в сердце ваше и в душу вашу, и навяжите их в знак на руку свою, и да будут они повязкою над глазами вашими; ¹⁹ и учите им сыновей своих, говоря о них, когда ты сидишь в доме твоём, и когда идешь дорогою, и когда ложишься, и когда встаешь; ²⁰ и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих.

Если предложенная интерпретация запретности некоторых животных верна, то диетарные законы могли быть

своего рода знаками, то и дело наталкивающими на размышления о единстве, чистоте и совершенстве Бога. Через исключаящие предписания святость получала физическое выражение в любом соприкосновении с миром животных и в любой трапезе. Соблюдение диетарных предписаний, таким образом, было значимой частью большого литургического действия признания и служения, достигавшего своей высшей точки в храмовом жертвоприношении.

Глава четвертая

ЧУДЕСА И МАГИЯ

Однажды во время того, как бушмены исполняли свои связанные с дождем ритуалы, на горизонте появилось маленькое облачко, стало расти и темнеть. Пошел дождь. Но когда антропологи спросили, считают ли бушмены, что это их ритуальные действия вызвали дождь, им ответили взрывом хохота (Marshall, 1957). Насколько же мы можем быть наивны, когда речь идет о верованиях других людей? Старые антропологические источники полны упоминаний о том, что первобытные народы ожидают от ритуалов немедленного влияния на их дела, и они добродушно подшучивают над теми, кто сочетает ритуальные действия с европейской медициной, как если бы это свидетельствовало о недостатке веры. Динка проводят ежегодный обряд излечения от малярии. Обряд приурочен к тому месяцу, когда можно ожидать, что малярия скоро пойдет на спад. Наблюдатель-европеец, описавший его, сухо замечает, что священнослужитель, совершавший обряд, закончил церемонию, обратившись ко всем с советом регулярно посещать клинику, если они надеются поправиться (Lienhardt, 1961).

Не составляет труда проследить, откуда идет идея о том, что первобытный человек ожидает от своих ритуалов внешних результатов. В основании нашей культуры заложено удобное допущение, что не принадлежащие к ней не знают истинно духовной религии. На почве этого допущения претенциозное фрэзеровское описание первобытной магии пустило корни и расцвело пышным цветом. Магия тщательно отделялась ото всех остальных обрядов, как если бы первобытные племена состояли из одних только Али-Баб

и Аладдинов, непрерывно бормочущих волшебные слова и трущих свои волшебные лампы. Европейские представления о первобытной магии привели к ошибочному различению примитивной и современной культуры и, к сожалению, заняли свое место в сравнительном религиоведении. Я не задаюсь целью показать, как понятие магии использовалось различными учеными вплоть до настоящего момента. И без того уже слишком много эрудиции было затрачено на то, чтобы определить и как-то назвать символические действия, которые считаются действенными изменения течения событий (Goody, Gluckman).

Для континентальных европейцев магия оставалась расплывчатым книжным термином, ее описывали, но никто не дал ей строгого определения. Ясно, что в традиции *Теории магии* Мосса это слово соотносится не с ритуалами какого-то определенного типа, но скорее со всей совокупностью ритуалов и верований первобытных народов. Эффективности ритуалов особенного внимания не уделяется. Мы же обязаны Фрэзеру тем, что выделилось и закрепилось представление о магии как об эффективно действующих символах (см. гл. 1). Малиновский некритично воспринял эту идею, развил ее дальше и дал ей новую жизнь. В его понимании магия берет начало в выражении индивидуальных эмоций. Страсть, искажающая черты лица, заставляющая мага топтать ногами или потрясать кулаком, заставляет его также возбуждать желание получить вознаграждение или отомстить. Это физическое возбуждение, почти что непреднамеренное вначале, бессознательное следование желаниям и оказывается у Малиновского основой магического ритуала (см. Nadel, с. 194). Малиновский обнаруживает настолько оригинальное понимание творческой силы обыденной речи, что можно говорить о глубоком влиянии, оказанным им на современную лингвистику. Как же он мог так легкомысленно отделить магические ритуалы ото всех остальных и писать о магии как о своего рода опиуме для народа, нужном для обретения веселости и мужества среди житейских невзгод? Это еще одно заблуждение, след которого ведет к Фрэзеру, чьим учеником он себя считал.

Робертсон-Смит провел параллель между ритуалами римской католической церкви и первобытной магией, и мы благодарно воспользуемся этой подсказкой. Потому что магия позволяет нам увидеть чудо и уловить связь между ритуалом и чудом в сознании массы верующих в те века христианства, когда вера в чудеса была повсеместно распространена. Мы обнаружим, что тогда чудо воспринималось как постоянно присутствующая возможность; оно не было с необходимостью привязано к ритуалу, но его можно было ожидать когда угодно — как помощи в праведной нужде или в деле справедливости. С некоторыми материальными объектами, местами или людьми оно связывалось в большей степени. Оно не могло контролироваться автоматически; произнесение правильных слов или опрыскивание святой водой не гарантировало исцеления. Верили, что чудесное вмешательство существует, но не было верного способа обеспечить его. Оно настолько же походило на исламскую *баракку*, *Счастье* тевтонцев или полинезийскую *ману* и было настолько же иным, насколько каждое их этих понятий отличалось от остальных. В любой примитивной культуре люди склонны рассчитывать на какую-нибудь чудесную силу, подобную этой, помогающую человеку в его нуждах, и в любой культуре предполагается, что следует считаться со связями иного порядка, как мы увидим это в следующей главе. В «чудесный» период истории нашего христианства, чудеса происходили не только в результате исполнения ритуалов, так же как и ритуалы совершались не только в расчете на чудо. Было бы логично предположить, что в первобытной религии связь между ритуалом и магическим эффектом настолько же слаба. Мы должны признать, что возможность магического вмешательства постоянно присутствует в сознании верующих, что это в природе человека — надеяться получить материальные выгоды, используя космические символы. Но неправильно было бы рассматривать первобытный ритуал как сосредоточенный в первую очередь на достижении магических результатов. В первобытной культуре жрец — это не обязательно производитель магических фокусов. Такое представление затрудняет понимание чужих религий,

но оно — только недавнее следствие более глубоко укорененного преудеждения.

Противопоставление внутренней воли и внешнего действия уходит далеко в глубь истории иудаизма и христианства. По самой своей природе любая религия колеблется между этими полюсами. Должен быть переход от внутренней религиозной жизни к внешней, если новая религия просуществовала хотя бы десятилетие с момента своего первоначального революционного подъема. Впоследствии застывшая внешняя оболочка становится неприемлемой и провоцирует новые революционные взрывы.

Так, ярость ветхозаветных пророков вновь и вновь обрушивалась на пустоту показных внешних форм, заменяющих сердечную кротость и покаяние. С момента первого Иерусалимского собора апостолы пытались удержаться на позициях духовного понимания святости. Нагорная проповедь рассматривалась как осознанная мессианская альтернатива законам Моисея. Многочисленные высказывания св. Павла о законе как части старой системы регламентации, уподобляемой рабству и ярму, настолько известны, что нет необходимости приводить их здесь. С этого момента физиологическое состояние человека, будь то проказа, кровотечение или увечье, не имеет больше значения для его допущения к алтарю. Пища, которую употребляют люди, предметы, к которым они прикасаются, дни, когда они что-то делают, — все эти случайности не могут влиять на духовное состояние. Грех должен был отныне рассматриваться в связи с волей человека, а не с внешними обстоятельствами. Но духовные устремления ранней Церкви постоянно наталкивались на стихийное сопротивление представлениям о том, что состояние тела не влияет на ритуал. Например, представление об осквернении кровью отмирало, по-видимому, довольно долго, если судить по текстам некоторых ранних пенитенциариев. Ниже приводится текст пенитенциария архиепископа Теодора Кентерберийского, 668—690 гг. н.э.:

Если некто съел что-нибудь, оскверненное кровью или иным нечистым, не зная о том, то это ничего; но если он знает, то должен принести покаяние, соответствующее степени осквернения...

Он также требует от женщин сорокадневного очищения после рождения ребенка и считает необходимым трехнедельный пост для любой женщины, все равно — из мирян она или посвящена церкви, если та войдет в церковь или причастится во время менструации (McNeil & Gamer).

Нет необходимости говорить, что эти правила не были включены в свод канонических законов, и в наши дни уже трудно отыскать примеры ритуально нечистого в практике христианства. Установления, которые по своему происхождению могли быть связаны с очищением от осквернения кровью, интерпретируются как имеющие чисто символически духовное значение. Например, церковь, в пределах которой была пролита кровь, обычно освящают заново, но св. Фома Аквинский⁹ объясняет, что «кровопролитие» связано с намеренным причинением вреда, сопровождающимся пролитием крови, что предполагает грех, и что это грех, совершенный в святом месте, оскверняет его, а не пролитая кровь. Точно также, ритуал очищения матери после родов ведет свое происхождение, вероятно, непосредственно от обычаев иудаизма, но современный римско-католический ритуал, датированной временем папы Павла V (1605—1621), представляет ритуалы, совершаемые этими женщинами в церкви, как акт благодарения.

Длинная история протестантизма свидетельствует о необходимости постоянно следить за тем, чтобы ритуальные формы не застывали и не подменяли собой религиозное чувство. С каждой новой своей волной Реформация снова и снова обрушивалась на пустое украшательство ритуала. Пока хоть сколько-нибудь существует христианство, никогда не прекратятся пересказы притчи о фарисее и мытаре, не прекратятся разговоры о том, что внешние формы могут стать пустым издевательством над теми истинами, которые они представляют. С каждым новым столетием мы наследуем все более и более сильную традицию анти-ритуализма.

Это правильно и это хорошо, если речь идет о нашей собственной религиозной жизни, но нужно осторожно переносить присущий нам страх мертвого формализма в наши суждения о других религиях. От евангелистского движе-

ния мы унаследовали склонность предполагать, любой ритуал — это пустая форма, что любое кодирование поведения чуждо естественным движениям души и что любые внешние проявления религии губительны для внутренней религиозной жизни. Отсюда остается всего один шаг до того, чтобы составить определенное мнение о первобытных религиях. Если они достаточно формализованы для того, чтобы их вообще можно было описать, они уже слишком формальны и лишены внутренней религиозности. К примеру, на такой анти-ритуалистской основе строится работа Пфайфера *Книги Ветхого Завета*, что приводит его к противопоставлению «старой религии культа» и представленной у пророков «новой религии поведения». Он пишет об этом так, словно со старым культом не могло связываться никакого духовного содержания (с. 55 и далее). Религиозную историю Израиля он представляет таким образом, словно черствые, бесчувственные законники постоянно конфликтовали с пророками, и не допускает мысли о том, что и те и другие служили одной цели, или что ритуал и кодификация могли иметь что-то общее с духовностью. Согласно Пфайферу жрецы-законники

освящали внешние проявления религии и исключали из нее как этические идеалы Амоса, так и возвышенную эмоциональность Осии, а Творец Вселенной был низведен до непреклонного деспота. ... От обычаев незапамятных времен Жреческий кодекс воспринял два фундаментальных представления, которые отличают его законы: физическая святость и произвольное их использование — архаичные концепции, которые отвергались пророками-реформаторами ради духовной святости и морального закона (с. 91).

Это не история, а очевидный набор предрассудков анти-ритуализма. Потому что ошибочно полагать, что бывают религии, имеющие чисто внутренний характер, в которых нет ни правил, ни церемоний, никаких вообще внешних проявлений внутренних состояний. Так же как и для общества, для религии внешняя форма является условием ее существования. Как наследники евангелистской традиции мы привыкли с подозрением относиться ко всякому формализму и предпочитать спонтанные проявления чувств —

как сестра священника у Мери Уэбб¹⁰, которая произносит следующую фразу: «И печенье, и молитвы всегда получаются лучше, когда приготовишь их сам». Будучи животным социальным, человек является и ритуальным животным. Если ритуал подавляется в одной форме, он вырастает в другую, которая тем сильнее, чем интенсивнее социальные взаимодействия. Без писем с выражением сочувствия, поздравительных телеграмм и даже без изредка посылаемых открыток дружба разделенных расстоянием людей перестает быть социальной реальностью. Она не существует без ритуального выражения дружбы. Социальные ритуалы создают реальность, которая без них превратилась бы в ничто. Не будет преувеличением сказать, что ритуалы для общества значат больше, чем слова для мысли. Потому что очень возможно сначала обладать знанием, и потом найти для него слова. Но социальных отношений без символических действий не бывает.

Мы лучше пойдем природу первобытного ритуала, если проясним свои представления о ритуалах секулярных. Для любого из нас повседневное использование символов имеет несколько значений. Оно дает механизм фокусирования, метод мнемоники, и позволяет контролировать опыт. Для начала рассмотрим фокусирование, для которого ритуалы задают рамки. Обозначенное время или место порождает специфические ожидания, точно так же как всем известное «жили-были» настраивает нас на восприятие волшебной сказки. Мы можем вспомнить множество подобных мелочей из своего опыта, так как самое незначительное действие способно быть значительным. Определение рамок и вписывание в них ограничивает опыт, включает в него желательные темы или перекрывает путь вторжению нежелательных. Много ли выходных должно пройти, пока вы научитесь успешно исключать из них все признаки неприятных рабочих дней? Одна-единственная связанная с работой вещь, в минуту слабости взятая с собой, способна разрушить всю атмосферу выходного дня. Я приведу здесь отрывок из работы Мэрион Милнер, касающийся установления рамок:

...рамка отделяет ту часть реальности, которая находится в ее границах, от той, что за ее пределами; но простран-

ственно-временная рамка выделяет реальность особого рода — периоды психоаналитической деятельности... делает возможной креативную иллюзию, которую называют переносом... (1955).

Она рассматривает здесь технику анализа детской психики и упоминает шкаф, в котором ее пациент-ребенок хранил свои игрушки. Этот шкаф создает своего рода пространственно-временную рамку, которая дает ребенку ощущение непрерывности отдельных периодов игры.

Ритуалы не просто помогают нам отбирать фрагменты опыта для более пристального внимания. Они также выполняют креативную функцию на уровне совершения действий. Внешний символ может непостижимым образом способствовать координации мозговой деятельности и тела. Память актера удерживает множество примеров, в которых материальные символы обладают большой выразительной силой. Актер знает свою роль, ему точно известно, как он намерен ее интерпретировать. Но интеллектуального знания о том, что надо делать, недостаточно для того, чтобы произвести действие. Он делает одну попытку за одной, — и ничего не выходит. Но в один прекрасный день ему удается найти акцентирующий штрих, какую-нибудь шляпу или зеленый зонтик, и через этот символ знания и намерения внезапно реализуются в безошибочно точной игре.

Пастух племени динка, спешащий к ужину домой, оставляет возле дороги завязанный пучок травы — символ задержки. Это — внешним образом выраженное желание, чтобы приготовление еды отсрочили до его возвращения. Этот обряд не несет никакого магического обещания, гарантирующего, что теперь он поспеет к ужину вовремя. Он не перестает торопиться домой, полагая, что это действие эффективно само по себе. Он спешит еще сильнее. Его действие — это не потеря времени, потому что оно еще сильнее концентрирует его внимание на желании успеть вовремя (Lienhardt). Мнемоническое действие ритуала широко известно. Когда мы завязываем узелки на носовом платке, мы не пытаемся заколдовать свою память, но обеспечиваем над ней контроль через внешние знаки.

Таким образом, ритуал фокусирует внимание, включая его в определенные рамки; он оживляет память, связывая настоящее с релевантным прошлым. Во всех этих случаях облегчается восприятие. Или, точнее, восприятие изменяется, поскольку происходит изменение принципов отбора. Так что недостаточно просто сказать, что ритуал помогает нам получить более живой опыт там, где этот опыт состоялся бы в любом случае. Его нельзя свести к вспомогательным картинкам, сопровождающим текст какой-нибудь инструкции по открыванию консервов и чемоданов. Если бы ритуал представлял собой всего лишь впечатляющую карту или диаграмму того, что и так известно, он всегда бы следовал за опытом. Но в действительности, ритуалам не свойственна такая вторичная роль. Формирование опыта может начаться с него. Из ритуала может появиться знание, которое иначе не появилось бы вообще. Ритуал не просто переводит опыт во вне, экстернализирует его, но в процессе этого он модифицирует опыт, выражая его. Это же происходит и в языке. Могут быть мысли, которые словами выразить невозможно. Как только мысль оформляется в слова, она изменяется и ограничивается выбранными для нее словами. Таким образом речь создает нечто, какую-то мысль, которая отлична от исходной.

Существуют вещи, которые мы не можем испытать вне ритуала. События, происходящие в регулярной последовательности, обретают смысл в отношении к другим событиям из этой же последовательности. Вне взятой в целом последовательности отдельные элементы теряются, становятся невоспринимаемыми. Например, дни недели с их последовательным наступлением, именами и отличительными чертами. Помимо их практической ценности для определения отрезков времени, каждый из них еще имеет смысл как часть целой картины. Каждый день имеет свое значение, и если существуют какие-то привычки, связанные именно с этим днем, то регулярное следование им дает эффект, аналогичный ритуалу. Воскресенье это не просто день отдыха. Это день перед понедельником, и это же можно сказать про понедельник по отношению ко вторнику. Мы не можем по-настоящему почувствовать вторник, если до

того по каким-то причинам не заметили формально того, что прошел понедельник. Прохождение одного звена цепи является необходимым для того, чтобы узнать о наступлении следующего звена. Те, кому приходилось совершать длительные перелеты, знают, что это касается времени суток и последовательности приемов пищи. Это примеры символов, которые принимаются и интерпретируются безо всякого намерения это делать. Если мы допускаем, что они обуславливают опыт, мы должны также допустить, что в преднамеренно исполняемых ритуалах, образующих регулярную последовательность, это может быть одной из важнейших функций.

Теперь мы вновь обратимся к религиозным ритуалам. Дюркгейм прекрасно понимал, что их значение в том, что они создают опыт и контролируют его. Главным его занятием было исследование того, как через религиозные ритуалы людям открывается их социальное «Я», и, таким образом, люди образуют общество. Но его идеи влились в русло английской антропологии через работы Радклиф-Брауна, который модифицировал их. Благодаря Дюркгейму в первобытном человеке, исполняющем ритуалы, перестали видеть волшебника из пантомимы. Это было заметным продвижением по сравнению с работами Фрэзера. Более того, Радклиф-Браун отказался от разделения ритуалов на религиозные и секулярные — еще один шаг вперед. Маг, которого в свое время описывал Малиновский, теперь уже ничем не отличается от размахивающего флагом патриота или суеверного человека, посыпающего свой дом солью, и все они вместе стоят в одном ряду с католическим воздержанием от мяса или с китайским обычаем приносить рис на могилы предков. Ритуал перестает быть мистикой или экзотикой.

Отказавшись от употребления и таких слов, как «священное» или «магическое», Радклиф-Браун сумел, казалось бы, восстановить связующую нить между секулярными и религиозными ритуалами. Но расширить область исследования ему, к несчастью, не удалось. Ибо он хотел использовать термин «ритуал» только в очень узком и специфическом смысле. Этот термин должен был заменить

дюркгеймовское понятие культа священного и, следовательно, должен был ограничиться представлением социально значимых ценностей (1939). Подобные ограничения на использование терминов вводятся для того, чтобы облегчить понимание. Но очень часто они только усиливают путаницу. Так что теперь мы оказываемся в ситуации, когда «ритуал» заменяет понятие «религия» в работах антропологов. Этот термин аккуратно и неуклонно используется для обозначения символических действий, касающихся области священного. В результате ритуалы другого типа, не имеющие отношения к священному и не преследующие религиозных целей, приходится обозначать как-то иначе, — если они вообще попадают в поле зрения исследователя. Так что Радклифф-Браун, убрав одной рукой перегородку между священным и секулярным, другой рукой тут же поставил ее на место. Он также не воспринял дюркгеймовскую идею о том, что ритуал следует изучать в рамках социальной теории познания, и рассматривал его как часть теории действия, некритично приняв некоторые допущения, касающиеся «чувств», широко распространенные в психологии того времени. Там, где существуют общие ценности, считал он, ритуалы выражают их и фокусируют на них внимание. С помощью ритуалов возбуждаются чувства, необходимые для того, чтобы удерживать людей в рамках их ролей. Табу связанные с рождением детей, для аборигенов Андаманских островов служат выражению ценности брака и материнства и опасности, угрожающей жизни рождающей женщины. Военственные танцы перед заключением перемирия дают выход агрессивным чувствам аборигенов. Табу, касающиеся еды, воспитывают чувство уважения к старшим, — и т. д.

Такой подход представляется несостоятельным. Главная его ценность заключается в том, что он предполагает серьезное отношение к табу, поскольку оно выражает определенную обеспокоенность. Но почему табу, запрещающие что-то есть — или на что-то смотреть, или прикасаться к чему-то — выделяют именно эти вещи, именно эту еду, именно эти контакты, — этот вопрос остается без ответа. Радклифф-Браун, несколько в духе Маймонида, полагает,

что это глупый вопрос, или что ответ заключается в том, что этот отбор произволен. Хуже того, нам почти ничего не говорят об этих самых интересах. Очевидно, что смерть и рождение ребенка должны вызывать беспокойство. И Шринивас, находящийся под сильным влиянием Радклифф-Брауна, пишет следующее по поводу запретов и очищений у народа коорг:

Осквернение, происходящее в результате рождения, не так сильно, как осквернение, возникающее вследствие смерти. Но в обоих случаях осквернение касается только обеспокоенных родственников, и это то средство, с помощью которого беспокойство определяется и становится известным всем окружающим (1952, с. 102).

Но он не может использовать ту же аргументацию для всех видов осквернения. Какую такую обеспокоенность, которую необходимо было бы определить и показать всем вокруг, могут вызвать телесные выделения, такие как слюна или испражнения?

Можно сказать, что в конечном счете английская антропология восприняла идеи Дюркгейма тогда, когда более убедительные полевые исследования позволили пониманию подняться до того уровня, которого Дюркгейм достиг сидя за письменным столом. Линхардт, рассматривая религию племени динка, главным образом стремился показать, как ритуалы создают и контролируют опыт. Описывая связанные с дождем церемонии динка, которые исполняются в засушливый период весны, он замечает:

Сами динка, разумеется, знают, когда должен наступить сезон дождей... что немаловажно для правильной оценки того духа, с которым динка исполняют свои регулярно повторяющиеся церемонии. Во время них символические действия людей подчиняются ритму окружающего их мира природы, воссоздавая этот ритм в понятиях морали, а не просто пытаясь вмешаться в него с тем, чтобы приспособить к человеческим желаниям.

С тех же позиций Линхардт рассматривает жертвоприношения, обеспечивающие здоровье, мир и предназначенные для того, чтобы устранить последствия кровосмешения. В заключение он описывает ритуал, во время которого заживо хоронят Хозяина Рыбачьей Остроги, — обряд, в

котором динка встречаются с самой смертью и с триумфом ее побеждают. И на протяжении всей книги он постоянно акцентирует функцию ритуалов в модифицировании опыта. Часто это происходит ретроспективно. Участники жертвоприношения могут делать торжественные заявления об отсутствии вражды и дурных поступков, которые в действительности являются причиной этого жертвоприношения. И это не циничное лжесвидетельствование прямо перед алтарем. Цель ритуала не в том, чтобы обмануть бога, но в том, чтобы переформулировать прошлый опыт. С помощью ритуала и речи прошлое получает новую жизнь, так, что то, что должно было бы быть, преобладает над тем, что в действительности было, неизменно добрые намерения преобладают над временными ошибками. Если совершено кровосмешение, жертвоприношение способно изменить факт общего происхождения такой пары, и этим снять с них вину. Жертва заживо разрезается пополам по всей длине тела через половые органы. Таким образом общее происхождение пары символически отрицается. Точно также, церемонии заключения мира наравне с благословением и очищением включают пантомиму, представляющую сражение.

По-видимому, жест, не сопровождаемый словами, оказывается достаточным для того, чтобы утвердить во внешнем физическом мире намерение, возникшее во внутреннем моральном сознании... В действительности, символическое действие отображает средствами пантомимы всю ситуацию, какой она предстает для враждующих сторон, включая и их взаимную враждебность, и их желание заключить мир, — без чего такая церемония просто не могла бы состояться. Создавая такое символическое представление ситуации, они получают возможность контролировать ее в соответствии со своим стремлением к миру, переводя единственно возможное практическое действие, которое для динка может следовать за совершенным человекоубийством (то есть, продолжающуюся вражду) в символическое действие.

Далее (с. 291) Линхардт снова возвращается к мысли о том, что одна из функций ритуала состоит в том, чтобы контролировать ситуации и преобразовывать опыт.

Только после того, как эта позиция достаточно обоснована, оказывается возможным интерпретировать обряд, в ходе которого заживо хоронят Хозяина Остроги. Основная идея здесь заключается в том, что никто не должен видеть физической смерти некоторых людей, состоящих в особо тесной связи с божеством.

Их смерть должна быть — или должна представляться — добровольной и должна восприниматься как повод для особого публичного празднества... Такие церемонии ни в малейшей степени не отменяют безусловно признаваемый факт старения и физической смерти тех, для кого они исполняются. Эта смерть признается; но ее публичное переживание теми, кто остается жить, намеренно модифицируется исполняемыми церемониями... добровольно принимаемая смерть, хотя она и воспринимается как смерть, позволяет избежать недобровольной смерти, которая выпадает на долю обычных людей и животных.

Хозяин Рыбачьей Остроги не убивает себя сам. Он ищет смерти особого рода и принимает ее от своих соплеменников, которые участвуют в этом ради самих себя, а не ради него. Если бы он умер обычной смертью, то жизнь его народа, принадлежащая ему, ушла бы вместе с ним. Ритуально добровольная смерть отделяет его индивидуальную жизнь от общественной. И все должны ликовать, поскольку в этом случае с социальной точки зрения одержана победа над смертью.

Когда читаешь этот материал об отношении динка к своим ритуалам, создается впечатление, что автор должен чувствовать себя как пловец, плывущий против сильного течения. Ему все время приходится пробиваться сквозь аргументацию простодушных исследователей, усматривающих в ритуале, как в волшебной лампе Алладина, лишь практическую ценность. Разумеется, динка надеются, что их обряды изменят естественный ход событий. Разумеется, они надеются, что дождевые ритуалы вызовут дождь, исцеляющие ритуалы предотвратят смерть, ритуалы плодородия обеспечат хороший урожай. Но инструментальная эффективность — это не единственная польза, которую можно извлечь из символического действия. Эффек-

тивность другого рода заключена в самом действии, в том, что утверждается им, и в опыте, который несет отпечаток этого действия.

После того, как все это было убедительно показано для религиозной жизни племени динка, мы не можем закрывать глаза на этот факт. К нашей собственной жизни это приложимо даже в большей степени. Прежде всего мы должны согласиться с тем, что очень незначительная часть нашего ритуального поведения осуществляется в религиозном контексте. Культура динка целостна. Поскольку все значимые области опыта накладываются друг на друга и пересекаются, и почти что весь их опыт оказывается религиозным, так же как и наиболее важные ритуалы. Но наш опыт протекает в отдельных областях, — как и наши ритуалы. Так что весеннее обновление гардероба и весенняя уборка в наших городах должны рассматриваться как ритуалы обновления, которые фокусируют и контролируют опыт не меньше, чем ритуал сбора первых плодов у народа свази.

Когда мы, имея это в виду, попытаемся честно ответить на вопрос, почему мы так настойчиво скоблим и чистим свои дома, мы поймем, что главная наша цель не в том, чтобы избежать болезней. Мы проводим разделительные линии, устанавливаем границы, наглядно давая понять, какой *дом* мы хотим создать из материально существующего здания. Если мы держим предметы, предназначенные для чистки ванной, отдельно от тех, которые предназначены для мытья кухни, если туалет на первом этаже мы делаем мужским, а на втором этаже — женским, мы, по существу, ведем себя так же, как женщина племени бушменов после прибытия на место новой стоянки (Marshall-Thomas, с. 41). Она выбирает место, где будет ее очаг, и втыкает в землю палку. Этим обозначается место очага, и относительно него определяются правая и левая сторона. Таким образом дом делится на мужскую и женскую половины.

Мы, современные люди, совершаем символические действия в самых разных областях. Для бушменов, динка и множества других примитивных культур область совер-

шения символических действий всегда одна. Единство, которого они достигают разделением и упорядочиванием, — это не просто и не только дом, это целый мир, в котором упорядочен весь опыт. И мы, и бушмены объясняем необходимость избегать грязного или скверного тем, что это опасно. Бушмены считают, что если мужчина будет сидеть на женской половине, он потеряет мужскую силу. Мы боимся инфекции, которую переносят микробы. Зачастую объяснение наших страхов соображениями гигиены — это чистая фантазия. Разница между нами и ими заключается не в том, что наше поведение основывается на науке, а их на символизме. Наше поведение также несет символическое значение. Настоящая разница в том, что мы не переносим из одного контекста в другой один и тот же набор универсально всемогущих символов: наш опыт фрагментирован. Наши ритуалы создают множество маленьких мирков, не связанных между собой. Их ритуалы создают одну-единственную, символически связанную вселенную. В следующих двух главах мы покажем, какого рода миры могут возникать при свободном взаимодействии ритуалов и политических нужд.

Теперь вернемся к вопросу об эффективности. Мосс писал о первобытном обществе, в котором магия пущена в оборот, как фальшивая монета. Сравнение с деньгами замечательно вбирает в себя все то, что мы намеревались сказать по поводу ритуала. Деньги дают фиксированное, внешнее, узнаваемое обозначение действиям, которые иначе были бы запутанны и противоречивы; ритуал делает видимыми внешние признаки для внутренних состояний. Деньги выполняют посредническую функцию в операциях обмена; ритуал опосредует опыт, в частности — социальный опыт. Деньги задают стандарт для измерения ценности; ритуал стандартизирует ситуации и, тем самым, помогает оценивать их. Деньги устанавливают связь между прошлым и будущим, и о ритуале можно сказать то же самое. Чем дальше мы будем задумываться о глубине такой метафоры, тем нам будет яснее, что это никакая не метафора. Просто деньги — это наиболее крайний и наиболее специализированный вид ритуала.

Сравнивая магию с фальшивыми деньгами, Мосс был неправ. Деньги способны осуществлять функцию интенсификации экономических взаимодействий только в том случае, если люди в них верят. Если эта вера пошатнулась, деньги уже бесполезны. Это так же верно и для ритуала: связанные с ним символы работают до тех пор, пока к ним испытывают доверие. В этом смысле функционирование любых денег, фальшивых или настоящих, зависит от того же доверия. Критерием отношения к деньгам является то, что они принимаются или не принимаются. Фальшивыми деньги могут быть только в том случае, если им можно противопоставить другие деньги, которые принимаются в большей степени. Так что первобытный ритуал сравним с полноценными, а не фальшивыми деньгами, — до тех пор, пока его правила принимаются.

Заметьте, что благодаря доверию общества деньги генерируют только экономическую активность. А что происходит с ритуалом? Какого рода эффективность достигается с помощью веры в силу их символов? Вспомнив сравнение с монетами, мы можем возобновить вопрос о действительности магии. Возможны две точки зрения: либо магия рассматривается как чистый обман, либо нет. Если магия это не обман, то символы способны что-то изменять. Если оставить в стороне чудеса, то такое могло бы происходить только на двух уровнях — в индивидуальной психологии и в социальной жизни. Нам известно, что на уровне социальной жизни символы обладают достаточной силой, и сравнение с деньгами хорошо это иллюстрирует. Но что может быть общего у банковского процента и шаманских снадобий? Психоналитики утверждают, что они проводят лечение, манипулируя различными символами. Есть ли что-то общее между обращением к подсознанию и первобытным накладыванием и снятием заклятий? Я хочу сослаться здесь на два замечательных исследования, которые доказывают, что скептицизм здесь неуместен.

Первое — это проведенное Тернером исследование по анализу лечебной практики шаманизма *Доктор племени ндембу за работой* (1964), которое я очень коротко перескажу. Исследовалась известная техника лечения, состоя-

щая из кровопускания и создания видимости извлечения зуба из тела пациента. Симптомами болезни были судороги, жестокие боли в спине и общий упадок сил. Пациент также был убежден в том, что все остальные жители деревни настроены против него и полностью отошел от общественной жизни. Так что налицо было сочетание физических и психологических расстройств. Доктор начал с выяснения во всех подробностях прошлой истории деревни, проводя сеансы, во время которых поощрялись все желающие высказать претензии к пациенту, в то время как сам он говорил о своих обидах на них. В конце концов, в лечение кровопусканием оказались вовлечены все жители деревни, которые напряженно ожидали критического момента и разразились ликующими возгласами, когда из истекающего кровью полуживого пациента был извлечен зуб. Они радостно поздравляли его с исцелением и самих себя с тем, что приняли в нем участие. И у них была причина для радости, так как в процессе лечения были вскрыты главные источники напряженности в деревне. В будущем пациент мог играть приемлемую роль в ее делах. Элементы разобщения были распознаны, и навсегда покинули деревню. Социальная структура была подвергнута анализу и реорганизована таким образом, что трения на время стихли.

В этом очень увлекательном исследовании описывается случай умело проведенной групповой терапии. Всевозможные нападки и зависть соседей, символизируемые зубом, извлеченным из тела больного, были преодолены на волне энтузиазма и солидарности. В то время, как он излечился от физических проявлений болезни, они все излечились от болезни социальной. Эти символы сработали на психосоматическом уровне для центральной фигуры, то есть для больного, на общепсихологическом уровне для остальных жителей деревни, изменив их отношение, и на социологическом уровне — поскольку формально изменилась структура социальных статусов деревни и поскольку какие-то люди вошли в нее, а другие наоборот вышли в результате этого лечения.

В заключение Тернер пишет:

Терапия идембу, очищенная от сверхъестественной внешней оболочки, вполне могла бы послужить примером для западной клинической практики. Потому что можно было бы помочь множеству больных, страдающих неврозами, если бы удалось собрать вместе всех людей, вовлеченных в сети социальных взаимодействий больного, чтобы те публично рассказали о своем недобром отношении к данному пациенту, а он в свою очередь высказал бы все претензии к ним. Но скорее всего для того, чтобы такое произошло, необходимо подкрепление ритуальными санкциями и вера в мистическую силу доктора, и только так можно добиться от людей подобного смирения и проявления сочувствия к страданиям ближнего.

В этом исследовании лечебной практики шаманизма эффективность связывается с манипулированием социальной ситуацией. В другом замечательном исследовании о социальной ситуации даже не упоминается, и оно целиком сосредоточено на непосредственном воздействии, которое символы способны оказывать на сознание больного. Леви-Стросс (1949 и 1958) проводит анализ шаманской песни племени куна, которую поют для того, чтобы облегчить трудные роды. Доктор не прикасается к пациенту. Заклинание должно воздействовать одним только произнесением его. Песня начинается с описания трудностей, которые испытывает роженица, и ее обращения к шаману. Затем шаман, во главе отряда духов-хранителей, отправляется (в песне) в дом *Муу*, божества, несущего ответственность за зародыш, которое захватило и силой удерживает душу пациентки. В песне описываются поход, препятствия, опасности и то, как шаман и его сторонники преодолевают их, пока в конце концов они не вступают в бой с *Муу* и ее союзниками. Как только *Муу* побеждена и пленная душа освобождена, мать разрешается от родов и песня заканчивается. Интересна песня тем, что места, через которые пролегает дорога шамана к *Муу* описываются буквально как вагина и матка роженицы, внутри которой он в конце концов сражается за нее и побеждает. С помощью повторов и многочисленных деталей песня заставляет пациентку следить за подробным описанием того, что в родах идет не так, как нужно. В каком-то смысле, тело и

внутренние органы пациентки превращаются в арену, где разворачиваются описываемые события, но превращая проблему в опасное путешествие и сражение с космическими силами и постоянно перемещаясь между уровнем тела и уровнем мира, шаман способен внушить пациентке свое видение происходящего. Страх роженицы сосредоточивается на силе мифических противников, надежды на благополучный исход связаны с могуществом и стратегическими способностями шамана и его войска.

Лечение, следовательно, состоит в том, чтобы сделать эмоциональную ситуацию доступной рассудочному восприятию; в том, чтобы заставить рассудок взять на себя боль, невыносимую для тела. То, что мифология шамана не соответствует объективной реальности, не имеет никакого значения: пациентка в нее верит. Охранительные силы и злые силы, сверхъестественные чудовища и волшебные животные — все это укладывается в цельную систему, лежащую в основании их представлений о мире. Пациентка принимает их, или, вернее, она никогда не сомневалась в их существовании. Что она не принимает, так это появляющуюся ниоткуда неуправляемую боль, которая вторгается в эту систему как чуждый элемент. Обращаясь к мифу, шаман находит для этой боли место в унифицированной системе, охватывающей весь мир. Но пациентка, осознав это, не прекращает бороться: ей становится легче.

Как и Тернер, Леви-Стросс заканчивает свое исследование очень уместно звучащим обращением к психоаналитикам.

Этих примеров должно быть достаточно для того, чтобы поколебать излишнее принижение первобытных религиозных верований. Не какой-нибудь Али-Баба, а величественная фигура Фрейда является моделью для понимания исполнителя первобытных ритуалов. В действительности, ритуал способен творить. Магия первобытного ритуала оказывается удивительнее, чем экзотические пещеры и дворцы волшебных сказок, она создает гармоничные миры, обитатели которых упорядочены и организованы определенным образом, и каждый из них играет предназначенную ему роль. Не являясь ни с какой стороны бес-

смысленной, первобытная магия, наоборот, придает смысл существованию. Это справедливо в отношении отрицательных ритуалов в той же мере, что и в отношении положительных. В запретах находят выражение представления об очертаниях космоса и об идеальном общественном устройстве.

Глава 5

ПЕРВОБЫТНЫЙ МИР

«Так какие же характерные признаки морских анемонов позволяют им перейти из рук ботаника в руки зоолога?» — размышляет Джордж Элиот¹¹.

В нашей культуре неоднозначные виды разве что дают писателям повод для изящных рассуждений. В книге *Левита* сирийский тушканчик — это нечистое и скверное. Конечно, в нем можно найти много аномального. Выглядит он как безухий кролик, зубы как у носорога, а маленькие копытца на лапах указывают на сходство со слонком. Но факт его существования не представляется нам опасным и не грозит поколебать основания нашей культуры. С тех пор как мы узнали о том, что у нас с обезьянами общие предки, и свыклись с этой мыслью, в области типологизации животных не может случиться уже ничего, что вызвало бы наше беспокойство. Поэтому нам труднее понять космическое осквернение, чем социальное, о котором мы можем судить на основании собственного опыта.

Другая трудность связана со ставшим уже традицией стремлением сглаживать различия между нашей выгодной позицией и позицией первобытных культур. Совершенно реальная разница между «нами» и «ними» представляется как незначительная, и даже слово «первобытный» употребляется редко. Но ведь невозможно скольконибудь продвинуться в изучении ритуальной нечистоты, если мы не ответим на вопрос, почему первобытная культура предрасположена к идее осквернения, а наша нет. Для нас нечистота относится к области эстетики, гигиены или этикета, и опасной она становится только в той степени, в какой способна повлечь за собой неприятности соци-

ального характера. Возможные санкции — это социальные санкции: презрение, остракизм, сплетни, иногда даже вмешательство полиции. Но большая группа человеческих обществ принадлежит к другому типу, и там последствия осквернения имеют гораздо более широкое распространение. Серьезное осквернение — это религиозный проступок. Что лежит в основе такого различия? Мы не можем игнорировать этот вопрос и должны попытаться сформулировать объективно существующие и доступные верификации различия между двумя типами культур — первобытной и современной. Возможно, мы, англосаксы, заботимся в первую очередь о том, чтобы подчеркнуть наше чувство всеобщего гуманизма. Нам кажется, что в слове «первобытный» (primitive) присутствует какой-то уничижительный оттенок, — и мы избегаем этого слова, а заодно избавляемся и от самого предмета изучения. Какая еще причина могла бы побудить профессора Херсковица¹² изменить название второго издания его книги, и вместо «Первобытная экономика» поставить «Экономическая антропология», хотя его просвещенные западно-африканские друзья не высказывали никакого неудовольствия по поводу того, что их объединили с голыми дикарями Фуэджи и с австралийскими аборигенами? Возможно, что отчасти это просто здоровая реакция на позицию ранней антропологии. «По-видимому, ничто так резко не отличает дикаря от цивилизованного человека, как то обстоятельство, что первый соблюдает табу, а второй — нет» (Rose, 1926, с. 111). Следующая цитата может ужаснуть любого, и это понятно, хотя не знаю, кто был бы способен принять ее всерьез.

Мы знаем, что современный нам первобытный человек имеет ментальные способности, очень отличающиеся от способностей цивилизованных людей. Его ум гораздо более фрагментирован, более дискретен, более «свободен от гештальтов». Профессор Юнг как-то рассказал мне, как однажды, путешествуя по африканским джунглям, он обратил внимание на бегающие зрочки местных проводников: это был не ровный взгляд европейца, но взгляд мечущийся, перебегающий с предмета на предмет, что, возможно, является следствием постоянного ожидания опасности. Такая подвижность глаз должна быть сопряжена с

умственной напряженностью и быстрой сменой образов, что оставляет мало возможностей для рассудительности, размышлений и сопоставлений (H. Read, 1955).

Если бы это было написано ученым-психологом, это было бы показательно, но ведь это не так. У меня есть подозрение, что профессиональная деликатность, с какой мы стараемся не употреблять термин «первобытный», является следствием тайной убежденности в своем превосходстве. Те, кто занимаются не социальной, а физической антропологией, сталкиваются с похожими проблемами. Но тогда как они пытаются ввести понятие «этническая группа» вместо «раса» (см. *Current Anthropology*, 1964), терминологические проблемы не мешают им заниматься главным — выделять и классифицировать формы разнообразия людей. А социальные антропологи, в той мере, в какой они уходят от анализа фундаментальных различий между человеческими культурами, всерьез затрудняют себе работу. Так что неплохо было бы спросить самих себя, почему в термине «первобытный» непременно должен заключаться унижительный смысл.

Специфические для английской науки трудности частично связаны и с тем, что Леви-Брюль, впервые сформулировавший все важные проблемы исследования примитивных культур и обосновавший их выделение в отдельный класс, высказывал в своих работах резко критическое отношение к английской науке того времени, в частности — к Фрэзеру. В результате он вызвал на себя поток ответных нападок. Большинство учебников по сравнительному религиоведению подробно останавливаются на его ошибках и умалчивают о важности поставленных им вопросов. (См., например, F. Barlett, 1923, с. 283—284, или P. Radin, 1956, с. 230—231.) С моей точки зрения, он не заслужил такого пренебрежительного отношения.

Леви-Брюль ставил себе целью документально зафиксировать и объяснить специфический тип мышления. Он начал (1922) с проблемы, возникающей из очевидного парадокса. С одной стороны, имеются убедительные свидетельства высокого уровня интеллектуального развития эскимосов или бушменов (или других подобных им племен,

живущих охотой или собирательством, или первобытных земледельцев и пастухов). С другой стороны, есть материалы, описывающие странные скачки в их рассуждениях и в способах интерпретации событий, которые позволяют предположить, что их мышление идет своими путями, весьма отличными от наших. Леви-Брюль настаивал на том, что приписываемая им нелюбовь к дискурсивному рассуждению происходит не из неразвитости интеллекта, а из-за высокоселективных стандартов релевантности, что приводит к «непреодолимо безразличному отношению ко всему, что очевидным образом не связано с тем, что их интересует». Проблема, следовательно, заключалась в том, чтобы определить принципы этой селекции и ассоциации, благодаря которым в первобытной культуре более предпочтительными оказываются объяснения в терминах далеких и невидимых мистических сил, а опосредующие связи в цепи событий не привлекают внимания. Порой может казаться, что Леви-Брюль формулирует эту проблему в понятиях индивидуальной психологии, но в действительности он в первую очередь видел здесь проблему сопоставления различных культур, а только потом психологическую — и только в той мере, в какой индивидуальная психология испытывает влияние культурной среды. Его скорее интересовал анализ «коллективных репрезентаций», то есть стандартизированных представлений и категорий, а не индивидуальные способности. Именно за это он критиковал Тайлора и Фрэзера, пытавшихся объяснять первобытные верования на уровне индивидуальной психологии, в то время как сам он следовал за Дюркгеймом, рассматривая коллективные репрезентации как социальные явления, как общие образцы мышления, находящиеся в связи с социальными институтами. В этом он безусловно был прав, но поскольку он уделял больше внимания рассмотрению огромного числа документальных свидетельств, чем их анализу, он не был в состоянии как следует реализовать свои собственные принципы.

Как писал Эванс-Причард, Леви-Брюль должен был бы проанализировать изменения в социальной структуре и связать их соответствующими изменениями в образцах мыш-

ления. Вместо этого он удовлетворился утверждением, что все первобытные народы имеют унифицированные образцы мышления, если сравнивать их с нами, и этим подставил себя под удар критики, — поскольку создавалось впечатление, что он изображает первобытные культуры более мистическими, а цивилизованный образ мышления — более рациональным, чем это есть на самом деле (см. Evans-Pritchard, *Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality*). Эванс-Причард был, по-видимому, первым, кто с пониманием отнесся к идеям Леви-Брюля и посвятил свое исследование поиску более плодотворного подхода к проблемам, которые тот сформулировал, но оставил нерешенными. И проведенное им исследование колдовства у народа азанде — это как раз опыт такого рода. Это было первое исследование, в задачи которого входило описание конкретного набора коллективных репрезентаций и их логической связи с социальными институтами (1937). Это была первая ласточка, и к настоящему времени в этом направлении проведено уже немало исследований, так что можно сказать, что и в Англии, и в Америке значительная часть социологического анализа религии вошла в русло дюркгеймианской традиции. Я намеренно говорю об идеях Дюркгейма, а не Леви-Брюля, поскольку дюркгеймианский подход к проблеме был принят многими, в то время как позиция Леви-Брюля постоянно подвергалась справедливой критике. Леви-Брюлю принадлежит идея противопоставить первобытную ментальность и рациональный способ мышления, а не заниматься проблемой, намеченной учителем. Если бы он разделял дюркгеймианское понимание проблемы, он не стал бы запутывать ее противопоставлением мистического и научного мышления, а сравнил бы социальную организацию первобытных обществ со сложной социальной организацией обществ современных, и это, возможно, прояснило бы разницу между органической и механической солидарностью, между двумя типами социальной организации, в которых Дюркгейм видел основания различий в верованиях.

После Леви-Брюля в английской науке возобладала тенденция рассматривать каждую изучаемую культуру как

полностью *sui generis*, как уникальную и более-менее успешно адаптировавшуюся к конкретной среде (см. Beattie, 1960, с. 83, 1964, с. 272). Критика Эванс-Причардом подхода Леви-Брюля за то, что он предписывал первобытным культурам большее единообразие, чем есть на самом деле, прочно закрепилось. Но здесь нам необходимо еще раз вернуться к этому вопросу. Нам не удастся понять, как это священное может быть заразным, если мы не проведем четко-го разграничения между классом культур, в которых представления об осквернении чрезвычайно развиты, и другим классом, к которому принадлежит и наша культура, где этого нет. Исследователи Ветхого Завета, если они хотят придать своим интерпретациям культуры Израиля более живой вид, без колебаний сравнивают ее с первобытными культурами. Психоналитики со времен Фрейда и метафизики со времен Кассирера не отстают от них в проведении сопоставлений между нашей цивилизацией в ее теперешнем виде и другими, очень от нее отличающимися. И антропологи тоже не могут обойтись без таких общих различий.

Правильная позиция для сопоставлений заключается в том, чтобы настаивать на единстве человеческого опыта и, одновременно, на его многообразии, на различиях, благодаря которым и имеет смысл проводить сравнение. Единственная возможность это осуществить — понять природу исторического прогресса и природу как первобытных, так и современных обществ. Прогресс означает дифференциацию. В таком случае первобытное — это недифференцированное; современное, соответственно, — дифференцированное. Развитие технологии приводит к дифференциации во всех сферах: в технике и в используемых материалах, в структуре производственных и политических ролей.

Теоретически мы могли бы построить некоторую шкалу, на которой различные экономические системы располагались бы в зависимости от степени развития в них специализированных экономических институтов. В большинстве экономик недифференцированного типа роли в производственной системе не закреплены требованиями рынка, и там очень невелико число специализированных ра-

ботников или ремесленников. Человек выполняет ту работу, какую он выполняет, как часть своей роли — скажем, роли сына, или брата, или главы семьи. Это же относится и к процессу распределения. Поскольку отсутствует обмен трудовой деятельностью, не существует и единого рыночного пространства. Люди получают определенную часть продукта, произведенного сообществом, на основании своей принадлежности к этому сообществу: в зависимости от своего возраста, пола, старшинства, от того, в какой связи с другими они состоят. Типы статуса загнаны в привычную колею подношений, вдоль которой и выстраиваются права на обладание материальными благами.

К несчастью, сравнительный экономический анализ затруднен тем, что существует немало обществ, небольших по размеру и использующих примитивные технологии, которые организованы совсем не так, а базируются, скорее, на принципах рыночной конкуренции (см. Pospisil). Однако, развитие политической сферы способствует появлению той модели, которую я собираюсь здесь представить. В большинстве небольших сообществ отсутствуют какие-либо специализированные политические институты. Исторический прогресс отмечен развитием различных судебных, военных, полицейских, парламентских и бюрократических институтов. Так что довольно легко проследить, как внутренняя дифференциация отражается на социальных институтах.

Имея это в виду, можно рассчитывать, что подобные же процессы прослеживаются и в интеллектуальной сфере. Представляется маловероятным, что институты могут дифференцироваться и умножаться без соответствующих сдвигов в области идей. И в действительности мы знаем, что этого не происходит. Огромное расстояние лежит между историческим развитием хадза, живущих в лесах Танзании, которые до сих пор считают только до четырех, и жителей Западной Африки, которые уже не одно столетие исчисляют налоги и штрафы в тысячах голов скота. Тех из нас, которые не освоили современных техник коммуникации, таких как язык математики или компьютерные языки, можно отнести к тому же классу, что и хадза, —

относительно тех, кто все это освоил. Нам хорошо известно, каким грузом специализированное образование ложится на нашу цивилизацию. Очевидно, что потребность в специальном знании и соответствующем ему образовании создает культурную среду, в которой одни типы мышления способны развиваться, а другие — нет. Дифференциация образов мышления происходит параллельно дифференциации социальных условий.

Опираясь на это, было бы довольно прямолинейно сказать, что в области идей есть дифференцированные системы мышления, которые противостоят недифференцированным, и на этом остановиться. Но здесь-то нас и подстерегает ловушка. Что может быть более сложным, разветвленным, более детально разработанным, чем космология догонов? Или австралийская космология Муринбата, или космология самоа или хопи из Западного Пуэбло? Критерий, который нам нужен, — это не разработанность идей и не просто их усложненность.

Есть только один приемлемый тип дифференцированности мышления, который и дает нам критерий, равным образом приложимый к различным культурам и к истории нашей собственной науки. Этот критерий основан на кантовском принципе, согласно которому мысль способна двигаться вперед, только освобождаясь от оков своей собственной субъективности. Первая, связанная с именем Коперника, научная революция, начавшаяся открытием того, что солнце обращается вокруг земли лишь в субъективном человеческом восприятии, продолжается до сих пор. В нашей культуре сначала математика, затем логика, затем история, язык, сам процесс мышления и даже науки о личности и об обществе — все это области знания, все больше освобождающиеся от субъективной ограниченности сознания. В той мере, в какой у нас возможны социология, антропология и психология, наш тип культуры следует отличать от других, в которых не развито самосознание и отсутствует осознанное стремление к объективности.

Радин¹³ интерпретирует миф индейцев виннебаго о Трикстере таким образом, что это хорошо иллюстрирует нашу

мысль. Мы имеем здесь что-то вроде первобытной параллели идеям Тейяра де Шардена о том, что эволюция — это движение в сторону постоянно возрастающей сложности и самоосознания.

С точки зрения технического, экономического и политического развития эти индейцы жили в самых простых и недифференцированных условиях, какие только можно себе представить. Их миф представляет собой глубочайшие рассуждения о самом предмете дифференциации. В начале Трикстер¹⁴ — это не сознающее себя аморфное существо. На протяжении рассказа он постепенно открывает свою идентичность, постепенно узнает свою анатомию и учится управлять частями тела; он колеблется между мужской и женской сущностью, но впоследствии останавливается на мужской сексуальной роли; в конце концов он выучивается правильно распознавать то, что его окружает. Радин пишет в предисловии:

Он ничего не желает осознанно. Во всем, что он делает, он всегда вынужден следовать импульсам, управлять которыми не может... он во власти своих страстей и вожделений... не имеет определенной и строго фиксированной формы... в начале — зачаточное существо неопределенных пропорций, фигура, скрывающая в себе образ человека. В таком варианте он имеет кишки, обернутые вокруг тела, и такой же длины пенис, тоже обернутый вокруг тела и заканчивающийся мошонкой.

Эту тему можно проиллюстрировать на примере двух его необычных приключений. Трикстер убивает буйвола и начинает разделывать его, держа нож в правой руке.

В этот момент левая рука внезапно вцепилась в буйвола. «Отдай его мне, он мой! Прекрати, а не то я разделаюсь с тобой моим ножом!» — так сказала правая рука. «Я изрежу тебя на куски, вот что я сделаю», — продолжала правая рука. Тогда левая рука отпустила. Но вскоре левая рука опять вцепилась в долю правой руки... и это повторялось снова и снова. Так Трикстер дошел до того, что между его руками началась ссора. Эта ссора вскоре переросла в жестокую драку, и левая рука была сильно изрезана...

В другой истории Трикстер относится к своему заднему проходу так, словно тот способен независимо действовать и быть союзником. Он убивает несколько уток, и перед тем как улечься спать велит своей заднице присматривать за мясом. Пока он спит, прибегают лисицы.

Когда они приблизились, то, к их удивлению, откуда-то вышли газы. «Пффф», — такой раздался звук. «Надо быть осторожными, он, должно быть, не спит», — и они убежали. Через какое-то время одна из них сказала: «Ну, думаю он сейчас спит. Это был просто обман. Он всегда придумывает какие-нибудь хитрости». И они снова приблизились к костру. Снова вышли газы, и они снова убежали. Это повторялось три раза. ... С каждым разом звук был все громче. «Пффф! Пффф! Пффф!» Но теперь они не убежали, а наоборот, принялись есть поджаренные куски уток...

Потом Трикстер просыпается и видит, что утки исчезли.

...Ах ты, подлая тварь, так-то ты ведешь себя? Разве я не велел тебе присматривать за огнем? Ты мне это запомнишь! За твою небрежность я обожгу тебе рот, так что ты не сможешь им пользоваться!» И он взял горящую головешку и обжег ею свой задний проход... и закричал от боли, которую причинил самому себе.

В начале Трикстер — это изолированное, неморальное и не сознающее себя существо, неуклюжий, бессильный, звероподобный шут. Различные эпизоды рассказывают о том, как отдельные части его тела урезаются и помещаются в более подходящих местах, так что в конце концов он приобретает человеческий облик. В то же время он постепенно включается в более тесные социальные отношения и усваивает непростые уроки отношений с физической средой. В одном важном эпизоде рассказывается о том, как он принимает дерево за человека и обращается с ним соответственно — до тех пор, пока не обнаруживает, что перед ним всего лишь неодушевленный предмет. Так постепенно он осваивает функции и границы своего существа.

Я привожу здесь этот миф как прекрасное поэтическое описание того процесса, который ведет от ранних стадий развития культуры к современной цивилизации, диффе-

ренцированной по самым разным направлениям. Культуры первого типа не являются до-логическими, на чем, к несчастью, настаивал Леви-Брюль, — они до-коперниковские. Мир в них вращается вокруг наблюдателя, пытающегося интерпретировать свой опыт. Постепенно наблюдатель отделяет себя от своей среды и учится воспринимать свои истинные ограничения и возможности. Кроме всего прочего, до-коперниковский мир персонифицирован. Трикстер разговаривает с живыми существами, вещами и частями вещей безо всякого их различия, как если бы они были одушевленными и разумными. Этот персонифицированный мир — как раз то, что описывает Леви-Брюль. Это также первобытная культура Тайлора, анимистическая культура Маре и мифологическое сознание Кассирера.

На следующих страницах я постараюсь как можно более сильно провести параллели между первобытной культурой и начальными эпизодами мифа о Трикстере. Я попытаюсь представить области недифференцированности, характерные для примитивного видения мира и определяющие его. Я покажу, откуда возникает впечатление, что примитивное видение мира субъективно и персонифицировано, что различные формы бытия в нем смешиваются, что ограниченность человеческого существования там неизвестна. Это тот взгляд на первобытную культуру, который был принят Тайлором и Фрэзером и исходя из которого были сформулированы проблемы первобытного мышления. А затем я попробую показать, каким образом такой подход искажает истинное положение вещей.

Во-первых, это видение мира антропоцентрично в том смысле, что объяснения событий укладываются в категории удачи или неудачи, которые сами по себе совершенно субъективны и имеют эгоцентричный характер. В таком мире стихийные силы природы представляются настолько тесно связанными с отдельными людьми, что мы едва ли можем говорить о них как о внешней, физической среде. Внутренние связи каждого человека с миром настолько тесны, что он как бы оказывается в центре сил магнитного поля. События могут быть объяснены исходя из того, что представляет собой человек и какие действия он соверша-

ет. В таком мире логичным оказывается поведение короля из волшебной сказки Тербера, который сокрушается о том, что падающие метеориты пущены в него, или поступок Ионы, честно признающегося, что он — причина бури. Отличительной особенностью здесь оказывается не вопрос о том, представляется ли мир управляемым духовными существами или безличностными силами. Такое объяснение едва ли было бы релевантно в данном случае. Предполагается, что даже те силы, которые рассматриваются совершенно персонифицированно, в действительности непосредственно реагируют на поведение конкретных людей.

Хорошим примером веры в антропоцентричные силы являются представления бушменов о *Н'ау* — некоей силе, ответственной за погоду по крайней мере в районе Ньяе-Ньяе в Бечуаналенде. *Н'ау* — это безличная неморальная сила, определенно вещь, а не личность. Она высвобождается, когда какой-нибудь охотник с определенным типом физического сложения убивает животное, во внешности которого присутствуют те же элементы. Реальные погодные условия в каждый момент времени теоретически рассматриваются как результат сложных взаимодействий различных охотников с различными животными (Marshall). Такая гипотеза кажется привлекательной, и, по-видимому, она удовлетворительна с точки зрения логики, так как несмотря на то, что она теоретически доступна верификации, но все же серьезная попытка проверить ее вряд ли когда-либо осуществится на практике.

Чтобы привести другой пример антропоцентричности мира, я процитирую то, что пишет отец Темпелс о философии народа луба. Его критиковали за то, что он несколько безапелляционно распространяет представления луба, которые он знает по-настоящему глубоко, на всех банту. Но я подозреваю, что, если не сосредоточиваться на деталях, его взгляды на представления банту о жизненной силе можно распространить гораздо более широко, чем на одних только банту. Возможно, это относится в целом к тому типу мышления, который я пытаюсь здесь противопоставить дифференцированному мышлению современных культур Европы и Америки.

Что касается луба, то, как пишет отец Темпелс, человек находится в центре их вселенной (с. 43—45). Существуют три закона жизненной причинности:

- (1) человек (живой или мертвый) может непосредственным вмешательством увеличить или уменьшить жизнь (или силу) другого человека;
- (2) жизненная сила человека может непосредственно влиять на существа, обладающие меньшей силой (животные, растения или минералы);
- (3) разумное существо (дух, мертвец или живой человек) может косвенно воздействовать на других, если его жизненная сила входит в контакт с нижестоящей опосредующей силой и оказывает на нее влияние.

Разумеется, представления об антропоцентричности мира могут принимать разнообразные формы. Представления о том, как один человек может влиять на другого человека неизбежно должны отражать политические реалии. И мы, безусловно, обнаружим, что подобные представления о человеке как об источнике контроля над окружающей средой, меняются в зависимости от преобладающих тенденций в устройстве политической системы (см. гл. 6). Но в общем случае мы можем разделить эти представления на те, согласно которым все люди в равной степени влияют на то, что происходит в мире, и те, которые приписывают особую космическую силу избранным личностям. Есть представления о судьбе, распространяющиеся на всех людей во всем мире. В культуре, отраженной в произведениях Гомера, предметом особой заботы богов была не судьба отдельных выдающихся личностей, но судьба всех и каждого, сплетенная руками богов и, на беду или на радость, переплетенная с судьбами других. Просто чтобы привести современный нам пример, индуизм учит, как учил на протяжении многих веков, что определенное сочетание планет в момент рождения человека значит очень много для того, будет ли его жизнь счастливой или несчастной. Гороскоп можно составить для каждого. В обоих этих примерах человек хотя и может через посвященных заранее узнать о том, что его ожидает, не в силах ничего изменить радикально и способен только слегка смягчить

подстерегающие его удары судьбы, отказаться от невыполнимых желаний, быть готовым использовать возможности, которые встретятся на его пути.

В других случаях представления о характере связи индивидуальной судьбы с космосом могут быть более гибкими. Сегодня во многих местах Западной Африки принято считать, что личность каждого человека довольно сложна, и входящие в нее компоненты ведут себя как отдельные индивиды. Одна часть личности предрекает жизненный путь человека еще до его рождения. После того, как человек родился, любая его попытка добиться успеха в той области, в которой предречен неуспех, будет оканчиваться неудачей. Знахарь способен определить, что причиной неудач человека является предопределенная ему судьба, и затем исправить то, что было предрешено до рождения. Природа предопределенных неудач, которые человек вынужден принимать в расчет, варьирует от одного западно-африканского общества к другому. Талленси, живущие во внутриматериковой части Ганы, представляют обладающую сознанием часть личности дружелюбной и независтливой. Не обладающая сознанием часть, та, что предрекает судьбу до рождения, обычно рассматривается как чрезвычайно агрессивная и завидующая человеку, так что она старается навредить ему, предопределив какое-нибудь неподходящее место в системе контролируемых статусов. В противоположность этому, иджо, живущие в дельте Нигера, социальная организация которых подвижна и конкурентна, рассматривают сознательную часть личности как очень агрессивную и нацеленную на конкуренцию и на преобладание. В этом случае предопределенный проигрыш связывается с бессознательной частью личности, поскольку ее выбор — это незаметное и мирное существование. Вмешательство знахаря помогает обнаружить такое расхождение целей внутри человека, и соответствующие ритуалы исправляют ситуацию (Fortes, 1959; Horton, 1961).

Эти примеры указывают еще на один аспект недостаточной дифференцированности личностного мировосприятия. Мы видели выше, что физическая среда не мыслится отчетливо в ее собственных категориях, но восприни-

мается только по отношению к человеческой судьбе. Теперь мы видим, что человеческая личность не является четко определенной как действующая. Не определены масштабы и пределы ее независимости. Так что мир — это часть личности и ее дополнение, и воспринимается он сквозь призму индивидуальных представлений, только теперь это представления не о природе, а о самом себе.

Представления талленси и иджо о нескольких враждебных друг другу частях личности одного человека, кажутся более дифференцированными, чем представления гомеровской Греции. В этих западно-африканских культурах заклятия, предопределяющие судьбу, произносятся частью самого человека, заключенной в его личности. Если он узнает о том, что было им сделано, он в состоянии изменить свой прежний выбор. В Древней же Греции личность рассматривалась как пассивная жертва сил, действующих извне.

Когда читаешь Гомера, поражает тот факт, что его герои, со всей присущей им жизненной силой и деятельной энергией, при любом повороте событий чувствуют себя не свободно действующими субъектами, а пассивными орудиями либо жертвами иных сил... человек чувствует, что даже его собственные эмоции от него не зависят. Мысль, чувство, побуждение приходят к нему извне; он совершил поступок, — теперь он радуется или сокрушается. Кто-то из богов вдохновил его или ослепил его. Он был богат, потом стал беден, возможно даже, попал в рабство; он умер от болезни или погиб в сражении. Это было предрешиено свыше, его доля была отмерена задолго до того. Пророк или жрец мог бы узнать об этом заранее; обычный человек мало понимал в знамениях, но увидев, что древко его знамени перебито или что преимущество на стороне врага, мог прийти к выводу, что Зевс предопределил поражение ему и его товарищам. Тогда он прекращал сражение и обращался в бегство (Oprians, 1951, с. 302).

Есть данные о том, что пастухи динка, живущие в Судане, также не считают самих себя источником действий и реакций. Они не воспринимают того, что испытываемые ими чувства вины или беспокойства — это их собственная реакция на что-то и что эти чувства, в свою очередь, явля-

ются причиной определенных ментальных состояний. Действия человека направляются эмоциями, которые представляются внешней силой, духами, вызывающими всевозможные несчастья. Так что пытаюсь должным образом отразить сложную реальность взаимодействий, происходящих внутри личности, динка населяют свой мир опасными существами, продолжениями личности. Это практически повторяет описание примитивного видения мира, данное Юнгом:

Бесконечно многое из того, что мы сейчас считаем составной частью своего собственного психического бытия, для первобытного человека игриво резвится само по себе, проецируясь на окружающий его мир (с. 74).

Я приведу еще один пример мира, в котором каждый человек связан с космосом, чтобы показать, насколько разнообразными могут быть эти связи. В китайской культуре преобладает идея мировой гармонии. Если человек сумеет занять место, обеспечивающее максимально гармоничное соотношение из всех возможных, он может рассчитывать на удачу. Неудача может связываться с отсутствием такой счастливой комбинации. Влияние воды и ветра, называемое *фэн шуй*, приносит удачу, если дом человека и могилы его предков расположены правильно. Профессиональные геоманты способны указать причины неудач человека, после чего он может переобустроить свой дом или родительские могилы так, чтобы добиться лучших результатов. Д-р Фридман в своей готовящейся к выходу в свет книге придерживается мнения, что геомантия занимает важное место в китайских верованиях наряду с культом предков. Удача, которой человек в состоянии таким образом управлять посредством знания геомантии, никак не связана с моралью, но, в конечном счете, она должна быть приведена в соответствие с вознаграждением за заслугу, которое, согласно этим же верованиям, отмеряется небесами. И в конце концов, вся вселенная толкуется как связанная с жизнями отдельных людей в малейших своих проявлениях. Некоторые люди оказываются удачливее других в своих взаимодействиях с *фэн шуй*, — точно так же, как некоторым грекам была предначертана бо-

лее великая судьба или как некоторым западноафрикацам predeterminedены большие шансы на успех.

Иногда речь идет не о всех людях вообще, а только об отмеченных определенным образом. Те, на ком есть подобная печать, ведут за собой обычных людей, — все равно, наделены ли они своими особыми качествами к добру или ко злу. Обычному же человеку, не имеющему таких качеств, остается лишь решить практическую задачу — изучить окружающих и определить, кого из них избегать и за кем следовать.

Во всех космологиях, которые мы упоминали до сих пор, человеческая судьба рассматривается как подвластная влиянию сил, находящихся либо в самом человеке, либо в других людях. Космос как бы вращается вокруг человека. Его преобразующая сила пронизывает жизни отдельных людей, так что ни бури, ни болезни, ни неурожай, ни засуха — ничего не случается вне таких личных связей. Так что мир антропоцентричен, — в том смысле, что интерпретировать его возможно лишь по отношению к человеку.

Но в описании примитивного недифференцированного мировоззрения как личностного есть еще и совершенно другой смысл. Личности по сути своей — это не вещи. У них есть воля, у них есть разум. Посредством воли они любят, ненавидят, эмоционально реагируют на что-то. Посредством разума они интерпретируют знаки. Но в том мире, который я противопоставляю нашему собственному мировоззрению, вещи и личности четко не различаются. Отношения между личностями характеризуются определенными типами поведения. Во-первых, личности общаются между собой, используя символы речи, жесты, обряды, дары и т. д. Во-вторых, они реагируют на моральное содержание ситуации. Как бы безличностно ни определялись космические силы, но если они, судя по всему, способны отвечать на личностные обращения к ним, то их вещное качество нельзя полностью отделить от личностного. Возможно, они и не личности, но они и не совсем вещи.

Здесь можно угодить в ловушку. Иногда о вещах говорят таким образом, что наивному наблюдателю может по-

казаться, будто предполагается нечто личностное. Из чисто лингвистических различий или смешений нельзя делать никаких выводов о верованиях. Например, марсианский антрополог мог бы прийти к неверному заключению, услышав разговор английских водопроводчиков о «мужских» и «женских» частях прокладок для кранов*. Чтобы избежать лингвистических ловушек, я ограничусь рассмотрением только того типа поведения, которое предполагает ответ со стороны, казалось бы, безличных сил.

Возможно, тот факт, что бушмены Ньяе-Ньяе различают облака мужского и женского рода, значит не более, чем то, что мы используем местоимение «она», когда речь идет о машине или о лодке. Но значимым можно считать то, что пигмеи, живущие в лесах Итури, когда на них обрушивается какое-нибудь несчастье, говорят, что это лес в плохом настроении, и чтобы развеселить его, поют для него всю ночь, и потом ожидают, что их дела пойдут лучше (Turnbull). Никакой европейский механик в здравом уме не стал бы надеяться, что он починит неисправный двигатель с помощью серенады или ругательства.

Так что в этом смысле примитивный, недифференцированный мир также персонализирован. От него ждут такого поведения, как если бы он был разумен и способен реагировать на знаки, символы, жесты, дары, и как если бы он мог различать социальные отношения.

Наиболее очевидный пример приписывания безличным силам способности реагировать на символические воздействия, — это вера в чародейство. Чародей — это тот, кто пытается изменить ход событий с помощью магических символических действий. Он может использовать жесты или просто слова заговоров или заклинаний. Но ведь слова более всего подходят для общения личностей друг с другом. Если существует представление о том, что слова, сказанные надлежащим образом, существенны для эффективности действия, то, хотя вещь, к которой обращаются, и не может ответить, существует все же представление о не-

* В английском языке в технической терминологии female может относиться, например, в внутренней нарезке резьбы, male, соответственно, к внешней (Прим. пер.).

которой ограниченной возможности односторонней вербальной коммуникации. И это представление маскирует явно «вещный» статус тех вещей, к которым обращаются. Хорошим примером здесь может быть яд, используемый в Занделенде для обнаружения колдунов и ведьм с помощью оракула (Evans-Pritchard, 1937). Азанде сами приготавливают этот яд из древесной коры. О нем говорят не как о личности, но как о вещи. Не предполагается, что внутри оракула сидит маленький человечек, который заставляет его работать. И все же для того, чтобы привести яд в действие, оракул должен обратиться к нему вслух, обращение должно состоять из четко и недвусмысленно сформулированного вопроса, и чтобы избежать ошибок, связанных с интерпретацией ответа, тот же вопрос, но в обратной форме, должен быть задан во втором раунде такой консультации. В этом случае яд не только слышит и понимает слова, но обладает также ограниченной способностью отвечать на них. Он либо убивает курицу, либо нет. Он может лишь давать ответы «да» и «нет». Он не может сам начать беседу или справиться с неструктурированным интервью. И все же в мире, в котором живут азанде, эта ограниченная способность отвечать радикальным образом меняет его «вещный» статус. Это не просто яд, он скорее напоминает посаженного под замок респондента, отвечающего на вопросы анкеты, расставляя в ней крестики и галочки.

Золотая ветвь изобилует примерами представлений о безличной вселенной, которая, тем не менее, слышит речь и отзывается на нее тем или иным образом. То же можно сказать и о современных отчетах о полевых исследованиях. Станнер пишет: «Большая часть жителей и убранства неба и земли рассматривается аборигенами как огромная знаковая система. Любой, кто путешествовал по австралийскому бушу в обществе аборигенов и проявлял интерес к окружающему, сталкивался с этим фактом. Его путь пролегал не по какому-то ландшафту, а через очеловеченное пространство, заполненное обозначениями».

И, наконец, существуют представления о том, что безличный мир обладает способностью различения. Он мо-

жет различать тончайшие нюансы социальных отношений, как, например, связаны ли сексуальные партнеры запрещено близкой степенью родства, либо менее точно — стал ли жертвой убийства соплеменник или чужой, или замужем женщина или нет. Или он способен различать тайные чувства, скрытые в человеческой душе. Есть множество примеров предполагаемой способности к различению социального статуса. Охотники чейены считали, что буйволы, являвшиеся для них основным источником средств к существованию, уходят из-за гнилого запаха, исходящего от человека, убившего своего соплеменника, и это ставит под угрозу выживание всего племени. Никакой реакции на запах от убийства чужого человека за буйволами не предполагалось. Австралийские аборигены полуострова Арнемленд завершают церемонии, связанные с плодородием, и церемонии инициации ритуальным совокуплением, полагая, что обряд будет иметь большой эффект, если сексуальными партнерами будут те, кому во всякое другое время это строжайше запрещено (Berndt, с. 49). Леле верят, что если знахарь переспал с женой своего пациента, или если пациент переспал с его женой, то он не может лечить этого пациента, так как лекарства, предназначенные для того, чтобы исцелять, убьют его. Этот результат не зависит ни от намерений доктора, ни от его информированности. Считается, что лекарство само будет реагировать таким неодинаковым образом. Более того, леле верят, что если лечение успешно проведено и пациент отказывается уплатить знахарю причитающееся за его услуги, то болезнь вернется и, может быть, даже в более тяжелой форме. Медицина леле, таким образом, считается способной распознавать неуплаченные долги и тайные измены. Магия, используемая азанде для отмщения, еще более изощренно и безошибочно определяет колдуна, ответственного за данную конкретную смерть, карая его затем по всей справедливости. Таким образом, безличностные элементы мира наделяются способностью различения, которая позволяет им вмешиваться в дела людей и поддерживать моральные установления.

В этом смысле мир явно способен давать моральные оценки отношениям людей между собой — и поступать

соответственно. *Мальвеза*, известная среди жителей плато Тонга в северной части Родезии, — это злая судьба, преследующая тех, кто совершил определенные проступки против моральных установлений. Эти проступки можно в целом определить как те, к которым неприменимы обычные карающие санкции. Например, убийство, совершенное внутри группы родства по материнской линии, не может быть отомщено, поскольку организация такой группы построена так, чтобы мстить чужим за убийство ее членов (Colson, с. 107). *Мальвеза* карает те проступки, которые недоступны для обычных санкций.

Обобщая все это, можно сказать, что первобытные представления о мире рисуют картину вселенной, которая персонафицирована в нескольких смыслах. Действия физических сил представляются переплетенными с человеческими жизнями. Вещи и личности не вполне различаются, и не вполне различаются личности и их внешняя среда. Вселенная отзывается на слова и жесты. Она понимает социальный порядок и поддерживает его своим вмешательством.

Я постаралась в меру моих сил составить по описаниям первобытных культур перечень представлений, по которым можно судить о недостаточной дифференцированности. Материалы, которые я использовала, основаны на современных полевых исследованиях. Несмотря на это, общая картина вполне согласуется с тем, что принималось Тайлором или Маре, когда они изучали первобытный анимизм. Эти представления сродни тем, опираясь на которые Фрэзер пришел к заключению, что в первобытном мышлении смешиваются объективный и субъективный опыт. Это те же представления, которые побудили Леви-Брюля к анализу того, каким образом коллективные репрезентации налагают на интерпретации селективные принципы. Дискуссия вокруг этих представлений велась целиком с позиций психологии, что не прибавляло ясности.

Когда эти верования представляются как результат многих неудачных попыток правильного различения, они поразительно напоминают неуверенные попытки ребенка управлять окружающей его средой. Обратимся ли мы к Кляйну или к Пиаже, — это та же тема: смешение внут-

ренного и внешнего, вещи и личности, личности и среды, знака и инструмента, речи и действия. Такие смешения могут представлять собой необходимую и повсеместно встречающуюся стадию перехода от хаотического, недифференцированного опыта детства к интеллектуальной и моральной зрелости.

Так что важно еще раз подчеркнуть то, о чем говорилось и ранее, — те связи между людьми и событиями, которые характерны для первобытной культуры, возникают не из неудачных попыток дифференциации. Эти связи даже необязательно должны выражать мысли отдельных людей. Очень возможно, что отдельные представители таких культур имеют самые разные представления о космологии. Ван-сина с теплотой описывает трех независимых мыслителей, встреченных им среди бушонгов, пожелавших поделиться с ним своими личными философскими системами. Один из них, старик, пришел к заключению, что реальности не существует, что весь опыт — это только зыбкая иллюзия. Другой разработал метафизическую систему нумерологического типа, а последний придумал невероятно сложную космологическую схему, которую никто кроме него не мог понять (1964). Неверно было бы рассматривать такие идеи, как судьба, колдовство, *мана*, магия, как часть какой-то философии, или просто как нечто продуманное и систематизированное. Они не просто привязаны к институтам, как указывал Эванс-Причард, они сами — институты, в той же самой степени, что и *habeas corpus** или празднование Дня всех святых. Все они складываются отчасти из представлений и отчасти — из практики. Они бы не были описаны этнографией, если бы отсутствовали связанные с ними обычаи. Как и все остальные институты они сопротивляются переменам и чувствительны к сильным воздействиям. Люди могут изменять их, предавая их забвению или проявляя к ним интерес.

Если мы вспомним о том, что эти представления обязаны своим возникновением практической заинтересованности в жизни, а не академическому интересу к метафизике,

* Предписание о представлении арестованного в суд для рассмотрения законности ареста (*лат.*).

их значение предстанет в совершенно другом свете. Спрашивать азанде о том, является ли яд-оракул личностью или вещью, — значит задавать бессмысленный вопрос, который ему самому никогда не пришел бы в голову. Тот факт, что он обращается к этому оракулу со словами, не ведет к какой-либо путанице между вещами и личностями в его сознании. Это просто означает, что он не стремится к разумной последовательности, и что символическое действие представляется ему подходящим для данного случая. Он может выразить свое видение ситуации посредством речи и жестов, и эти ритуальные элементы стали частью техники, которая по своему назначению во многом сродни компьютерному программированию задач. Полагаю, что примерно о том же писал Радин в 1927 г. и Геллнер (1962), когда указывал на социальные функции несоответствий в доктринах и концепциях.

Робертсон-Смит первым попытался перевести внимание с верований как таковых на связанные с ними обычаи. И с тех пор было собрано множество других свидетельств чисто практического ограничения человеческих интересов. Это не является характерной чертой одной только первобытной культуры. Это так же верно применительно «к нам», как и «к ним», если, конечно, «мы» не являемся профессиональными философами. Будучи бизнесменом, фермером, домохозяйкой, никто из «нас» не имеет ни времени, ни желания для систематических размышлений о метафизических проблемах. Наши представления о мире состоят из множества отдельных фрагментов, появляющихся в результате столкновения с конкретными практическими задачами.

Описывая представления азанде о колдовстве, Эванс-Причард настаивает на том, что интересы людей концентрируются вокруг конкретных единичных событий. Если старое и гнилое гранатовое дерево упало и убило кого-то, кто сидел в его тени, это событие приписывается действию колдовства. Азанде легко соглашались с тем, что падать — это в природе старых и гнилых гранатовых деревьев, они также соглашались с тем, что если человек день за днем по несколько часов сидит в его тени, он может быть раз-

давлен, когда оно упадет. Общая закономерность очевидна, и это неинтересный предмет для рассуждений. Вопрос, который занимает их, — это совершение уникального события на стыке двух независимых последовательностей явлений. В течение многих часов под гранатовым деревом никто не сидел, и тогда оно могло упасть, не причинив никакого вреда, никого не убив. В течение многих часов под ним сидели другие люди, которые могли стать его жертвами, но которых там в тот момент не оказалось. Чрезвычайно интересным представляется вопрос о том, почему дерево упало именно тогда, когда упало, именно в данный конкретный момент, когда никто больше под ним не сидел. Общие закономерности природы отслеживаются достаточно верно и точно для того, чтобы удовлетворять техническим запросам культуры азанде. Но после того, как потребность в технической информации исчерпана, интерес сосредотачивается на том, как конкретный человек связан со вселенной. Почему это случилось именно с ним? Что он предпринял для того, чтобы предотвратить несчастье? Виноват ли в этом кто-нибудь? Это, конечно, предполагает теистическое видение мира. Так же как и в колдовстве, от духов можно получить ответ только на четко сформулированные вопросы. Последовательная смена времен года, отношение облаков к дождю и дождя к урожаю, засухи к эпидемии и т. д. — это все признается. Это воспринимается как должное, как фон, на котором необходимо решать более личные и более насущные проблемы. Жизненно важными для любых теистических представлений о мире будут те же вопросы, что и для азанде: почему погибли посевы этого фермера, а не его соседа? Почему буйвол поднял на рога именно этого человека, а не кого-то из тех, кто был с ним на охоте? Почему у этого человека умерли дети или коровы? Почему я? Почему сегодня? Что здесь можно предпринять? Этот постоянный поиск объяснений сосредоточен на беспокойстве человека о себе самом и о своем сообществе. Теперь мы знаем то, что знал Дюркгейм и не знали Фрэзер, Тайлор и Маре. Эти вопросы изначально формулируются не для того, чтобы удовлетворить интерес человека к смене времен года или к любым другим

проявлениям природной среды. Они формулируются, чтобы выразить господствующий социальный интерес, задачу совместной организации в общество. Правда, ответить на них можно, только определив место человека в природе. Но метафизика здесь — лишь некоторый побочный продукт насущных практических интересов. Антрополог, воссоздающий структуру космоса на основании того, что заложено в этих практиках, сильно искажает первобытную культуру, если пытается представить такую космологию как систематизированную философию, осознанно разделяемую отдельными людьми. Мы можем изучать свою космологию — на специализированных факультетах астрономии. Но невозможно уловить суть первобытной космологии и выставить ее на всеобщее обозрение, приколотов булавкой, как экзотическую бабочку, не исказив при этом природу первобытной культуры. В этой культуре технические проблемы более или менее решены предыдущими поколениями. Жизненно важный вопрос состоит в том, как организовать других людей и самого себя по отношению к ним; каким образом контролировать беспокойную молодежь, как успокоить недовольных соседей, как обеспечить соблюдение чьих-то прав, как предотвратить узурпирование власти или как эту власть обосновать. Всевозможные представления о всезнании и всемогуществе окружающей среды призваны обеспечить достижение этих практических социальных целей. Если социальная жизнь конкретного сообщества имеет какую угодно устоявшуюся форму, социальные проблемы скорее всего будут возникать в одних и тех же областях напряженности или борьбы. И тогда все эти представления о неизбежном наказании, судьбе, мести призраков и колдовстве выкристаллизовываются в институты как часть механизма разрешения подобных проблем. Так что примитивное видение мира, которое я описала выше, само по себе редко оказывается предметом размышлений и рассуждений в рамках примитивной культуры. Оно развивается как приложение к другим социальным институтам. В этом смысле оно не вырабатывается непосредственно, и в этом смысле первобытная культура должна рассматриваться как не знающая себя, не осознающая своей природы.

В процессе социальной эволюции институты развиваются и специализируются. Движение происходит с двух сторон: усиливающийся социальный контроль делает возможным техническое развитие, а оно, в свою очередь, открывает путь для дальнейшего усиления социального контроля. И в конце концов, мы оказываемся в современном мире, где экономическая взаимозависимость достигает высшей точки относительно всей прошлой истории человечества. Одним из неизбежных побочных продуктов совместной дифференциации является социальное самосознание, осознание процессов общественной жизни. И вместе с дифференциацией развиваются особые формы социального давления, особые денежные стимулы, особые виды карающих санкций, специализированные полицейские и контролирующие органы, появляются особые люди, отвечающие за прогресс, анализирующие наши достижения и т. д., целый набор орудий социального контроля, который никогда бы не возник в условиях малой недифференцированной экономики. Именно этот опыт органической солидарности так затрудняет нам понимание усилий людей, живущих в первобытном обществе, направленные на преодоление слабости их социальной организации. Не зная ни квитанций, заполняющихся в трех экземплярах, ни лицензий, ни паспортов, ни полицейских машин, оснащенных рациями, они должны как-то выстраивать общество и побуждать мужчин и женщин соблюдать его нормы. Надеюсь, что мне удалось показать, почему Леви-Брюль был неправ, сравнивая два типа мышления, вместо того, чтобы сравнить социальные институты.

Мы также можем понять, почему верующие христиане, мусульмане или евреи не могут быть классифицированы как примитивные, исходя из их верований. И точно так же нельзя с уверенностью классифицировать последователей индуизма или буддизма или мормонов. Это правда, что их верования развивались в процессе поиска ответов на вопросы типа «Почему это случилось со мной? Почему сейчас?» и т. п. Правда и то, что их мир — антропоцентричен и персонифицирован. Возможно, что из-за присутствия в этих религиях метафизических вопросов, их

можно рассматривать как аномальные институты современного мира, поскольку неверующие могут и не интересоваться подобными проблемами. Но сам по себе этот факт не превращает последователей этих религий в островки примитивной культуры, одиноко выступающие на поверхности современного мира. Так как их верования формулировались и переформулировывались заново с каждым новым столетием, их связь с социальной жизнью практически оборвалась. Европейская история, свидетельствующая о постепенном уходе церкви от секулярной политики и от мирских духовных проблем в специализированные области религии — это история движения от первобытного к современному.

Наконец, мы должны вернуться к вопросу о том, следует ли отказываться от употребления термина «первобытный». Думаю, что нет. В искусстве этот термин имеет устоявшееся и вполне определенное значение. В технике и, возможно, в экономике, его употребление также имеет свой смысл. Какие могут быть возражения против того, чтобы называть персонифицированные, антропоцентричные, недифференцированные представления о мире первобытной культурой? Единственное возражение может быть связано с тем, что это название имеет уничижительный оттенок по отношению к религиозным верованиям, отсутствующий, когда речь идет об искусстве или технологии. Это, вероятно, отчасти справедливо, когда дело касается англоговорящего мира.

Идея первобытной экономики имеет несколько романтический оттенок. Несомненно, мы несравнимо лучше оснащены с материальной и технической точки зрения, но никто ведь не станет напрямую выводить культурные различия из чисто материальных оснований. Факты относительной бедности и относительного благосостояния не ставятся под сомнение. Но идея первобытной экономики строится на том, что в ней обращение товаров и услуг осуществляется без посредничества денег. Тем самым первобытный человек имеет преимущество над нами, ибо он сталкивается с экономической реальностью непосредственно, тогда как мы отклоняемся от нее из-за сложного, непредсказу-

емого и независимого поведения денег. Этим преимуществом мы обязаны нашему благосостоянию и материальному прогрессу, который позволил реализовать развитие всего остального. Так что, имея это в виду, можно сказать, что первобытная культура находится в невыгодном положении и в экономической, и в спиритуальной области. Тот, кто осознает это двойное преимущество, естественно, воздерживается от выражения радости по этому поводу, но, вероятно, именно поэтому предпочитает вообще не выделять первобытную культуру как явление.

Континентальные исследователи не проявляют подобной щепетильности. *Le primitif* достойно представлен на страницах работ Линхардта, Леви-Стросса, Рикёра и Элиаде. Единственный вывод, который я могу из этого сделать, — это то, что они вовсе не убеждены тайно в своем превосходстве и могут непредвзято оценивать культурные формы, отличные от их собственных.

Глава 6

СИЛЫ И ОПАСНОСТИ

Известно, что беспорядок портит образец, но он также дает для него материал. Порядок предполагает ограничения: из всех возможных материалов производится некоторая ограниченная выборка и из всех возможных взаимосвязей используется только некоторый ограниченный набор. Этим подразумевается, что беспорядок неограничен, в нем не реализован ни один образец, но его потенциал выработки образцов неопределенно велик. Поэтому, хотя мы и стремимся к порядку, мы не можем просто осудить беспорядок. Мы понимаем, что он разрушителен для существующих образцов, но мы также признаем его потенциал. Он символизирует одновременно и опасность, и силу.

В ритуалах признаются потенциальные возможности беспорядка. В беспорядочных состояниях сознания, в снах, в обмороках и в безумии, ритуалы пытаются найти те силы и истины, которые не могут быть получены в результате осознанных действий. Силу, необходимую, для управления другими, и особую способность исцелять получают те, кто может на время выйти из-под контроля своего разума. Иногда какой-нибудь житель Андаманских островов покидает своих сородичей и блуждает в лесу как безумный. Когда он приходит в себя и возвращается к людям, он уже владеет тайным даром целительства (Radcliffe-Brown, 1933, с. 139). Такие представления встречаются повсеместно и неоднократно фиксировались исследователями. Вебстер в главе под названием *Как стать магом* (*The Sociological Study of Magic*) приводит множество примеров. Я сошлюсь также на пример эханзу, племени в центральной части Танза-

нии, которые одним из общепризнанных способов обретения необходимых для знахаря умений считают доведение себя до сумасшествия в лесу. Виржиния Эдам, занимавшаяся исследованием этого племени, рассказывала мне, что кульминационный момент их ритуального цикла приходится на ежегодные ритуалы, посвященные дождю. Если в ожидаемое время дождь не случается, эханзу подозревают в этом колдовское вмешательство. Чтобы нейтрализовать колдовство, они берут дурачка и посылают его бродить в лесных зарослях. В процессе своих скитаний по лесу он бессознательно разрушает действие колдовских чар.

В подобных представлениях содержится двойное обыгрывание неартикулированности. Во-первых, это проникновение в неупорядоченные области сознания. Во-вторых, это выход за рамки социального. Человек, возвращающийся из таких недосягаемых областей, приносит с собой способности, недоступные тем, кто контролирует себя и контролируется обществом.

Такое ритуальное взаимодействие артикулированных и неартикулированных форм чрезвычайно важно для того, чтобы понять природу нечистого. В ритуальной форме оно используется так, как если бы оно обладало достаточными силами для поддержания своего существования, и в любой момент от него можно было бы ожидать нападения. Бесформенному также приписываются различные силы, одни из которых опасны, а другие благоприятны. Мы видели, что скверное в книге *Левит* — это непонятные неклассифицируемые элементы, не вписывающиеся в структуру мироздания. Они не совместимы со святостью и благословением. Взаимодействие формы и бесформенности в ритуалах общества оказывается еще очевиднее.

Рассмотрим сначала верования, касающиеся людей в маргинальных состояниях. Это те люди, которые так или иначе выпадают из упорядоченной структуры общества, которых нельзя никуда поместить. Они, возможно, не совершают ничего дурного с точки зрения морали, но их статус неопределен. Рассмотрим, например, еще нерожденного ребенка. Неясна его позиция ни в настоящем, ни в

будущем. Поскольку никто не может сказать, каким будет его пол и удастся ли ему пережить опасности младенческого возраста. Часто он воспринимается одновременно и как подверженный различным опасностям, и как источник опасности. Леле рассматривают нерожденного ребенка и его мать как постоянно находящихся в опасности, но они также наделяют неродившегося ребенка капризным и дурным характером, представляющим угрозу для окружающих. Во время беременности женщина леле старается не приближаться к больным, поскольку близость ребенка, находящегося в ее животе, может вызвать усиление кашля или лихорадки.

У ньякюса зафиксированы аналогичные представления. Считается, что количество зерна, к которому приближается беременная женщина, уменьшается, потому что находящийся в ней зародыш очень прожорлив и крадет его. Она не должна заговаривать с людьми, которые жнут или варят пиво, не сделав предварительно ритуального жеста доброй воли, чтобы отвратить опасность. Они говорят о зародыше, что он, «разинув пасть», набрасывается на пищу, и объясняют это тем, что «зерно, находящееся внутри» неизбежно враждует с «зерном, находящимся снаружи».

Ребенок в животе... сродни колдуну; он так и норовит испортить пищу как это сделали бы колдовские силы: пиво портится, и его вкус неприятен, ничего не растет, железо у кузнеца плохо куется, молоко становится плохим.

Даже отец ребенка подвергается опасности на войне или на охоте беременностью своей жены (Wilson, с. 138—139).

Леви-Брюль указывал на то, что менструальная кровь и выкидыш иногда сопровождаются подобными же представлениями. Маори рассматривают менструальную кровь как своего рода несостоявшееся человеческое существо. Если бы кровь не вытекла, она могла бы превратиться в человека, так что ей приписывается невозможный статус мертвого человека, который никогда не жил. Он упоминал также повсеместно встречающееся поверье о том, что до срока родившийся зародыш наделен злой душой, опасной для живущих (с. 390—396). Леви-Брюль не сделал

общего вывода о том, что опасность связана с маргинальными состояниями, но ван Геннеп¹⁵ обладал большей социологической проницательностью. Он представлял общество как большой дом, в котором есть комнаты и коридоры, и переходы между ними опасны. Опасность заключена в переходном состоянии — просто потому, что это уже не то состояние, но еще и не другое, то есть оно неопределенно. Тот, кто должен перейти из одного состояния в другое, сам находится в опасности и является источником опасности для окружающих. Эта опасность контролируется посредством ритуала, который проводит жесткую границу между ним и его прежним статусом, временно изолирует его и затем публично утверждает его вступление в новый статус. Опасен не только переход сам по себе, ритуалы отделения представляют собой наиболее опасную часть обряда. Нам так часто случалось читать о том, что мальчики умирают во время церемоний инициации, или что их сестрам и матерям приходится опасаться за их безопасность, или что в прежние времена они часто умирали, не выдержав тяжких испытаний, или от страха, или от обрушивавшихся на них сверхъестественных наказаний за дурные дела. Затем появились какие-то очень будничные описания действительно имевших место обрядов, которые настолько безопасны, что упоминание об угрожающих их участникам опасностях звучит как насмешка (Vansina, 1955). Но можно с уверенностью сказать, что все эти декларированные опасности выражают нечто важное, связанное с маргинальностью. Утверждение о том, что мальчики рискуют жизнью, означает именно то, что, выходя из формальной структуры и оказываясь в пограничном состоянии, они подвергаются воздействию силы, способной убить их или сделать их мужчинами. Тема смерти и возрождения несет в себе, разумеется, и другие символические функции: проходящие инициацию умирают для своей прошлой жизни и возрождаются для новой. Весь репертуар представлений, связанных с осквернением и очищением, используется для того, чтобы подчеркнуть серьезность происходящего и то, что ритуал в силах преобразовать человека, — это очевидно.

В течение маргинального периода, отделяющего ритуальную смерть от ритуального возрождения, проходящие инициацию временно оказываются на положении изгнанников. Во время ритуала им нет места в обществе. Иногда они действительно уходят жить в какое-нибудь удаленное место. Но иногда они живут достаточно близко для того, чтобы могли происходить случайные контакты между ними и полноценными членами общества. В этом случае мы обнаруживаем, что они ведут себя как опасные уголовники. Они могут нападать, красть, грабить. Такое их поведение даже приветствуется. Антиобщественное поведение — подходящее выражение маргинальности их состояния (Webster, 1908, гл. III). Находиться в пограничном состоянии — значит соприкасаться с опасностью и приближаться к источнику силы. То, что к возвращающимся иницируемым относятся так, как если бы они сами были наделены силой, горячей и опасной, требующей изоляции и времени, чтобы остыть, согласуется с логикой представлений о форме и бесформенности. Грязь, непристойности, беззакония настолько же символически релевантны для обрядов отделения, насколько это справедливо для всех других ритуальных выражений их состояния. Их можно винить за их дурное поведение не более, чем находящегося в животе зародыша за его злобу и жадность.

По всей видимости, если у человека нет места в социальной системе, и, следовательно, он — существо маргинальное, все меры по предотвращению опасности должны приниматься другими. Сам он ничего не может поделать со своей ненормальной ситуацией. Это в общих чертах повторяет то, как мы сами воспринимаем людей в маргинальных состояниях, — в секулярном, а не в ритуальном контексте. Социальные работники, занимающиеся реабилитацией бывших заключенных, пишут о трудностях нахождения постоянной работы для таких людей — трудностях, возникающих из отношения к ним общества в целом. Человек, который провел какое-то время в заключении, неизбежно оказывается за рамками обычной социальной системы. Если не происходит какого-то ритуального включения его обратно в эту систему, которое позво-

лило бы четко определить его новую позицию, он остается в маргинальном состоянии, разделяя его с теми, кому так же приписываются такие качества, как ненадежность, необучаемость, — и все прочие социально осуждаемые вещи. Это же касается и тех, кто прошел через институты лечения душевных болезней. До тех пор, пока они остаются у себя дома, их необычное поведение не кажется неприемлемым. Но как только их формально классифицируют как ненормальных, то же самое поведение уже представляется нетерпимым. Отчет о выполнении одного канадского проекта 1951 г., имевшего целью изменить отношение к душевнобольным, показывает, что существует порог терпимости, обозначенный попаданием в психиатрическую клинику. Если человек никогда не покидал общество и не оказывался в подобном маргинальном состоянии, окружающие спокойно терпят любые его эксцентрические выходки. Поведение, которое психиатр классифицировал бы как патологическое, обычно никого не смущает и вызывает реакцию типа «хорошенькие причуды», «во дает» или «чего только не бывает на свете». Но как только пациент помещается в психиатрическую клинику, терпимости больше нет. Поведение, которое прежде рассматривалось как нормальное настолько, что все предположения, высказываемые психиатром, воспринимались чрезвычайно враждебно, теперь уже рассматривается как ненормальное (цит. по Cumming). Так что социальные работники, работающие с душевнобольными, сталкиваются с той же самой проблемой реабилитации выходящих из клиники пациентов, что и общества помощи заключенным. Тот факт, что распространенные представления о бывших заключенных или помещенных имеют реальные основания, в данном случае не имеет значения. Более интересным представляется то, что маргинальный статус вызывает повсюду одни и те же реакции и что это сознательно отражено в ритуалах, связанных с маргинальностью.

Чтобы составить карту сил и опасностей примитивного мира, нам нужно показать, как происходит взаимодействие формы и бесформенности. Очень часто идея силы основывается на представлении об обществе как о наборе форм,

противостоящем окружающей его бесформенности. В формах заключается сила, другая сила скрыта в области неартикулированного, в маргинальных областях, запутанных линиях, за внешними границами. Если осквернение связывается с опасностью определенного типа, то чтобы понять его расположение в общей структуре мира опасностей, нам нужно иметь перечень всех возможных источников силы. В примитивной культуре физические причины несчастья не так значимы, как что-то личное вмешательство, которое можно с этим несчастьем связать. Результаты получаются те же, что и во всем остальном мире: засуха остается засухой, голод голодом, эпидемии, болезни детей, немощь — большая часть этого опыта повсюду одна и та же. Но в каждой культуре выделяется особый набор закономерностей, определяющих из-за чего происходят все эти несчастья. Связи между людьми и случаемися несчастьями — это в основном личные связи. Так что наше перечисление сил должно идти в направлении классификации всех видов личного вмешательства в судьбы других людей.

Духовные силы, которые могут высвободиться в результате человеческих действий, можно грубо поделить на два класса — внутренние и внешние. Первые находятся в душе действующего агента — такие, как способность к сглазу или колдовская сила, дар ясновидения или пророческий дар. Вторые — это внешние символы, которые агент сознательно использует: заклинания, благословения, проклятия, чары и магические формулы. Чтобы высвободить эти духовные силы, необходимо действие.

Это различие внутренних и внешних источников силы часто коррелирует с другим различием — между управляемыми и неуправляемыми силами. Согласно распространенным представлениям, внутренние психические силы не всегда намеренно направляются агентом. Он может вообще не знать, что он обладает ими или что они проявляют активность. Эти представления варьируют в разных местах. Например, Жанна д'Арк не знала, когда ее голоса заговорят с ней, не могла вызвать их по своему желанию, то, что она слышала от них, часто пугало ее, как и та це-

почка событий, в результате которой она стала выполнять их волю. Азанде считают, что колдун необязательно знает, когда его колдовская сила активизируется, однако если его об этом предупредили, он может ее до определенной степени контролировать.

В противоположность этому, маг не может произнести заклинание по ошибке: результат зависит от конкретного намерения. Чтобы отцовское проклятие возымело действие, его обычно надо произнести вслух.

Куда можно отнести осквернение в этом противопоставлении управляемых и неуправляемых сил, души и символа? Насколько я понимаю, осквернение является источником опасности во всех этих подклассах, и разделение на преднамеренное, непреднамеренное, внутреннее и внешнее в данном случае нерелевантно. Его надо определять как-то иначе.

Продолжая разбираться со вмешательством духовных сил, можно сказать, что есть и другая классификация, соответствующая социальным позициям тех, кто опасен, и тех, кто подвергается опасности. Некоторые силы действуют от лица социальной структуры: они защищают общество от тех, кто может нанести ему вред, и заключающаяся в этих силах опасность направлена против таких злоумышленников. Использование таких сил должно вызывать одобрение всех порядочных людей. Другие силы рассматриваются как угроза для общества, и их использование не одобряется; те, кто использует их — злодеи, их жертвы невиновны, и все порядочные люди будут стараться выследить и изловить подобных негодяев — чародеев, ведьм и колдунов. Это старое различие белой и черной магии.

Совсем ли не связаны между собой эти две классификации? Я здесь предполагаю существование взаимосвязи между ними. В тех социальных системах, где безусловно признается власть авторитета, те, кто наделен этой властью, обладают совершенно определенной духовной силой, управляемой, осознанной, внешней и одобряемой — способностью благословлять или проклинать. В социальных системах, отводящих людям опасно неопределенные роли, люди

наделяются неуправляемой, неосознанной, опасной и неодобряемой силой — колдовскими способностями или дурным глазом.

Иначе говоря, если социальная система в высокой степени артикулирована, я предполагаю, что следует ожидать, что в ней артикулированные силы будут сосредоточены во властных позициях; если же социальная система слабо артикулирована, следует ожидать, что неартикулированные силы будут сосредоточены в тех, кто является источником беспорядка. Я предполагаю, что противопоставление формы и окружающей бесформенности отражает распределение символических и психических сил: внешний символизм поддерживает эксплицитно выраженную социальную структуру, а внутренние, неоформленные психические силы угрожают ей с позиций неструктурированности.

Безусловно, что существование такой связи трудно поверить. С одной стороны, нельзя с уверенностью сказать, является ли социальная структура эксплицитной. Разумеется, люди всегда имеют некоторое представление о социальной структуре. Они согласуют свои действия с тем порядком и теми иерархиями, которые они в ней замечают, и постоянно стремятся навязать свое видение значимого для них участка структуры другим, действующим на той же сцене. Существование такого социального сознания настолько хорошо было показано Гофманом, что не стоит здесь в это углубляться. Нет ни одного предмета одежды, никакой еды, ничего, что используется в любых практических целях, что мы немедленно не постарались бы превратить в театральный реквизит, желая как можно лучше представить свои роли и сцену, на которой мы играем. Все, что мы делаем, исполнено смысла, ничто не свободно от осознанной символической нагруженности. Более того, ничто не ускользает от зрителей. Гофман использует структуру театрального действия, с ее разделением на актеров и зрителей, сцену и закулисное пространство, чтобы получить рамку для анализа повседневных ситуаций. Другим преимуществом театральной аналогии можно считать то, что драматическая структура предполагает временное де-

ление. У нее есть начало, кульминация и завершение. По этой причине В. Тернер посчитал полезным ввести понятие социальной драмы для того, чтобы описать кластеры поведения, которые воспринимаются как оформленные в виде дискретных временных блоков (1957). Я уверена, что социологи еще долго будут использовать идею драмы для представления социальной структуры, но для наших целей достаточно будет заметить, что под социальной структурой я обычно понимаю не ту тотальную структуру, которая охватывает все аспекты всего общества во все моменты времени. Я имею в виду конкретные ситуации, в которых индивидуальные акторы сознают большую или меньшую степень включенности. В таких ситуациях они ведут себя так, как если бы они перемещались в рамках заданных структурных позиций по отношению к позициям других и как если бы они выбирали между заданными вариантами возможных отношений. Их чувство формы направляет их поведение, подсказывает им, как следует оценивать свои желания, допускает одни из них и подавляет другие.

Любое локальное, индивидуальное видение социальной системы совсем необязательно будет согласоваться с тем, как представляет ее социолог. В дальнейшем, когда речь будет идти о социальной структуре, иногда я буду иметь в виду основные контуры, родословные линии и иерархическую организацию кровнородственных групп, или порядок старшинства и иерархию районов, отношения между знатью и простыми людьми. В других случаях речь пойдет о небольших подструктурах, которые в свою очередь устроены наподобие матрешек и содержат в себе другие структуры, заполняющие пустоту между несущими конструкциями основной структуры. Представляется, что в соответствующем контексте отдельные люди имеют представление обо всех этих структурах и об их относительной значимости. Их взгляды на то, какой именно уровень структуры релевантен в данный момент, не всегда совпадают; им известно, что существует проблема коммуникации, которая должна быть решена, если общество вообще возможно. Посредством обрядов, речи и жестов они посто-

янно прилагают усилия к тому, чтобы выразить и согласовать взгляды на то, что представляет собой релевантная социальная структура. И любое приписывание чему-либо опасности и силы — это составная часть таких попыток коммуникации и, следовательно, построения социальных форм.

Мысль о том, что между явно выраженной властью и контролируемой духовной силой может существовать взаимосвязь, впервые пришла мне в голову при чтении статьи Лича¹⁶ в сборнике *Переосмысливая антропологию*. Развивая эту мысль, я пошла в несколько ином направлении. Он предполагает, что управляемая сила, способная приносить вред, часто оказывается сосредоточена в эксплицитно выраженных ключевых позициях в системе власти и противопоставляется бессознательной вредоносной силе, которая, по его мнению, таится в менее эксплицитных, неартикулированных областях того же самого общества. Его интересует, главным образом, противопоставление двух типов духовной силы, используемое параллельно противопоставляемым социальным ситуациям. Он представляет некоторые общества как совокупности внутренне структурированных систем, взаимодействующих между собой. Находясь в одной из таких систем, люди безусловно сознают ее структуру. Ее ключевые элементы поддерживаются верованиями в силы, поддающиеся контролю, которые сообщаются властным позициям. Например, у ньякюса вожди способны поражать своих врагов с помощью некоторой разновидности колдовских чар, насылая на них невидимых питонов. У талленси, ведущих родство по отцовской линии, отец человека имеет контролируемое соответствующим образом право использовать силу предков против него, а среди ведущих родство по материнской линии тробрианцев считается, что авторитет дяди со стороны матери подкреплен сознательно контролируруемыми заклинаниями и чарами. Это выглядит так, как если бы властные позиции были оснащены специальными пультами управления, которыми могут пользоваться те, кто достиг нужного места, чтобы обеспечить силовую поддержку системы в целом.

Это хорошо вписывается в известную дюркгеймианскую аргументацию. Религиозные верования выражают знание общества о самом себе; социальная структура наделяется карающими силами, которые поддерживают ее существование. Это вполне очевидно. Но мне хотелось бы предположить, что те, кто занимают позиции в эксплицитной части социальной структуры, скорее всего будут наделены силой, поддающейся сознательному контролю, в противоположность тем, чьи роли менее эксплицитны и кто обычно наделяется бессознательной, неконтролируемой силой, угрожающей тем, кто занимает более определенные позиции. Первый пример, который приводит Лич, — это позиция жены у качинов. Соединяя в себе две силовых группы — группу своего мужа и группу своего брата, — ее роль имеет межструктурный характер, и ее считают бессознательным, невольным носителем колдовской силы. Аналогично, отец у матрилинейных тробриандеров и ашанти и брат матери у патрилинейных тикопиа и талеландов считаются невольными источниками опасности. Все они занимают соответствующие ниши в структуре общества в целом. Но с точки зрения одной из его внутренних подсистем, к которой они не принадлежат, но в которой вынуждены функционировать, они — чужаки. Они не вызывают подозрений в своей собственной системе и, возможно, сознательно используют какие-то силы в ее интересах. Возможно также, что их бессознательная вредоносная сила никогда не активизируется. Она может спокойно дремать все то время, пока они мирно живут в дальнем углу подсистемы, на соответствующем им месте, оставаясь, однако, чужаками. Но на практике такую роль трудно исполнять спокойно. Если что-то идет не так, если они возмущаются или грустят, то их двойственная принадлежность, их неопределенный статус в структуре, к которой они таким образом относятся, превращает их в угрозу для тех, кто включен в нее полностью. Опасно уже то, что недовольный человек занимает подобную промежуточную позицию, и конкретные намерения этого человека тут ни при чем.

В этих случаях артикулированные, осознанные элементы социальной структуры вооружаются артикулированной

и сознательно используемой силой, которая должна защищать систему; неартикулированные и неструктурированные области порождают бессознательную силу, которая побуждает всех остальных требовать уменьшения неоднозначности. Когда злые или несчастные люди, находящиеся в промежуточных позициях, обвиняются в колдовстве, это звучит как предупреждение привести их бунтарские настроения в соответствие с их действительным положением. Если бы удалось показать, что это достаточно общее явление, то колдовство, определяемое теперь как своего рода психическая сила, можно было бы определить и структурно. Тогда колдовством называлась бы антиобщественная психическая сила, которой наделяются индивиды, находящиеся в относительно неструктурированных областях общества, а обвинение в колдовстве рассматривалось бы как средство контроля того, что трудно контролировать практическими методами. Колдовство, таким образом, связывается с неструктурированностью. Колдуны оказываются социальным эквивалентом жуков и пауков, живущих в стенных трещинах и под обшивкой домов. Они вызывают страх и неприязнь, которые в иных ментальных структурах связываются с другими неопределенностями и противоречиями, и те силы, которые им приписываются, символизируют их неоднозначный и неартикулированный статус.

Углубляясь дальше в этом рассуждения, мы можем обнаружить различные типы социальной неартикулированности. До сих пор мы рассматривали таких колдунов и ведьм, у которых есть вполне определенная позиция в одной подсистеме и неопределенная — в другой, с которой, тем не менее, их связывают определенные обязательства. Они — легитимные чужаки. Жанна д'Арк может служить здесь великолепным прототипом: крестьянка при дворе, женщина в доспехах, посторонняя в военном совете; обвинение в том, что она ведьма, окончательно помещает ее в эту категорию.

Но колдовство часто связывается и с социальными отношениями, неопределенными в ином смысле. Лучшим примером здесь могут послужить представления о колдов-

стве у азанде. Формальная структура их общества построена вокруг князей, их придворных, судов и армий, и их иерархия четко определена, начиная от княжеских наместников и местных правителей и кончая главами семейств. Политическая система предоставляет упорядоченное множество областей для конкуренции, так что простые люди не могут конкурировать со знатью, бедные с богатыми, мужчины с женщинами. Обвинения друг друга в колдовстве имеют место только в тех областях общества, которые политическая система не структурирует. Человек, одержавший победу над ближайшим соперником, может обвинить его в том, что он напускает на него чары из зависти, жены одного человека могут обвинять в колдовстве друг друга. Колдуны и ведьмы у азанде считаются опасными, но сами об этом не знают; их колдовская сила активизируется уже тем, что они испытывают недовольство или зависть. Обвинение в колдовстве имеет целью урегулировать ситуацию, защитив одного из соперников и осудив другого. Князья не могут быть колдунами, но они обвиняют друг друга в чародействе, подтверждая тем самым модель, которую я пытаюсь сформулировать.

Другой тип бессознательной вредоносной силы, исходящей из неартикулированных областей социальной системы, можно проиллюстрировать на примере мандари, у которых землевладельческие кланы наращивают свое могущество тем, что набирают себе подданных-клиентов. Это те неудачники, которые по той или иной причине утратили права на свою собственную территорию и вынуждены искать защиты и покровительства на чужой территории. Они безземельны, подчиняются своему патрону, являющемуся членом землевладельческой группы, и зависят от него. Но их зависимость не полная. До какой-то — вполне ощутимой — степени статус и влияние самого патрона зависят от того, насколько верны ему его подданные. Если клиентов оказывается слишком много и они становятся слишком смелы, это может поставить под угрозу род их патрона. Эксплицитная социальная структура основывается на землевладельческих кланах. С точки зрения принадлежащих к ним людей, клиенты склонны к колдовству. Кол-

довская сила возникает из их зависти к патронам и действует без их ведома. Колдун не в состоянии себя контролировать, испытывать злость — это в его природе, от него исходит вредоносная сила. Не все клиенты колдуны, но есть известные роды, в которых это передается по наследству, и их боятся. Мы видим здесь людей, находящихся в промежуточных позициях властной структуры, которые рассматриваются как угроза тем, кто имеет более определенный статус. Поскольку они наделяются опасной, неконтролируемой силой, это может оправдать их подавление. Их можно обвинить в колдовстве и жестоко с ними разделаться без суда и следствия. Известен случай, когда члены семьи патрона просто развели большой костер и пригласили подозреваемого разделить с ними запеченного поросенка, а когда он пришел, связали его и бросили в костер. Таким образом, формальная структура землевладельческих родов укрепляется против относительно подвижной области, в которой находятся безземельные клиенты, претендующие на власть.

Положение евреев в английском обществе напоминает положение клиентов у мандари. Представления о том, что они обладают зловещим, хотя и неопределимым, преимуществом в сфере коммерции, оправдывают их дискриминацию, — в то время как их действительная вина заключается в том, что они находятся за пределами формальной структуры христианства.

Вероятно, можно выделить еще немало разновидностей социально неоднозначных или слабо определенных статусов, с которыми связывается непреднамеренное колдовство. Без особого труда можно собрать массу примеров. Нет необходимости говорить о том, что меня не интересуют верования вторичного характера, так же, как и недолговечные идеи, которые быстро распространяются и о которых вскоре забывают. Если бы рассматриваемая взаимосвязь была распространена настолько, чтобы можно было судить о доминирующих, постоянных формах духовных сил, это прояснило бы природу осквернения. Потому что, насколько я это понимаю, ритуально нечистое также происходит из взаимодействия формы и окружающей ее бесформенно-

сти. Опасность осквернения возникает тогда, когда форма оказывается под угрозой. Таким образом, мы могли бы описать триаду сил, ответственных за удачи и несчастья: во-первых, формальные силы, используемые людьми, олицетворяющими формальную структуру и действующими от имени этой формальной структуры; во-вторых, бесформенные силы, действующие через людей, занимающих промежуточные позиции; в-третьих, силы, ни с какими людьми не связанные, но заключенные в самой структуре, которая защищается от любых нарушений формы. Эта трехчастная схема исследования примитивных космологий наталкивается, к сожалению, на досадные исключения, которые слишком важны, чтобы от них можно было просто отмахнуться. Одна серьезная трудность связана с тем, что чародейство, которое представляет собой форму управляемой духовной силы, во многих уголках мира связывается с теми людьми, которые, согласно моей гипотезе, должны были бы наделяться бессознательной колдовской силой. Опасные личности, занимающие промежуточные позиции, противостоящие обществу, неодобряемые, старающиеся навредить ни в чем не повинным людям, — они не должны были бы сознательно пользоваться управляемой символической силой. Более того, существуют вожди и принцы, от которых исходит бессознательная, не зависящая от их желаний сила, которая позволяет им видеть измену и поражать своих врагов, — и это те самые вожди, которые, по моей гипотезе, должны были бы довольствоваться эксплицитными, контролируруемыми проявлениями этой силы. Так что взаимосвязь, которую я пыталась отследить, на самом деле не выдерживается. Однако, я не стану отказываться от этой идеи, не рассмотрев более пристально противоречащие случаи.

Одна из трудностей обнаружения связи между социальной структурой и некоторой разновидностью мистической силы заключается в том, что обе сопоставляемые части сами по себе очень сложны. Не всегда легко удастся распознать эксплицитную власть. Например, у леле власть очень слаба, и их социальная система включает множество пересекающихся мелких авторитетов, ни один из которых не

располагает значительной властью с секулярной точки зрения. Многие из их формальных статусов подкреплены духовной силой, позволяющей проклинать или благословлять, для чего требуется произнести соответствующие слова и поплевать. Возможность проклинать и благословлять — это атрибут власти: отец, мать, брат матери, тетка, хозяин, глава деревенской общины и т. д. — все они могут проклясть. Отнюдь не каждый человек может претендовать на эту способность и пользоваться ею по своему усмотрению. Сын не может проклясть отца, и даже если попытается, это не сработает. Так что в этой модели соблюдается то общее правило, которое я пытаюсь вывести. Но если человек, имеющий право проклинать, воздержится от произнесения проклятия, считается, что не выплюнутая слюна у него во рту способна приносить вред. Вместо того, чтобы таить обиды, любой, испытывающий справедливое негодование, должен высказать его вслух и потребовать компенсацию, в противном случае слюна от его злых мыслей, начнет вредить исподтишка. В этих представлениях мы находим одновременно и управляемую, и неуправляемую духовную силу, приписываемую одному и тому же лицу в одной и той же ситуации. Но так как структура их властных позиций артикулирована очень слабо, этот пример едва ли может служить опровержением. Напротив, он предупреждает нас о том, что авторитет власти может быть очень ненадежен и с легкостью превращаться в ничто. Так что мы должны быть готовы к тому, чтобы развивать нашу гипотезу, уделяя больше внимания тому разнообразию форм, которые может принимать власть.

Между невысказанными проклятиями леле и представлениями мандари о колдовстве можно обнаружить несколько сходных моментов. В обоих случаях есть связь с определенным статусом, в обоих случаях речь идет о силе психической, внутренней и бессознательной. Но невысказанное проклятие относится к одобряемым формам духовной силы, в то время как колдовство не одобряется. Если обнаруживается, что невысказанное проклятие начинает приносить вред, то его носитель получает компенсацию, а если обнаруживается колдовство, его носитель жестоко пресле-

дуются. Таким образом, невысказанное проклятие стоит на стороне власти: это следует из его связи с правом проклинать. Но в случае леле, авторитет власти слаб, а в случае мандари — высок. Это предполагает, что для того, чтобы произвести обоснованную проверку нашей гипотезы, мы должны рассмотреть всю шкалу властных форм, на одном конце которой формальная власть совершенно отсутствует, а на другом представлена сильная секулярная власть. Я не берусь предсказывать распределение духовной власти в обоих этих крайних точках, поскольку там, где формальная власть отсутствует, моя гипотеза неприменима, а там, где власть жестко устанавливается секулярными средствами, она гораздо меньше нуждается в духовной и символической поддержке. В примитивном мире власть в любой момент может оказаться ненадежной. По этой причине мы должны принимать в расчет и возможные неудачи властей предержавших.

Рассмотрим сперва тот случай, когда человек, занимающий властную позицию, злоупотребляет своей секулярной властью. Если становится очевидным, что он действует неправильно и выходит за рамки своей роли, он лишается той духовной власти, которая связана с этой ролью. Тогда в структуре представлений должно быть соответствующее место, куда можно было бы поместить такого испортившегося человека. Он должен быть отнесен к разряду колдунов, использующих бессознательную, несправедливую силу вместо сознательно контролируемой, которая должна быть направлена против нарушителей порядка. Потому что человек, злоупотребляющий властью, теряет легитимность и приравнивается к узурпаторам, злым демонам, становится помехой для жизни, мертвым грузом для социальной системы. Зачастую мы обнаруживаем это предсказанное превращение с теми опасными силами, которые, как считается, он задействует.

В книге пророка Самуила Саул изображен как правитель, злоупотребляющий данной ему свыше властью. Когда он оказывается не в состоянии выполнять предписанную ему роль и теряет поддержку своих людей, харизма покидает его, и он становится подвержен приступам яро-

сти, депрессии и безумия. Так что когда Саул злоупотребляет своим положением, он утрачивает контроль над собой и становится опасен даже для своих друзей. Правитель с неподчиняющимся ему рассудком превращается в источник бессознательной опасности. Образ Саула согласуется с идеей о том, что сознательная духовная сила сконцентрирована в эксплицитно выраженной структуре, а бессознательная и неконтролируемая опасность концентрируется в тех, кто является врагом структуры.

Другой пример сходного отношения к злоупотреблению властью можно найти в верованиях лугбара. Старейшины их родов наделяются особой силой, которая позволяет им использовать предков против младших сородичей, если те действуют вопреки широко понимаемым интересам рода. Здесь мы снова видим сознательно используемую и контролируруемую силу, поддерживающую эксплицитную структуру. Но если старейшина подозревается в преследовании своих собственных эгоистических интересов, предки ни за что не станут его слушать и не предоставят свою силу в его распоряжение. Так что здесь мы имеем человека, который неподобающим образом пользуется властью, соответствующей его положению. Его легитимность ставится под сомнение, его необходимо сместить, и чтобы это сделать, противники обвиняют его в том, что он испорчен и что от него исходит колдовство — таинственная злая сила, действующая по ночам (Middleton). Такое обвинение само по себе является средством для подтверждения и укрепления структуры. Оно позволяет связать вину с источником путаницы и неопределенности. Так что эти два примера согласуются между собой и подтверждают предположение, что сознательно используемая сила исходит из ключевых позиций структуры, а другая, опасная, сила — из ее темных и неясных областей.

Другое дело — чародейство. Как разновидность вредоносной силы, использующей заклинания, слова, действия и физические предметы, оно может быть использовано только сознательно и намеренно. В той логике, которой мы следуем, чародейство должно бы связываться с теми, кто занимает ключевые позиции социальной структуры, —

именно постольку, поскольку оно сознательная и намеренная форма духовной силы. Но это не так. Чародейство встречается как в тех структурных промежутках, куда мы поместили колдовство, так и во властных позициях. На первый взгляд, это нарушает всю взаимосвязь артикулированных структур и сознательно используемой духовной силы. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что распределение чародейства согласуется с тем образцом власти, который связан с представлениями о чародействе.

В некоторых обществах властные позиции открыты для конкуренции. Легитимность трудно установить, непросто поддерживать, и ее легко можно лишиться. В этих крайне подвижных политических системах можно предполагать особый тип представлений о духовной силе. Чародейство — это не то же самое, что проклятия или призывание предков, в том смысле, что в нем отсутствуют встроенные механизмы, предотвращающие злоупотребление. Например, в космологии лугбара доминирует идея о том, что предки являются хранителями ценностей рода; в космологии Израиля преобладало представление о справедливости Иеговы. В обоих случаях эти источники силы не оставляют возможностей для того, чтобы их можно было обмануть или злоупотребить ими. Если носитель власти использует эту силу не по назначению, он лишается духовной поддержки. В противоположность этому, чародейство по своей сути — это такая форма духовной силы, которой можно злоупотреблять. В культурах Центральной Африки, где распространены представления о чародействе, эта форма духовной силы существует в языке медицины. Доступ к ней свободен. Любой, кто затратит усилия на то, чтобы приобрести чародейскую силу, может пользоваться ею. Сама по себе она нейтральна с моральной и социальной точки зрения, и в ней не заложено никаких принципов, предотвращающих злоупотребление ею. Она действует по типу *ex opere operato*, одинаково эффективно в независимости от того, используют ли ее в добрых или в дурных целях. Если представление о духовной силе в такой культуре развивается на языке медицины, тот, кто злоупотребляет своим положением, и тот, кто находится в области структурного

разрыва, имеют тот же доступ к духовной силе, что и родовые или деревенские старейшины. Следовательно, если чародейство доступно любому, кто хочет им воспользоваться, мы можем предположить, что позиции, связанные с политическим контролем, также открыты для конкуренции, и что в таких обществах отсутствуют четкие различия между легитимной властью, злоупотреблением властью и нелегитимным захватом власти.

Представления о чародействе, встречающиеся в Центральной Африке, с запада на восток, от Конго до озера Ньяса, допускают, что злые духовные силы в чародействе общедоступны. Как правило, эти силы связываются с главами матрилинейных семей, и ожидается, что эти люди будут их использовать против внешних врагов. Но вполне возможно и то, что какой-нибудь старик обратит свои силы против своих сородичей, и если он недоволен или имеет плохой характер, то их смерть скорее всего будет приписана его действиям. Так что он рискует в любой момент быть свергнутым с небольшой высоты своего старшинства, быть разжалованным, изгнанным или подвергнуться испытанию ядом (Van Wing, с. 359—360, Kopytoff, с. 90). После чего кто-то из его соперников займет его положение и попытается исполнять свою роль более ответственно. Такие представления, как я пыталась это показать в своем исследовании леле, соответствуют социальной системе, в которой власть слабо определена и ее реальное влияние очень незначительно (1963). Марвик пишет о подобных же верованиях среди сива, что они имеют освобождающее значение, поскольку молодые люди с успехом могут обвинить в чародействе реакционно настроенного старика, занимающего позицию, ради которой ему самому однажды пришлось устранить с дороги кого-то из старших (1952). Если представления о чародействе действительно служат инструментом самопродвижения, они также оказываются причиной того, что это продвижение недолговечно и шатко.

Тот факт, что любой может приложиться к чародейской силе и что она доступна для использования как против общества, так и ради него, дает основания еще для од-

ной классификации духовных сил. В Центральной Африке чародейство зачастую оказывается необходимым дополнением властных позиций. Брат матери непременно должен владеть чародейством, чтобы побеждать чары врагов и защищать своих сородичей. Эта сила — палка о двух концах, так как, если он будет пользоваться ею неразумно, он может быть уничтожен. Так что всегда есть возможность, и даже весьма вероятная, что человек, занимающий властную позицию, окажется не в состоянии соответствовать ей должным образом. Эти верования служат для контроля за тем, как используется секулярная власть. Если у сива или леле какой-нибудь вождь теряет популярность, представления о чародействе оставляют его подданным лазейку для того, чтобы от него избавиться. Сюда же я отношу и верования тивов, касающиеся Цав, силы, посредством которой в равной степени осуществляется как обоснование авторитета выдающихся старейшин рода (Vohannan), так и контроль над ними. Таким образом, доступное всем чародейство представляет собой такую форму духовной силы, которая связывается с неудачей. В этой классификации колдовство и чародейство попадают в один разряд. В представлениях о колдовской силе есть склонность предполагать за ней неуспешное исполнение роли и отвечать на это карающими мерами, как мы видели это выше. Но колдовство предполагает плохое исполнение ролей, связанных с промежуточными позициями, в то время как чародейство касается неудачного исполнения официальных ролей. Вся схема взаимосвязей между духовными силами и социальной структурой приобретет большую четкость, если мы будем различать силы, способствующие неудаче, и силы, способствующие успеху.

Представления тевтонцев о *Счастье*, некоторые формы *бараки*¹⁷ или *маны*¹⁸ — это все верования, относящиеся к успеху, которые существуют параллельно вере в чародейство, сконцентрированной вокруг неудачи. *Мана* и мусульманская *барака* проистекают из официальных властных позиций вне зависимости от намерений того, кто эти позиции занимает. Это силы либо опасные для того, против кого они направлены, либо благотворные для добрых лю-

дей. Бывают такие вожди и принцы, источающие *ману* или *бараку*, одно соприкосновение с которыми — это уже благословение и удача, и личное присутствие которых способно переломить ход сражения. Но подобные силы не всегда так хорошо ложатся на контуры социальной системы. *Барака* иногда может представлять собой свободно растекающуюся силу, действующую независимо от формального распределения власти в обществе и верности ее подданных.

Если мы обнаруживаем, что свободное распространение этой неопасной заразы играет важную роль в верованиях какого-то народа, мы можем ожидать, что либо авторитет формальной власти очень слаб, либо эта власть нечетко определена, либо по той или иной причине, политическая структура нейтрализована так, что благословляющая сила не может исходить из ее ключевых позиций.

Др. Льюис приводит пример несакрализованной социальной структуры. В Сомали на уровне представлений принято общее разделение власти на мирскую и духовную (1963). В секулярных отношениях власть достигается посредством боевой силы, сомали — народ воинственный и конкурентный. Политическая структура — это военная организация, где сильный всегда прав. Но в области религии сомали мусульмане, и они придерживаются мнения, что не подобает вести борьбу внутри мусульманского сообщества. Эти глубоко укорененные представления ведут к дегитуализации социальной структуры, так что сомали не рассчитывают на то, что от ее представителей будет исходить священная сила или священная опасность. Религия представлена не воинами, а божьими людьми. Эти люди, ведущие святую жизнь, знатоки религии и права, выполняют функцию посредников между людьми в той же мере, в какой они являются посредниками между людьми и Богом. Они очень неохотно взаимодействуют с военизированной структурой общества. Как люди Господа, они наделены духовной силой. Отсюда следует, что сила лежащего на них благословения (*барака*) пропорциональна тому, насколько велико их отторжение мирской жизни и насколько они смиренны, бедны и слабы.

Если эти доводы верны, она должны быть применены и к другим исламизированным народам, социальная организация которых базируется на насильственном внутреннем конфликте. Однако, марокканские берберы демонстрируют аналогичное распределение духовной силы, теологическое обоснование которого отсутствует. Профессор Геллнер рассказывал мне, что у берберов нет представления о том, что борьба внутри сообщества мусульман несправедлива. Более того, общей чертой многих сегментированных конкурентных политических систем оказывается то, что вожди силовых структур наделяются в них гораздо меньшей духовной силой, чем какие-то другие люди, находящиеся в промежутках политической структуры. Сомалийские святые люди должны рассматриваться в одном ряду со жрецами святилища Земли у талленси и людьми Земли у нуэров. Парадоксальное связывание спиритуальной силы с физически слабыми людьми объясняется скорее особенностями социальной структуры, чем местными учениями, используемыми для обоснования этого (См. Fortes & Evans-Pritchard, 1940, с. 22).

Барака представляет собой что-то вроде колдовства наоборот. Это сила, которая не связана с формальной политической структурой, но растекается между ее сегментами. Обвинение в колдовстве используется для укрепления структуры, и люди, входящие в структуру, пытаются извлечь пользу из *барак*. Так же, как и в случае с колдовством и чародейством, ее присутствие и сила устанавливаются эмпирически, *post hoc*. Колдуна или чародея можно распознать тогда, когда с кем-то, негодным ему, случается несчастье. Несчастье указывает на то, что колдовство задействовано. А если известна неприянь, она указывает на предполагаемого колдуна. Как правило, обвинение падает на того, кто пользуется славой скандалиста. *Барака* также определяется эмпирически, *post hoc*. Какая-нибудь невероятная, часто неожиданная удача говорит о ее присутствии (Westermarck, I, гл. II). Внимание приковывается к тому, кто имеет репутацию святого человека из-за своей набожности и учености. Так же, как и дурная слава колдуна еще больше укрепляется с каждым новым несчастьем.

ем, обрушивающимся на его соседей, доброе имя святого подтверждается каждым новым случаем везения. По принципу снежного кома.

Силы, способствующие неудаче, дают негативную обратную связь. Если их потенциальный носитель попытается прыгнуть выше головы, обвинение тут же поставит его на место. Боязнь быть обвиненным действует на каждого как термостат, предвеляя возможные стычки. Это контролирующее устройство. Но в силах, способствующих успеху, заложена возможность позитивной обратной связи. Они могут накапливаться и накапливаться до тех пор, пока однажды не произойдет взрыв. Если колдовство иногда называют институционализированной завистью, то *барака* может быть институционализированным восхищением. По этой причине в системе, где действует принцип свободной конкуренции, она носит характер самоподтверждающегося явления. Она концентрируется там, где ее и так много. Эмпирически определяемая по признаку успеха, она привлекает приверженцев и тем самым приобретает еще больший успех. «В действительности, люди становятся обладателями *бараки* тогда, когда их начинают считать таковыми» (Gellner, 1962).

Я должна подчеркнуть, что не считаю *бараку* везде и всегда доступной для конкурирующих элементов в племенных социальных системах. Представления об этой силе варьируют в зависимости от конкретной политической ситуации. В авторитарной системе она может исходить от носителей власти и подтверждать их существующий статус — на горе их противникам. Но потенциально она может быть направлена и на то, чтобы ставить под сомнение представления о власти и о том, что хорошо и что плохо, поскольку ее единственным подтверждением является успех. Обладатель *бараки* может не подчиняться тем моральным ограничениям, которым подчиняются все остальные (Westermarck, I, с. 198). Это же относится и к *Счастью*, и к *мане*. Они могут выступать на стороне установленной власти, так же как и на стороне ее противников. Раймонд Фирт пришел к заключению, что, по крайней мере, для тикопия *мана* означает успех (1940). *Мана* у них служит

выражением авторитета наследственных вождей. Фирт размышляет о том, может ли судьба династии оказаться под угрозой, если правление какого-то вождя будет несчастлив, и приходит к выводу (как потом оказалось, верно), что их власть достаточно сильна, чтобы выдержать подобную бурю. Одним из несомненных преимуществ занятий социологией в лабораторных условиях является то, что в этом случае можно спокойно рассматривать те вещи, которые на большей политической арене имели бы очень запутанный вид. Но в этом заключается и недостаток, — мы не имеем возможности наблюдать настоящие бури и потрясения. В определенном смысле вся колониальная антропология осуществляется в лабораторных условиях. Если *мана* означает успех, эта концепция подходит для политического оппортунизма. Искусственные условия колониального мирного развития могли скрывать потенциальные конфликты и восстания, которые заключены в силах, способствующих успеху. Политический анализ нередко оказывался слабым местом антропологии. В качестве анализа политического строя преподносится некоторый эквивалент писаной конституции, свободный от всего наносного, не учитывающий конфликтов и не дающий серьезной оценки баланса сил. Интерпретация в этом случае неизбежно окажется неверной. Поэтому имеет смысл обратиться к доколониальному примеру.

Для наших предков-тевтонцев *Счастье*, по-видимому, действовало также свободно в условиях конкурентных политических систем, подвижных и не слишком признающих наследственную власть, как и распространяющиеся под влиянием случая формы *маны* и *бараки*. Подобные представления могут сопровождать быстрые изменения в структуре зависимостей, в понимании того, что правильно и что неправильно.

Я попыталась, насколько это возможно, подчеркнуть параллели между этими способствующими успеху силами и колдовством и чародейством, способствующими неудаче и способными действовать независимо от распределения власти. Другая параллель между силами успеха и колдов-

ством строится на том, что все они имеют непреднамеренный характер. Человек обнаруживает, что он наделен *баракой*, столкнувшись с результатами ее действия. Многие могут быть благочестивы и жить за рамками военизированной системы, но лишь у немногих из них *барака* действительно велика. *Мана* также может выделяться совершенно бессознательно, хотя бы и антропологом, как это иронично замечает Раймонд Фирт, описывая случай, когда необычайно большой улов рыбы был приписан его *мане*. В норманских сагах переломные моменты действия очень часто связаны с тем, что герой внезапно находит свое *Счастье* или обнаруживает, что *Счастье* оставило его (Grönbech, т. I, гл. 4).

Другой характеристикой силы, приносящей удачу, является то, что часто она распространяется наподобие инфекции. Она передается материально. Все, что соприкоснется с *баракой*, может получить *бараку*. *Счастье* отчасти также передавалось через родовые реликвии и сокровища. Если они переходили в новые руки, *Счастье* переходило вместе с ними. С этой точки зрения такие силы напоминают осквернение, когда опасность, с ним связанная, передается контактным путем. Но какими бы неконтролируемыми и непредсказуемыми ни были потенциальные результаты действия этих сил, обеспечивающих успех, они резко противостоят осквернению, так как безусловно направлены на поддержание существующей социальной системы.

Подводя итоги можно сказать, что представления, наделяющие отдельных людей духовной силой, никогда не бывают независимы от доминирующих образцов социальной структуры или не связаны с ними. Там, где распространены представления о духовных силах, свободно растекающихся в непредсказуемом направлении, можно при ближайшем рассмотрении обнаружить согласованность. Распределение духовных сил вне зависимости от формальной организации социальной системы возможно лишь тогда, когда сама эта система практически лишена формальной структуры, когда легитимная власть чрезвычайно не-

устойчива или когда соперничающие сегменты акефальной* политической системы прибегают к помощи посредников. В этом случае основные претенденты на политическую власть вынуждены привлекать на свою сторону носителей свободно распространяющейся духовной силы. Так что несомненным представляется тот факт, что социальная система способна воспринимать энергию креативных сил, поддерживающих ее.

Теперь пришло время определить, что такое осквернение. При условии, что все духовные силы — это часть социальной системы, они служат ее выражением, и на них основываются институты манипулирования ею. Это означает, что все силы вселенной в конечном счете завязаны на общество, поскольку перемены удачи так часто зависят от людей, занимающих те или иные социальные позиции. Но существуют и опасности другого рода, с которыми тоже надо считаться, которые могут возникать из-за сознательных или неосознанных действий людей, которые не являются частью человеческой психики и которые нельзя приобрести или постичь посредством инициации или специального обучения. Это силы, связанные с осквернением, которые относятся к самой структуре представлений и которые карают за символическое разъединение того, что должно быть вместе, или соединение того, что не должно соединяться. Из этого следует, что осквернение относится к опасностям такого типа, которые, как правило, не возникают там, где отсутствует четко определенная структура — космическая или социальная.

Оскверняющий человек всегда неправ. Он либо сделал что-то не так, либо просто пересек какую-то черту, которую нельзя было пересекать, и этим нарушением высвободил силу, опасную для кого-то. В отличие от колдовства и чародейства, человек разделяет способность быть носителем осквернения с животными, поскольку источником осквернения не всегда оказываются люди. Осквернение может быть преднамеренным, но намерение никак не вли-

* Т. е. не располагающей организованной верховной властью. Понятие из политической антропологии, введенное Г. Эванс-Причардом в работе *Нуэры*.

яет на его результат, и обычно это происходит неумышленно.

Это настолько близко, насколько я могу подойти к определению особого класса опасностей, которые не являются силами, заключенными в человеке, но которые могут высвободиться в результате человеческих действий. Совершенно очевидно, что сила, опасная для легкомысленных людей, — это сила, относящаяся к структуре представлений, та сила, посредством которой эта структура должна себя защищать.

Глава 7

ВНЕШНИЕ ГРАНИЦЫ

Идея общества — это впечатляющий образ. Сама по себе она способна контролировать людей или принуждать их к чему-то. Этот образ имеет форму: у него есть внешние границы, пограничные области, внутренняя структура. Его очертания обладают способностью поощрять то, что с ними согласуется, и отражать нападения. В его пограничных и неструктурированных областях заключена сила. Для символического выражения идеи общества подходит любой человеческий опыт, касающийся структур, пределов и границ.

Ван Геннеп показывает, каким образом порог может символизировать отправную точку нового статуса. Почему жених переносит невесту через порог? Потому что ступенька, балка, дверной косяк образуют рамку, которая является необходимым повседневным условием вхождения в дом. Простой домашний опыт прохождения через дверь может выразить многие ситуации вхождения. Этой же способностью обладают перекрестки дорог и арки, новое время года, новая одежда — и многое другое. Никакой опыт не будет малозначителен для того, чтобы быть использованным в ритуале и получить высокое осмысление. Чем более личный и интимный характер имеет источник ритуальной символики, тем больше можно ею выразить. Чем больше символ принадлежит к общему достоянию накопленного человеческого опыта, тем большему числу людей он доступен и тем определеннее его восприятие.

Структура живых организмов в большей степени способна отразить сложные социальные формы, чем дверная рама или порог. И мы видим, что ритуал устанавливает,

какое именно животное должно быть принесено в жертву, должно ли оно быть молодым или старым, мужского или женского пола или бесполом, и эти правила отражают различные аспекты той ситуации, которая требует жертвоприношения. То, каким образом животное должно быть убито, так же регламентируется. Динка разрезают животное вдоль по всей длине через половые органы, если это жертвоприношение должно аннулировать кровосмешение; разрезают животное поперек на две половины, если это знаменует перемирие; в некоторых случаях они душат животное, а в других — затаптывают его до смерти ногами. Еще более непосредственным является символизм, основывающийся на человеческом теле. Тело может служить моделью любой ограниченной системы. Его границы могут репрезентировать любые границы, которым что-то угрожает или которые могут быть нарушены. Тело — это сложная структура. Функции его различных частей и их взаимосвязь — это источник символов для отображения других сложных структур. Мы, возможно, не сумеем интерпретировать ритуалы, касающиеся телесных выделений, грудного молока, слюны и всего прочего, если не будем готовы рассматривать тело как символ общества и различать силы и опасности, которыми наделяется социальная структура, воспроизводящиеся в теле человека в меньшем масштабе.

Можно легко заметить, что тело жертвенного быка используется как диаграмма социальной ситуации. Но когда мы пытаемся в том же ключе интерпретировать ритуалы, касающиеся человеческого тела, психологическая традиция отворачивается от общества и возвращается к индивиду. Публичные ритуалы, использующие неодушевленные дверные косяки или жертвенных животных, могут выражать общественный интерес; но публичные ритуалы, воздействующие на человеческое тело, рассматриваются как выражение личного и частного интереса. Только то, что эти ритуалы касаются человеческой плоти, никак не оправдывает такого смещения интерпретации. Насколько мне известно, это положение никогда методически не обосновывалось. Сторонники такой точки зрения просто ис-

ходили из непроверенных допущений, источником которых является сильно выраженное сходство между определенными ритуалами и поведением психопатических индивидов. Допущение заключается в том, что в некотором смысле примитивные культуры соответствуют детским стадиям развития человеческой психики. И следовательно, эти обряды интерпретируются так, как если бы они выражали ту же озабоченность, которая заполняет сознание психопатов или детей.

Я позволю себе привести два современных примера использования первобытной культуры для подтверждения психологических догадок. Оба эти примера вытекают из целого ряда аналогичных дискуссий, и оба уводят в сторону, поскольку в них не выяснена связь между культурой и индивидуальной психикой.

Работа Беттельхейма *Символические раны* представляет собой в основном интерпретацию обрядов обрезания и инициации. Автор пытается использовать традиционные ритуалы народов Африки и Австралии для того, чтобы пролить свет на психологические феномены. Особое внимание он уделяет тому, чтобы показать, что психоаналитики переоценивают зависть, которую испытывают девочки к обладателям мужского пола, и недооценивают важность того, что мальчики испытывают зависть к женскому полу. Эта идея первоначально пришла ему в голову во время изучения групп взрослеющих детей-шизофреников. Очень может быть, что эта идея действительно важна и обоснованна. Я совершенно не претендую на то, чтобы критиковать его догадки в области шизофрении. Но когда он утверждает, что ритуалы, в процессе которых у мужчин вызывается генитальное кровотечение, должны выражать мужскую зависть к женским репродуктивным процессам, антрополог не может не возразить, что это неадекватная интерпретация публичного ритуала. Неадекватна она потому, что она просто описательная. Резьба по человеческой плоти имеет результатом образ общества. А для «сегментных» и многочастных племен, на которые ссылается Беттельхейм, мургинов и арунта, более правдоподобным было бы предположить, что публичные ритуалы нацелены

на создание символа симметричности двух половин общества.

Другая работа — это *«Жизнь против смерти»*, автор которой, Браун, проводит последовательное сопоставление культуры «архаичного человека» и нашей собственной культуры с точки зрения тех детских и невротических фантазий, которые находят в них выражение. Общие для обеих этих работ допущения о первобытной культуре идут от Рохейма (1925): первобытная культура автопластична, наша аллопластична. Первобытный человек стремится обеспечить исполнение своих желаний, манипулируя самим собой, пытается обеспечить плодородие в природе, соблюдение женщинами субординации или удачную охоту, производя над своим телом обряды, напоминающие хирургическую операцию. В современной культуре мы пытаемся обеспечить выполнение наших желаний непосредственным воздействием на внешнюю среду, достигая при этом впечатляющих технических результатов, которые представляют собой наиболее очевидное различие между двумя типами культур. Беттельхейм принимает этот вывод о разнице между ритуалом и техническим уклоном цивилизации. Но он предполагает, что первобытная культура производится неадекватными, незрелыми личностями, и что психологические недостатки дикарей объясняют слабость их технических достижений.

Если бы дописьменные народы обладали структурой личности настолько же сложной, что и современный человек, если бы их защитные механизмы были настолько же развиты и их сознание настолько же тонко и требовательно, если бы динамика взаимодействий между «Я», «Сверх-Я» и «Оно» у них была настолько же усложнена и если бы их «Я» было настолько же хорошо приспособлено к тому, чтобы соприкасаться с внешней реальностью и изменять ее, — их общества были бы не менее сложны, чем наше, хотя, может быть, и отличались бы от него. Их общества, однако, остались малы и сравнительно неэффективны во взаимодействии с окружающей средой. Возможно, что одна из причин этого связана с присущей им склонностью искать решение своих проблем скорее в автопла-

стических, нежели в аллопластических манипуляциям (с. 87).

Давайте исходить из того, на чем настаивали уже многие антропологи до нас: нет никаких оснований предполагать, что первобытная культура как таковая — это продукт примитивного типа человека, чья личность напоминает детей и невротиков. И давайте предложим психологам сформулировать тот силлогизм, на котором может основываться такая гипотеза. За всей этой логикой стоит допущение, что проблемы, для решения которых предназначены ритуалы, — это личные психологические проблемы. Беттельхейм действительно продолжает сравнивать первобытного исполнителя ритуалов с ребенком, который в расстройстве лупит себя по голове. Это допущение проходит через всю его книгу.

Браун делает то же предположение, но его аргументация более изощрена. Он не предполагает, что причины примитивности культуры следует искать в личностных особенностях; он совершенно справедливо допускает, что культурные условия оказывают влияние на человеческую личность. Но он продолжает рассматривать эту культуру так, как если бы вся она в своей целостности была бы сравнима с ребенком или со взрослым, имеющим отклонения. Примитивная культура прибегает к помощи магии тела для того, чтобы обеспечить удовлетворение своих желаний. Эта стадия культурной эволюции сравнима с детским анальным эротизмом. Он начинает со следующей максимы:

Детская сексуальность — это автопластичное восполнение потери Другого; сублимация — это аллопластичное восполнение потери «Я» (с. 170).

и затем продолжает развивать мысль о том, что «архаичная» культура имеет ту же направленность, что и детская сексуальность, то есть сосредоточена на том, чтобы уйти от жестоких реалий потерь, расставаний и смерти. Эпиграммы, по самой своей природе, имеют нечеткий смысл. На этом основывается другой подход к анализу первобытной культуры, в котором мне тоже хотелось бы расставить все точки. Браун касается этой темы лишь коротко, замечая следующее:

Архаичный человек поглощен комплексом кастрации, табу, запрещающими инцест, и десексуализацией пениса, то есть переводом генитальных импульсов в то целенаправленно сдерживаемое либидо, на котором держатся кровнородственные системы, в которых протекает архаичная жизнь. Низкая степень сублимации, соответствующая низкому уровню развития технологии, согласно данным ранее определениям, означает слабое «Я», такое «Я», которое еще не пришло в соответствие (через отрицание) со своими собственными до-генитальными импульсами. В результате все фантастические желания инфантильного нарциссизма выражаются в несублимированной форме, так что архаичный человек сохраняет магическое тело детского возраста (с. 298—299).

Эти фантазии предполагают, что тело само по себе способно удовлетворить стремление ребенка к нескончаемому самовоспроизводящемуся наслаждению. Это уход от реальности, отказ от осознания потерь, расставаний и смерти. Развитие «Я» происходит через сублимирование этих фантазий. Оно подавляет тело, отказывается от магического отношения к экскрементам и на этом уровне соприкасается с реальностью. Но сублимация выдвигает новый набор нереальных целей и, в конечном счете, предоставляет личности другой способ ложного ухода от потерь, расставаний и смерти. Так мне представляется эта логика. Чем больше материальных барьеров помещает между нами и удовлетворением наших инфантильных желаний развитая технология, тем интенсивнее работает сублимация. Но обратное представляется безусловным. Можем ли мы утверждать, что чем меньше развита материальная база цивилизации, тем менее интенсивно происходит сублимация? Какая именно аналогия с детскими фантазиями может рассматриваться как значимая для примитивной культуры, основанной на первобытной технологии? Каким образом уровень технологии может предполагать «такое «Я», которое еще не пришло в соответствие (через отрицание) со своими собственными до-генитальными импульсами»? В каком смысле одна культура может быть более сублимирована, чем другая?

Это все вопросы явно технического характера, рассуждать о которых — не дело антрополога. Но есть два пункта, относительно которых антропологу есть что сказать. Один касается вопроса о том, действительно ли можно говорить, что первобытная культура упивается экскрементальной магией. Безусловным ответом в этом случае будет НЕТ. Другой связан с тем, стремится ли первобытная культура уйти от реальности. Действительно ли они используют свою магию — экскрементальную или какую-либо еще — для того, чтобы компенсировать недостаточные успехи в области внешнего приложения усилий? Ответом опять будет НЕТ.

Рассмотрим сперва, как обстоят дела с экскрементальной магией. Информация об этом искажена, поскольку, во-первых, связанная с телом символика выдвигается на первый план относительно всех прочих символических тем, и, во-вторых, с точки зрения позитивного или негативного отношения к телесным выделениям, которое можно найти в первобытном ритуале.

Рассмотрим сначала второе: использование экскрементов и других телесных выделений в первобытных культурах обычно не согласуется с темами детских эротических фантазий. Экскременты и все прочее очень далеки от того, чтобы считаться источником удовольствий, и их использование, как правило, осуждается. Они далеки от того, чтобы на них смотрели, как на средство удовлетворения желаний, и сила, заключающаяся в крайних областях тела, — это скорее сила, которую следует избегать. Существует две основных причины, почему случайное чтение этнографических материалов создает настолько ложное впечатление. Первая — это пристрастия информанта, вторая — пристрастия исследователя.

Считается, что чародеи используют испражнения для осуществления своих злодейских замыслов. Конечно, в этом случае экскрементальная магия служит удовлетворению желаний того, кто ею пользуется, но информация о чародействе обычно поступает от его предполагаемых жертв и представляет их точку зрения. У них всегда можно получить животрепещущие описания чародейских *materia me-*

*dica**. Но рецептурные справочники заклинаний, продиктованные самими сознавшимися чародеями, встречаются гораздо реже. Одно дело подозревать, что кто-то пользуется испражнениями для того, чтобы учинить какое-нибудь незаконное против тебя, но это не означает, что информанты считают этот материал подходящим для того, чтобы они сами могли его использовать. Так что имеет место что-то вроде оптического обмана зрения, в результате которого то, что обычно идет со знаком «минус», оказывается со знаком «плюс».

Пристрастия исследователя также влияют на преувеличение масштабов того, насколько распространено позитивное магическое использование телесных выделений в первобытной культуре. По многим причинам, о которых лучше всего осведомлены психологи, любое упоминание об экскрементальной магии должно, по-видимому, бросаться в глаза и приковывать внимание читателя. Отсюда идет вторая составляющая искажений. Все богатство и многообразие символизма чаще всего остается незамеченным, либо сводится к нескольким узким принципам. В качестве иллюстрации такого пристрастия можно взять исследование самого Брауна, посвященное мифу индейцев виннебаго о Трикстере; мы упоминали его в главе 5**. В длинной серии приключений Трикстера анальная тема всплывает всего два или три раза. Я цитировала один из этих случаев, в котором Трикстер пытается относиться к своему заднему проходу как к самостоятельной личности. У Брауна прочтение этого мифа настолько иное, что сначала я ошибочно полагала, что он, как истинный эрудит, опирается на источник более близкий к первичному, чем текст Радина, когда пишет, что

Трикстер первобытной мифологии окружен несублимированной и неприкрытой анальностью.

По Брауну, Трикстер виннебаго, который является также и великим культурным героем, «посредством какой-нибудь непристойной выходки способен сотворить мир из

* медицинских средств (*лат.*)

** В тексте, вероятно, опечатка, и вместо «глава 5» (где действительно шла речь о Трикстере) стоит «глава 3» (*Прим. пер.*).

эксcrementов, грязи, глины». В качестве примера он упоминает тот эпизод мифа, в котором Трикстер пренебрегает предостережением не есть каких-то луковиц, и от них его живот наполняется газами, с каждым извержением которых он поднимается все выше и выше над землей. Он зовет людей, чтобы они тянули его вниз, но вместо благодарности за их попытку помочь он с последним извержением газов обделывает их с ног до головы. Просмотрите эту историю в изложении Радина вдоль и поперек, вы все равно не найдете в ней ни намека на то, что испражнение Трикстера имеет в каком-либо смысле креативный характер. Оно скорее разрушительно. Просмотрите глоссарий Радина и его предисловие, и вы узнаете, что Трикстер не занимался сотворением мира и ни в каком смысле не является культурным героем. Упомянутый эпизод Радин рассматривает одновременно как имеющий значение негативной морали и как согласующийся с темой постепенного превращения Трикстера в социальное существо. То есть мы здесь имеем случай той самой предвзятости, из-за которой в первобытной культуре находят слишком много эксcrementальной магии.

Следующий вопрос, относящийся к параллелям между культурой и анальным эротизмом, касается того, в каком смысле первобытные культуры уходят от реалий расставаний и потерь. Пытаются ли они игнорировать единство смерти и жизни? Напротив, у меня сложилось впечатление, что как раз в тех ритуалах, которые наделяют силой нечистое вещество, предпринимается величайшая попытка утвердить физическую полноту реальности. Очень далекие от того, чтобы использовать телесную магию как средство ухода от реальности, эти культуры, в которых откровенно развита телесная символика, используют ее скорее для переживания опыта с его неизбежными потерями и болью. Через эти темы они приближаются к великим экзистенциальным парадоксам, как я покажу это в заключительной главе. Здесь же я только вкратце затрону этот предмет, в той степени, в какой это касается параллелей из области детской психологии: в той мере, в какой этнографический материал подтверждает тот факт, что при-

митивные культуры рассматривают грязь как креативную силу, он опровергает идею о том, что эти культурные темы сравнимы с фантазиями, порожденными детской сексуальностью.

Чтобы исправить оба эти искажения данных, связанных с этим предметом, мы должны дать точную классификацию тех контекстов, в которых с телесной грязью связывается сила. Она может быть ритуально использована для благих целей — в руках тех, кто наделен силой благословлять. В религии евреев кровь считалась источником жизни, и прикасаться к ней было нельзя ни в каком случае, кроме священной ситуации жертвоприношения. Иногда считается, что плевок высокопоставленного человека обладает эффектом благословения. Иногда останки предшествующего правителя становятся материалом для очищения его царственного преемника. Например, тело последней умершей королевы народа ловеда в Драконовых горах используется для приготовления составов, которые наделяют новую королеву способностью управлять погодой (Krige, с. 273—274). Эти примеры можно продолжать. Они повторяют предпринятый в предыдущей главе анализ сил, приписываемых социальной или религиозной структуре для обеспечения их самозащиты. Это же касается и телесной грязи как ритуального вредоносного средства. Оно может быть в руках тех, кто занимает ключевые позиции, и использоваться для защиты структуры, или в руках чародеев, злоупотребляющих своими позициями в структуре, или в руках чужаков, находящихся в слабых звеньях структуры, которые гадают по кусочкам костей или чего-нибудь еще.

Теперь мы можем ответить на главный вопрос. Почему телесные выделения должны символизировать опасность и силу? Почему считается, что чародеям для обретения их способностей необходимо пройти посвящение, включающее пролитие крови или кровосмешение, или антропофагию? Почему то искусство, которым они занимаются после такого посвящения, главным образом состоит из манипулирования силами, которые, как считается, заключены в предельных областях человеческого тела? Почему пре-

дельные области тела должны в особенной мере наделяться силой и опасностью?

Во-первых, мы можем отбросить идею о том, что публичные ритуалы выражают всеобщие детские фантазии. Эти эротические желания, которые определяются как мечты ребенка об удовлетворении в пределах своего тела, по всей видимости, являются общими для всего человечества. Следовательно, символика тела — это часть общего для всех собрания символов, глубоко эмоциональная часть — поскольку она вырастает из индивидуального опыта. Но этот общий фонд ритуалы используют избирательно. Одни символы получают развитие там, другие — здесь. Психологические объяснения по природе своей не могут учитывать то, что относится к культурным различиям.

Во-вторых, опасны все пограничные области. Если в них вторгаются тем или иным образом, изменяются очертания основополагающего опыта. Любая структура идей уязвима в своих пограничных областях. Можно ожидать, что отверстия на теле будут символизировать его наиболее уязвимые точки. Вещество, выделяющееся из этих отверстий, — это маргинальное вещество в его наиболее очевидной форме. Слюна, кровь, молоко, моча, фекалии или слезы — все это пересекает границы тела просто потому, что выделяется из него. То же самое можно сказать и о том, что отделяется от тела — обрезки кожи, ногтей, волос и пот. Ошибка в том, что пограничные области тела рассматриваются в отрыве от всех других маргинальных областей. Нет причин считать отношение человека к его собственному телесному или эмоциональному опыту хоть сколько-нибудь более первичным, нежели его отношение к культурному или социальному опыту. Это ключ к пониманию той неравномерности, с которой ритуалы в разных частях света используют различные проявления тела. В некоторых местах осквернения менструальной кровью боятся как смертельной опасности, в других оно совершенно не опасно (см. гл. 9). В одних местах предметом повседневной озабоченности оказывается осквернение, вызванное смертью, в других это никого не беспокоит. В одних местах телесные выделения опасны, в других — это предмет для шуток. В Ин-

дии считается, что приготовленная пища и слюна передают осквернение, а бушмены собирают семечки дыни, побывавшие во рту, чтобы потом поджарить их и съесть (Magshall-Thomas, с. 44).

В каждой культуре есть свой специфический набор рисков и проблем. Какая именно из пограничных областей тела представляется наделенной силой, зависит от того, какую ситуацию должно отражать тело. Можно сказать, что наши самые сокровенные страхи и желания находят здесь очень остроумное выражение. Чтобы понять, что такое осквернение тела, мы должны вернуться назад и идти от известных опасных сил общества к конкретному набору тем, связанных с телом, и попытаться увидеть, какие здесь есть соответствия.

Стремясь свести все виды поведения к индивидуальной озабоченности своим собственным телом, психологи упорно гнут свою линию.

Кто-то в шутку заметил по поводу психоанализа, что бессознательное в каждом выпуклом объекте видит пенис, а в каждом вогнутом — вагину или анальное отверстие. Я нахожу, что это высказывание точно характеризует положение вещей.

(Ferenczi, *Sex in Psychoanalysis*, с. 227,
цит. по работе Брауна)

Но это долг каждого ремесленника — держаться до последнего. Долг социолога состоит в том, чтобы противопоставить этому редукционизму свой собственный. Если верно то, что все на свете является символом тела, то в равной мере (и поэтому — даже в большей) верно и то, что тело символизирует все остальное. Отталкиваясь от этого символизма, состоящего из накладывающихся друг на друга слоев внутреннего смысла, ведущего назад к индивидуальному опыту восприятия своего тела, социолог имеет право попытаться пойти в другом направлении и развить некоторые идеи, касающиеся индивидуального опыта восприятия общества.

Если анальный эротизм выражен на уровне культуры, это не дает нам права предполагать, что население состоит из людей, страдающих анальной эротоманией. Мы долж-

ны попытаться отыскать нечто такое, что сделало уместной какую бы то ни было культурную аналогию анального эротизма. Процедура здесь напоминает в некотором смысле фрейдовский анализ шуток. Пытаясь найти связь между вербальной формой и удовольствием, получаемым от нее, он потратил много усилий на то, чтобы свести толкование шутки к нескольким общим правилам. Ни один автор, пишущий комедии, не смог бы воспользоваться этими правилами для выдумывания шуток, но они помогают нам увидеть некоторые связи между смехом, бессознательным и структурой историй. Эта аналогия очень удачна, так как осквернение представляет собой форму, обратную юмору. Осквернение не шутка, оно не развлекает. Но его символическая структура, использующая сравнения и двойственность смысла, напоминает структуру шутки.

Представляется, что можно выделить четыре типа социального осквернения. Первый связан с опасностью, угрожающей внешним границам; второй — с опасностью пересечения внутренних разделительных линий системы; третий связан с опасностью маргинальных областей этих линий. Четвертый тип — это опасность, возникающая в случае внутреннего противоречия, когда одни базовые принципы отрицаются другими базовыми принципами, так что в некоторых точках система как бы воюет против самой себя. В этой главе я покажу, каким образом символика границ тела используется в этом своеобразном несмешном остроумии для выражения опасности, угрожающей границам сообщества.

Ритуальная жизнь кургов (Srinivas) оставляет впечатление, что этими людьми владеет страх перед опасной нечистотой, проникающей в их систему. Они представляют тело так, как будто это осажденный город, все входы и выходы которого охраняются от возможных шпионов и предателей. Все, что исходит из тела, никогда не должно употребляться повторно, соприкоснуться с ним нельзя ни в коем случае. Самое опасное осквернение вызывается тем, что вышло из тела и смогло снова туда попасть. Маленький миф, тривиальный со всякой другой точки зрения, настолько хорошо отражает их поведение и систему представле-

ний, что этнограф вынужден ссылаться на него три или четыре раза. Некая Богиня в каждом состязании силы или ловкости побеждает двух своих братьев. Поскольку от исхода этих состязаний зависит порядок их старшинства в будущем, братья решают взять над ней верх с помощью одной уловки. Ее хитростью подталкивают к тому, чтобы она вынула изо рта бетель, который жевала, — посмотреть, краснее ли он у нее, чем у братьев, — и сунула его обратно в рот. Как только она осознает, что ест то, что однажды уже побывало у нее во рту и, следовательно, было осквернено слюной, она соглашается, хотя и плача и рыдая, со справедливыми последствиями своего падения. Эта ошибка зачеркнула все ее предыдущие победы, и братья получили над ней старшинство на вечные времена уже по праву.

Курги включены в систему индуистских каст. Есть все основания не считать их чем-то исключительным и выпадающим из общей картины индусской части Индии (Dumont & Rosock). Следовательно, статусы представляются ими с позиций чистоты и нечистоты, поскольку эти идеи распространены в кастовой системе повсеместно. Самые низшие касты наиболее нечисты, и именно их скромные услуги дают высшим кастам возможность не соприкасаться с телесной нечистотой. Они стирают одежду, стригут волосы, облачают умерших и и. д. Вся система репрезентирует тело, в котором, в результате разделения труда, голова занята размышлениями и молитвами, а наиболее презренные части занимаются уборкой мусора. В каждом локальном суб-кастовом сообществе есть четкое представление о его относительном положении на шкале чистоты. С точки зрения индивида, система кастовой чистоты выстраивается снизу вверх. Те, кто над ним, более чисты. Все, кто ниже его, как бы ни было сложно их отношение друг к другу, для него нечисты. Таким образом, для каждого индивида, включенного в систему, опасная область неструктурированности, против которой необходимо воздвигать барьеры, находится снизу. Грустная шутка осквернения, когда она касается телесных функций, символизирует посредством экскрементов, крови и трупов нисхождение в кастовой структуре.

Курги испытывают общий с другими кастами страх перед тем, что находится снаружи или снизу. Но как жители малодоступного горного района они, кроме того, образуют изолированное сообщество, связи которого с внешним миром нерегулярны и доступны контролю. Для них модель человеческого тела с его входами и выходами подходит вдвойне — для символического фокусирования опасений, связанных с их положением меньшинства в большом обществе. Здесь я хочу выдвинуть предположение, что в том случае, когда в ритуале выражается беспокойство по поводу отверстий тела, социологическая параллель этому беспокойству состоит в стремлении защитить политическое и культурное единство группы-меньшинства. На протяжении всей своей истории израильтяне были притесняемым меньшинством. По их представлениям все телесные истечения были нечисты — кровь, гной, любые выделения, семя и прочее. Их забота о целостности, единстве и чистоте физического тела могла бы служить хорошим отражением обеспокоенности границами их политического тела, которым постоянно что-то угрожало.

Индийская кастовая система, охватывающая все меньшинства, включает, однако, каждое из них как самостоятельное культурное подразделение. В любом локальном сообществе любая суб-каста скорее всего представляет собой меньшинство. Чем чище и выше ее кастовый статус, тем в большей степени она является меньшинством. Следовательно, отвращение к соприкосновению с трупами или телесными выделениями выражает не только упорядоченность каст в системе в целом. Беспокойство, вызываемое пограничными областями тела, отражает опасность, угрожающую выживанию группы.

Если принять во внимание повседневное отношение к испражнениям в Индии, становится ясно, что социологический подход к кастовому осквернению оказывается гораздо более убедительным, чем психоаналитический. В ритуальном смысле, как нам известно, прикоснуться к экскрементам значит оскверниться, и уборщики туалетов стоят в самом низу кастовой иерархии. Если бы это правило, касающееся осквернения, выражало индивидуальную оза-

боченность индусов, можно было бы ожидать, что отправление этих надобностей у них будет осуществляться регламентировано и скрытно. И испытываешь некоторый шок, читая, что нормальным для них отношением к таким вещам оказывается вялое безразличие, простирающееся до таких пределов, что тротуары, веранды и другие общественные места оказываются сплошь загажены, — до тех пор, пока не придет уборщик.

Индийцы отправляют естественные надобности везде. Чаще всего они испражняются возле железнодорожных путей. Но также и на пляжах, и на улицах; они никогда не ищут укрытия... Об этих фигурах, сидящих на корточках, — для приезжего они со временем приобретают оттенок неизменности и становятся не менее символичны, чем роденовский Мыслитель — никто никогда не говорит; о них не упоминается ни в романах, ни в рассказах; они не появляются ни в художественных, ни в документальных фильмах. В этом можно было бы усмотреть естественное стремление приукрасить ситуацию. Но истина заключается в том, что индийцы просто не видят этих сидельцев и могут даже, причем совершенно искренне, отрицать их существование.

(Naipaul, гл. 3)

С большим основанием можно утверждать, что кастовое осквернение выражает только то, на чем оно непосредственно сосредоточено, а не оральная или анальная эротизм. Это символическая система, основывающаяся на образе тела, первоочередной задачей которой является упорядочение социальной иерархии.

Индийский пример можно использовать для того, чтобы разобраться с тем, почему слюна и генитальные выделения оказываются более нечисты, чем слезы. Как писал Жан Жене, если я могу жадно пить его слезы, почему не выпить такую прозрачную каплю на кончике его носа? На это мы можем ответить: во-первых, то, что течет из носа, не так прозрачно, как слезы. Это скорее напоминает патоку, чем воду. Когда густые выделения текут из глаз, это так же непоэтично, как и выделения из носа. Но чистые на вид, текущие по лицу слезы — это предмет для романтической поэзии: они не оскверняют. Отчасти это проис-

ходит из-за того, что со слезами естественным образом совмещается символика омовения. Слезы — как реки струящейся воды. Они очищают, смывают, промывают глаза, — как же они могут быть нечисты? Но большее значение в данном случае имеет то, что слезы не связаны с телесными функциями пищеварения и воспроизводства. Поэтому возможности использования их для символического выражения социальных отношений и социальных процессов более узки. Это становится очевидно, если обратиться к кастовой структуре. Поскольку место в иерархии чистоты передается биологически, сексуальное поведение важно для сохранения чистоты касты. По этой причине, в высших кастах представления об осквернении, престаупающем границы, фокусируются прежде всего на проявлениях сексуальности. Принадлежность человека к касте определяется по матери, и хотя она может быть замужем за человеком из более высокой касты, ее дети будут относиться к той же касте, что и она. Следовательно, женщины — это входные двери, через которые попадают в касту. Женская чистота всячески охраняется, и если становится известно, что женщина имела связь с человеком из низшей касты, она подвергается жестокому наказанию. Сексуальная чистота мужчин не связана с подобной ответственностью. Поэтому с мужским промискуитетом дела обстоят проще. Достаточно всего лишь ритуального омовения для того, чтобы очистить мужчину от полового контакта с женщиной низшей касты. Но мужская сексуальность все же не совсем свободна от опасений, связанных с осквернением тела, престаупающим границы. Согласно существующему у индусов поверью, в мужском семени заключены сакральные качества, и его не следует растрчивать. В своем замечательном эссе о женской чистоте в Индии (1963) Ялман пишет:

Хотя кастовая чистота охраняется в женщинах, а мужчинам может быть позволена гораздо большая свобода, мужчинам, разумеется, лучше не растрчивать сакральные качества, содержащиеся в их семени. Известно, что они убеждены, что следует избегать не только женщин низших каст, но и всех вообще женщин (Carstairs, 1956, 1957; Gough,

1956). Поскольку потеря семени означает потерю этого вещества, наделенного большой силой, ...лучше совсем никогда не спать ни с какими женщинами.

И мужская, и женская физиология уподобляется сосуду, жизненные соки, заключенные в нем, нельзя ни выливать, ни разбавлять. Женщины рассматриваются буквально как проход, через который в чистое содержимое могут проникнуть примеси. Мужчин сравнивают с порами, через которые драгоценное вещество может вытечь и пропасть, в результате чего вся система будет обессилена.

Сексуальные проступки оцениваются обычно по двойному стандарту морали. В патрилинейной системе родства жена — это вход, ведущий в группу. В этом смысле жены там занимают место аналогичное тому, которое занимают сестры в индийских кастах. Через измену жены в род проникает нечистая кровь. Так что символика несовершенного сосуда в большей степени тяготеет над женщинами, чем над мужчинами.

Если в ритуальной защите телесных отверстий мы видим символ заботы о входах и выходах, то чистота приготовленной пищи оказывается тем более важной. Я процитирую отрывок о способности приготовленной пищи быть оскверненной и переносить осквернение (неподписанная обзорная статья *Чистое и нечистое, Contributions to Indian Sociology*, III, июль 1959, с. 37).

Когда человек использует что-то, это становится его частью, входит в него. Тогда, безусловно, это присваивание намного глубже, если речь идет о приготовленной пище, и дело заключается в том, что это присваивание предшествует поглощению пищи, поскольку оно происходит в процессе приготовления. Процесс приготовления можно рассматривать как присваивание пищи всем домохозяйством в целом. Это почти как если бы пища, еще до «внутреннего усвоения» ее отдельными людьми, проходила во время приготовления стадию коллективного предварительного переваривания. Нельзя есть пищу, приготовленную людьми, не соприкасаясь с природой этих людей. Это одна стороны ситуации. Другая состоит в том, что приготовленная пища чрезвычайно подвержена осквернению.

Это звучит как точная транслитерация индийской символики осквернения, относящейся к приготовленной пище. Но что мы получим, если в описании ситуации будем видеть ее объяснение? В Индии процесс приготовления пищи рассматривается как начало ее употребления, и поэтому приготовление еды настолько же чувствительно к осквернению, что и сам процесс еды. Почему мы обнаруживаем этот комплекс представлений в Индии, в некоторых частях Полинезии, в иудаизме и в ряде других мест, но не везде, где люди едят? Я предполагаю, что еда обычно не несет никакого осквернения, если только внешним границам социальной системы ничто не угрожает. Мы можем пойти дальше и объяснить, почему обычное приготовление еды в Индии должно отвечать требованиям ритуальной чистоты. Чистота каст связана с развитой системой наследственного разделения труда между кастами. Работа, выполняемая членами каждой касты, имеет символическую нагрузку: по ней можно судить об относительной чистоте статуса конкретной касты. Некоторые виды труда связаны с выделительными функциями тела, например, труд банщиков, цирюльников, уборщиков, как мы показали это выше. Некоторые профессии связаны с пролитием крови или со спиртными напитками — такие как забойщики скота, воины, давилщики ягод. Так что они занимают столь же низкие позиции на шкале чистоты, насколько их профессии расходятся с брамическими идеалами. Но в той точке, где происходит приготовление пищи, возникает необходимость четкого упорядочения взаимного соответствия структуры чистоты и профессиональной структуры. В производстве продуктов питания соединяются усилия нескольких каст, имеющих различные степени чистоты: кузнецов, плотников, канатчиков, крестьян. Перед тем, как еда достигнет тела, нужно посредством какого-то ясного символического перехода выразить то, что она отделена от всех необходимых, но нечистых контактов. И процесс приготовления пищи, отданный в чистые руки, обеспечивает такой ритуальный переход. Можно ожидать, что какое-то подобие этого перехода мы обнаружим везде, где производство продуктов питания находится в относительно нечистых руках.

Это те основные направления, по которым первобытные ритуалы должны быть соотнесены с социальным порядком и с той культурой, в рамках которой они существуют. Приведенные здесь примеры очень схематичны, их цель — проиллюстрировать общие возражения против определенного принятого сейчас подхода к проблеме ритуала. Добавлю еще один пример, даже более сырой, чтобы подчеркнуть свою позицию. Психологами написано немало всего по поводу представлений об осквернении у юроков (Erikson, Posinsky). Эти северокалийфорнийские индейцы, живущие ловлей лосося на реке Кламат, производят впечатление помешанных на том, что творится с различными жидкостями, — если правила, касающиеся нечистого, могут быть выражением помешательства. Они тщательно следят за тем, чтобы не смешивать хорошую воду с плохой, не мочиться в реки, не смешивать морскую и пресную воду и т. д. Я настаиваю на том, что эти правила не являются следствием невротической одержимости и что их нельзя интерпретировать, не принимая в расчет текучую бесформенность их высококонкурентной социальной жизни (Dubois).

Подведем итоги. Между заботами отдельных людей и первобытным ритуалом безусловно есть связь. Но это не та простая связь, которая предполагается психоаналитиками. Конечно, первобытный ритуал использует индивидуальный опыт. Это трюизм. Но он использует его настолько селективно, что нельзя говорить, будто ритуал изначально вдохновлялся необходимостью решения индивидуальных проблем, общих для всего человечества, и еще меньше ритуал можно объяснять исходя из результатов клинических исследований. Первобытные люди не пытаются с помощью своих публичных ритуалов излечить или предотвратить неврозы. Можно спросить у психологов, разрешит ли публичное выражение индивидуальных тревог личные проблемы или нет. Конечно, мы можем предположить, что какое-то взаимодействие в этом роде вероятно. Но дело не в этом. Нельзя браться за анализ ритуального символизма до тех пор, пока мы не будем видеть в ритуале попытку создания и поддержания конкретной культуры, конкретной совокупности допущений, посредством которых контролируется опыт.

Любая культура — это совокупность связанных структур, включающая в себя социальные формы, ценности, космологию, все области знания, через которую опосредуется всякий опыт. Некоторые культурные темы выражаются посредством обрядов или манипуляций, производимых над телом. В этом, самом общем, смысле первобытная культура может быть названа автопластичной. Но назначение этих ритуалов отнюдь не отрицание реальности. Бесплезно сравнивать ритуальные действия с детским сосанием пальца или мастурбированием. В ритуалах обыгрываются формы социальных отношений, и в результате того, что эти формы получают видимое выражение, люди имеют возможность узнать свое общество. Ритуалы воздействуют на политическое тело через символическое посредничество тела физического.

Глава 8

ВНУТРЕННИЕ КОНТУРЫ

В начале нашего столетия принято было считать, что первобытные представления о заразе не имеют никакого отношения к этике. Таким образом в научных рассуждениях появилась особая разновидность ритуала, получившая название магии. Если бы удалось обнаружить какую-то связь между ритуалами, касающимися осквернения, и моральными нормами, эти ритуалы по справедливости были бы отнесены к области религии. Чтобы завершить наше исследование о том, как раннее религиоведение кормилось из рук ранней антропологии, нам осталось только показать, что в действительности осквернение имеет прямое отношение к морали.

Верно то, что между правилами, относящимися к осквернению, и правилами морали нет полного соответствия. Некоторые виды поведения могут осуждаться как неправильные, но с ними не связано представление об осквернении, в то время как другие виды поведения, которые не считаются особенно дурными, вызывают осквернение и опасны. Во многих случаях мы обнаруживаем, что плохо то, что скверно. Правила, касающиеся осквернения, лишь отчасти высвечивают некоторые аспекты морально неприемлемого поведения. Но нам все же необходимо задаться вопросом о том, сопрягаются ли осквернение и нравственность каким-то произвольным образом или же нет.

Чтобы получить на него ответ, мы должны более внимательно рассмотреть нравственные ситуации и задуматься о соотношениях совести и социальной структуры. Индивидуальная совесть и общественный моральный кодекс

испытывают постоянное взаимное влияние. Дэвид Поул описывает это так:

Общественный моральный кодекс, который создает и формирует индивидуальную совесть, в свою очередь воссоздается и переформируется ею же... В реальном процессе этого взаимодействия общественный кодекс морали и индивидуальное сознание выступают как два потока, которые движутся вместе: каждый из них берет начало в другом и каждый дает что-то другому, направляет течение и сам является направляемым. Оба в равной мере изменяют направление и расширяются (с. 91—92).

Не так уж и надо различить эти две вещи. Оказывается, однако, что мы не сможем разобраться с осквернением, если мы не проникнем в ту область, которая лежит между поведением, которое человек одобряет для самого себя, и тем поведением, которое он одобряет для других; между тем, что он одобряет в принципе, и тем, чего он неистово хочет для себя здесь и сейчас, вопреки всем принципам; между тем, что он одобряет им в длительной перспективе, и тем, что одобряется в ближайшее время. Во всем этом достаточно места для расхождений.

Для начала мы должны признать, что определить моральные ситуации непросто. Обычно они скорее туманны и противоречивы, чем ясны. Правила морали по природе своей несут общий характер, и применение их к конкретному контексту предполагает неизбежные неясности. Например, нуэры считают, что убийство внутри локального сообщества и кровосмешение — это плохо. Но к нарушению правила, касающегося убийства, человека может подтолкнуть соблюдение другого правила одобряемого поведения. Поскольку мальчиков этого племени с детства учат защищать свои права с помощью силы, любой мужчина может, не желая того, убить в драке своего соседа по деревне. Опять же, правила, касающиеся запрещенных сексуальных отношений, очень сложны, а генеалогические линии по некоторым направлениям отслеживаются довольно неаккуратно. Мужчина может быть отнюдь не уверен, находится ли конкретная женщина с ним в запрещено близкой степени родства или нет. Так что часто

возможно существование нескольких точек зрения на то, как следует поступить, из-за расхождений относительно того, что соответствует моральной оценке и как оценивать последствия поступка. В отличие от правил морали, правила, касающиеся осквернения, не допускают разногласий. Они не зависят от намерений и от тонкости соотношения прав и обязанностей. Единственный значимый для них вопрос заключается в том, имел ли место запрещенный контакт или не имел. Если бы опасности, вызываемые осквернением, помещались в наиболее важных точках морального кодекса, они могли бы, теоретически, усилить действие моральных норм. Однако, такое стратегическое распределение относящихся к осквернению правил просто невозможно, поскольку моральный кодекс по своей природе несводим к чему-то простому, жесткому и быстроедействующему.

Однако, если мы внимательнее приглядимся к тому, как осквернение соотносится со взглядами на мораль, мы увидим что-то очень напоминающее попытки усилить таким способом воздействие упрощенного варианта морального кодекса. Если воспользоваться примером того же племени, нуэры не всегда могут сказать, совершенно ли ими кровосмешение или нет. Но они верят, что кровосмешение приносит несчастье в виде особой формы кожного заболевания, которое можно предотвратить жертвоприношением. Если им известно, что они подвергли себя риску, они могут совершить жертвоприношение; если же им известно, что степень родства очень дальняя, и риск, следовательно, незначителен, они могут оставить это дело до выяснения *post hoc*, по признаку появления или не появления кожного заболевания. Таким образом, осквернение может служить для устранения неясностей в вопросах морали.

Отношение нуэров к тем контактам, которые у них считаются опасными, не обязательно неодобрительное. Они пришли бы в ужас от кровосмешения между матерью и сыном, но многие другие запрещенные отношения не вызывают у них подобного осуждения. «Маленький инцест» — это то, что в любой момент может случиться между самы-

ми уважаемыми семьями. Точно также считается, что последствия супружеской измены опасны для пострадавшего мужа: когда он после этого сам ляжет со своей женой, у него могут начаться боли в спине, и предотвратить это можно только жертвоприношением, животное для которого должно быть предоставлено соблазнителем. Но несмотря на то, что пойманного с поличным соблазнителя можно убить, и это убийство не требует компенсации, нельзя сказать, что нуэры не одобряют прелюбодеяние как таковое. Создается впечатление, что преследование чужих жен — это для них что-то вроде рискованного спорта, поддаться соблазнам которого — обычное дело для любого мужчины (Evans-Pritchard, 1951).

Все те же нуэры испытывают страх перед осквернением и имеют суждения о морали; и после этого антрополог не верит, что наказания за кровосмешение или прелюбодеяние, которые часто ведут к летальному исходу, посылаются на них их суровым божеством в интересах сохранения социальной структуры. Целостность социальной структуры в значительной степени оказывается под вопросом, когда нарушаются правила, запрещающие прелюбодеяние и кровосмешение, поскольку локальные структуры состоят исключительно из таких категорий людей, которые определяются инцестуальными правилами, свадебными платежами и брачными статусами. Чтобы построить такое общество, нуэры очевидно, должны были создать сложную систему правил, касающихся кровосмешения и супружеских измен, и чтобы обеспечить выполнение этих правил, они должны были подкрепить их опасностями, сопряженными с запретными контактами. Эти правила и санкции являются выражением общественного сознания народа нуэров — когда они мыслят в общих понятиях. Каждый конкретный случай измены или кровосмешения для нуэров интересен по-своему. Мужчины идентифицируют себя скорее с соблазнителями, чем с незадачливыми мужьями. Чувство морального неодобрения не особенно заставляет их вставать на сторону брачных уз и социальной структуры, когда дело касается конкретного случая. В этом одна из причин расхождений между правилами

ми, касающимися осквернения, и моральными суждениями. Это предполагает, что у осквернения может быть и другая социально полезная функция, а именно — форсировать моральное осуждение там, где оно не спешит проявиться. У нуэров муж, ставший калекой или даже умирающий из-за осквернения, вызываемого супружеской изменой, рассматривается как жертва человека, соблазвившего его жену; если последний не уплатит выкуп и не обеспечит жертвоприношение, эта смерть будет на его совести.

Из этого следует еще один общий вывод. Мы рассмотрели ряд примеров поведения, которые у нуэров часто считаются морально нейтральными, но которые, тем не менее, по их представлениям связаны с опасными проявлениями сил. Есть и такие виды поведения, которые нуэры считают безусловно достойными осуждения, но с которыми не связывается автоматическое возникновение опасности. Например, долг хорошего сына — почитать своего отца, и проявление сыновнего неуважения считается очень плохим поступком. Но, в отличие от неуважительного отношения к родителям жены, это не влечет за собой автоматического наказания. Социальное различие между этими двумя ситуациями заключается в том, что собственный отец — это глава большой семьи, тот, кто контролирует принадлежащие этой семье стада, и его экономическая позиция достаточно сильна для того, чтобы утвердить за ним превосходящий статус, тогда как отец и мать жены не имеют такого преимущества. Это согласуется с тем общим принципом, что в тех случаях, когда представление о преступлении подкреплено адекватными практическими санкциями, вытекающими из социального порядка, осквернение едва ли будет возникать. Там же, где преступление может, образно выражаясь, сойти с рук, представления об осквернении призваны возместить недостаточность всех прочих санкций.

Обобщая это, можно сказать, что если бы мы могли выделить из всей массы поведения нуэров те виды поведения, которые осуждаются ими как неправильные, мы бы получили карту их морального кодекса. Если бы мы мог-

ли также составить карту их представлений об осквернении, мы бы обнаружили, что она во многих местах пересекается с картой представлений о нравственности, но ни коим образом не совпадает с ней. Значительная часть их касающихся осквернения правил относится к области этикета отношений между мужем и женой и отношений с родственниками мужа или жены. Наказание, которое, как считается, должно обрушиться на того, кто нарушает эти правила, может быть описано по формуле социальной ценности Радклифф-Брауна: эти правила выражают ценность института брака в данном обществе. Это особые правила, касающиеся осквернения, как, например, то, которое запрещает жене пить молоко коровы, которая пошла в уплату свадебного выкупа за нее. Такие правила не соотносятся с правилами морали, хотя они вполне могут выражать одобрение каких-то общих отношений (например, уважения к стадам мужа). Эти правила лишь косвенным образом связаны с моральными нормами — в той мере, в какой они привлекают внимание к ценности поведения, так или иначе относящегося к социальной структуре, поскольку нормы морали связаны с той же самой социальной структурой.

Есть и другие правила, относящиеся к осквернению, которые касаются морального кодекса более тесным образом, такие, как запрет кровосмешения или убийства внутри локального сообщества. Тот факт, что представления об осквернении обеспечивают своего рода безличную кару за неправильные действия, позволяет поддерживать принятую систему нравственности. Примеры, взятые у племен нуэров, позволяют выделить следующие способы, которыми представления об осквернении могут скреплять моральный кодекс:

- (1) Когда ситуация нечетко определена с точки зрения морали, представление об осквернении может дать правило, позволяющее определить *post hoc*, имело ли на рушение место или нет.
- (2) Когда различные моральные принципы приходят в противоречие друг с другом, правило осквернения может

уменьшать путаницу, сосредоточивая внимание на чем-то простом и ясном.

- (iii) Когда действие, которое противоречит морали, не вызывает негодования, вера в тяжелые последствия связанного с ним осквернения может усугубить серьезность поступка, и, тем самым, привлечь общественное мнение на сторону правого.
- (iv) Когда моральное порицание не подкреплено практическими санкциями, представления об осквернении могут служить сдерживающим фактором для нарушителей.

Последний пункт можно расширить. В небольшом обществе механизм возмездия практически никогда не бывает ни особенно сильным, ни четко действующим. Мы находим, что представления об осквернении усиливают этот механизм двумя различными способами. Нарушитель может либо сам пострадать от своего действия, либо опасности подвергнется кто-то невиновный. Можно ожидать, что это варьирует обычным способом. В любой социальной системе могут существовать строго соблюдаемые моральные нормы, нарушение которых не наказуемо. Например, когда самозащита является единственным способом исправления неправосудного, люди объединяются в группы, которые мстят за своих членов. В такой системе легко может сложиться ситуация, когда нет возможности осуществить месть, если убийство совершено внутри самой группы; намеренно убить или даже поставить вне закона своего сотоварища — это значило бы нарушить основной для всех принцип. В таких случаях мы обычно обнаруживаем, что связанная с осквернением опасность должна обрушиться на голову братоубийцы.

Это совершенно другая проблема чем та, которая связана с таким осквернением, при котором опасности угрожают не преступнику, а невинным людям. Мы видели, что жизнь ни в чем не повинного нуэрского мужа находится под угрозой, когда его жена изменяет ему. Существует множество вариаций на ту же тему. Во многих случаях опасность угрожает жизни виновной жены, иногда жизни оскорбленного мужа, часто жизням их детей. Соблазни-

тель жены обычно не подвергается опасности, хотя у племени онтонг с острова Ява есть такое поверье (Hogbin, с. 153). В случае братоубийства, описанном выше, нет недостатка в моральном порицании. Проблема заключается в практическом вопросе о том, как наказать, а не в том, каким образом пробудить чувство негодования против совершенного преступления. Опасность заменяет собой активное человеческое возмездие. В случае осквернения прелюбодеем вера в то, что опасности подвергаются невинные, помогает заклеить преступника и возбудить против него чувство морального негодования. Так что в этом случае представления об осквернении усиливают необходимость активного человеческого возмездия.

В задачи данного исследования не входит собирание и сопоставление большого числа примеров. Но есть область, в отношении которой было бы интересно предпринять документальное исследование. При каких именно обстоятельствах считается, что осквернение при прелюбодеении подвергает опасности пострадавшего мужа, нерожденных или рожденных детей, виновную или невинную жену? Во всех случаях, когда опасность, вызываемая тайной изменой, возникает в такой социальной системе, в которой у кого-то есть право потребовать возмещения в случае, если прелюбодеение откроется, представления об осквернении действуют *post hoc* как детектор преступления. Это согласуется с описанным выше нуэрским случаем. Другой пример мы находим в тексте, записанном со слов мужа племени ньякюса:

Если я всегда чувствовал себя хорошо и был сильным, и вдруг обнаруживаю, что устаю от ходьбы и мне тяжело мотыжить, я думаю: «Что это? Смотри-ка, всегда я был в порядке, а сейчас я вдруг так устал». Друзья мне говорят: «Это все из-за женщины, ты спал с такой женщиной, у которой была менструация». И если я съем какую-то еду и у меня расстроится живот, они говорят: «Это из-за женщин, они тебе изменяют!» Мои жены все отрицают. Тогда мы идем к знахарю, и какая-нибудь из них попадает; если она признается, то все ясно, но если она начинала все отрицать, то раньше мы проходили через

испытание ядом. Пила только женщина, я не пил. Если ее вырывало, то я терпел поражение, а женщина была хорошая, но если яд ее брал, то ее отец платил мне одну козову (Wilson, с. 133).

Точно так же, если считается, что у беременной женщины, совершившей прелюбодеяние, случится выкидыш, или что ее грудной ребенок умрет, если она изменит мужу, пока кормит его, то все это может стать поводом для того, чтобы требовать за каждую открывшуюся измену компенсации как за пролитую кровь. Если девочек обычно выдают замуж до достижения ими половой зрелости, затем они носят ребенка, затем рожают, затем наступает трех- или четырехлетний период грудного кормления, и затем они снова оказываются беременны, то теоретически муж застрахован от неверности своей жены до наступления у нее менопаузы. Более того, поведение самой жены в этом смысле в очень высокой степени регламентировано тем, что риску могут подвергнуться ее дети и ее собственная жизнь во время родов. Все это вполне разумно. Представления об осквернении укрепляют семью. Но это ничуть не приближает нас к ответу на вопрос о том, почему в некоторых случаях в роли жертвы должен выступать муж, в других случаях — жена во время родов либо ее дети, еще в каких-то случаях, как это происходит у племени бемба, в опасности автоматически оказывается невинная сторона, будь то жена или муж.

Чтобы получить ответ на этот вопрос, необходимо детальное изучение распределения прав и обязанностей супругов и различных интересов и преимуществ каждой из сторон. Разнонаправленные опасности позволяют делать объектами морального осуждения разных людей: если жена сама оказывается в опасности, которая может даже угрожать ее жизни во время родов, негодование сосредоточивается на ее соблазнителе. За этим должно стоять общество, в котором у жены относительно меньше шансов быть избитой за свое недостойное поведение. Если опасности подвергается жизнь мужа, то вина, по всей видимости, падет либо на жену, либо на ее любовника. Если попытаться пойти дальше (в большей степени ради того, чтобы выдвинуть

нуть предположение, которое может быть проверено, чем из-за глубокой убежденности в его обоснованности), может ли быть так, что опасность угрожает жене тогда, когда по той или иной причине ее нельзя проучить открыто? Когда, например, присутствие в деревне ее родни защищает ее? Тогда мы могли бы ожидать, что в противоположном случае, то есть когда опасность угрожает мужу, это дает ему дополнительное оправдание в том, чтобы задать ей хорошую трепку, или, по крайней мере, это способствует тому, что ее распущенное поведение осуждается всем сообществом. Предположение, которое я хочу здесь выдвинуть, состоит в том, что общество, в котором институт брака стабилен и в котором жены находятся под контролем, — это, вероятно, такое общество, в котором опасность, возникающая при супружеской измене, угрожает пострадавшим мужьям.

До сих пор мы рассматривали четыре способа, которыми представления об осквернении обычно поддерживают моральные ценности. Тот факт, что осквернение проще устранить, чем моральный ущерб, дает нам другой ряд ситуаций. Некоторые виды осквернения настолько серьезны, что виновные в них не могут оставаться в живых. Но в большинстве случаев последствия осквернения могут быть устранены каким-нибудь очень несложным способом. Существуют обряды переворачивания, развязывания, захоронения, смывания, стирания, окуривания и т. д., которые позволяют удалить их в достаточной степени с небольшими затратами времени и усилий. Устранение последствий морального ущерба зависит от настроений потерпевшей стороны и от того, насколько сильно эта сторона жаждет мести. Социальные последствия некоторых нарушений расходятся по всем направлениям, как круги по воде, и это необратимо. Обряды примирения, в которых производится захоронение всего плохого, дают наибольший креативный эффект. Они способствуют тому, чтобы стереть воспоминания о дурном и дать возможность восторжествовать правильным чувствам. Для общества в целом должно быть выгодно пытаться свести моральный ущерб к ущер-

бу от осквернения, последствия которого можно быстро отчистить посредством ритуала. Леви-Брюль, давший множество примеров ритуалов очищения (1936, гл. VIII), высказывал предположение о том, что акт возмещения сам по себе имеет статус обряда, аннулирующего ущерб. Он показывает, что закон возмездия понимается неверно, если в нем видят только жестокую необходимость отомстить:

Необходимость контрдействия, равного и подобного самому действию, находит выражение в законе мести... поскольку человек подвергся нападению, был ранен, перенес что-то плохое, он чувствует себя открытым воздействию зла. Над ним нависает угроза несчастья. Чтобы снова почувствовать уверенность в себе, вновь обрести покой и безопасность, это высвобожденное зло нужно остановить, нейтрализовать. Но этот результат не может быть достигнут, если только действие, от которого человек страдает, не будет аннулировано таким же, но обратным направленным действием. Именно в этом заключается смысл возмездия для примитивного человека (с. 392—395).

Леви-Брюль не ошибался, предполагая, что чисто внешнее действие в данном случае достаточно. Он отмечал, — и с тех пор антропологи постоянно указывают на это, — энергичные усилия, предпринимаемые для того, чтобы привести внутреннее состояние сердца и сознание в соответствие с публично производимыми действиями. Противоречие между внешне выраженным поведением и скрытыми эмоциями — это часто встречающийся источник тревог и возможных несчастий. Это новое противоречие, которое может возникнуть из самого акта очищения. Тогда мы должны признать, что этот акт представляет собой самостоятельное осквернение со всеми вытекающими последствиями. Леви-Брюль приводит множество примеров того, что он называет колдовским эффектом злой воли (с. 186).

Это осквернение, таящееся между видимым действием и невидимыми мыслями, сродни колдовской силе. Это опасности, исходящие от разрывов в структуре, и вредоносная сила, которой они наделены, как и сила колдовства, не зависит ни от внешних действий, ни от намерений вообще. Они опасны сами по себе.

Есть два различных способа устранить осквернение: один — это ритуал, который не вдается в выяснение причин осквернения и не пытается установить, кто ответствен за то, что оно произошло; другой — это обряд исповеди. Зная это, можно предполагать, что эти ритуалы применяются в совершенно разных ситуациях. Жертвоприношение нуэров — пример первого способа. Нуэры считают, что несчастья вызываются определенными проступками, но они не пытаются связать конкретное несчастье с каким-то конкретным проступком. Этот вопрос рассматривается как представляющий чисто академический интерес, поскольку во всех случаях единственным доступным им средством является одно и то же — жертвоприношение. Исключение представляет собой случай супружеской измены, о котором мы упоминали. Необходимо установить личность соблазнителя, чтобы он мог предоставить животное для жертвоприношения и, кроме того, заплатил штраф. Опираясь на этот пример, мы можем предположить, что признание, поскольку оно всегда точно определяет природу нарушения и указывает виновных, — это хорошее основание для того, чтобы требовать компенсации.

Еще одна разновидность связи между осквернением и моралью проявляется тогда, когда очищение выступает как единственное адекватное средство исправления нравственных проступков. Тогда весь комплекс идей, связанных с осквернением и очищением, становится чем-то вроде системы страховки, позволяющей людям делать то, что с точки зрения социальной структуры выглядит как акробатические трюки на канате под куполом цирка. Эквилибрист отваживается на невозможное и с легкостью преодолевает законы гравитации. Простота очищения дает людям возможность безнаказанно не подчиняться жестким реалиям их социальной системы. Например, бомба настолько уверена в своей технике очищения от прелюбодеяния, что несмотря на то, что по их представлениям прелюбодеяние влечет за собой смертельные опасности, они всей душой отдаются своим сиюминутным желаниям. На этом случае я более подробно остановлюсь в следующей главе. В данном случае, важно отметить очевидное противоречие между

страхами, связываемыми с сексом, и получаемым от него удовольствием, на что указывала д-р Ричардс (с. 154—155), и роль, которую очищение играет в преодолении страхов. Д-р Ричардс утверждает, что никто из бемба не считает, что боязнь осквернения, вызываемого прелюбодеянием, может хоть кого-нибудь от него удержать.

Отсюда мы можем перейти к последней связи между осквернением и моралью. Любой комплекс символов может обрести самостоятельную жизнь в рамках культуры и даже дать толчок развитию социальных институтов. Например, у бемба правила, касающиеся осквернения при сексуальных отношениях, казалось бы выражают одобрение супружеской верности мужа и жены. Но на практике разводы у них стали обычным делом, и создается впечатление (Richards, 1940), что они смотрят на развод и на новый брак как на способ избежать осквернения, вызванного изменой. Этот радикальный поворот от того, что имело место прежде, становится возможен только тогда, когда начинают действовать другие силы дезинтеграции. Не следует полагать, что страх, вызываемый осквернением, внезапно выиграл и захватил в своем бурном развитии всю социальную систему. Но эти страхи могут, как бы в насмешку, стать основанием для нарушения тех самых моральных установлений, поддержанию которых они когда-то служили.

Представления об осквернении могут отвлекать от социальных и моральных аспектов ситуации, сосредоточивая внимание на чем-нибудь простом и материальном. Бемба верят, что осквернение прелюбодеяния передается огнем. Поэтому хорошая хозяйка просто одержима мыслью о том, как защитить свой очаг от загрязнения в результате измены, менструального загрязнения и от того, которое вызывается человекоубийством.

Трудно преувеличить, насколько сильны эти представления или до какой степени они влияют на повседневную жизнь. В деревне, когда приходит время готовить еду, детей посылают то туда, то сюда, чтобы они принесли «новый огонь» от соседей, которые ритуально чисты (с. 33).

Почему их тревоги по поводу сексуальных отношений переносятся с кровати на стол, — это мы рассмотрим в следующей главе. Но то, что огонь нуждается в защите, — это результат распределения сил, управляющих их миром. Смерти, крови и холоду противостоят их противоположности — жизнь, секс и огонь. Все шесть сил опасны. Три позитивных силы опасны, если не отделены друг от друга, и подвергаются опасности, соприкасаясь со смертью, кровью или холодом. Сексуальные отношения должны отделяться от всей остальной жизни обрядом очищения, который могут совершить друг для друга только муж и жена. Соблазнитель — это угроза для общества, поскольку контакт с ним делает нечистым любой очаг, и такого человека нельзя очистить. Из этого видно, что тревоги, порожденные социальной жизнью, лишь частично объясняют сексуальное осквернение у бемба. Чтобы объяснить, почему именно огонь (а не, например, соль — как у некоторых из соседних племен) должен переносить осквернение, нам пришлось бы заняться системой взаимосвязей самих символов более подробно, чем это возможно в данном исследовании.

Этот приблизительный набросок отражает то, что я могу сказать по поводу связей между осквернением и моралью. Необходимо было показать, что их соотношение далеко не прямое и неоднозначное, перед тем как вернуться к представлению об обществе как о наборе китайских коробочек, каждая подсистема которого имеет свои маленькие подсистемы, и так далее до бесконечности, до тех пор, пока это поддается нашему анализу. Моя идея заключается в том, что люди действительно представляют свою социальную среду состоящей из других людей, соединенных или разъединенных некоторыми контурными линиями, с которыми надо считаться. Некоторые из этих линий защищены жесткими физическими санкциями. Есть церкви, в которых бродяги не спят на скамьях, потому что знают, что служитель вызовет полицию. В конечном счете, низшие касты в Индии привыкают соблюдать свое место в результате не менее эффективных социальных санкций, и вся пирамида кастовых политических и экономических

сил способствует поддержанию системы. Но в случае, когда эти линии ненадежны, мы обнаруживаем, что на их защиту встают представления об осквернении. Физическое пересечение социальных барьеров выступает как опасное осквернение, со всеми теми последствиями, которые мы здесь рассмотрели. Осквернитель, в этом случае, вдвойне достоин осуждения, поскольку он, во-первых, пересек черту и, во-вторых, навлек опасность на других.

Глава 9

СИСТЕМА В СОСТОЯНИИ ВОЙНЫ С СОБОЙ

Когда сообщество подвергается нападению извне, то хотя бы внешняя опасность может способствовать росту внутренней солидарности. Когда сообществу угрожают изнутри отдельные неуправляемые личности, их можно подвергнуть наказанию, и структура будет снова публично утверждена. Но возможно и такое, что структура окажется саморазрушающей. Это явление давно уже известно антропологам (см. Gluckman, 1963). Возможно, что все социальные системы основываются на противоречиях, в каком-то смысле воюют сами с собой. Но в одних случаях различные цели, к преследованию которых поощряются индивиды, увязываются между собой более гармонично, чем в других.

Сотрудничество разных полов по своей природе плодотворно и конструктивно, это общее основание социальной жизни. Но иногда мы обнаруживаем, что вместо взаимозависимости и гармонии институты пола выражают жесткое разделение и крайний антагонизм. Мы уже отмечали ту разновидность сексуального осквернения, которая выражает стремление сохранять тело (физическое и социальное) в неприкосновенности. Правила, относящиеся к этому осквернению, сформулированы с точки зрения контроля над входами и выходами. Другой вид сексуального осквернения возникает из желания сохранить неизменными внутренние устои социальной системы. В предыдущей главе мы показали, каким образом подобные правила контролируют те индивидуальные контакты, которые разрушают эти устои, — супружеские измены, кровосмешения

и тому подобное. Но типы сексуальных осквернений этим никоим образом не исчерпываются. Третий тип сексуального осквернения может возникнуть в связи с конфликтом целей, которые могут быть заданы той же культурой.

В первобытных культурах различие полов, практически по определению, — это первичное социальное деление. Это означает, что на различиях полов всегда строятся какие-то важные социальные институты. В случае слабоорганизованной социальной структуры мужчины и женщины могли бы еще как-то надеяться следовать своим побуждениям, выбирая и отвергая сексуальных партнеров, и это не грозило бы тяжелыми последствиями обществу в целом. Но если первобытная социальная структура строго определена, она практически не может не вмешиваться самым настойчивым образом в отношения между мужчиной и женщиной. Тогда мы обнаруживаем представления об осквернении, призванные привязать мужчин и женщин к предназначенным им ролям, как это было показано в предыдущей главе.

Есть одно исключение, которое необходимо сразу отметить. Сексуальные отношения скорее всего не будут связываться с осквернением в таком обществе, где сексуальные роли навязываются непосредственно. В этом случае любой, кто посмел отклониться от нормы, будет немедленно наказан с применением физической силы. Это предполагает эффективное управление и консенсус, которые вообще встречаются редко, а в первобытных обществах — в особенности. Как пример мы можем рассмотреть вальбири из Центральной Австралии, племя, в котором без колебаний применяют силу для того, чтобы сексуальное поведение отдельных людей не подрывало ту часть социальной структуры, которая основывается на супружеских связях (Meggitt). Как и во всей Австралии, организация значительной части социальной системы зависит от правил, регламентирующих брак. Вальбири живут в тяжелых условиях пустыни. Им знакомы трудности выживания сообщества, и один из принципов, заложенных в их культуре, состоит в том, что все члены сообщества должны работать в соответствии со своими способностями, и обо всех долж-

ны заботиться в соответствии с их потребностями. Это означает, что ответственность за слабых и старых ложится на здоровых и сильных. Все сообщество держится на строгой дисциплине, молодые подчиняются старшим, но прежде всего женщины подчиняются мужчинам. Замужняя женщина живет, как правило, на значительном расстоянии от своего отца и братьев. Это значит, что хотя теоретически она и может призвать их на свою защиту, на практике это ровным счетом ничего не значит. Она во власти своего мужа. В общем случае работает правило, что если женский пол полностью подчинен мужскому, осуществление принципа мужского главенства не вызывает проблем. Оно может проводиться в жизнь безжалостно и непосредственно в любой ситуации. Именно это и происходит у вальбири. За малейшее проявление недовольства или пренебрежение обязанностями женщин вальбири избивают или пронзают копьями. За кровь жены, убитой собственным мужем, нельзя требовать компенсации, и никто не вправе вмешиваться в отношения мужа и жены. Общественное мнение никогда не осудит мужчину, который утверждает свое превосходство над женой с крайней жестокостью или даже с летальным исходом. Так что женщина лишена возможности использовать одного мужчину против другого. Как бы настойчиво мужчины ни пытались соблазнить жен друг друга, все они абсолютно сходятся в одном. Они согласны с тем, что ни в коем случае нельзя допускать, чтобы их сексуальные желания позволили какой-нибудь конкретной женщине распоряжаться их делами или предоставили ей возможность вести интриги.

У этих людей нет никаких представлений о сексуальном осквернении. Они не избегают даже менструальной крови, и у них нет представлений о том, что контакт с ней несет в себе опасность. Хотя брачный статус в их обществе очень значим и важен, его защита осуществляется прямыми методами. Так что в данном случае главенство мужчин не предполагает ничего неопределенного или противоречивого.

На мужчин вальбири не налагается никаких ограничений. Они могут соблазнять чужих жен, если представится

случай, не проявляя особой озабоченности состоянием социальной структуры, основанной на институте брака. Последний защищен всесторонним подчинением женщин мужчинам и социально признанной системой отстаивания прав с помощью силы. Когда мужчина забирается в чужие владения, ему известно, что он рискует нарваться на драку и, возможно, будет убит. Система идеально проста. В конфликт вступают отдельные мужчины, но не принципы. Не случается такого, что моральные суждения, правильные в одной ситуации, сами себе противоречат в другой. Люди удерживаются в рамках своих конкретных ролей угрозой физической расправы. В предыдущей главе высказывалось предположение, что когда эта угроза ничем не сдерживается, можно ожидать, что социальная система выстоит и без поддержки представлений об осквернении.

Важно заметить, что главенство мужчин не всегда осуществляется с такой безжалостной простотой. В предыдущей главе мы видели, что когда правила морали туманны и противоречивы, проявляется тенденция к тому, чтобы представления об осквернении упрощали или проясняли суть проблемы. Случай племени вальбири предполагает наличие взаимосвязи. Когда главенство мужчин принимается в качестве основного принципа социальной организации и реализуется безо всяких ограничений с полным правом применения физической силы, развитие представлений о сексуальном осквернении маловероятно. С другой стороны, когда принцип главенства мужчин используется для упорядочения социальной жизни, но входит в противоречие с другими принципами, как, например, независимое положение женщин или присущее слабому полу право на бóльшую защищенность от физической жестокости, представления о сексуальном осквернении скорее всего будут развиты. Но прежде чем перейти к этому случаю, мы должны рассмотреть еще один тип исключений.

Можно указать немало обществ, в которых люди ни физическим принуждением, ни каким-либо иным образом не удерживаются в жестких рамках предназначенных им сексуальных ролей, и тем не менее социальная структура основывается на ассоциации полов. В этих случаях на по-

мощь приходит изощренное развитие особых узаконивающих институтов. Индивиды могут до некоторой степени следовать своим личным прихотям, поскольку социальная структура посредством той или иной фиктивной подстановки приспособляется к этому.

Политическое устройство нуэров совершенно невыраженно. У них нет четко выраженных правительственных или административных институтов. Такая текучая и неосязаемая политическая структура, как та, что представлена у них, является спонтанным и неустойчивым выражением их противоречивых приверженностей. Единственным принципом, в котором наблюдается хоть какая-то устойчивость, придающая форму всему их племенному существованию, оказывается принцип генеалогии. Представляя свои территориальные образования так, как если бы они являлись сегментами единой генеалогической структуры, нуэры вносят некоторую упорядоченность в свои политические группировки. Нуэры дают нам естественный пример того, как люди могут создавать социальные структуры и поддерживать их существование в мире идей, а не прежде всего — или: не только лишь — во внешнем, физическом мире церемоний, дворцов и залов суда (Evans-Pritchard, 1940).

Генеалогический принцип, который они применяют к политическим отношениям всего племени, важен для них и в другом контексте, на уровне личных претензий на скот и на жен. Таким образом, для мужчины-нуэра связи, устанавливаемые брачным альянсом, определяют не только его место в большой политической системе, но и его личное наследуемое имущество. От отцовских прав зависит не только структура их родовых связей, но и вся политическая структура. И все же нуэры не воспринимают супружескую измену или побег так трагически, как некоторые другие народы с патрилинейной системой родства, у которых отцовство устанавливается по факту заключенного брака. Правда то, что нуэрский муж может проткнуть копьем соблазнителья жены, если поймает его на месте преступления. Но если он каким-то иным образом узнает о неверности своей жены, он вправе лишь потребовать две голо-

вы скота — одну в качестве компенсации, другую для жертвоприношения, и это едва ли можно назвать суровой карой, особенно если сравнивать с другими народами, о которых мы читаем, что у них принято изгонять уличенных в прелюбодеянии (Meek, с. 218—219) или обращать их в рабство. Или если вспомнить бедуинов, которые не могут быть полноправными членами общества до тех пор, пока обесчещенная женщина из их рода остается в живых (Salim, с. 61). Разница заключается в том, что официальный брак нуэров относительно неуязвим для прихотей заключающих его партнеров. Допускается, чтобы мужья и жены расставались и жили отдельно друг от друга, и это не влияет ни на официальный статус их брака, ни на права детей жены (Evans-Pritchard, гл. III, 1951). Нуэрские женщины могут наслаждаться поразительной свободой и независимостью. Если женщина остается вдовой, братья ее мужа имеют право вступить с ней в левиратический брак, чтобы продолжить род умершего. Но если она не сочтет нужным принять это предложение, они не могут заставить ее силой. Ей предоставляется свобода самой выбирать себе любовников. Единственной гарантией прекращения рода умершего мужа является то, что все ее отпрыски, от кого бы они ни были рождены, считаются принадлежащими к тому роду, который когда-то отдал скот в качестве ее свадебного выкупа. Правило, согласно которому кто дал скот, у того и права на детей, отличает официальный брак, который практически невозможно разрушить, от супружеских отношений. Социальная структура основывается на совокупности официальных браков, заключаемых посредством передачи скота. Следовательно, она защищена практическими институциональными средствами от любых неопределенностей, которые могли бы угрожать ей в результате вольного поведения мужчин и женщин. В противоположность совершенной простоте и неоформленности политического устройства нуэров, они демонстрируют удивительную правовую изощренность в вопросах брака, внебрачных связей, развода и раздельной жизни супругов.

Развитость этой сферы, как я полагаю, дает им возможность организовать свои социальные институты, не прибе-

гая к помощи обременительных представлений о сексуальном осквернении. Правда, они оберегают свой скот от женщин, у которых менструация, но мужчине не нужно очищаться, если он прикоснется к такой женщине. Он должен лишь воздерживаться от сексуальной близости со своей женой во время ее менструальных периодов, — правило, которое, как считается, выражает его участие к своим нерожденным детям. Это чрезвычайно мягкое ограничение, если сравнить с некоторыми из правил, которые мы рассмотрим несколько позже.

Выше мы упоминали еще один пример юридической фикции, снимающей с сексуальных отношений груз социальной структуры. Это исследование Нура Ялмана о женской чистоте в Южной Индии и на Цейлоне (1963). Там женская чистота охраняется как вход, ведущий в касту. Позиция матери — решающая для установления кастовой принадлежности. Через женщину продолжается кровь и чистота касты. Так что их сексуальная чистота — это дело первостепенной важности, и любые слухи, ставящие ее под сомнение, должны предупреждаться и пресекаться. Зная это, можно предполагать, что женщинам приходится вести невыносимо ограниченную жизнь. И это действительно так для высшей и наиболее чистой касты.

Брамины народности намбудури из Малабара — это небольшая, богатая, замкнутая каста жрецов-землевладельцев. Чтобы оставаться такими, они соблюдают правило, запрещающее деление поместий. В каждой семье женится лишь старший сын. Остальные могут содержать наложниц из низших каст, но никогда не вступают в брак. Что касается несчастных женщин этой касты, им на долю выпадает строжайшее заключение. Лишь немногие из них выходят замуж, пока на смертном одре совершаемый над ними обряд бракосочетания не освобождает их из под власти надсмотрщиков. Если они выходят из дома, их тело полностью закутано в одежду, и зонтики скрывают их лица. Когда один из их братьев женится, они могут наблюдать эту церемонию через щелочки в стене. Даже на своей собственной свадьбе во время обычного публичного выхода невесты женщину намбудури должна замещать наяр-

ская девушка. Только очень богатая группа может позволить себе обречь большинство своих женщин на бесплодие и всех своих женщин — на пожизненное заключение. Этот тип безжалостного отношения по своему соотносится с той жестокостью, с какой мужчины вальбири воплощают свои принципы.

Но несмотря на то, что в других кастах преобладают те же идеи относительно женской чистоты, там это жесткое решение не нашло воплощения. Ортодоксальные брамины, которые не стараются сохранить отцовские поместья в неприкосновенности, оберегают чистоту своих женщин тем, что выдают девушек, не достигших половой зрелости замуж за подходящих людей. Они оказывают друг на друга сильное моральное и религиозное давление с тем, чтобы каждая девушка касты браминов гарантированно вышла замуж до своей первой менструации. В других кастах, в случае если до наступления половой зрелости там не заключается настоящий брак, абсолютно необходимым считается фиктивный обряд бракосочетания. В центральных районах Индии девочка может в первый раз выйти замуж за стрелу или деревянную колотушку. Это рассматривается как первый брак и дает девочке статус замужней женщины, так что все ее возможные проступки будут расцениваться кастой или местным судом так, как если бы она была замужем.

Девушки народности наяр из южных районов, известны в Индии благодаря сексуальной свободе, которой они располагают. У них не бывает постоянных мужей; женщина живет в своем доме и поддерживает свободные отношения со многими мужчинами. Кастовая позиция этих женщин и их детей ритуально защищена фиктивным обрядом бракосочетания, который проводится до достижения ими половой зрелости. Мужчина, которому в ритуале отводится роль жениха, имеет подходящий кастовый статус, и ритуально он становится отцом всех будущих отпрысков своей невесты. Если на наярскую девушку падет подозрение в том, что она имела отношения с человеком низшей касты, она подвергнется не менее жестокому наказанию, чем женщина касты браминов-намбудури. Но

если оставить в стороне ограничения, касающиеся подобных ошибок, ее жизнь так же свободна и никому не подчинена, как, возможно, и жизнь любой женщины внутри кастовой системы, и такая жизнь чрезвычайно контрастирует с режимом строгой изоляции женщин у живущих по соседству намбудури. Фиктивное заключение первого брака снимает с наярской девушки большую часть груза ответственности за чистоту крови и касты.

И довольно исключений.

Теперь мы должны рассмотреть несколько примеров социальных структур, которые основываются на неразрешимых парадоксах или противоречиях. В этих случаях, когда для прикрытия сексуальной свободы не прибегают ни к каким сглаживающим юридическим фикциям, сексуальные отношения окружаются преувеличенными опасностями, которых следует избегать.

В различных культурах бытующие в них представления о космических силах более или менее заметное место отводят сексуальной энергии. Например, в индуистской культуре и в культурах Новой Гвинеи символика секса занимает в космологии центральное место. А у африканских нилотов, напротив, сексуальные аналогии значительно менее развиты. Бесплезно было бы пытаться связать разнообразие этих глобальных метафизических представлений с различиями в социальной организации. Но внутри каждой отдельной культурной области мы можем обнаружить интересные менее заметные вариации, относящиеся к теме сексуальной символики и осквернения. И это мы можем и должны увязать с другими локальными различиями.

Новая Гвинея — это то место, где боязнь сексуального осквернения является характерной чертой культуры (Read, 1954). Но в рамках одной и той же культурной идиомы тема различия полов у арапешей с реки Сепик и у маэ энга с Центральной Возвышенности решается совершенно по-разному. Арапеша, по-видимому, стараются достичь абсолютной симметричности полов. Все силы представляются действующими по модели сексуальной энергии. Проявления женственности не более опасны для мужчин, чем проявления мужественности для женщин. Дающая жизнь

женщина во время беременности питает своих детей своей кровью; после того, как ребенок появился на свет, мужчина питает его своей дающей жизнь кровью, получаемой для этой цели из пениса. Маргарет Мид показывает, что от обоих полов требуется равная осмотрительность, касающаяся их собственных опасных сил. Приближаясь к противоположному полу, представители каждого пола соблюдают массу необходимых предосторожностей (1940).

Маэ энга, напротив, не заботятся ни о какой симметрии. Они боятся оскверняющего воздействия женщин на мужчин и на все мужские дела, но у них не возникает никаких вопросов о сбалансированности двух типов сексуальных опасностей и сил (Meggitt, 1964). Мы можем попробовать в порядке эксперимента отыскать здесь социологические зависимости.

Маэ энга живут в районе с высокой плотностью населения. В основании их локальной организации стоит клан, небольшое, хорошо организованное объединение с военными и политическими функциями. Мужчины клана выбирают себе жен из других кланов. Таким образом, они женятся на чужих. Правило клановой экзогамии достаточно распространено. Вносит ли это напряженность и трудности в брак зависит от того, насколько закрыты и локализованы кланы, входящие с систему взаимных браков, и насколько они соперничают между собой. В случае маэ энга они не просто чужаки, но традиционные враги. Мужчины маэ энга на индивидуальном уровне вовлечены в напряженное соперничество за престиж. Они жестоко конкурируют, обменивая свиней и ценные предметы. Они выбирают жен среди тех самых чужаков, с которыми они обычно меняются свиньями и ракушками и с которыми они обычно воюют. Таким образом, для каждого мужчины его свояки мужского пола скорее всего будут его церемониальными партнерами по обмену (конкурентные отношения), а их клан — вражеским по отношению к его собственному клану. Следовательно, брачные отношения должны нести в себе напряженность высококонкурентной социальной системы. Представления маэ энга о сексуальном осквернении переносят на сексуальные отношения черты

конфликта между врагами, в котором мужчина чувствует, что подвергается опасности со стороны сексуального партнера, вторгшегося на его территорию члена вражеского клана. Очень верят в то, что контакт с женщиной лишает мужчину силы. Они настолько озабочены тем, чтобы избежать этих контактов, что боязнь сексуальной заразы заметно снижает число сексуальных связей. Меггит располагает данными о том, что у них практически отсутствуют супружеские измены, и никто никогда не слышал о разводах.

С раннего детства мальчиков маэ энга приучают сторониться женского общества и периодически их помещают в какое-нибудь изолированное место, чтобы они очищались от контактов с женщинами. Два главных представления их культуры состоят в превосходстве всего мужского и в уязвимости его со стороны женского влияния. Только женатый мужчина может отважиться на сексуальную близость, поскольку специальные средства для защиты мужской силы доступны только женатому мужчине. Но даже и состоящий в браке мужчина опасается сексуальной активности и старается свести ее к минимально необходимой для воспроизводства. Более всего они боятся менструальной крови.

Они верят, что контакт с ней или с женщиной во время менструации, если его не нейтрализовать магическими контрмерами, сделает мужчину больным, и у него начнется непрекращающаяся рвота, его кровь будет «убита» и почернеет, его жизненные соки испортятся, и в результате кожа его станет темной и повиснет на нем, когда его тело иссохнет, его ум затупится, и все это приведет его к медленному угасанию и смерти.

Мнение самого д-ра Меггита состоит в том, что «когда маэ ставят знак равенства между женщиной, сексуальностью и опасностью», в этом следует видеть результат попытки построить брачные отношения на союзе, связывающем наиболее сопернические стороны отношений в высококонкурентной социальной системе.

До недавнего времени кланы постоянно воевали из-за дефицитных земельных ресурсов, воровства свиней и неупла-

ченных долгов, и в любом клане большинство мужчин, не вернувшихся из сражений, были убиты их непосредственными соседями. В то же время, в условиях изрезанной горной местности территориальная близость оказывается значимой переменной в реальном выборе брачного партнера. Таким образом, если учитывать близость расположения кланов, имеет место относительно высокая корреляция между числом межклановых браков и частотой совершаемых убийств. Маэ открыто признают существование этой взаимосвязи, когда говорят: «Мы женимся на тех, с кем сражаемся» (Meggitt, 1963).

Мы упоминали о том, что страх маэ энга перед женским осквернением контрастирует с представлениями о сбалансированности сил и опасностей обоих полов, которые мы находим в культуре горцев-арапешей. Интересно отметить также тот факт, что арапеша не одобряют локальную экзогамию. Если мужчина должен взять в жены женщину из равнинных арапешей, он соблюдает специальные меры предосторожности, чтобы остудить ее более опасную сексуальность.

Если он женится на такой женщине, он не должен торопиться брать ее в жены, но должен позволить ей оставаться при доме несколько месяцев, чтобы она привыкала к нему, чтобы охладить возможные страсти, происходящие из того, что она чужая и они мало знакомы. После этого он может соединиться с ней и посмотреть, что будет. Хорошо ли растут его бататы? Находит ли он добычу, когда охотится? Если да, то все в порядке. Если же нет, то ему следует воздерживаться от отношений с этой опасной, излишне сексуальной женщиной в течении еще многих-многих лун, а не то его потенции, его физической силе, его способности заботиться о тех, кто ему больше всего дорог, будет постоянно наноситься ущерб (Mead, 1940, с. 345).

Этот пример можно считать подтверждением точки зрения Меггита на то, что локальная экзогамия в условиях напряженности и конкуренции, в которых проходит жизнь маэ энга, налагает тяжелый отпечаток на их супружеские отношения, внося в них ту же напряженность. Если это так, то тогда маэ энга могли бы освободиться от своих весь-

ма неудобных представлений, если бы был устранен источник их беспокойства. Но это предположение совершенно непрактично. Это означало бы, что они должны отказаться либо от жесткой конкуренции с кланами-соперниками, либо от экзогамии, — то есть либо перестать воевать, либо перестать жениться на сестрах тех, с кем воюют. Любой выбор означал бы значительную переориентацию их социальной системы. В действительности, и это исторический факт, когда такая переориентация пришла извне, то есть когда среди них появились миссионеры, проповедующие об отношениях полов, и когда австралийская администрация наложила запрет на их разборки, маэ энга с легкостью отказались от представлений об опасности женского пола.

Противоречие, которое маэ энга пытались преодолеть запретами и ограничениями, — это попытка построить брачные отношения на вражде. Но другая трудность, возможно, более распространенная в первобытных обществах, возникает из противоречивого формулирования мужских и женских ролей. Если принцип мужского главенства проводится последовательно, он может и не вступать в противоречие ни с какими другими базовыми принципами. Мы упоминали два совершенно различных случая, в которых мужское главенство реализуется с беспощадной простотой. Но этот принцип оказывается под вопросом, если наряду с ним существуют другие принципы, которые защищают женщин от физического осуществления контроля над ними. Поскольку тогда у женщин появляется возможность использовать одного мужчину против другого, и принцип мужского доминирования подрывается.

В том случае, когда статус мужчин определяется с позиций их прав на женщин, особенно высока вероятность того, что все общество будет построено на противоречии. Если между мужчинами разворачивается свободная конкуренция, это дает недовольной женщине возможность обратиться к соперникам своего мужа или опекуна, найти новых защитников и новых друзей и, тем самым, превратить в ничто ту структуру прав и обязанностей, которая окружала ее прежде. Противоречия этого типа возникают

в социальной системе лишь в том случае, если там *de facto* отсутствует возможность принудительного воздействия на женщин. Например, этого не происходит, если есть централизованная политическая система, которая обрушивается на женщин всей тяжестью своего авторитета. Там, где на женщин можно воздействовать через правовую систему, они не будут разрушительницами системы. Но централизованная политическая система — это не та, в которой статус мужчины определяется его правами на женщин.

Леле дают пример социальной системы, которая постоянно наталкивается на противоречия, возникающие в результате женского маневрирования вокруг главенства мужчин. Все мужское соперничество разворачивается в борьбе за жен. Мужчина, не имеющий жен, стоит на статусной лестнице ниже самого низкого уровня. Мужчина, у которого есть одна жена, может встать на начальную ступеньку, если у него будет ребенок и, таким образом, для него откроется выгодный доступ к культовым ассоциациям. Если у него родится дочь, он может рассчитывать на поддержку зятя. Если у него будет несколько дочерей и столько же обрученных с ними зятьев, и особенно если у него будут внучки, он окажется стоящим наверху статусной лестницы, окруженный уважением и привилегиями. И все это потому, что женщины, которым он дал жизнь, — это женщины, которых он может предложить в жены другим мужчинам. Этим он также обеспечивает себе поддержку мужчин. Каждый зрелый мужчина может рассчитывать найти двух-трех жен, а молодые люди в это время вынуждены ждать, оставаясь холостяками. Многоженство само по себе придает напряженность борьбе за жен. Но трудно было бы указать здесь все разнообразие способов, которыми успех мужчины в мужских делах переводится на язык его права на женщин (см. Douglas, 1963). Во всей социальной жизни леле доминирует институт выплаты компенсаций за передачу прав на женщин. В конечном счете ситуация состоит в том, что в определенной связи женщины рассматриваются как разновидность валюты, посредством которой мужчины устанавливают размер долга и предъявляют друг

другу долговые претензии. Взаимные задолженности мужчин накапливаются в такой степени, что на карту оказываются поставлены права на еще нерожденных девочек на поколение вперед. Мужчина, у которого нет подлежащих передаче прав на женщин, оказывается в тупиковой ситуации, в какой оказался бы современный бизнесмен, у которого нет банковского счета. С точки зрения мужчин, женщины — это самый ценный предмет, который только можно найти в их культуре. Поскольку все обиды и все обязательства можно урегулировать путем передачи прав на женщин, совершенно справедливо было бы сказать, что они и делают, что единственная причина, которая может заставить их воевать, — это женщины.

Девочка леле, вырастая, становится кокеткой. С самого раннего детства она находится в центре неотвязного нежного внимания и заигрываний. Мужчина, которому она предназначена, всегда будет иметь над ней лишь очень ограниченную власть. Разумеется, он вправе проучить ее, но если он будет слишком жестко реализовывать это право, и, главное, если он утратит привязанность своей жены, она всегда найдет предлог, чтобы убедить своих братьев, что ее муж пренебрегает ею. У леле высока детская смертность, и в случае выкидыша или смерти ребенка родственники жены могут потребовать у мужа объяснений. Поскольку мужчины соперничают друг с другом из-за женщин, женщины получают возможность играть на этом и интриговать. В питающих надежды поклонниках недостатка нет, и ни одна женщина не сомневается в том, что для нее не составит труда найти другого мужа, если ей это понадобится. Мужчина, который хочет, чтобы жены, не достигшие средних лет, были ему верны, должен окружать всяческой заботой и жену, и ее мать. Правила этикета супружеских отношений расписаны очень подробно, включая множество случаев, в которых с мужа причитаются большие или маленькие подарки. Когда жена беременна, или больна, или недавно родила, муж обязан приложить все старания к тому, чтобы обеспечить ей надлежащий медицинский уход. Если становится известно, что какая-то женщина неудовлетворена своей жизнью, за ней тут же

начинают ухаживать, — и у нее есть немало различных способов взять инициативу и прекратить свой брак.

Сказанного здесь достаточно для того, чтобы показать, почему мужчины леле должны испытывать беспокойство по поводу своих отношений с женщинами. Хотя в определенном контексте женщины представляются им желанными сокровищами, они также говорят о женщинах как о никчемных созданиях, которые хуже собак, невоспитанны, невежественны, непостоянны, не заслуживают доверия. В социальном смысле, женщины действительно отвечают этим определениям. Их ни в малейшей степени не интересует то, что происходит в мужском мире, где они и их дочери служат пешками в мужских играх престижа. Они ловко используют всякие возможности, которые встречаются на их пути. Объединив усилия, мать и дочь способны разрушить любые планы, которые их не устраивают. Так что в конечном счете мужчинам приходится утверждать свое видимое главенство очаровывая, льстя и задабривая. Для общения с женщинами они используют особые, вкрадчивые интонации голоса.

Отношение леле к сексу складывается из удовольствия, стремления к плодovitости и представлений об опасности. У них есть все основания желать плодovitости, как было показано выше, и их религиозные культы имеют эту направленность. Сексуальная активность сама по себе считается опасной, но не для сексуальных партнеров, а для больных и слабых. Любой, кто недавно занимался сексом, должен держаться подальше от больных, иначе в результате непрямого контакта их болезнь усилится. Для новорожденных детей такой контакт смертелен. Поэтому там, где есть больные или новорожденные младенцы, на воротах для предупреждения вывешивается желтый лист пальмы-рафии. Это что касается опасности общего действия. Но есть и особые опасности, угрожающие лишь мужчинам. В обязанности жены входит очищение мужа после сексуального контакта с ним, и затем, прежде чем взяться за приготовление пищи, она должна вымыть себя. У каждой замужней женщины есть специальный горшочек с водой, спрятанный в траве за пределами деревни, и там она

должна мыться, скрываясь ото всех. Горшочек должен быть хорошо спрятан и находиться в стороне от дороги, потому что если мужчина случайно наступит на него, его сексуальная сила ослабнет. Если женщина пренебрегает таким омовением, и ее муж съест приготовленную ею еду, он теряет свою мужскую силу. Это пока те опасности, которые возникают при узаконенных сексуальных отношениях. Но женщина, у которой менструация, не может готовить для своего мужа или поддерживать огонь, иначе он заболевает. Она может подготовить продукты, но когда дело дойдет до того, чтобы класть их на огонь, она должна обратиться за помощью к подруге. Эти опасности угрожают только мужчинам, но не женщинам и не детям. Наконец, женщина во время менструации может поставить под угрозу все сообщество, если она войдет в лес. Ее менструация не только неизбежно повредит любому делу, за которым она пойдет в этот лес, но также поставит мужчин в тяжелые условия. После этого в течение долгого времени охота не будет удачной, и ритуалы, в которых используются лесные растения, потеряют свою эффективность. Женщины находят эти правила весьма утомительными, в особенности потому, что у них периодически связаны руки и они опаздывают с посадкой растений, прополкой, сбором урожая и ловлей рыбы.

Опасности пола контролируются правилами, защищающими мужские дела от женского осквернения и женские дела от мужского. Все ритуалы должны охраняться от исходящего от женщин осквернения, и участвующие в них мужчины (участие женщин в культовых мероприятиях обычно исключено) воздерживаются от сексуальной близости в предшествующую ночь. То же относится и к войне, охоте, и приготовлению пальмового вина. Женщины также должны воздерживаться от сексуальной близости накануне посадки земляных орехов или маиса, накануне рыбной ловли, приготовления соли или изготовления глиняной посуды. Эти страхи симметричны для мужчин и для женщин. Обычное условие для разрешения любого серьезного ритуального кризиса состоит в требовании полового воздержания во всей деревне. И когда рождаются близ-

нецы, или ребенок-близнец из другой деревни впервые появляется в этой деревне, или во время какого-нибудь важного противоколдовского ритуала или ритуала плодородия, к жителям деревни несколько ночей подряд будут обращаться с требованием: «Каждый мужчина один на своей циновке, каждая женщина одна на своей циновке». Кроме того, в тех же самых случаях к ним могут обращаться со словами: «Пусть сегодня ночью никто не ссорится. Или если вы не можете не ссориться, не ссорьтесь втайне. Пусть будет слышен шум, чтобы мы могли наложить штраф». Ссора, как и сексуальная близость, считается разрушительной для ритуально правильной ситуации в деревне. Она вредит ритуалам и портит охоту. Но ссориться плохо всегда, а заниматься сексом плохо только в определенных (довольно частых) случаях.

Обеспокоенность леле ритуальными опасностями пола я связываю с той реальной разъединяющей ролью, которая отводится полу в их социальной системе. Мужчины леле создали иерархию статусов, по ступеням которой взбираются, получая права на все большее и большее число женщин. Но они открыли эту систему для соперничества и этим предоставили женщинам возможность играть двоякую роль: быть пассивными пешками и, в то же время, активно заниматься интригами. На индивидуальном уровне конкретные мужчины правы в своих опасениях, что конкретные женщины могут расстроить их планы, и боязнь сексуальных опасностей просто очень точно отражает то, что происходит на уровне их социальной структуры.

Исходящее от женщин осквернение в обществах такого типа в значительной степени связано с попыткой рассматривать женщину одновременно и как личность, и как разменную монету в сделках мужчин. Мужчины и женщины противопоставлены друг другу как принадлежащие к различным, взаимно враждебным сферам. В результате неизбежен антагонизм полов, и это выражается в представлении о том, что каждый из полов опасен для другого. Особенные опасности, которыми контакт с женщиной грозит мужчинам, выражают противоречие, заложенное в попытке использовать женщин вместо валюты, не низводя их до

положения рабынь. Если в коммерческой культуре может возникать ощущение, что деньги — это корень всякого зла, то мужчины леле с большим правом могут увидеть корень всякого зла в женщинах. И в самом деле, история сада Эдема глубоко запала в души мужчин леле. Услышанная когда-то от миссионеров, она с тех пор пересказывается снова и снова возле их языческих очагов, доставляя им чувство радостного самодовольства.

Мы уже говорили о том, что юроки из Северной Калифорнии не раз привлекали к себе интерес антропологов и психологов радикальностью своих представлений о чистом и нечистом. Это умирающая культура. В 1951 г., когда профессор Робинс проводил свое исследование языка юроков, там оставалось только шестеро взрослых, говорящих на этом языке. По-видимому, это еще один пример высококонкурентной, стяжательской культуры. Мужчины были заняты тем, как накопить побольше богатства, имевшего форму престижных денег-ракушек, редких перьев и шкур и импортируемых обсидиановых ножей. Для тех, кто не имел доступа к путям, по которым велась торговля ввозимыми извне ценностями, обычный способ разбогатеть состоял в том, чтобы не мешкая мстить за свои обиды и требовать компенсации. Каждое нанесенная обида имела свою цену, более или менее стандартную. Оставалась еще возможность ведения торга, поскольку, в конечном счете, цена ущерба определялась *ad hoc*, в зависимости от того, чего требовал сам пострадавший и на какую поддержку со стороны своих родичей он мог рассчитывать (Kroeber). Измены жен и выдача замуж дочерей являлись важными источниками богатства. Мужчина, гонящийся за чужими женами, растрачивал свое состояние на выплаты компенсаций за прелюбодеяние.

Юроки были настолько убеждены в том, что контакт с женщиной подрывает их способность к добыванию богатства, что у них считалось, что никакие контакты между женщинами и деньгами не должны допускаться. Наиболее фатальные последствия для будущего благосостояния мужчины имела бы сексуальная близость в доме, где хранились связки его денег-ракушек. Зимой, когда на улице

слишком холодно, у них у всех, по-видимому, был вынужденный период воздержания. Потому-то дети юроков имели обыкновение рождаться в одно и то же время года — через девять месяцев после наступления первых теплых дней. Такое неуклонное разделение бизнеса и удовольствий оказалось настолько соблазнительным, что Вальтер Гольдшмидт¹⁹ сравнил юрокскую систему ценностей с протестантской этикой. В процессе этого исследования он обобщал расширение понятия капиталистической экономики таким образом, чтобы оно охватывало и рыбаков-юроков, и Европу XVI столетия. Он показал, что характерными чертами обоих обществ является высокая оценка целомудрия, бережливости и стремления к богатству. Он также всячески подчеркивал тот факт, что юроков можно классифицировать как примитивных капиталистов, поскольку у них допускался частный контроль над средствами производства, чего не было у большинства первобытных народов. Действительно, юроки могут предъявлять индивидуальные права на рыболовные угодья и места сбора ягод, и это передается от одного человека другому для погашения долга, в случае, если больше платить нечем. Но это очень специфическая аргументация, если взять ее за основу для определения экономики как капиталистической. Такая передача прав — это своего рода лишение прав на имущество, и она имеет место только в тех случаях, когда у человека не было денег-ракушек или иных движимых средств, чтобы вернуть крупный долг, и очевидно, что у них отсутствовало что-либо похожее на регулярно действующий рынок недвижимости. Долги, которые обычно были у юроков, — это не коммерческие долги, а долги чести. Исследование Кору Дюбуа проливает свет на жизнь соседних с ними народов, у которых жестокая конкуренция за престиж разворачивалась в сфере, более или менее обособленной от области материальной экономики. Гораздо более значимо для понимания представлений юроков об исходящем от женщин осквернении то, что для юроков-мужчин действительно имело реальный смысл противоречие между погоней за богатством и погоней за женщинами.

Мы проследили, какие экстремальные формы может принимать этот комплекс Далилы — веры в то, что женщины лишают силы или предают, — у маэ энга из Новой Гвинеи, и у леле из Конго, и у индейского племени юрков из Калифорнии. Там, где такие представления имеют место, мы обнаруживаем, что беспокойство мужчин по поводу поведения женщин считается оправданным, и что отношения между мужчинами и женщинами настолько проникнуты предубеждением, что женщинам изначально приписывается роль предателей.

Но сексуального осквернения не всегда опасаются только мужчины. В целях обеспечения симметрии, мы должны рассмотреть один пример, когда поведение женщин предполагает, что сексуальная активность очень опасна. Одри Ричардс пишет, что бемба из Северной Родезии ведут себя так, как будто они одержимы страхом половой нечистоты. Но она замечает, что это культурно стандартизированное поведение, и их индивидуальная свобода фактически не ограничена никакими страхами. На уровне культуры боязнь сексуальной близости доминирует настолько, что ее «трудно преувеличить». На индивидуальном же уровне «выражается неприкрытое удовольствие, получаемое бемба от сексуальных отношений» (1956, с. 154).

В других местах сексуальное осквернение передается при непосредственном контакте, но у бемба его переносчиком является огонь. Нет никакой опасности в том, чтобы видеть или касаться сексуально активного, нечистого человека, того, кто, как говорят бемба, разгорячен сексом. Но если только такой человек приблизится к очагу, любая еда, приготовленная на этом огне, будет опасно заражена.

Для сексуальной близости нужны два человека, еду готовит только один. Предположение, что осквернение передается через приготовленную пищу, жестко фиксирует ответственность на женщинах бемба. Каждая женщина должна быть постоянно начеку, чтобы защитить свой очаг от контакта с любым взрослым, который мог иметь сексуальную близость и не прошел потом ритуального очищения. Опасность смертельная. Любой ребенок, который съест

пищу, приготовленную на зараженном огне, может умереть. Мать бемба постоянно занята тем, чтобы загасить попавший под подозрение огонь и зажечь новый, чистый.

Хотя бемба верят, что опасна любая сексуальная активность, в их представлениях особо выделяется прелюбодейание как реальная практическая опасность. Состоящая в браке пара имеет возможность обеспечить ритуальное очищение друг друга после каждого полового акта. Но совершивший прелюбодейание не может быть очищен, если только он не обратится за помощью к своей жене, поскольку это не одиночный обряд.

Д-р Ричардс не упоминает о том, каким образом нечистота, вызванная прелюбодейанием, может быть устранена, или как, в длительной перспективе, совершившая прелюбодейание женщина должна кормить своих собственных детей. Эти представления, с уверенностью пишет она, не удерживают их от супружеских измен. Так что считается, что таких опасных людей немало. Хотя они сознательно могут стараться не прикасаться к очагам, на которых готовится детская пища, они все равно всегда представляют потенциальную угрозу обществу.

Заметьте, что в этом обществе женщины озабочены сексуальным осквернением в большей степени, чем мужчины. Если их дети умирают (а детская смертность очень высока), мужчины могут обвинить их в легкомыслии и отсутствии осторожности. В районе Ньяса у племен яо и сьюва тот же комплекс представлений выражается в осквернении, передающемся солью. Все три племени ведут родство по женской линии, и во всех трех племенах мужчины покидают родные деревни, и каждый переходит жить в деревню своей жены. Это задает структуру деревни, в которой к ядру, образованному состоящими между собой в родстве женщинами, присоединяются, в качестве мужей, мужчины из других деревень. Будущее деревни как политической единицы зависит от удержания в ней этих мужчин-чужаков. Но мы могли бы ожидать, что мужчины в гораздо меньшей степени будут заинтересованы в стабильности своего брака. Тот же принцип матрилинейного наследования переключает их интерес на детей их сестер.

Деревня строится на брачных союзах, но не матрилинейное родство. Мужчины, женившись, приходят в деревню, женщины рождаются в ней.

Во всей Центральной Африке представление о хорошей деревне, которая растет и процветает, — это ценность, в высокой степени значимая и для мужчин, и для женщин. Но женщины вдвойне заинтересованы в том, чтобы удерживать своих мужей. Наибольшее удовлетворение женщина бемба получает от роли матриарха в своей собственной деревне, когда, достигнув середины жизни, она может надеяться на то, что ее старость пройдет в окружении ее дочерей и дочерей ее дочерей. Но если мужчине бемба первые годы его семейной жизни покажутся неприятными, он просто покинет свою жену и уйдет домой (Richards, с. 41). Более того, если уйдут все мужчины, или хотя бы половина из них, деревня уже не сможет быть жизнеспособной экономической единицей. Разделение труда ставит женщин бемба в крайне зависимое положение. Действительно, в этом районе, где в настоящее время около 50 процентов взрослых мужчин вовлечены в трудовую миграцию и отсутствуют дома, деревни племени бемба переживают больший упадок, чем деревни соседних с ними племен Северной Родезии (Watson).

То, чему учат девочек бемба во время церемоний, знаменующих достижение ими половой зрелости, поможет нам увязать эти аспекты их социальной структуры и женских амбиций с их страхом перед сексуальным осквернением. Д-р Ричардс отмечает, что девочкам строго-настрого велют, чтобы они были покорны своим мужьям, — интересно, поскольку женщины бемба имеют репутацию крайне властных и трудно управляемых. Достоинства участниц церемонии умаляются, в то время как сила их мужей превозносится до небес. Это будет выглядеть вполне логично, если мы будем смотреть на роль мужа у бемба как на аналог роли жены у маэ энга. Он одинок, и он — чужак в деревне своей жены. Но он все же мужчина, а не женщина. Если он чем-то недоволен, он просто уходит прочь, и все. Его нельзя наказать, как сбежавшую жену. Не существует никаких правовых механизмов защиты фиктивного офи-

циального брака, помимо утверждений о его реальности. Физическое присутствие мужа в деревне жены важнее для этой деревни, чем для самого мужа те права, которые он получает, вступая в брак, и его нельзя заставить остаться угрозами. Если жена в понимании маэ энга — это Далила, то он — Самсон в лагере филистимлян. Если он почувствует себя ущемленным, он может обрушить колонны, на которых держится общество, поскольку если все мужья возьмут и уйдут, деревня придет в полный упадок. Неудивительно, что женщины озабочены тем, как им польстить и как их задобрить. Неудивительно, что они хотят защитить себя от последствий супружеских измен. Муж предстает не опасным или зловецим, но робким, склонным к испугу, нуждающимся в том, чтобы его убеждали в его мужественности и в связанных с ней опасностях. Его надо заверять, что его жена заботится о нем, всегда готова очистить его, неустанно следит за огнем в очаге. Без нее он не может сделать ничего, не может даже обратиться к духам своих собственных предков. Жена бемба, которая как бы сама вызывает у себя беспокойство по поводу сексуального осквернения, является зеркальным отражением мужа маэ энга. И тот, и другая находят в структуре брака отражение тревог, касающихся большего общества. Если бы женщина бемба не стремилась остаться дома и стать там со временем влиятельной матроной, если бы она была готова покорно следовать за своим мужем в его деревню, она смогла бы успокоиться и не тревожиться больше о сексуальном осквернении.

Во всех собранных здесь примерах осквернений этого типа основная проблема может быть описана как тот случай, когда хотят и съесть пирог, и оставить его нетронутым. Маэ энга хотят воевать с враждебными кланами, но в то же время и жениться на их женщинах. Леле хотят использовать женщин как пешки в своих играх, и в то же время их мужчины принимают сторону отдельных женщин против других мужчин. Женщины бемба хотят быть свободными и независимыми и вести себя таким образом, что это ставит их брак под угрозу, и в то же время они хотят, чтобы их мужья оставались с ними. В каждом из этих

случаев опасная ситуация, которую приходится преодолевать посредством омовений и избегания контактов, имеет то общее с ситуациями других случаев, что нормы поведения в ней противоречивы. Левая рука воюет с правой рукой, — как в мифе о Трикстере индейцев виннебаго.

Существует ли какая-то причина, по которой все эти примеры социальной системы в состоянии войны с собой были бы взяты из области сексуальных отношений? Есть множество других контекстов, в которых мы ведем себя противоречиво, следуя принятым в нашей культуре канонам. Национальная налоговая политика — это пример современной области, к которой можно было бы без труда применить анализ такого рода. И все же страхи, вызываемые осквернением, почему-то не сосредотачиваются вокруг противоречий, не затрагивающих сферу сексуальных отношений. Ответ может заключаться в том, что никакой другой вид социального давления не носит такого взрывного характера, как ограничения, налагаемые на сексуальные отношения. Мы можем с сочувствием отнестись к выходящему за все рамки требованию апостола Павла, что в новом христианском обществе не должно быть ни мужчины, ни женщины.

Рассмотренные нами здесь случаи могут в какой-то степени пролить свет на то преувеличенное значение, которое приписывалось девственности в первые века христианства. Отношение к женщинам в примитивной Церкви эпохи *Деяний* устанавливало нормы свободы и равенства, противоречившие традиционным обычаям евреев. Разделение по признаку пола на Ближнем Востоке того времени было равносильно угнетению одного пола другим, как это предполагают слова апостола Павла:

Все вы во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе (Гал., 3.27—28).

Для того, чтобы построить новое общество, которое было бы свободным, в котором не было бы ни рабской зависимости, ни принуждения, ни противоречий, вне всяких сомнений, необходимо было утвердить новую систему пози-

тивных ценностей. Идея о том, что девственность несет в себе особую позитивную ценность не могла не упасть на благодатную почву в рамках небольшой и преследуемой группы-меньшинства. Мы ведь видели, что такие социальные условия находят выражение в представлениях, изображающих тело как несовершенный сосуд, который может стать совершенным, только став непроницаемым. Далее, представление о высокой ценности девственности должно было хорошо согласовываться с будущим изменением роли каждого из полов в браке и в обществе в целом (Wangetan). Представления о женщине как о Праматери Еве, вместе с боязнью сексуального осквернения, принадлежат к определенному, специфическому типу социальной организации. Если этому социальному порядку предстоит измениться, то Вторая Ева, девственный источник искупления, сокрушающий зло, — это сильный новый образ.

Глава 10

СИСТЕМА РАСПАВШАЯСЯ И ОБНОВЛЕННАЯ

Теперь мы можем вернуться к вопросу, поставленному в самом начале. Существуют ли люди, путающие понятия священного и нечистого? Мы видели, как представления о заразе работают в религии и в обществе. Мы видели, что любая структура идей наделяется силами и что правила избегания делают видимым публичное признание ее границ. Но это не то же самое, что сказать, что священное нечисто. В каждой культуре должны существовать свои собственные представления о грязи и осквернении, противостоящие представлениям о некоторых позитивных структурах, которыми нельзя пренебрегать. Любые разговоры о нечаянном смешении Священного и Нечистого — полная чепуха. Но все-таки верно то, что в различных религиях сакрализуются именно те безусловно нечистые вещи, которые вызывают отвращение и которых избегают. Следовательно, мы должны попытаться ответить на вопрос, каким образом грязь, которая обычно деструктивна, иногда оказывается созидательной силой.

Во-первых, мы должны заметить, что не все нечистые вещи используются конструктивно в ритуалах. Если что-то нечисто, этого еще недостаточно для того, чтобы рассматривать это что-то как пригодное для благих целей. В Израиле невозможно было бы и представить, чтобы что-то нечистое, как, например, трупы или телесные выделения, стало частью ритуала в Храме, — но только кровь, и только кровь, пролитая в жертвоприношении. У йоруба, которые пользуются левой рукой для нечистой работы и для которых протянуть кому-то левую руку — это чудовищ-

ное оскорбление, в обычных ритуалах освящается главенство правой стороны, и в особенности — правое направление танцев. Но в ритуалах великого культа Отбони проходящие инициацию должны завязать свои одежды с левой стороны и танцевать только в левом направлении (Morton-Williams, с. 369). Кровосмешение, по представлениям бушонгов, вызывает осквернение, но ритуальный инцест — это часть церемонии сакрализации их короля, и он заявляет о том, что он — это отбросы его народа: «*Moi, ordure, nyus*» (Vansina, с. 103). И так далее. Хотя только особенные люди и в особых случаях могут нарушать правила, важным остается вопрос о том, почему в ритуалах часто необходимы эти опасные контакты.

Один из возможных ответов на него связан с самой природой грязи. Другой заключается в природе метафизических проблем и определенных размышлений, которые нуждаются в выражении.

Разберемся сперва с грязью. В процессе наведения порядка, в голове ли, или во внешнем мире, отношение к отторгаемым кусочкам и осколкам проходит две стадии. Во-первых, они явно находятся не на месте и представляют угрозу для правильного порядка, и, таким образом, их определяют как неприемлемые и энергично выметают прочь. На этой стадии у них есть некоторая тождественность: они рассматриваются как нежелательные куски чего-то, из чего они появились — волос, еды или оберточной бумаги. Это стадия, на которой они опасны: их половинчатая тождественность еще не отделена от них, и четкость картины, в которую они вторгаются, нарушается их присутствием. Но все материальные вещи, определенные как грязь, ожидает долгий процесс распада, разложения и гниения. В итоге, всякая идентичность исчезает. Качества, указывающие на происхождение всевозможных кусочков и осколков утрачиваются, и они включаются в общую массу мусора. Неприятно рыться в отбросах и пытаться извлечь что-то из них, поскольку это восстанавливает тождественность. До тех пор, пока тождественность отсутствует, мусор безопасен. Он не предполагает даже двойственности

восприятия, поскольку он четко принадлежит определенному месту — мусорной куче или свалке. Даже останки похороненных королей мало кого волнуют, и мысль о том, что воздух наполнен прахом исчезнувших народов, не производит сильного впечатления. Где нет дифференциации, нет и осквернения.

Числом они превосходят живущих, но где их останки?

На каждого из живых — миллион мертвецов.

Ушел ли в землю их прах, который нигде не виден?

Столько его, что не должно бы остаться воздуха, чтобы дышать,

Ни пространства для дождя или ветра,

Земля бы должна быть облаком пыли, почва — грудой костей,

Где и нашим скелетам не осталось бы места.

Пустая трата времени думать об этом, пересчитывать эти крупицы,

Которые все как одна, и разницы нет между ними.

(С. Ситуэлл²⁰, *Могила Агамемнона*)

На этой заключительной стадии полного распада, грязь абсолютно недифференцирована. Цикл, таким образом, завершен. Грязь возникла как следствие дифференцирующей деятельности сознания, она является побочным продуктом выстраивания порядка. Следовательно, ее начальное состояние — недифференцированность; на протяжении всего процесса дифференциации ее роль состоит в том, чтобы угрожать проведенным различениям; на конечной стадии она возвращается в свое истинное неразличимое состояние. Бесформенность, следовательно, — это подходящий символ для начала и для роста, так же, как и для упадка.

Следуя этой логике, все, что говорится по поводу той живительной роли, которую играет вода в религиозной символике, может быть так же сказано и применительно к грязи:

В воде все «растворяется», любая «форма» разрушается, все происшедшее перестает существовать; ничего из того, что было прежде, не остается после погружения в воду, — ни контура, ни «знака», ни события. Погружение равно-

сильно, на человеческом уровне, смерти на уровне космическом, природному катаклизму (потопу), который периодически растворяет мир в водах первичного океана. Разрушающая все формы, смывающая прошлое вода наделяется этой силой очищения, восстановления, способностью давать новое рождение... Вода очищает и восстанавливает, поскольку она сводит на нет прошлое и возвращает — пусть даже на одно мгновение — единство, бывшее в начале всех вещей.

(Eliade, 1958, с. 194)

Далее в той же книге Элиаде уподобляет воде два других символа обновления, которые можно, не вдаваясь в подробности, в равной мере связать с прахом и разложением. Один из них — это образ тьмы, а другой — оргиастическое празднование Нового Года (с. 398—399).

В последней фазе своего цикла грязь, таким образом, представляет собой подходящий символ созидательной бесформенности. Но силу свою она получает в первой фазе. Опасность, с которой сталкиваются при пересечении границ, — это сила. Эти уязвимые предельные области и эти готовые напасть силы, которые угрожают разрушить правильный порядок, репрезентируют силы, населяющие космос. Ритуал, который может обуздать их для добра, — это по-настоящему действенная сила.

Это что касается свойств самого этого символа. Перейдем теперь к жизненным ситуациям, к которым он применяется и которые безнадежно парадоксальны. Путь к чистоте ведет через отречение. Из этого следует, что когда чистота — это не символ, а что-то из жизни, это что-то должно быть бедным и бесплодным. Это заложено в нашем существовании, что чистота, к которой мы так стремимся и ради которой идем на такие жертвы, оказывается мертвенно-холодной и твердой как камень, когда мы достигаем ее. Поэт имеет полное право приветствовать зиму как

Образец для искусства,
Уничтожение всяких форм чувства и жизни,
Кроме тех, что чисты и желают выжить.

(Рой Кэмпбелл²¹)

Но совсем другое дело пытаться придать нашему собственному существованию форму застывшей окаменелости. Чистота — противник перемен, двусмысленности и компромиссов. Действительно, большинство из нас чувствовали бы себя в большей безопасности, если бы наш опыт мог получить твердо установленную и фиксированную форму. Это то, что с такой горечью пишет Сартр об антисемитах:

Разве может кто-нибудь решить думать неправильно? Это просто старое томление по непроницаемости... есть люди, которых привлекает вечная неизменность камня. Им хотелось бы быть твердыми и непроницаемыми, они не желают перемен: потому что кто знает, что принесут с собой перемены? ... Это как если бы их собственное существование протекало бы в постоянной подвешенности. Но они хотят быть всем сразу, и всем немедленно. У них нет никакого желания приобретать представления, им хочется, чтобы они были врожденными... они хотят следовать такому образу жизни, в котором размышлениям и поиску истины отводится лишь подчиненная роль, в котором ничего не нужно искать, кроме того, что уже найдено, в котором никто не становится тем, чем он не был уже. (1948)

Эта тирада предполагает различие между нашим мышлением и черно-белым мышлением антисемита. Но, конечно, томление по твердости присуще всем нам. Это заложено в нашей человеческой природе — стремиться к жестким линиям и ясным концепциям. Когда они у нас есть, мы должны либо осознать тот факт, что некоторые проявления реальности не укладываются в них, либо закрыть глаза на неадекватность концепций.

Конечный парадокс стремления к чистоте заключается в том, что это — попытка насильно втиснуть опыт в логические категории непротиворечивости. Но опыт неподатлив, и тот, кто предпринимает такую попытку, сам оказывается в противоречивой ситуации.

Там, где речь идет о сексуальной чистоте, очевидно, что, если это предполагает отсутствие контактов между полами, это не только отказ от секса, но и буквальное бес-

плодие. Это тоже ведет к противоречию. Желание, чтобы все женщины всегда соблюдали целомудрие, противоречит другим желаниям, и если ему следуют, это неизбежно приводит к неудобствам вроде тех, которые испытывают мужчины маэ энга. В Испании XVII в. знатные девушки оказывались перед дилеммой, в которой любое из решений грозило бесчестьем. Св. Тереза Авильская²² выросла в обществе, в котором за соблазненную девушку должен был отомстить ее брат или отец. Таким образом, если она принимала любовника, под угрозой оказывалась честь и жизнь ее родных. Но ее личная честь требовала, чтобы она была великодушна и не отвергала своего возлюбленного, а не иметь возлюбленных считалось вообще немыслимым. И есть еще немало примеров того, как стремление к чистоте создает проблемы и находит для них любопытные решения.

Одно их решений состоит в том, чтобы наслаждаться чистотой, полученной из вторых рук. Без сомнения, что-то от удовлетворенности соучастия было в том почете, каким окружалась девственность в эпоху раннего христианства, и в этом же заключается особый интерес для браминов намбудури, когда они держат взаперти своих сестер, что повышает престиж всей касты браминов относительно низших каст. В некоторых владениях пенда из народа касай считается, что вождь должен соблюдать половое воздержание. Таким образом один человек обеспечивает благополучие всего клана от лица своих подданных-многоженцев. Чтобы гарантировать себя от возможных промахов своего вождя, лучшие годы которого к моменту занятия этой позиции обычно остаются позади, его подданные закрывают его пенис специальным чехлом на всю его жизнь (de Sousberghe).

Иногда претензии на высшую чистоту основываются на обмане. Взрослые мужчины племени чагга привыкли делать вид, что после инициации их задний проход закрылся навсегда. Предполагается, что прошедшим инициацию мужчинам никогда не нужно испражняться, в то время как женщины и дети остаются подвластны этой своей по-

требности (Raum). Можно представить, какие сложности возникают из-за таких претензий у мужчин чагга. Мораль всего этого заключается в том, что факты нашего существования хаотичны и беспорядочны. Если мы выбираем некоторые аспекты образа тела, которые не оскорбляют наших чувств, мы должны быть готовы пострадать от разрушения. Тело — это не слегка прохудившийся кувшин. Иначе говоря, сад — это не ковер, если выдергать всю сорную траву, почва будет истощена. Садовник должен каким-то образом сохранить ее плодородие, возвращая что-то из изъятого. Специальные процедуры, которые в некоторых религиях применяются к аномальным и скверным вещам для того, чтобы придать им полезную силу, напоминают превращение сорняков и скошенной травы в компост.

Это общая схема ответа на вопрос о том, почему нечистое часто используется в обрядах обновления.

Повсюду, где на нашу жизнь накладывается жесткая модель чистоты, это либо оказывается очень неудобно, либо, если этой модели буквально следуют, приводит к противоречиям, либо это ведет к лицемерию. Отвергнуть не значит устранить. В жизни много такого, что не вписывается аккуратно в принятые категории, и это никуда не девается и также требует внимания. Тело, как мы попытались показать, дает базовую схему для любой символики. Едва ли есть такое осквернение, которое не было бы в первую очередь соотносено с каким-нибудь физиологическим проявлением. Поскольку жизнь заключена в теле, его нельзя сходу отвергнуть. И поскольку жизнь необходимо утверждать, наиболее целостные философии, как пишет об этом Уильям Джеймс, должны найти какой-то предельный способ утверждения того, что было отвергнуто.

Если мы признаем, что зло есть основной элемент нашего существования и ключ к пониманию нашей жизни, то нам придется решать тот ряд трудных вопросов, которые всегда лежали тяжелым бременем на различных системах религиозной философии. Всякий раз, когда теизм становился систематической философией мироздания, он утверждал, что Бог есть Все во Всем... Эта тенденция про-

тиворечит популярному и практическому теизму, который всегда, более или менее откровенно, склонялся к плюрализму... Он вполне довольствовался миром, в основе которого лежит несколько разнородных принципов... Бог не является с необходимостью ответственным за существование зла... Евангелие душевного здоровья, как мы его изложили, явно склоняется к этому плюралистическому мировоззрению. Тогда как всякий исповедующий монистическое учение философ в большей или меньшей степени принужден признать, как Гегель, что все существующее разумно, что зло, как элемент диалектически необходимый, должно быть принято, утверждено и освящено, что оно имеет особое значение в конечной системе истины, — философия душевного здоровья решительно отказывается признать что-либо подобное. Зло, говорит она, глубоко иррационально; оно *не должно быть* ни утверждено, ни освящено в конечной системе истины. Зло — это полное отрицание Господа, совершенная ирреальность, бесполезный элемент, который нужно презирать и отрицать... Идеал не охватывает всей совокупности существующего; он только *экстракт* существующего, отмеченный полной отчужденностью от всего болезненного, низкого и нечистого. В этой системе идей мы встречаем любопытное... понятие о существовании таких элементов вселенной, которые в соединении с другими элементами не образуют рационального единства и которые, с точки зрения законченной системы остальных элементов, представляются неуместными и случайными, как «грязь», т. е. как что-то находящееся не на своем месте* (с. 129).

Этот замечательный отрывок призывает нас заняться сравнением «грязеутверждающих» и «грязеотвергающих» философских систем. Если бы было возможно провести такое сравнение среди первобытных культур, чего мы могли бы ожидать в результате? Норман Браун предполагал (см. гл. 8), что первобытная магия — это способ ухода от реальности, наряду с детскими сексуальными фантазиями. Если бы это было верно, мы должны были бы ожидать, что большинство первобытных культур окажутся в одном ряду с христианской наукой, — единственным при-

* Цит. по изданию: У. Джеймс. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993, с. 108—109.

примером здравомыслия, описанным Уильямом Джеймсом. Но вместо последовательного отвержения грязи мы находим там поразительные примеры утверждения грязи, которые были приведены в начале этой главы. В какой-нибудь конкретной культуре можно обнаружить, что некоторые виды поведения или естественных явлений воспринимаются как совершенно не соответствующие всем законам, которыми управляется вселенная. Есть различные виды недопустимых вещей и аномальных явлений, плохих сочетаний и скверностей. Большинство этих вещей в той или иной степени вызывают осуждение, и их так или иначе избегают. И вдруг мы обнаруживаем, что одна из наиболее скверных или недопустимых вещей выделяется из общей массы и помещается в очень специфическую ритуальную рамку, отделяющую ее от остального опыта. Эта рамка гарантирует, что те категории, которые поддерживаются обычными правилами избегания, не поставлены под угрозу и не задеты никоим образом. Внутри ритуальной рамки скверное, следовательно, рассматривается как источник невероятной силы. Говоря словами Уильяма Джеймса, такое ритуальное смешение и сочетание оскверняющих вещей могло бы стать основой для «более целостной религии».

Отсюда как бы следует, что никакое религиозное применение со всей совокупностью вещей и явлений невозможно. Правда, некоторые проявления зла служат путем к высшим ступеням добра, но возможно, что есть и такие виды крайнего зла, которые не могут войти ни в какую систему добра, и что по отношению к такому злу единственным прибежищем является или некая покорность, или отказ замечать его... Мы можем, — имея в виду, что зло составляет такую же существенную часть мира, как и добро, — сказать, что создавшаяся философская презумпция такова: и тот и другой путь имеют разумный смысл, но душевное здоровье как теоретическое учение, отказывающееся уделить сколько-нибудь положительного и активного внимания горю, страданиям и смерти, формально менее полно и завершено, чем те системы, которые стараются включить эти элементы в свои границы. Поэтому самыми полными религиозными системами явля-

ются те, в которых лучше всего развиты пессимистические элементы (с. 161).

Можно сказать, что здесь мы имеем набросок программы сравнительного религиоведения. И антропологи себе же сделают хуже, если пренебрегут своими обязанностями и не построят таксономического распределения племенных религий. Но оказывается, что это не так просто — выработать наилучшие принципы для различения «нецелостных и оптимистических» религий и «более целостных и пессимистических». Вырисовывается множество методологических проблем. Очевидно, что необходимо с дотошной скрупулезностью описать все до одного правила ритуального избегания в каждой конкретной религии, не упустив ни одной. Но помимо этого, какие еще правила нужны для объективной науки, чтобы различать виды религии с соответствиями с этими общими критериями?

Ответ заключается в том, что эта задача находится целиком и полностью за рамками объективной науки. Полевые исследования в этой области отсутствуют не по техническим причинам. В действительности, чем скуднее материал полевых исследований, тем более практически необходимым предстает сравнительный проект. Причина заключена в природе самого материала. Все живые религии состоят из многих вещей. Публично проводящиеся формальные ритуалы учат одной части доктрины. Нет оснований полагать, что передаваемая ими информация согласуется с тем, чему учат частные ритуалы, или что все публичные ритуалы согласуются между собой. Нет никаких гарантий, что ритуал будет однородным, а если он не однороден, то лишь субъективная интуиция наблюдателя может подсказать ему, является ли итоговый результат оптимистическим или пессимистическим. Наблюдатель может следовать каким-то правилам для того, чтобы прийти к определенному выводу; он может учитывать в разных графах итогового баланса обряды, отвергающие зло, и обряды, использующие зло, считая их равными по значимости. Или он может взвешивать их в соответствии с важ-

* Цит. по изданию: У. Джеймс. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993, с. 132.

ностью каждого обряда. Но на какие бы правила он ни опирался, его суждение неизбежно будет произвольным. И даже тогда оно будет касаться только лишь формальных ритуалов. Существуют и другие представления, которые могут вовсе не быть ритуализированы, и которые в целом запутывают относительно предназначения обрядов. Люди не всегда прислушиваются к словам своих проповедников. Представления, которыми они реально руководствуются, могут быть беззаботно-оптимистическими и отвергающими грязь, в то время как внешне все выглядит так, как будто они являются сторонниками крайне пессимистической религии.

Если бы мне предстояло определить, куда следует отнести религию леле в схеме Уильяма Джеймса, я оказалась бы в затруднительном положении. Это люди, чрезвычайно чувствительные к нечистому и в мирских, и в ритуальных делах. И нигде привычные для них разделения и классификации не проявляются так четко, как в их отношении к животной пище. Большая часть их космологии и значительная часть их социального порядка отражены в принятых у них категориях животных. Определенные животные и части животных подходят для того, чтобы их ели мужчины, другие годятся для женщин, третьи для детей, четвертые для беременных женщин. Еще какие-то считаются совершенно несъедобными. Еще оказывается, что животные, которых они по той или иной причине отвергают как неподходящих для употребления всеми людьми или женщинами, не укладываются однозначно в их классификационную схему. Эта схема отделяет ночных животных от дневных, животных, которые вверху (птицы, белки и обезьяны), от тех, которые внизу: водяных и наземных животных. Те животные, поведение которых неоднозначно, рассматриваются как аномалии того или иного рода и вычеркиваются из рациона определенных людей. Например, белки-летяги не обладают определенностью птиц или зверей, и поэтому они выборочно запрещены — для взрослых. Дети могут их есть. Ни одна женщина, заботящаяся о своей репутации, не съест их, и только голод может за-

ставить мужчину сделать это. Это отношение не подкреплено никакими карательными санкциями.

Можно схематически представить их разделения как две концентрических окружности. Окружность, представляющая человеческое общество, охватывает мужчин в качестве охотников и знахарей, женщин и детей, а также, как аномалию, животных, живущих в человеческом обществе. Эти не-люди, живущие в деревне, представлены либо одомашненными животными, собаками и курами, либо нежелательными паразитами, крысами и ящерицами. Никому не придет в голову есть собак, крыс или ящериц. Люди должны питаться мясом дичи, добытой в диком лесу стрелами или ловушками охотников. С курицами возникают некоторые проблемы казуистического характера, которые леле разрешают тем, что считают куриц неподходящими для употребления женщинами, хотя для мужчин куриное мясо допустимая и даже хорошая еда. Коз, которые появились у них недавно, они разводят для обмена с другими племенами и не едят.

Такая разборчивость и щепетильность могла бы, если бы она выдерживалась последовательно, придать их культуре вид отвергающей грязь. Но важно то, что получается в конечном счете. Основная часть этой культуры, их формальные ритуалы, основываются на различении категорий — человеческих, животных, мужских, женских, молодых, стариков и т. д. Но у них существует ряд культов, в которых посвященным позволено есть то, что обычно опасно и запрещено, — плотоядных животных, грудную часть добычи, молодых животных. В культе, обращенном внутрь человека, чудовище-гибрид, которое в секулярной жизни должно было бы вызвать у них отвращение, с благоговением съедается посвященными участниками и рассматривается как самый мощный источник плодovitости. В конечном счете, здесь можно увидеть, если продолжить садоводческие сравнения, религию удобрения. То, что отвергнуто, вносится обратно для обновления жизни.

Два мира, человеческий и животный, вовсе не являются независимыми. Большинство животных, по мнению

леле, существует для того, чтобы служить дичью для их охотников. Некоторые животные, обитающие в норах, ночные или водоплавающие, — это животные-духи, которые имеют особую связь с неживотными обитателями мира животных — с духами. От этих духов зависят преуспеяние, плодородие и излечение людей. Нормальный человеческий поступок — пойти и взять все, что нужно, из сферы животных. Характерной чертой животных и духов является то, что они таятся от людей и не приходят сами собой в человеческий мир. Мужчины, будучи охотниками и знахарями, задействуют оба аспекта этого другого мира, чтобы получить мясо и лекарства. Женщины, слабые и беззащитные, в особенности нуждаются в активности, предпринимаемой мужчинами в другом мире. Женщины избегают животных-духов и не едят их мясо. Женщины не могут быть охотниками, а знахарями становятся только в тех случаях, если они рождаются близнецами или если у них рождаются близнецы. Во взаимодействии двух миров их роль пассивна, и в то же время, они особенно нуждаются в помощи духов, поскольку женщины могут быть бесплодны, или, если ребенок зачат, у них могут случаться выкидыши, а от духов можно получить средства против этого.

Помимо этих обычных отношений — мужской охоты и мужских ритуалов, которые производятся во имя женщин и детей, существуют еще два вида связующих мостов, переброшенных между миром людей и миром дикой природы. Один из них вредный, другой полезный. Опасный мост протягивается там, где совершают страшную измену те люди, которые становятся чародеями. Они отворачиваются от себе подобных и присоединяются к тем, на кого охотятся, сражаются против охотников, действуют против знахарей, причиняя смерть вместо исцеления. Они пересекают границу мира животных, и это ведет к тому, что некоторые животные приходят из животного мира в человеческий. Эти последние — их друзья-хищники, которые таскают кур из деревни, где живут люди, и творят там то, что хочет чародей.

Другой неоднозначный способ бытия связан с плодовитостью. Для человека естественно то, что роды сопровождаются болью и опасностью, и то, что при нормальных обстоятельствах рождается один ребенок. В противоположность этому, считается, что животные по природе своей плодовиты; они рожают без боли и для них нормально появление на свет двух или более детенышей. Когда у человеческой пары рождаются двойняшки или тройняшки, это значит, что они смогли преодолеть обычную ограниченность человеческой природы. В каком-то смысле они аномальны, но только в самом что ни есть благоприятном смысле. У них есть двойник в животном мире, и это доброе чудовище, которому леле посвящают особый формальный культ, — панголин*, или чешуйчатый муравьед. Его природа противоречит самым общим категориям классификации животных. Он покрыт чешуей как рыба, но лазает по деревьям. Он больше напоминает яйцекладущих ящериц, чем млекопитающих, и все же он вскармливает своих детенышей молоком. И самое замечательное в нем то, что, в отличие от других мелких млекопитающих, он производит на свет только одного детеныша. Вместо того, чтобы убежать или нападать, он просто сворачивается клубком и ждет, когда уйдет охотник. И родители детей-двойняшек, и лесные панголины выступают в ритуалах как источники плодовитости. Вместо того, чтобы считаться отвратительным или совершенно аномальным, панголин*²³ в торжественной обстановке съедается посвященными участниками церемонии, которые таким образом получают способность обеспечить плодовитость своего рода.

Это таинство связи с животным миром во многом параллельно практикам посредников-заклинателей, описанным Элиаде в его исследовании шаманизма. В том, как леле описывают повадки панголина, и в их отношении к его культу есть детали, невольно напоминающее отдельные места из Ветхого Завета, интерпретируемые в христианской традиции. О панголине, как об авраамовском агнце в кустах и как о Христе, говорят как о добровольной жерт-

* Другое название этого животного — ящер (*Прим. пер.*).

ве. Его не ловят, скорее он сам приходит в деревню. Это царственная жертва: в деревне к его трупу относятся как к живому вождю, а отношение к вождю должно быть очень уважительным — под угрозой будущих несчастий. Если ритуалы исполняются с надлежащим рвением, женщины забеременеют, и животные придут в ловушки охотников и подставят себя под их стрелы. Таинство панголина — это печальное таинство. «Теперь войду я в обитель скорби», — поют они во время того, как посвященные участники церемонии пронесут тело панголина вокруг деревни. Ни о каких других песнях этого культа, помимо этой страдальческой строчки, мне не рассказывали. У этого культа, очевидно, есть множество различных степеней значимости. Здесь я ограничусь комментированием лишь аспектов: один касается способа, каким в этом культе достигается единство противоположностей, которое есть источник силы, действующей в добрых целях; другой — это представляющаяся добровольной покорность животного своей смерти.

В главе 1 я показала, почему для того, чтобы изучать осквернение, мне потребуется более широкий подход к религии. Определение религии, как веры в духовные существа, слишком узко. И предмет этой главы в первую очередь невозможно обсуждать иначе, чем в свете свойственного всем людям стремления к единству всего их опыта и к преодолению различий и разъединенности в актах искупления и примирения. Поразительное сочетание противоположностей — это тема, дающее психологическое удовлетворение и простор для интерпретаций на различных уровнях. Но в то же время, любой ритуал, выражающий счастливое соединение противоположностей, — это подходящее средство выражения тем, религиозных по самой своей сути. Культ панголина у леле — это лишь один из массы примеров, на которые можно было бы сослаться, говоря о культах, в которых посвященные должны перерабатывать и сталкивать между собой категории, на которых строится вся окружающая их культура, и осознавать их как фиктивные, рукотворные, произвольные конструкции, каковыми они и являются. В своей повседневной жиз-

ни, и в особенности в жизни ритуальной, леле заняты формой. Они устанавливают бесконечные различения, на которых держится их общество и их культурная среда, и с методичностью наказывают или связывают с несчастьями нарушения правил избегания. Тяжесть этих правил не может быть угнетающей. С их помощью они сознательно реагируют на идею о том, что твари небесные по природе своей отличны от тварей земных, так что для беременной женщины последних есть считается опасным, а первых — полезным, и т. д. Когда они приступают к еде, они видимым образом устанавливают главные различия своего космоса, — не в меньшей степени, чем древние израильтяне устанавливали богослужение святости.

Потом наступает черед наиболее внутреннего культа всей их ритуальной жизни, в котором посвященные панголином, неуязвимые для опасностей, смертельных для непосвященного, идут, ловят, убивают и съедают животное, соединяющее в себе все те элементы, которые разъединены в культуре леле. Если бы они могли выбрать из наших философов тех, кто наиболее близок по духу к смыслу этого ритуала, посвященные в культ панголина стали бы первобытными экзистенциалистами. Через таинство этого ритуала они в какой-то степени приходят к осознанию случайной и конвенциональной природы категорий, в шаблоны которых вписывается их опыт. Если бы они последовательно уходили от неоднозначности, они бы обрекли себя на разделение идеального и реального. Но они сталкиваются с неоднозначностью в экстремальной и концентрированной форме. Они решаются схватить панголина и использовать его в ритуальных целях, заявляя, что это сильнее всякого другого ритуала. Таким образом, ритуал панголина обладает способностью вдохновлять на глубокую медитацию о природе чистого и нечистого и об ограниченности человеческого понимания существования.

Панголин не только преодолевает различия, существующие во вселенной. Заключение в нем добрые силы высвобождаются с его умиранием, а свою смерть он, как кажется, принимает добровольно. Если бы вся их религия ограничивалась бы только этим, то из вышесказанно-

го мы могли бы сделать вывод, что религия леле относится к классу грязеутверждающих, и ожидать, что они будут со смирением переносить скорбь и в смерти увидят подходящий случай для утешительных ритуалов искупления и обновления. Но метафизические понятия, которые вполне вписываются в рамки отдельно взятого ритуала культа панголина, — это не одно и то же, что и реальная смерть, поражающая кого-то из членов семьи. В этом случае леле абсолютно не принимают действительно случившейся смерти.

Часто говорят о том, что люди того или иного африканского племени не признают возможности естественной смерти. Леле не дураки. Они осознают, что жизнь должна когда-нибудь закончиться. Но если бы все шло естественным образом, каждый, считают они, жил бы столько, сколько ему отпущено природой, постепенно дряхлел бы и сходил в могилу. Когда это случается, они радуются, поскольку такой старый человек с триумфом преодолел все ловушки, лежавшие на его пути, и достиг завершения. Но это случается редко. Большинство людей, по мнению леле, оказываются сражены чародейством задолго до того, как достигнут цели. Никакое чародейство не принадлежит к естественному порядку вещей, каким он представляется леле. Чародейство было запоздалой идеей, чем-то в высокой степени случайным в творении. С этой точки зрения их культура дает хороший пример того здравого смысла, о котором писал Уильям Джеймс. Для леле зло не может быть включено в общую систему мироздания, но должно быть бескомпромиссно вычеркнуто из нее. Причиной любого зла является чародейство. Леле ясно представляют, каким был бы мир реальности без чародейства, и постоянно стремятся прийти к такому состоянию, устраняя чародеев.

Сильная хилиастическая тенденция присуща образу мышления любого народа, метафизические представления которого выбрасывают зло прочь из мира реальности. У леле хилиастическая тенденция время от времени разгорается жарким пламенем в периодически возникающих античародейских культах. Когда наступает черед нового культа, он на какое-то время сметает весь аппарат их тра-

диционной религии. Детально разработанная система неприемлемых и поддерживаемых аномалий, представленная в культах леле, периодически вытесняется последним античародейским культом, представляющим собой ни больше, ни меньше, как попытку немедленного установления тысячелетнего царства (см. Douglas, в книге Middleton & Winter).

Таким образом, мы должны учитывать две тенденции в религии леле: одна — это готовность сорвать даже те завесы, которые являются необходимой частью мышления, и прямо взглянуть в глаза реальности; другая — это отрицание необходимости, отрицание того, что боль и даже смерть занимают какое-либо место в мире реальности. Так что проблема Уильяма Джеймса превращается в вопрос о том, какая тенденция сильнее.

Если культ панголина занимает в мировоззрении леле то место, которое я описала, можно было бы ожидать, что он будет иметь несколько оргиастический характер, характер временного разрушения аполлоновской формы. Возможно, что изначально этот праздник приобщения имел более дионисийский оттенок. Но в обрядах леле нет и намека на неконтролируемость. Они не пользуются наркотиками, танцами, гипнозом или любыми другими способами, позволяющими ослаблять контроль сознания над телом. Даже тот знахарь, который, как предполагается, во время транса непосредственно общается с духами леса и который поет для них всю ночь, когда они приходят к нему, поет в размеренной и строгой манере. Этих людей в гораздо большей степени занимает то, что религия может им предложить в смысле плодовитости, лечения или охотничьей удачи, чем совершенствование человека или достижение религиозного единения в полном смысле этого слова. Большинство их обрядов — это чисто магические обряды, исполняемые ради излечения конкретной болезни или накануне конкретной охоты и нацеленные на немедленный осязаемый успех. В большинстве случаев их знахари ничем не лучше множества Алладинов, трущих лампы и ожидающих появления чудес. И только в инициационных ритуалах культа панголина проглядывает иной

уровень религиозной мысли. Но учение этих ритуалов перекрывается страстной увлеченностью людей чародейством и античародейскими приемами. Любое обвинение в чародействе влечет за собой серьезные последствия в политическом и личном смысле. Ритуалы, уличающие чародеев или снимающие с них обвинения, защищающие от них или исправляющие то, что они натворили, — именно эти ритуалы захватывают всеобщий интерес. Сильное социальное давление толкает людей к тому, чтобы за каждой смертью видеть чародейство. Значит, что бы их формальная религия ни говорила о природе вселенной и о месте, которое в мире реальности занимают хаос, страдание и разъединение, социально леле привержены другим взглядам. Согласно этим взглядам, зло выносится за пределы нормального порядка вещей; оно — не часть реальности. Так что создается впечатление, что на лицах леле появляются довольные улыбки христианских ученых. Если бы их нужно было классифицировать не на основании их культовых обрядов, а по тем верованиям, которые периодически распространяются среди них, они бы предстали откровенно здравомыслящими, отвергающими грязь, как будто их и не коснулись уроки доброго панголина.

Было бы несправедливо указывать на леле как на пример тех, кто старается избежать всего, что связано со смертью. Я ссылаюсь на их случай главным образом для того, чтобы показать как трудно оценивать культурную установку в отношении подобных вещей. Я смогла узнать очень немного об их эзотерических учениях, поскольку это тщательно охраняемые тайны посвященных в культ мужчин. Этот эзотеризм значим сам по себе. Религиозная скрытность леле являет собой очевидный контраст гораздо более открытым правилам допуска и публичности культовых ритуалов идембу, живущих на юго-восток от них. Если священнослужители по тем или иным социальным причинам хранят свои учения в секрете, неверный отчет антрополога — это наименьшее зло, которое может произойти. Гораздо меньше вероятность того, что страхи, связанные с чародейством, заслонят собой религиозное учение, если учение этой религии широко известно.

Для леле, таким образом, со смертью связываются прежде всего мысли о мести. Каждая конкретная смерть не рассматривается как неизбежная, но как результат злостного преступления, совершенного испорченным антисоциальным человеком. Точно так же, как в фокусе всей символики осквернения стоит тело, конечной проблемой, к которой приводит осквернение, оказывается распад тела. Смерть представляет собой вызов любой метафизической системе, но совсем не обязательно принимать этот вызов. Я полагаю, что рассматривая каждую смерть как результат индивидуального акта предательства и человеческой злобы, леле тем самым уходят от ее метафизических следствий. Культ панголина предполагает размышления над неадекватностью категорий человеческой мысли, но лишь немногим предлагается сделать это, и это явным образом не связано с их опытом, касающимся смерти.

Вполне может показаться, что я вижу слишком много всего в культе панголина у леле. У леле нет теологических или философских книг, в которых бы устанавливалось значение этого культа. Леле не так уж много рассказывали мне о его метафизических следствиях, а каких-либо разговоров служителей культа по этому вопросу мне и случайно не довелось услышать. В действительности, я отмечала (1957), что я занялась космологическим подходом к животной символике леле потому, что зашла в тупик, пытаясь выяснить напрямую причины их пищевых запретов. Они никогда не говорят: «Мы избегаем аномальных животных, поскольку они не укладываются в основные категории нашей вселенной, и этим вызывают чувство глубокого дискомфорта». Но они пускаются в детальные объяснения по поводу естественной истории каждого запретного животного. Опираясь на список всех аномальных видов, можно четко описать используемые ими таксономические принципы. Но о панголине всегда говорят как о самом невероятном чудище из всех. Когда впервые слышишь его описание, впечатление, что это фантастическое животное, настолько сильно, что я не могла поверить, что оно действительно существует. Спросив, почему же оно должно быть в центре культа плодородия, я снова оказалась в

тупике: это тайна предков, ответили мне, очень древняя тайна.

На какого рода свидетельства, подтверждающие значение этого культа, или любого другого культа, можно рассчитывать? У культа может быть много уровней и разновидностей значений. Но то, на котором основывается моя аргументация, — это значение, возникающее из образца, на котором отчетливо видно, что связь его частей регулярно повторяется. Ни один из членов общества не обязан иметь представления обо всем образце, — не больше, чем говорящий должен представлять себе языковые образцы, которые он использует. Люк де Хёйш провел анализ собранного мной материала и показал, что панголин соединяет в своем существе больше различий, свойственных культуре леле, чем я это себе представляла. Я, возможно, смогу обосновать свою интерпретацию того, почему они ритуально убивают и едят панголина, показав, что в других первобытных религиях зафиксированы подобное метафизические отсылки. Более того, система верований едва ли окажется жизнеспособной, если она не открывает путь для рефлексий более глубокого уровня, чем те, которые обычно приписываются первобытным религиям.

Большинство религий обещают посредством своих ритуалов изменить ход вещей вовне. Но какими бы эти обещания ни были, смерть так или иначе должна быть признана неизбежной. Обычно предполагается, что величайшие достижения метафизики появляются там, где в наибольшей степени развит пессимизм и презрительное отношение ко всему, что есть хорошего в этой жизни. Если религия, такая, как буддизм, учит, что индивидуальная жизнь мало что значит, и что ее наслаждения преходящи и не приносят удовлетворения, то в ней есть сильные философские основания для того, чтобы видеть смерть в контексте космической цели всеохватывающего Бытия. Вообще говоря, первобытные религии совпадают с обыденным восприятием более развитых религиозных философий: их не слишком волнует философия, но зато их интересуют материальные выгоды, которые можно извлекать из ритуалов и соблюдения моральных предписаний. Но из этого

следует, что те религии, которые в наибольшей степени сосредоточены на инструментальных эффектах ритуала, наиболее уязвимы для неверия. Если правоверные начинают думать о ритуалах как о средствах получения здоровья и процветания, как будто бы у них есть множество волшебных ламп, которые следует тереть, то наступит день, когда вся система ритуалов покажется пустым надувательством. Что-то должно защищать эти верования от разочарования, иначе они не будут иметь веса.

Один из способов защиты ритуала от скептицизма, — предположить, что какой-то враг, находящийся в сообществе или за его пределами, постоянно стремится разрушить хорошие результаты ритуалов. Если идти этим путем, ответственность может быть возложена на аморальных демонов, либо на колдунов и чародеев. Но это лишь слабая защита, поскольку ею утверждается правильность отношения верующих к ритуалу как к средству удовлетворения желаний, но признается слабость ритуала в достижении этой цели. Таким образом, религии, объясняющие зло отсылками к демонологии или чародейству, оказываются не в состоянии предложить способ осмысления бытия в целом. Они близко подходят к оптимистическому, здраво мысленному, плюралистическому видению вселенной. И довольно любопытно то, что прототип описанных Уильямом Джеймсом здравомыслящих философий, христианская наука, была склонна восполнять неадекватность своих взглядов на зло посредством специальной демонологии, изобретенной *ad hoc*. Хочу поблагодарить Розмари Харрис, указавшую мне на Мэри Бейкер Эдди²⁴, верившую в «злую магнетическую силу животных», в которой она видела причину всего зла, которое она не могла игнорировать (Willson, 1961, с. 126—127).

Другой способ защиты веры в то, что религия может дать процветание здесь и сейчас, — поставить эффективность ритуала в зависимость от трудных условий. С одной стороны, обряд может быть очень сложным и трудновыполнимым: если малейшая деталь окажется неправильной, все усилия будут сведены на нет. Это узко инструментальный подход, магический в самом уничижительном смысле

этого слова. С другой стороны, успешность ритуала может зависеть от соблюдения моральных условий: участники обряда и зрители должны быть в нужном умонастроении, свободном от вины, свободном от злых мыслей и т. д. Моральные требования к эффективности ритуала способны вести верующих к высшим целям их религии. Пророки Израиля, предрекавшие гибель, делали гораздо больше, чем просто давали объяснения тому, отчего выполнение ритуалов перестало приносить мир и благополучие. Никто из слышавших их не смог бы придерживаться узко магического взгляда на ритуал.

Третий способ заключается в смене курса религиозного учения. В большинстве повседневных контекстов оно говорит верующим, что их поля будут плодоносить и их семьи будут процветать, если они будут придерживаться кодекса морали и совершать необходимые обряды. Затем, в другом контексте, все эти благочестивые усилия теряют значение, правильное поведение вызывает пренебрежительное отношение, материалистические цели вдруг оказываются презренными. Нельзя сказать, что религия внезапно становится религией раскрепощения, обещающей в этой жизни лишь разочарования. Но какое-то движение в этом направлении происходит. Так, например, у ндембу посвящаемые в культ Чайхамба должны убить белого духа, который, как им известно, является их праотцом, источником любого плодородия и здоровья. После того, как они его убьют, им говорят, что они теперь невинны и должны возрадоваться (Turner, 1962). Повседневные ритуалы ндембу очень интенсивно используются как способ обеспечения хорошего здоровья и хорошей охоты. Чайхамба, их наиболее значимый ритуал, — это для них момент утраты иллюзий. С его помощью остальные культы не обеспечиваются иммунитетом к недоверию. Но Тернер настаивает на том, что целью ритуалов Чайхамба является использование парадоксов и противоречий для того, чтобы выразить истины, невыразимые иными средствами. В культе Чайхамба они сталкиваются с реальностью более глубокого уровня и оценивают свои цели в соответствии с иными мерками.

Я склоняюсь к тому, чтобы предположить, что очень многие первобытные религии, одной рукой предлагающие материальный успех, другой рукой защищают себя от грубого экспериментирования, расширяя свои представления подобным образом. Ибо узкая сосредоточенность религии на материальном счастье и благополучии делает религию уязвимой для неверия. И мы, таким образом, можем предположить, что сама логика обещаний, невыполняемых и подрывающих доверие, может вести служителей культа к размышлениям на более широкие и глубокие темы, таким, как загадка зла и таинство смерти. Если это так, можно ожидать, что в тех культах, которые представляются наиболее материалистическими, где-то в самом центре ритуального цикла будет стоять культ, основанный на парадоксе конечного единства жизни и смерти. В этой точке осквернение смерти, выступающее в позитивной созидательной роли, может помочь прикрыть метафизическую брешь.

В качестве иллюстрации можно взять ритуалы, связанные со смертью, у ньякюса, живущих к северу от озера Ньяса. Они явным образом связывают грязь с безумием: тот, кто сошел с ума, питается всякой мерзостью. Есть два вида безумия: один насылается Богом, другой возникает в результате пренебрежения ритуалами. Они явным образом усматривают в ритуале источник различий и знания. Какова бы ни была причина сумасшествия, симптомы у него одни и те же. Сумасшедший ест мерзости и срыгает с себя одежду. Под мерзостями понимаются телесные выделения, глина, лягушки: «Мерзости, съедаемые сумасшедшими, подобны праху смерти, испражнения — это те же трупы» (Wilson, 1957, с. 53, 80—81). Так что ритуал охраняет душевное здоровье и жизнь; сумасшествие связано с мерзостями и есть своего рода смерть. Ритуал отделяет смерть от жизни: «мертвый, если его не изолировать от живых, найдет на них безумие». Это очень пронизательный взгляд на то, как функционируют ритуалы, перекликающийся с тем, что уже было показано в главе 4. Здесь следует заметить, что ньякюса отнюдь не терпимы к отбросам и очень чувствительны к осквернению. Они со-

блюдают детально расписанные ограничения, избегая контактов с телесными выделениями, которые считаются очень опасными.

Считается, что *убаньяли*, мерзости, происходят из половых истечений, менструаций и деторождения, а также из трупов и из крови сраженных врагов. Все это считается одновременно и отвратительным, и опасным, а половые истечения особенно опасны для грудных детей (с. 131).

Контакт с менструальной кровью опасен для мужчины, в особенности для воина, отсюда — сложные ограничения на приготовление пищи для мужчин женщинами во время менструации.

Но несмотря на этот обычно соблюдаемый запрет, центральный акт ритуала оплакивания состоит в активном приветствовании этих самых мерзостей. Они кидают мусор на причитающих. «Этот мусор — мусор смерти, это грязь. «Пусть он придет теперь», — говорим мы. «Пусть никогда после он не придет, пусть мы никогда не сойдем с ума...» Это означает: «Мы все отдали тебе, мы ели мерзости в святилище». Потому что если кто-то сходит с ума, он ест мерзости и испражнения...» (с. 53). Подозреваю, что можно сказать намного больше по поводу интерпретации этого обряда. Но давайте остановимся на том, но что указывают беглые замечания ньякюса: добровольное принятие символов смерти — это своего рода профилактика, направленная против воздействия смерти; ритуальное обыгрывание смерти — это защита, не против смерти, но против сумасшествия (с. 48—49). При любых других обстоятельствах они избегают испражнений и мерзостей и считают, что иное поведение — это признак сумасшествия. Но перед лицом смерти они забывают обо всем этом, они идут даже на то, чтобы есть мерзости, как это делают сумасшедшие, чтобы сохранить этим свой рассудок. Безумие охватит их в случае, если они пренебрегут ритуалом свободного приятия телесного разложения; душевное здоровье обеспечивается исполнением ритуала.

Другой пример смерти, смягчаемой добровольным приятием, если взглянуть на него под таким углом зрения, — это ритуальное убийство, в котором находит смерть соста-

рившийся Хозяин Остроги у динка. Этот обряд занимает центральное место в религии динка. Все прочие обряды и впечатляюще кровавые жертвоприношения бледнеют перед этим, который не является жертвоприношением. Хозяева Остроги — это клан наследственных жрецов. Их божество — Плоть — это символ жизни, света и истины. Хозяева Остроги могут быть одержимы божеством; жертвоприношения, которые они совершают, и благословения, которые они дают, имеют большую эффективность, чем у других людей. Они — посредники между своим племенем и божеством. Учение, лежащее в основе ритуала их смерти, сводится к тому, что нельзя допустить, чтобы жизнь Хозяина Остроги исчезала с последним вздохом его умирающего тела. Удерживая его жизнь в его теле, они сохраняют эту жизнь, и дух Хозяина Остроги переходит, таким образом, в его наследника — на благо всего сообщества. Сообщество может продолжать жить как рационально организованное благодаря безбоязненному самопожертвованию его жреца.

Среди путешественников-иностранцев этот обряд был известен как безжалостное удушение беспомощного старика. Близкое знакомство с религиозными идеями динка позволяет понять, что главное здесь — то, что старик сам добровольно выбирает время, способ и место своей смерти. Старик сам просит, чтобы ему помогли умереть, он просит об этом своих соплеменников — и во имя них. Его с благоговением кладут в могилу, и лежа в ней он обращается с последними словами к своим скорбящим сыновьям до того, как наступит его естественная смерть. Своим свободным и добровольным решением он отнимает у смерти присущую ей неопределенность времени и места прихода. Его добровольная смерть, ритуальная рамка которой задается самой могилой, — это победа его народа как общности (Lienhardt). Встречаясь со смертью и крепко хватая ее, он этим сообщает своим соплеменникам нечто о природе жизни.

Общим в этих двух примерах ритуалов, связанных со смертью, является свободный, рациональный выбор предаться смерти. Нечто подобное есть и в идее о принесении

себя в жертву панголином у леле, и в ритуальном убийстве Кавула у ндембу, поскольку этот белый дух не только не сердится, но даже одобряет свое убийство. Это еще одна тема, которую может выразить осквернение, связанное со смертью, если его знак меняется с минуса на плюс.

Животные и растительные формы жизни не могут не играть определенной роли в устройстве вселенной. Выбор у них невелик, они просто живут в соответствии со своей природой. Время от времени странные виды или отдельные особи отклоняются от нормы, и люди реагируют на это, так или иначе избегая их. Сама реакция на неоднозначное поведение выражает ожидание, что при нормальных условиях все вещи должны соответствовать тем принципам, которые управляют миром. Но по своему опыту люди знают, что их собственное соблюдение этих принципов не так уж однозначно. Наказания, моральное давление, правила о том, к чему не прикасаться и чего не есть, жесткие рамки ритуалов, — все это должно способствовать тому, чтобы привести человека к гармонии с остальным миром. Но пока согласие не достигается свободно, оно остается несовершенным. Здесь мы снова можем различить первобытных экзистенциалистов, для которых единственный способ вырваться из оков необходимости заключается в сознательном осуществлении выбора. Когда кто-то свободно принимает символы смерти или саму смерть, то в соответствии со всем тем, что мы видели выше, предполагается, что в результате должны высвободиться очень мощные благотворные силы.

Старый Хозяин Остроги, подающий сигнал к своему собственному убийству, совершает очень сильное ритуальное действие. В этом нет ничего от экзальтации св. Франциска Ассизского²⁵, катавшего голым в грязи и призывавшего свою Сестру Смерть. Но его действия затрагивают то же таинство. Если кто-то придерживался мнения, что смерть и страдания не являются составной частью природы, то это заблуждение рассеивается. Если кто-то испытывает желание рассматривать ритуал как волшебную лампу, потирая которую можно получить несметные богатства и власть, то здесь ритуал оборачивается другой сторо-

ной. Если иерархия ценностей имеет сугубо материалистический характер, она подрывается парадоксами и противоречиями. Для изображения таких мрачных тем символы осквернения так же необходимы, как использование черного цвета для контура любого рисунка. Поэтому мы и обнаруживаем, что нечистое бережно хранят в священных местах и обращаются к нему в священные моменты времени.

БИБЛИОГРАФИЯ

- ABERCROMBIE, M. L. JOHNSON, 1960. *The Anatomy of Judgement*. London.
- AJOSE, 1957. 'Preventive Medicine and Superstition in Nigeria'. *Africa*, July, 1957.
- BARTLETT, F. C., 1933. *Psychology and Primitive Culture*. Cambridge. 1932. *Remembering*. Cambridge.
- BEATTIE, J., 1960. *Bunyoro, An African Kingdom*. New York. 1964. *Other Cultures*. London.
- BERNDT, RONALD, 1951. *Kunapipi, A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*. Melbourne.
- BETTELHEIM, B., 1955. *Symbolic Wounds*. Glencoe, Ill.
- BLACK, J. S. and CHRYSTAL, C., 1912. *The Life of William Robertson-Smith*. London.
- BLACK, M. and ROWLEY, H. H., 1962. (Eds.) *Peake's Commentary on the Bible*. London.
- BOHANNAN, P., 1957. *Justice and Judgement among the Tiv*. London.
- BROWN, NORMAN, O., 1959. *Life against Death*. London.
- BUXTON, JEAN, 1963. Chapter on 'Mandari' in *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, (edit. Middleton & Winter). London.
- CASSIRER, E., 1944. *An Essay on Man*. Oxford.
- GUMMING, E. and J., 1957. *Closed Ranks—an Experiment in Mental Health Education*. Cambridge, Mass.
- DE HEUSCH, L., 1964. 'Structure et Praxis Sociales chez les Lele' *L'Homme*, 4. pp. 87—109.
- DE SOUSBERGHE, L., 1954- 'Etués Peniens ou Gains de Chasteté chez les Ba-Pende.' *Africa*, 24, 3. pp. 214—219.
- DOUGLAS, M., 1957. 'Animals in Lele Religious Symbolism'. *Africa*, 27, 1. 1963. *The Lele of the Kasai*. London.

DRIVER, R. S., 1895. *International Critical Commentary on Holy Scriptures of the Old and New Testaments: Deuteronomy*.

DRIVER, R. and WHITE, H. A., 1898. *The Polychrome Bible, Leviticus*. London.

DUBOIS, CORA, 1936. 'The Wealth Concept as an Integrative Factor in Tolowa-Turutni Culture'. Chapter in *Essays in Anthropology, presented to A. L. Kroeber*.

DUMONT, L. and PEACOCK, D., 1959. *Contributions to Indian Sociology*, Vol. III.

DURKHEIM, E., 1912. 1947 edition. Translated by J. Swain, Glencoe, Illinois, *The Elementary Forms of the Religious Life*. Paris. References made to pages in paperback edition, 1961, Collier Books, N.Y.

EHRENZWEIC, A., 1953. *The Psychoanalysis of Artistic Vision and Hearing*. London.

EICHRODT, W., 1933 (first edit.) *Theology of the Old Testament*. Trans. Baker 1961.

ELIADE, M., 1951. *Le Chamanisme* (Trans. 1964). Paris.

1958. *Patterns in Comparative Religion*. London, translated from *Traité d'Histoire des Religions*, 1949.

EPSTEIN, I., 1959. *Judaism*. London.

EVANS-PRITCHARD, E. E., 1934. 'Levy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality', *Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo, Vol. II, part I*.

1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford.

1938. *The Nuer*. Oxford.

1939. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford.

1940. *Nuer Religion*. Oxford.

FESTINGER, L., 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Evanston.

FINLEY, M., 1956. *The World of Odysseus*. Toronto.

FIRTH, R., 1940. 'The Analysis of Mana: an empirical approach'. *Journal of Polynesian Society*, 48. 4. 196. pp. 483-508.

FORTES, M., 1959. *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge.

FORTES, M. and EVANS-PRITCHARD, C., 1940. *African Political Systems*. Oxford.

FREEDMAN, MAURICE (forthcoming). *Chinese Lineage & Society, Fukiên and Kwangtun*.

GELLNER, E., 1962. 'Concepts and Society'. International Sociological Association. *Transactions of the Fifth World Congress of Sociology, Washington, D.C.*, Vol. 1.

GENÊT, JEAN, *Journal du Voleur*.

GLUCKMAN, M., 1962. *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester.

GOFFMAN, E., 1956. *The Presentation of the Self in Everyday Life*. New York.

GOLDSCHMIDT, W., 1951. 'Ethics and the Structure of Society', *American Anthropologist*, 53. I.

GOODY, J., 'Religion and Ritual: the Definitional Problem'. *British Journal of Sociology*. XII. 2.

GRÖNBECH, V. P. I., 1931. *The Culture of the Teutons*, 2 vols. First printed in Danish, 1909—1912.

HARDY, T., 1874. *Far from the Madding Crowd*.

HARPER, ED. B., 1964. *Journal of Asian Studies*, XXIII.

HEGNER, R., ROOT, F., and AUGUSTINE, D., 1929. *Animal Parasitology*. New York and London.

HERZ., J. H., 1935. *The Talmud*.

1938. *Pentateuch & Haftorahs*. London.

HODGEN, MARGARET, 1935. *The Doctrine of Survivals. A charter in the History of Scientific Method in the Study of Man*. London.

HOCBIN, H. I., 1934. *Law and Order in Polynesia*. London.

HORTON, R., 1961. 'Destiny and the Unconscious in West Africa'. *Africa*, 2, April.

JAMES, WILLIAM, 1901—1902. *The Varieties of Religious Experience*. London 1952.

JAMES, E. O., 1938. *Comparative Religion*. Methuen.

KANT, IMMANUEL, 1934. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith, Abridged Edition. Preface to 2nd edit. of Critique of Pure Reason.

KELLOG, S. H., 1841. *The Expositor's Bible*. London.

KOPYTOFF, IGOR, 1964. 'Family and Lineage among the Suku of the Congo, in *The Family Estate in Africa*. Edit. Gray, R. and Gulliver, P.

KRAMER, NOAH, 1956. *From the Tablets of Sumer*. Denver.

KRIGE, E. J. & J. D., 1943. *The Realm of a Rain Queen*. London.

- KROEBER, A. L., 1925, *Handbook of the Indians of California*.
- LACRANGE, M. J., 1905. *Etudes sur les Religions Semitiques*. (2nd edit.) Paris.
- LEACH, E., 1961. *Re-Thinking Anthropology*. London.
- LEVI-STRAUSS, C., 1958. *Anthropologie Structurale, Magie et Religion* in chapter X, 'L'efficacite Symbolique', originally published under same title in *Revue de l'Histoire des Religions*, 135. № I, 1949, pp. 5—27.
- LEVY-BRUHL, L., 1922. *La Mentalitete Primitive*. Paris.
1936. *Primitives and the Supernatural* (Trans., Clare). London.
- LEWIS, I. M., 1963. 'Dualism in Somali Notions of Power', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 93, I. pp. 109—116.
- LIENHARDT, R. G., 1961. *Divinity and Experience*. Oxford.
- MACHT, D. I., 1953. 'An Experimental Pharmacological Appreciation of Leviticus XI and Deut. XIV'. *Bull. Hist. Medicine*, Vol. 27, pp. 444 ff.
- MAIMONIUES, MOSES, 1881. *Guide for the Perplexed*. Translated by M. Friedlander, first edition. London.
- MARSHALL, L., 1957. N/OW, *Africa*, 27, 3.
- MARSHALL-THOMAS, E., 1959. *The Harmless People*. New York.
- MARWICK, M. G., 1952. 'The Social Context of Cewa Witch Beliefs', *Africa*, 22, 3. pp. 215—233.
- MAUSS, M., 1902—1903. 'Esquisse d'une Theorie Generale de la Magic,' *L'Annee Sociologique*, 1902—1903, in collaboration with H. Hubert. Reprinted 1950 in *Sociologie et Anthropologie*. Paris.
- MCNEILL & GAMER, 1938. *Medieval Handbooks of Penance*. New York.
- MEAD, M., 1940. The Mountain Arapesh'. *Anthropological Papers*, American Museum of Natural History, Vol. 37.
- MEEK, C. K., 1937. *Law and Authority in a Nigerian Tribe*. Oxford.
- MEGGITT, M., 1962. *Desert People*. Sydney.
1964. 'Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea. *American Anthropologist*, 2. 66. 4. pp. 204—223.
- MICKLEM, NATHANIEL, 1953. *The Interpreter's Bible, II, Leviticus*.
- MIDDLETON, J., 1960. *Lugbara Religion*.
- MILNER, MARION, 1955. 'Role of Illusion in Symbol Formation'. *New Directions in Psychoanalysis*. (Edit. Klein, M.)

- MORTON-WILLIAMS, P., 1960. 'The Yoruba Ogboni Cult in Oyo'. *Africa*, 30,4.
- MOUUNIER, LOUIS, 1952. *Le Pur et l'impur dans la Pensée des Grecs, d'Homere à Aristote*. Etudes et Commentaires, XI. Paris.
- NADEL, S. F., 1957. 'Malinowski on Magic and Religion', in *Man and Culture*, Edit. R. Firth. London.
- NAIPAUL, V. S., 1964. *An Area of Darkness*. London.
- ONIANS, R. B., 1951. *Origins of European Thought about the Body, the Mind, etc.* Cambridge.
- OSTERLEY & BOX. *The Religion of the Synagogue*.
- PFEIFFER, R. H., 1957. *Books of the Old Testament*.
- POLE, DAVID, 1961. *Conditions of a Rational Enquiry into Ethics*.
- POSINKY, 1956. *Psychiatric Quarterly* XXX, p. 598.
- POSPISIL, LEOPOLD, 1963. *Kapauku Papuan Economy*. New Haven.
- RADCLIFFE-BROWN, R., 1933. *The Andaman Islanders*. Cambridge.
1939. *Taboo*, Frazer lecture.
- RADIN, PAUL, 1956. *The Trickster, A Study in American Indian Mythology*. London.
1927. *Primitive Man as Philosopher*. New York.
- RAUM, O., 1940. *Chagga Childhood*.
- READ, H., 1955. *Icon and idea. The Function of Art in the Development of Human Consciousness*.
- READ, K. E., 1954. 'Cultures of the Central Highlands'. *South Western Journal of Anthropology*, 10. 1—43.
- RICHARDS, A. I., 1956. *Chisungu*.
1940. Bemba Marriage and Present Economic Conditions. *Rhodes-Livingstone Paper*, № 4.
- RICHTER, MELVIN, 1964. *The Politics of Conscience, T. H. Green and His Age*.
- RICOEUR, P., 1960. *Finitude et Culpabilité*. Paris.
- ROBINS, R. H., 1958. *The Yurok Language*.
- ROBERTSON SMITH, W., 1889: *The Religion of the Semites*.
- ROHEIM, G., 1925. *Australian Totemism*.
- ROSE, H. J., 1936. *Primitive Culture in Italy*.
1954. *Journal of Hellenic Studies*, 74, review of Moulinier.
- SALIM, S. M., 1962. *Marshdwellers of the Euphrates Delta*. London.

- SARTRE, J.-P., 1943. *L'Être et le Néant. 2^e édition*.
1948. *Portrait of an Anti-Semite*.
- SAYDON, P. P., 1953. *Catholic Commentary on the Holy Scripture*.
- SRINIVAS, M. N., 1953. *Religion & Society among the Coorgs of South India*. Oxford.
- STANNER, W. E. H., *Religion, Totemism and Symbolism*.
- STEIN, S., 1957. 'The Dietary Laws in Rabbinic & Patristic Literature'. *Studio Patristica*, Vol. 64, pp. 141 ff.
- STEINER, F., 1956. *Taboo*.
- TALCOTT-PARSONS, 1960. Chapter in *Emile Durkheim, 1858—1917. A Collection of Essays with Translations and a Bibliography*. Edit. Kurt H. Wolff. Ohio.
- TEMPELS, PLACIDE, 1952. *Bantu Philosophy*.
- TURNBULL, C., 1961. *The Forest People*.
- TURNER, V. W., 1957- *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester.
1963. *Chihamba, The White Spirit*, Rhodes-Livingstone Paper № 33.
1964. 'An Ndembu Doctor in Practice', chapter in *Magic, Faith and Healing* (Edit. Arikiev). Glencoe.
- TYLOR, H. B., 1873. *Primitive Culture*.
- VAN GENNEP, 1909. *Les Rites de Passage*. (English Translation 1960).
- VANSINA, J., 1955. 'Initiation Rituals of the Bushong'. *Africa*, 35, 3. pp. 138—153.
1964. 'Le Royaume Kuba'. Musée Royale de l'Afrique Centrale, *Annales-Sciences Humaines*, № 49.
- VAN WING, J., 1959. *Etudes Bakongo*, orig. pub. 1931 (Vol. 1); 1938 (Vol. II). Brussels.
- WANGERMAN, E., 1963. *Women in the Church. Life of the Spirit*, 37, 301, 1963.
- WATSON, W., 1958. *Tribal Cohesion in a Money Economy*. Manchester.
- WEBSTER, HUTTON, 1908. *Primitive Secret Societies. A Study in Early Politics and Religion*, 2nd edit, 1932. New York.
1948. *Magic, A Sociological Study*.
- WESLEY, JOHN, 1826—1827. *Works*, Vol. 5, 1st American Edition.
- WESTERMARCK, EDWARD, 1936. *Ritual and Belief in Morocco*.
- WHATELEY R., 1855. *On the Origin of Civilisation*.

WHATMOUGH, JOSHUA, 1955. *Erasmus*, 8, I, pp. 618—619.

WILSON, BRIAN R., 1961. *Sects and Society*. London.

WILSON, MONICA, 1957. *Rituals and Kinship among the Nyakyusa*.

YALMAN, N., 1963. 'The Purity of Women in Ceylon and Southern India.'
Journal of the Royal Anthropological Institute.

ZAEHNER, R. H., 1963. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*.

ПРИМЕЧАНИЯ
УКАЗАТЕЛИ

УКАЗАТЕЛЬ ЭТНИЧЕСКИХ И ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Азанде — народ, населяющая Центральный и Восточный Судан, Конго.

Андаманцы — коренные жители Андаманских островов, Индия; к настоящему времени андаманские племена сохранились на островах Малый Андаман, Южный Андаман, Ратленд и Северный Сентинел.

Арапеш — папуасский народ индонезийской группы, живет в бассейне реки Сепик, на севере Новой Гвинеи.

Ашанти — бантуязычный народ, населяющий центральные районы Ганы, Западная Африка; в конце XVII в. на территории Ганы было расположено могущественное государство Ашанти, прекратившее свое существование в конце XIX в. в результате британской колонизации.

Бедуины — арабы, полукочевой народ, населяющий Переднюю Азию, Северную Африку.

Бемба — народ семьи банту, проживает преимущественно в Замбии.

Бечуаны — народ семьи банту, Ботсвана, ЮАР.

Бечуаналенд — находится на юге Ботсваны, протекторат Великобритании в Южной Африке.

Бушмены — принадлежат к койсанским народам, Ботсвана, Намибия.

Вальпири — племя австралийских аборигенов.

Виннебаго — индейцы группы сиу, обитали на обширной территории на востоке Северной Америки: от реки Миссисипи до Скалистых гор и от Канады до Арканзаса.

Динка — народ нилотской семьи, в составе шари-нильских народов; живут вдоль реки Бахр-эль-Газаль и по нижнему течению Белого Нила, Судан.

Догон — народ, проживающий в излучине реки Нигер, в Мали и Кот-д-Ивуар.

Драконовы горы — расположены на юго-западе Африки, часть Большого Уступа; на западном склоне Драконовых гор — саванны и кустарники, на восточном — тропические леса.

Иджо — народ, проживающий в Нигерии.

Йоруба — народ группы ква, Нигерия, Дагомея, Того.

Итури — пигмеев лесов Итури в Центральной Африке.

Качины — (цзинг-по) принадлежат к тибето-бирманской языковой группе, живут в истоке реки Иравади, северная Бирма, и в Китае.

Курги — народ, проживающий в южной Индии.

Леле — бантуязычный народ, проживающий по течению реки Касаи, притока реки Конго, на юго-западе Конго.

Ловеду — народ, проживающий в Южной Африке.

Луба — народ, проживающий на юго-востоке Заира.

Лугбара — народ, проживающий в Уганде, на границе Заира и Судана.

Мальвеза — народ, проживающий на севере Родезии, плато Тонга.

Мандары — народ индонезийской группы, живет на юго-западе о-ва Сулавеси, Индонезия.

Мурибата — австралийские аборигены.

Найяры — народ, живущий на юго-западе Индии, принадлежат, как правило, к касте кшатриев.

Ндембу — народ семьи банту, живет на юго-востоке Конго.

Нуэры — (аббигар), самоназвание «наас», народ нилотской семьи, проживает в Судане, Кении, Эфиопии.

Ньякюса — народ, проживающий в восточной Африке.

Свази — народ семьи банту, проживающий в Свазиленде — королевстве на юге Африки.

Сомали — народ семито-хамитской семьи, проживают в Сомали, Эфиопии, Кении.

Тив — народ восточной бантоидной семьи, проживает в Нигерии.

Тикопиа — остров Меланезии.

Тробрианцы — жители Тробрианских островов, Британская Новая Гвинея.

Чейены — индейцы прерий к югу от Скалистых гор, к западу от реки Миссисипи.

Хадза — народ семьи банту, живущий в лесах Танзании, в восточной Африке.

Хопи — индейцы таньо-юто-ацтекской языковой семьи, населяли юго-западные штаты США и северную часть Мексики.

Энга — (Маэ Энга) папуасский народ индонезийской группы, живут в горах Маоке на Новой Гвинее.

Эханзу — народность, проживающая в центральной Танзании.

Юроки — индейцы алгонкинской группы, жили на северо-западе Калифорнии.

Яо (ваяо) — народ, живущий вблизи озера Ньяса.

ПРИМЕЧАНИЯ

Вступительная статья

¹ Более подробные биографические сведения можно найти в книге: R. Fardon. *Mary Douglas: An Intellectual Biography*. Routledge, 1999.

² Например, энциклика папы Льва XIII *Rerum novarum*, папы Пия XI *Quadragesimo anno*. (цит. по: R. Fardon)

³ Ультрамонтанство — от лат. *Ultra montes*, за горами, т. е. там, где с точки зрения северных европейцев, находится Рим. Это направление в католицизме отстаивало идею о непогрешимости и неограниченной власти римского папы, его право вмешиваться в светские дела любого государства.

⁴ Eagleton, Terry. *Exiles and Emigres: Studies in Modern Literature*. L.: Chatto and Windus, 1970. P. 219—220.

⁵ R. Fardon. *Mary Douglas: An intellectual biography*. P. 22.

⁶ M. Douglas. *Risk and Blame: essays in cultural theory*. Routledge, 1992. P. 3—4.

⁷ *forensic theory of danger* — строится на объяснении события (неудачи, несчастья) указанием на виновного в этом. Эта теория, при достаточном уровне абстракции, призвана особо указать на сходства в объяснении опасности между современными людьми и первобытными племенами, представителями различных культур, использующих это понятие под различными названиями — будь то просто «опасность» или, например, «риск». Эта теория, по свидетельству самой М. Дуглас, берет свое начало еще в оксфордской антропологической традиции 40-х, одним из характерных итогов которой стала политическая антропология Э. Эванс-Причарда. В соответствии с этой теоретической установкой «езде и во все времена мироздание морализировано и политизировано. Любые несчастья... обычно находят политические объяснения: кто-то, уже подозрительный, будет обвинен в случившемся... Все начинается с того, как люди объясняют несчастья... Сообщества организованы на основе той или иной формы объясне-

ния». — M. Douglas. Risk and Blame: Essays in cultural theory. Routledge, 1992, p. 5, 10. Встречается также русский перевод этого термина как «судебная» теория (М. Дуглас. Риск как судебный механизм // пер. А. Д. Ковалева, THESIS, 1994, № 5, с. 242—253.)

⁸ R. Fardon. Op. cit. P. 81.

⁹ Этот диалектический способ рассуждения отмечает и Р. Фардон: Op. cit., 84.

¹⁰ Настоящее издание, с. 72.

¹¹ Настоящее издание, с. 100.

¹² См. об этом подробнее: Арнольд ван Геннеп. Обряды перехода. М.: Восточная литература, 1999.

¹³ R. Fardon. Op. cit., 99.

¹⁴ Natural Symbols. Explorations in Cosmology. L.: Barrie and Rockliff / Cresset Press, 1970. В 1973 г. было опубликовано второе издание, переработанное; эта книга также неоднократно переиздавалась и переведена на шесть языков.

¹⁵ Grid and group theory; «grid» буквально — координатная сетка.

¹⁶ Возможно, здесь обоснованной может быть отсылка к «классическим» основаниям этой теории — дюркгеймианской интерпретации коллективных представлений как социальной реальности, рассматриваемой в трех аспектах — нормативном, ценностной и когнитивном. И тогда возможно было бы заключить, что Мери Дуглас в своей теории «разметки и группы» предлагает свое решение «классического» вопроса о соотношении когнитивного аспекта («разметка») с ценностным и нормативным («группа»).

¹⁷ M. Douglas. In the Active Voice. London; Boston: Routledge and Keagan Paul with Russel Sage Foundation, 1982. P. 202.

¹⁸ Эта классификация представлена неоднократно в схематическом виде в разных работах М. Дуглас. См., например: Natural Symbols, In the Active Voice, Thought Styles: Critical Essays on Good Taste, а также в ряде статей.

¹⁹ R. Fardon. Op. cit., p. 144.

²⁰ R. Fardon. Op. cit., p. 259.

Чистота и опасность

¹ Эванс-Причард, Эдвард Э. (1902—1973) — британский антрополог, исследователь-африканист, один из основателей, вместе с А. Р. Радклифф-Брауном, структуралистского направления в британской социальной антропологии; одновременно он создал особую научную субдисциплину — политическую антропологию,

изучающую отношения и институты власти в первобытных обществах. Первое исследование этого направления — книга «Нузры», 1940 г. (рус. пер. — «Наука», 1985). Другим исследованием, развивавшим идеи дюркгеймианской школы применительно к проблемам антропологии была работа Эванс-Причарда о колдовстве и магии у народа азанде (*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 1937). С 1946 г. возглавлял Оксфордский институт социальной антропологии.

² *Ричардс* (Richards), Одри Изабел (1899—1984) — английский антрополог, ученица Б. Малиновского, основные работы: «Голод и работа в одном первобытном сообществе: экономическое исследование племени бемба» (1932), «Земля, труд и диета в Северной Родезии» (1939).

³ *Робертсон-Смит* (Robertson Smith), Уильям (1846—1894) — шотландский теолог и семитолог, представитель исторического критицизма; профессор Абердинского университета, исследователь библейских текстов; был обвинен в ереси и уволен из университета после того, как усомнился в исторической обоснованности Ветхого Завета; стал одним из редакторов *Encyclopedia Britannica* и профессором арабского языка в Кембридже; наиболее известна работа «Лекции по религии семитов» (1889).

⁴ *Уэсли* (Wesley), Джон (1703—1791) — английский проповедник и богослов, основатель методистской церкви.

⁵ *Уотли* (Whately) Ричард (1787—1863) — архиепископ англиканской церкви в Дублине; основные работы: «Элементы логики» (1826), «Вводные лекции в политическую экономию» (1831—1832).

⁶ *Аристеев* — (письмо Аристеев) апокриф, сделанный в Александрии, вероятно в середине II в. до н. э. высокопоставленным придворным Птолемея II Дельфийского. Письмо адресовано брату Аристеев Филократу; основное его назначение — представить иудаизм язычникам (грекам) в благоприятном свете и понятным им языком. Содержание письма сконцентрировано на двух проблемах: история перевода на греческий язык Пятикнижия и реконструкция изначального, «оригинального» смысла этого произведения. В связи с этими проблемами автор письма пытается растолковать также и диетарные законы (что представляет особый интерес в данном случае для Мери Дуглас). Первое упоминание и цитирование этого письма встречается у иудейского историка Иосифа (I в. н. э.).

⁷ *Филон Александрийский* (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.) — иудейско-эллинистический философ, соединявший иудаизм со

стоическим платонизмом, разработал аллегорический метод толкования Библии, который оказал влияние на патристику и последующие толкования Священного Писания.

⁸ *Челонер* (Challoner) Ричард (1691—1781) — епископ, лидер английских римских католиков; его редакция Библии на английском языке (заклучавшаяся в модернизации языка и исправлении ошибок) стала канонической для католиков; автор многих богословских произведений.

⁹ *Св. Фома Аквинский* (Thomas Aquinas) (1226—1274) — философ и теолог, систематизатор схоластики на основе аристотелизма; принадлежал к ордену доминиканцев; сформулировал пять доказательств бытия Бога; философское познание и естественная теология, по Фоме, получают свое завершение в божественном откровении. Основные сочинения: «Сумма теологии» и «Сумма против язычников». Его учение лежит в основе томизма и неотомизма.

¹⁰ *Уэбб* (Webb), Мери (1881—1927) — английская писательница, автор многочисленных романов и поэтических произведений, среди которых «Китайский лев», «Драгоценный яд», «Золотая стрела», «Дом в Дормер Форест» и др. Подробнее о ее жизни и произведениях см.: Addison, Hilda L. Mary Webb: A short study of her life and work. L., 1931.; Dickins, Gordon. Mary Webb: a narrative bibliography of her life and works. Shrewsbury, 1981.; Coles, Gladis Mary. Mary Webb. Bridgend: Seren Books, 1990.

¹¹ *Элиот* (Eliot), Джордж (наст. имя — Мери Энн Эванс, Evans), (1818—1880) — английская писательница; под влиянием философии позитивизма развивала идеи эволюции общества в направлении классовой гармонии. В романах Элиот социальная проблематика сочетается с психологизмом и натурализмом — «Мельница на Флоссе», «Миддлмарч», «Сайлес Марнер».

¹² *Херсковиц* (Herskovits), Мелвил Джин (1895—1963) — американский культурный антрополог, сторонник культурного релятивизма; получил образование в Чикагском университете, ученик Ф. Боаса; исследователь Восточной Африки; автор первой в Америке учебной программы по африканистике (1951); преподавал антропологию в Северо-Западном университете (Иллинойс); наиболее значительная работа «Человек и его дела» (1948).

¹³ *Радин* (Radin), Поль (1883—1959) — американский этнолог, исследователь индейцев Великих озёр (виннебаго и оджибва); преподавал антропологию и этнологию в различных университетах США. Основные работы: «Культура виннебаго, описанная ими самими» (1949), «Социальная антропология» (1932),

«Мир первобытного человека» (1953), «Метод и теория этнологии» (1933).

¹⁴ *Трикстер* — двойник культурного героя (брат-близнец), наделенный чертами плута-озорника; он неумело подражает культурному герою, создавая «дурные» вещи (смерть, гористую местность, пропасть, хищного зверя и т. п.). Трикстер, отделяясь от культурного героя, наделяется демонически-комическими свойствами. Стремясь удовлетворить свои ненасытные желания, — голод, гиперэротизм и проч., — Трикстер нарушает установленные табу, идет на любые хитрости и обман, пренебрегает общепринятыми нормами, насмехается над святынями. Трикстер — это воплощение универсального комизма, «карнавальности», он, по выражению П. Радина, — «божественный шут».

Культурный герой — мифологический персонаж, принесший людям культурные растения, научивший их добывать огонь, обучивший их ремеслам, искусствам. Культурный герой предписывает также и правила поведения людей, ритуалы, праздники, социальную организацию в целом. Культурный герой считается иногда и устройтелем мира: он вылавливает землю из первоначального океана, устанавливает небесные светила, регулирует смену дня и ночи, времен года, чередование приливов и отливов и т. д. Культурный герой наряду с участием в упорядочении мира, выступает также как борец с хаотическими природными стихиями, которые в виде разнообразных чудовищ, хтонических демонов и т. п. стремятся уничтожить установленный порядок. Культурный герой был у каждого народа свой и почитался наравне с богами.

¹⁵ *Геннеп* (Genep), Арнольд ван (1873—1957) — французский фольклорист и этнолог; основные работы: «Мифы и легенды Австралии» (1906), «Обряды перехода» (1909).

¹⁶ *Лич* (Leach), Эдмунд Рональд (1910—1989) — британский социальный антрополог, президент Королевского антропологического института (1971—1975), член Британской академии (с 1972), пожалован рыцарским званием (1975); получил медицинское образование в Кембридже, затем изучал курдов в Ираке, после военной службы, в 1946 г. преподавал антропологию в Лондонской школе экономики, затем — в Кембриджском университете; среди наиболее значительных работ «Политические системы в горной Бирме» (1954), «Пул Элия. Индийская деревня» (1961), в которой он, в противовес структурализму Леви-Стросса, выдвигает теорию родства как идеальной системы.

¹⁷ *Барака* — у мусульман Северной Африки представление о сверхъестественном даре; в некоторой степени его проясняет сопоставление с маной, харизмой, «духовным электричеством» и т. п. Барака — это особый дар власти, который может быть использован и в повседневных, прагматических, эгоистических (но чаще — политических) целях. Основное отличие бараки от других ее аналогов состоит в том, что она носит четко определенный индивидуальный характер; она является качеством личности, таким же, как и сила, отвага, ум и т. д., и так же, как и остальные личностные качества, свойственна (или же не свойственна) человеку независимо от его желаний или усилий, по случайности. В определенном смысле барака соединяет в себе все эти достоинства, которые позволяют ее обладателю господствовать над другими людьми (если, конечно, ему удастся поддерживать веру других людей в наличие у него бараки, регулярно демонстрируя этот Божий дар как способность властвовать). Весьма существенно в понимании бараки то, что она не является свойством, вроде добропорядочности или благородства, которое очевидно, проявляется без особых усилий самого обладателя. Барка — это, прежде всего действие, движение, воля, которое существует только в процессе воздействия на других. (В качестве примера постоянной демонстрации бараки как движения исследователи приводят чаще всего постоянные перемещения, военные походы марокканских королей; у марокканцев есть даже поговорка f-l-harka, baraka: «В движении — благословение»). Барака — это не совокупность неоспоримых достоинств и даже не выражение космического порядка, но взрыв божественной силы, который персонифицирован правителем.

¹⁸ *Мана* — сверхъестественная сила, у полинезийцев и меланезийцев она может быть присуща человеку, предмету или духу; как жизненная сила мана может быть использована как на добро, так и во зло. Подобные представления встречаются у многих народов и знаменуют собой переход от магических верований к анимистическим.

¹⁹ *Гольдшмидт* (Goldschmidt), Вальтер (р. 1913) — социальный антрополог, сторонник «сравнительного функционализма», признающего универсальность функций, которые представлены в социальных институтах. Отсюда следует, как он предположил, что культурные проблемы неизменны, меняются лишь их институциональные решения в том или ином обществе. Основные работы: «Comparative Functionalism. An Essay in Anthropological Theory» (1966),

«Cultural Anthropology» (1967), «Functionalism // In Encyclopedia of Cultural Anthropology. Vol. 2 / David Levinson and Melvin Ember, eds.», (1996).

²⁰ *Ситуэл* (Sitwell, Sir Sacheverell), Сэчеверел (1897—1988) — английский писатель, из писательской семьи, известны также его сестра Эдит Ситуэл и брат Осберт Ситуэл. Обладая обширными познаниями и глубоким образованием, он избегал академического стиля в своих многочисленных захватывающих биографиях, приключенческих романах, искусствоведческих работах, поэтических сочинениях на классические сюжеты. «Искусство барокко на Юге» (1924), «Северная готика» (1929), «Охотники и дичь» (1948), «Золотая стена и Мирадор» (1961), «В поисках золотого города» (1973) и др.

²¹ *Кэмпбелл* (Campbell, Ignatius), Рой (1901—1957) — южно-африканский поэт, родился в Дурбане и переехал в Англию в юности. Прославился своей энергичной, неумной фантазией, живым слогом и остроумием. Участвовал в гражданской войне в Испании на стороне фашистов; в поэтическом сборнике «Цветущая винтовка» (1939) он прославляет фашизм и авторитарный режим генерала Франко. Во время второй мировой войны сражался вместе с британскими войсками. Написал две автобиографические работы «Прерванная память» (1934) и «Темная лошадка на свету» (1951).

²² *св. Тереза Авильская* (1515—1582) — представительница католического мистицизма, основательница кармелитского терезианства; основой ее учения выступает «внутренняя молитва», постоянное обращение к вочеловечившемуся Богу, глубокая вера в то, что Бог всегда любит человека таким, каков он есть, на этом основано переживание «дружбы с Богом»; в 1535 г. св. Тереза Авильская стала монахиней-кармелиткой, в 1539, после тяжелой болезни к ней пришла мысль об окончательном обращении к служению, она познала мистический опыт освобождения от мирских страстей и потребность сообщить этот опыт другим людям; с этой целью основала свой первый монастырь Сан Хосе в Авиле (Испания), а затем — еще 14 монастырей; в 1568 г. основала также мужское монашество терезианского кармелитства; основные ее произведения «Путь к совершенству», «Книга основоположений», «Внутренняя твердыня».

²³ *Панголин* — (ящер) отряд млекопитающих. Длина — 30—88 см., хвост по длине равен телу, верхняя часть тела покрыта роговыми чешуями. Семь видов, обитают в Африке и Юго-Восточной Азии. Его называют еще чешуйчатым муравьедом, с ко-

торым его роднит червеобразный язык и рацион из муравьев и термитов; объект промысла (мясо).

²⁴ *Бейкер-Эдди* (Baker-Eddy), Мери (1821—1908) — американский религиозный деятель, основательница движения Christian Science.

²⁵ *св. Франциск Ассизский* (Franciscus Assisiensis), Джованни Бернардоне (1182—1226) — итальянский монах из города Ассизи, основатель католического монашеского ордена францисканцев, ордена терциариев и женского монашеского ордена кларисс. Проповедовал покаяние и бедность.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аберкромби* (Abercrombie) — 67
Аввакум, пророк — 92
Айхродт (Eichrodt) — 53, 54, 82
Александр Македонский — 76
Аристей — 76, 79, 81, 276
Бейкер-Эдди (Baker-Eddy) М. — 255, 281
Бетельхейм (Bettelheim) Р. — 174—176
Блэк (Black) — 39, 41, 44, 87
Боас Ф. — 277
Браун (Brown) Н. — 175, 176, 179, 183, 241
Вансина (Vansina) — 136, 146, 235
Варнава — 81
Вебстер (Webster) — 143, 146
Гегель (Gegel) Г. В. Ф. — 38, 241
Геллнер (Gellner) Э. — 21, 137, 166, 167
Геннеп (Genneп) А. ван — 146, 172, 275, 278
Глюкман (Gluckman) М. — 7, 95, 208
Гольдшмидт (Goldschmidt) В. — 227, 279
Гомер — 54, 127, 129
Гофман (Goffman) — 151
Грин (Green) Т. Х. — 38—40
Вудберн (Woodburn) Д. — 21
Дарвин (Darwin) Ч. — 37, 40
Джеймс (James) У. — 52, 60, 240—244, 250, 251, 255
Джоуэтт (Jowett) Б. — 38, 40
Драйвер (Driver) Р. С. — 77, 78, 89, 91
Дюбуа (Dubois) К. — 191, 227
Дюркгейм (Durkheim) Э. — 44—49, 103, 105, 118, 119, 138
Елеазар, первосвященник — 79
Жанна д'Арк (Jeanne d'Arc) — 149, 155
Жене (Genêt) Ж. — 187
Иглтон (Eagleton) — 7, 274
Иосиф — 276
Кассирер (Cassirer) Э. — 52, 120, 125
Катерина Сиенская (St. Catherine of Sienna), святая — 29
Келлог (Kellog) — 58
Кляйн (Klein) — 135
Ковалев А. Д. — 275
Коперник (Copernik) Н. — 122
Кристал (Chrystal) — 39, 41, 44
Кэмпбелл (Campbell) Р. — 237, 280
Лагранж (Lagrange) М. — 59
Лебон (Le Bon) Г. — 46
Лев XIII — 274
Леви-Брюль (Lévy-Bruhl) Л. — 117—120, 125, 135, 140, 145, 203

- Леви-Стросс* (Lévi-Strauss) К. — 20, 112, 113, 142
Линхард (Lienhardt) Р. — 7, 94, 100, 105, 106, 142, 259
Лич (Leach) Э. — 21, 153, 154, 278
Льюис (Lewis) Й. — 21, 165
Маймони́д (Maimonides) М. — 59, 75, 76, 81, 82, 104
Малиновский (Malinowski) Б. — 95, 103, 276
Марвик (Marwick) М. — 108
Маре (Maret) — 125, 135, 138
Мартин Д. — 7
Махт (Macht) Д. — 60
Меггит (Meggitt) М. — 21, 209, 217—219
Мид (Mead) М. — 217, 219
Миклем (Micklem) Н. — 77, 78
Милнер (Milner) М. — 100
Моисей — 58—60, 76, 77, 80, 84, 92, 97
Монш (Monchaux) С. де — 20
Мосс (Mauss) М. — 95, 109, 110
Мулинье (Moulinier) — 54, 55
Найтингейл (Nightingale) Ф. — 38
Нокс (Кнох) Р. — 30
Павел, апостол — 232
Павел, святой — 97
Павел V, папа — 98
Парсонс (Parsons) Т. — 45
Пиаже (Piaget) Ж. — 135
Пий XI — 274
Птолемей II Дельфийский — 276
Пфайфер (Pfeiffer) Р. — 78, 99
Педерсен (Pedersen) — 86, 87
Поул (Pole) Д. — 20, 194
Радин (Radin) П. — 117, 122, 123, 137, 179, 180, 277, 278
Радклифф-Браун (Radcliffe-Brown) А. Р. — 7, 103—105, 143, 198, 275
Рикёр (Ricoeur) Р. — 22, 142
Рихтер (Richter) М. — 38, 39
Ричардс (Richards) А. Дж. — 60, 79, 205, 276
Ричардс (Richards) О. И. — 23, 228—230, 276
Робертсон-Смит (Robertson Smith) У. — 33—35, 37—49, 52, 54—56, 77, 78, 96, 137, 276
Робинс (Robins) — 226
Рохейм (Roheim) — 175
Самуил, пророк — 160
Сартр (Sartre) Жан Поль — 68, 69, 238
Сейдон (Saydon) П. П. — 78
Ситуэл (Sitwell) Сэчеверел — 236, 280
Смит (Smith) А. — 35
Сосбер (Sousberghe) Л. де — 20
Спенсер (Spenser) Г. — 45
Станнер (Stanner) — 133
Стейн (Stein) С. — 21, 76, 79, 80
Стризовер (Strizower) Ш. — 20
Тайлор (Tylor) Э. Б. — 36—38, 40, 47, 118, 125, 135, 138
Тейлор (Tylor) Кук У. — 36
Тейяр де Шарден (Teilhard de Chardin) П. — 123
Темпелс (Tempels) П. — 126, 127
Тереза Авильская, святая — 239, 280
Теодор Кентерберийский (Theodore of Canterbury) — 97
Тербер (Thurber) — 126
Тернер (Turner) В. — 20, 110, 111, 152, 256

- Уайт* (White) — 91
Уорд (Ward) X. — 39
Уотли (Whately) P. — 35, 36, 276
Уэбб (Webb) M. — 100, 277
Уэллс (Wells) Г. А. — 20
Уэсли (Wesley) Д. — 35, 38, 276
Фардон (Fardon) P. — 274, 275
Фестингер (Festinger) Л. — 71
Филократ — 276
Филон Александрийский — 77, 80, 276
Финли (Finley) M. — 54
Франциск Ассизский (Francis of Assisi) — 260, 281
Фирт (Firth) P. — 167—169
Фома Аквинский (Thomas Aquinas) — 98, 277
Форд (Forde) Д. — 21
Фортес (Fortes) M. — 7, 128, 166
Фрейд (Freud) З. — 113, 120
Фридман (Freedman) M. — 21
Фрэзер (Frazer) Д. — 33, 44, 46, 49—51, 55, 77, 95, 103, 117, 118, 125, 135, 138
Харди (Hardy) T. — 29
Харпер (Harper) Э. — 31, 32, 61
Харрис (Harris) P. — 255
Хейш (Heusch) Л. де — 254
Ходжен (Hodgen) M. — 35, 36
Хортон (Horton) P. — 20, 128
Херсковиц (Herskovits) M. Д. — 116, 277
Хук (Hooke) С. — 82
Цехнер (Zachner) — 52, 82
Челонер (Challoner) P. — 81, 277
Шринивас (Srinivas) M. — 7, 19, 105, 184
Штайнер (Steiner) Ф. — 7, 19, 30
Эванс-Причард (Evans-Pritchard) Э. Э. — 7, 8, 19, 20, 22, 70, 118—120, 132, 136, 137, 166, 170, 196, 212, 213, 274—276
Эдам (Adam) В. — 144
Эджоуз (Ajose) — 58
Элиаде (Eliade) — 30, 32, 142, 237
Элиот (Eliot) Д. — 115, 277
Эмпсон (Empson) — 68
Эпштейн (Epstein) — 76
Эренцвейг (Ehrenzweig) — 68
Юнг (Jung) К. — 116
Ялман (Yalman) H. — 188, 214
Bartlett F. C. — 66, 117
Beattie J. — 120
Berndt R. — 134
Bohannan — 164
Bov — 52
Carstairs — 188
Colson — 135
Cough — 188
Cumming — 148
Danby — 91, 92
Dumont L. — 185
Ericson — 191
Ferenczi — 183
Gator — 98
Grönbech V. P. I. — 169
Hegner R. — 58
Hogbin H. I. — 200
Копыtoff I. — 163
Krige E. J. — 181
Kroeber A. L. — 226
Marshall L. — 94, 126
Marshall-Thomas E. — 108, 183
McNeil — 98
Meek C. K. — 213
Morton-Williams P. — 235
Nadel S. F. — 95

-
- Naipaul* — 187
Onians R. B. — 129
Osterley — 52
Pocock — 185
Posinsky — 191
Pospisil L. — 121
Raum O. — 240
Read H. — 117, 216
Rose — 55, 116
- Rowley* — 87
Salim S. M. — 213
Turnbull C. — 132
Van Wing J. — 163
Wangerman E. — 233
Watson W. — 230
Westermarck E. — 166, 167
Wilson — 145, 201, 255, 257
Witchcraft — 276

СОДЕРЖАНИЕ

<i>С. П. Баньковская</i> МЕРИ ДУГЛАС: ЭКСКУРС В АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МОДЕРНИЗМ	5
ВЫРАЖЕНИЕ БЛАГОДАРНОСТИ	19
ВВЕДЕНИЕ	22
Глава 1. РИТУАЛЬНОЕ НЕЧИСТОЕ	29
Глава 2. МИРСКОЕ ЗАГРЯЗНЕНИЕ	57
Глава 3. СКВЕРНОЕ В КНИГЕ <i>ЛЕВИТ</i>	73
Глава 4. ЧУДЕСА И МАГИЯ	94
Глава 5. ПЕРВОБЫТНЫЙ МИР	115
Глава 6. СИЛЫ И ОПАСНОСТИ	143
Глава 7. ВНЕШНИЕ ГРАНИЦЫ	172
Глава 8. ВНУТРЕННИЕ КОНТУРЫ	193
Глава 9. СИСТЕМА В СОСТОЯНИИ ВОЙНЫ С СОБОЙ	208
Глава 10. СИСТЕМА РАСПАВШАЯСЯ И ОБНОВЛЕННАЯ	234
БИБЛИОГРАФИЯ	262
УКАЗАТЕЛЬ ЭТНИЧЕСКИХ И ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ	271
ПРИМЕЧАНИЯ	274
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	282

Дуглас М.
Д80 Чистота и опасность / Пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. Баньковской. Вступ. статья и коммент. С. Баньковской — М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. — 288 с. (Малая серия «CONDITIO HUMANA» в серии «Публикации Центра Фундаментальной Социологии»).

В очередную книгу серии «Публикации ЦФС» (малая серия «CONDITIO HUMANA») мы включили основополагающую работу замечательного британского антрополога Мери Дуглас «Чистота и опасность» — шедевр современного социального исследования, неизменно входящий в списки наиболее влиятельных научных трудов XX века, уже семнадцать раз переиздававшийся в оригинале и переведенный более чем на десять языков.

ISBN 5-93354-007-2

УДК 316
ББК 60.55

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Дуглас Мери
ЧИСТОТА И ОПАСНОСТЬ

Редактор *С. П. Баньковская*
Оформление *Н. Д. Саркитова*
Верстка *Г. Э. Кучкова*
Корректор *В. Е. Климанов*

Издательство «КАНОН-пресс-Ц»,
113054, г. Москва, Стремянный пер., д. 31/1.

Серия ЛР № 066291

По вопросам реализации звонить: 113-31-31.
Региональным оптовым книготорговым
организациям обращаться:
111402, г. Москва, Вешняковская ул., 6-3-92.

Подписано в печать 12.03.00. Формат 84x108^{1/32}. Печать офсетная.
Гарнитура SchoolDL. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 15,12.
Тираж 3.000 экз. Заказ № 232

Отпечатано с оригинала-макета заказчика
в ППП типография «Наука»,
121099, Москва, Шубинский пер., д. 6.

ISBN 5-93354-007-2



9 785933 540076