Глава II

Охота за головами

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

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

жизненных силах. Р. Нидэм в работе, посвященной анализу теорий, объясняющих обычай охоты за головами, высказывает предположение, что такие термины, как "жизненные силы", "магическая энергия", "флюид", заимствованы этнографами из физики (механики, гидравлики, электромагнетизма). По его мнению, многие охотники за головами в Юго-Восточной Азии в действительности не считали, что существует некая субстанция, сконцентрированная в человеческой голове; эту квазифизическую субстанцию он объявляет творением этнографов, усматривающих причинную связь между добычей голов и повышением плодородия[3]. Следует заметить, что Р. Нидэм ограничивается исследованием вербально формулируемой связи типа "добыча головы врага - [квазифизическая субстанция (в существовании представления о которой он сомневается)] - увеличение плодородия". По моему же мнению, исследование обрядности убеждает нас в том, что объектом разнообразных манипуляций охотников за головами служили именно жизненные силы. Наличие в духовной культуре нага веры в жизненные силы можно считать доказанным (см. главу I). Но рассмотрение степени полноты отражения в литературе о нага атрибутов жизненных сил, характеристик и свойств телесной души следует дополнить исследованием того, насколько вещественными, телесными считали нага жизненные силы; выявлением их материального субстрата.

Для первобытного сознания противопоставление телесного и бестелесного не было существенным[4], и все мыслилось в той или иной мере вещественным[5]. Анализируя представления тибето-бирманцев и, в частности, пытаясь уточнить содержание понятия "жизненные силы", я старался избежать расширительного толкования, понимания телесности. Последнее характерно, на мой взгляд, для таких исследователей архаического мировоззрения, как Л. Я. Штернберг, А. А. Попов, В. Б. Иорданский, В. М. Кулемзин, считавших возможным говорить о телесности тени, дыхания, образа[6]. В этой связи выскажу предположение, что лучше говорить не о "телесности" тени и других объектов, а об их видимости[7]. В свою очередь, невидимость душ для человека не означает их нематериальности и бесплотности[8].

[illegible]

Высказывание Дж. Г. Хаттона о том, что ао, коньяк и чанг вывешивают головы врагов либо в своих домах, либо в морунгах, мужских домах, или в доме вождя [9], требует уточнения. Головы врагов окончательно попадали в эти хранилища только после очищения черепов от мягких тканей.

Следует отметить, что принесенная в селение голова "проделывает" довольно сложный маршрут. Коньяки деревни Вакчинг после проведения обряда "кормления" добытой головы (об этом см. ниже) вывешивали корзину с головой на краю сигнального барабана в морунге. Вечером ее прикрепляли к центральному столбу морунга. Утром следующего дня главные действия разворачивались перед домом анга (вождя). Напротив его дома стоял маленький монолит, у основания которого лежал плоский камень. Здесь потомок основателя деревни отрезал у "свежей" головы язык и уши и погребал эти части под камнем. Затем здесь же убивали цыпленка, кровью которого потомок основателя деревни окроплял камень и голову. После всего этого мужчины того морунга, представители которого добыли голову, вешали голову на священное дерево (фикус) морунга. Там она и оставалась до тех пор, пока не сгнивали мягкие ткани. На пятый день новолуния приходилось начало заключительной церемонии: череп еще раз "кормили" и окончательно переносили в мужской дом [10]. У ао путь голов (а, равно, и промежуточные пункты следования процессии воинов ао, приносивших добытые головы в родное селение) к месту окончательного хранения был почти таким же [11].

Меняли место размещения голов и северные сангтам и чанг [12]. Делали они это после отпадения от голов мягких тканей, когда оставалась только одна костная основа, череп.

У лхота на шестой день после того, как головы были вывешены на "дереве голов", проводилась церемония "Ramo" [13]. К сожалению, из описания этой церемонии остается неизвестным, переносили ли головы в другое место или нет, но поскольку у ао головы находились на дереве шесть дней, можно предположить, что лхота тоже снимали с "дерева голов" черепа по истечении этого срока.

О том, где ангами хранили добытые головы, Дж. Г. Хаттон сообщает следующее. У ангами группы Кономы удачливый "охотник" по возвращении из набега не имеет права войти в родную деревню и ждет за деревенскими воротами человека, который может "пронзить (pierce) мясо" (очистить череп от мягких тканей, соскоблить мясо с головы? - В. Ш.) убитого врага. После этого воин, сопровождаемый мужчинами своего клана, обходит священные камни каждого из кланов деревни и кладет мягкие ткани врага у основания камня. Череп же, а также другие части тела или мясо убитого он располагает перед своим домом. Затем начинается "кормление". Воин - ангами из группы Кохимы, вернувшись из набега, подходит только к священному камню своего клана, где располагает мягкие ткани тела врага и другие трофеи [14]. Вечером следующего дня мягкие ткани головы врага закапывали лицевой частью вниз [15]. О восточных ангами Дж. Г. Хаттон пишет: "Я склонен думать, что некоторые из них располагают черепа на деревьях" [16]. Авторы, писавшие об ангами до Хаттона, сообщают, что восточные ангами выставляли добытые вражеские головы на длинных шестах вдоль главной дороги, ведущей к деревне [17]. Головы висели тут пять дней. Есть сообщения, что ангами практиковали (но в меньшей степени) обычай, который характерен для их восточных соседей: они выносили добытые головы и части тела убитой жертвы на свои поля, чтобы "обеспечить" богатый урожай [18]. Согласно другому сообщению, каждый, кто добыл голову, после ее "кормления" клал ее на пять дней под место для сна. По истечении пятого дня черепа погребали вне деревни [19].

Тангкхул (одна из групп нага, проживающих в Манипуре) клали головы, добытые в результате набега, на кучи камней, имеющиеся в каждом селении. Головы находились там пять дней [20].

Тангса (дистрикт Тирап, штат Аруначал-Прадеш) практиковали следующие обряды, связанные с доставкой и расположением вражеских голов. Во время церемонии moi (mai-ngam-sip) головы и кисти рук врагов хранили возле большого камня (lung-lang-chung) за пределами деревни. На седьмой день их приносили в деревню. Все жители участвовали в церемонии и приносили жертвы (рисом и рисовым пивом) головам и кистям рук. Затем трофеи распределяли среди односельчан. Вождь (serai) забирал все головы. Кисти рук

раздавались всем жителям деревни, которые хранили их в своих домах [21].

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

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

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

Анализируя обряды "доставки" головы у ангами и обобщая их представления, Дж. Г. Хаттон приходит к выводу, что в kipuchie,

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

[illegible]

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

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

действий, как полагали лхота, устранялось все зловредное, возвращалось везение и обеспечивался обильный урожай [31]. Интересно, что у лхота считалось добрым знамением увидеть во сне немного риса, смешанного с мясом. Они верили, что это "дар" от мертвых и что он является залогом хорошего урожая [32]. О сакрализации мяса, мягких тканей жертвы говорит в одной из своих статей и Дж. Г. Хаттон [33]. В монографии "Ангами нага" в разделе, посвященном охоте за головами, он пишет о вере в даруемое человеческой плотью (мясом - flesh) благо [34]. Выражение "человеческая плоть" в данном контексте скорее всего метафора, ибо оно поставлено рядом со словами "взятие человеческой жизни"; не чувствуется, что Дж. Г. Хаттон вкладывает в эти слова содержание, аналогичное тому, которое я усматриваю в представлениях о жизненных силах (телесной душе).

Подобного же рода сила приписывалась и "своим" покойникам, умершим естественной смертью. Так, кальо-кенгью (кхиемнунгам) практикуют окуривание трупов умерших с целью предохранения их от разложения. У кальо-кенгью селения Ларури ("Карами") был обычай сохранять в домах до начала церемонии, отмечавшей посев, трупы умерших, которые затем выбрасывали вместе с гробами и погребальными циновками в невозделываемые джунгли [35]. Дж. Г. Хаттон делает вывод, что "души" остаются в предохраняемых таким способом от разложения телах до тех пор, пока последние не расчленяют на части, после чего они входят в почву и "удобряют" ее [36]. Следует уточнить, что именно полуистлевшим мягким тканям умерших приписывалось свойство оказывать магическим путем благоприятное воздействие на процесс восстановления плодородия тех земель, которые "отдыхали" и нуждались в силе после истощения. Можно отметить известное сходство этих верований нага и положения Аристотеля (а равно и других ученых и мыслителей) о самозарождении живых существ в гниющих телах благодаря наличию в них тепла [37]. Но гниение, разложение тела умершего прежде всего означает обезвоживание трупа и переход влаги в землю [38]. Следует особо отметить связь влаги и мягких тканей, мяса [39].

Именно продуктам разложения трупа односельчанина, умершего естественной смертью, придавалось важное значение в плане

обеспечения магическим путем всеобщего плодородия. Отдельные реминисценции былой "утилизации", использования жизненных сил, осмыслявшегося как "удобрение" почвы этими продуктами, сохранились в описываемых в этой главе обрядах нага[40]. У австралийских аборигенов, практикующих погребение на платформе, мать покойного сидит под погребальным помостом и натирается влагой (трупной жидкостью), которая стекает с трупа. Как отмечает Дик Рафси в своей автобиографической книге, это должно помочь ей скорее зачать нового ребенка, который будет таким же хорошим человеком, каким был ее умерший сын[41]. В благотворное воздействие умершего на живых верили и узбеки Хорезма. "Особенно широко было распространено в Хорезме использование в магических целях той воды, которая оставалась в котле после завершения традиционного омовения умершего, - пишет Г. П. Снесарев. - Так, по информациям, полученным в Ханки, люди, которые стремились обеспечить себе долголетие, здоровье и обильное потомство, ждали обычно момента выноса умершего из дома, чтобы воспользоваться этой водой для мытья лица и тела. Согласно некоторым данным, то же совершали и бездетные женщины, желающие избавиться от своего недостатка"[42]. По сообщению Р. Ф. Итса, "у некоторых групп мяо существовал недавно обычай, по которому воду после обмывания должны выпить дети умершего, дабы воспринять его силу, дух и сохранить память о нем. С этой же целью на ногах и руках у умершего обрезали ногти, которые сохраняли в семье как напоминание об умершем"[43].

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

Оооооо

В связи с исследованием осмысления нага сакрального "механизма" повышения плодородия и достижения изобилия большую ценность представляет материал этнографии лхота. С каждой добытой головы лхота брали несколько волос и вставляли их в расщепленный побег бамбука, который устанавливали вне деревни, за деревенскими воротами. Лхота называли этот обычай orrulama, что означает "нагревание земли головой врага" (orru - "враг", а lama - "греть, горячить, нагревать") [45]. Дж. Ф. Миллз отмечает, что термин orrulama можно сравнить со словом humtselama (дословно - "нагреватель столба"), обозначавшим церемонию, во время которой часть скальпа прибивали к столбу вновь выстроенного морунга [46]. Г. П. Снесарев, касаясь сходных представлений народов Средней Азии о стимулирующей силе волос, которая способствует произрастанию растений, пишет: "Вероятно, так же рано (как возникла вера в симпатическую связь между человеком и частями его тела - В. Ш.) человек заметил, что волосы и ногти обладают свойством быстро расти, и, следуя той же магической идее в ее имитативной форме, стремился использовать воплощенную в них сакральную силу в качестве стимулятора в своей хозяйственной, в частности, земледельческой практике" [47].

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

удовлетворительным. Действительно, волосы считались (и не случайно) заменителем всей головы по принципу pars pro toto ("часть вместо целого"). Погребение головы под главной сваей строения имело целью придать новому зданию прочность, что отмечают Р. Хайне-Гельдерн и К. Фюрер-Хаймендорф [49], но главная роль в этом принадлежит "жизненным силам", а не духу умерщвленного. В пользу того, что нага связывают с волосами представление о жизненных силах, свидетельствуют многие их обычаи. Интересен и обычай ангами. Когда какой-нибудь ангами умирал далеко от дома, прядь его волос приносили в его родное селение и прикрепляли к верхней части деревянного изображения, которое заменяет тело умершего в погребальных церемониях. Дж. Г. Хаттон не сомневается в том, что это делалось для того, чтобы "насытить" изображение частью жизненной сущности умершего [50]. Й. Л. Роланд Шимми отмечает, что этот обычай характерен и для тангкхул [51]. Однако, по его мнению, с вышеописанным обычаем связано представление о волосах как об убежище внешней души [52]. Интерпретацию Й. Л. Роланда Шимми можно сопоставить со взглядами Дж. Дж. Фрэзера, полагавшего, что в волосах находилась душа, свободно покидающая тело (наличие в волосах души - следствие вселения в волосы "свободной" души). Дж. Дж. Фрэзер исходил из той посылки, что душа и тело существуют раздельно [53]. На мой взгляд, волосам присущи жизненные силы, неразрывно связанные с ними и телом, а не душа, свободно покидающая тело. Коньяки при "обработке" черепов умерших односельчан к макушке (верхней части) костных тканей, очищенных от мягких тканей, прикрепляли пряди волос умерших [54], очевидно, также с целью "насытить" черепа жизненной силой волос. В одной из деревень восточных ангами произошел такой случай. Женщина, пришедшая из другой деревни, разговаривая с женой тево (старейшины), оказала последней услугу: поискала в ее волосах насекомых. Позже стало известно, что эта женщина похитила один волос и унесла его в свою деревню. Когда эта тайна была раскрыта, тево был смещен и изгнан вместе с женой из селения, "потому, что частица их и, соответственно, часть "достоинства" всей общины была унесена в другую деревню" [55]. В качестве объяснения этих и подобных им

обычаев нага как нельзя лучше подходят слова С. Ю. Неклюдова: "... это лишь частный случай гораздо более обширного комплекса представлений, согласно которым волосы обладают определенной «энергетической емкостью» - будь то энергия эротическая, магическая, колдовская или просто физическая мощь (что, в сущности говоря, не поделено никакими четкими границами)" [56]. Особое отношение к волосам человека характерно и для бирманских науо нага. С волосами связано представление о "превосходстве": науо верят, что человек, чьи волосы с головы обнаружит другой, обычно умирает [57].

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

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

голов [65]. По некоторым данным, мужчины миньонг и падам (народы, обитающие к востоку от дафла) забирали кисти рук или даже только пальцы убитых врагов [66]. У апа-тани трофеи включали руку, глаза, язык врага [67].

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

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

Нага, вероятно, считали, что наряду с головой следует отрезать и конечности для того, чтобы не допустить "выхода" части жизненных сил через кисти и стопы, предотвратить возможные потери этой квазифизической субстанции. По очищении этих частей тела от плоти они становятся амулетами. Впрочем, вероятно, что прежде все эти действия имели несколько иное осмысление. Отсечение конечностей жертвы, может быть, имело связь с представлением о стимулирующей роли ногтей, равнозначной сакральной силе волос, способствующей произрастанию растений [76]. Б. А. Успенский пишет следующее о соотнесенности волос и ногтей в славянском язычестве: "Не исключено, что как волосы, так и ногти воспринимались как местопребывание души или жизненной силы, подвластной Волосу..." [77].

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

Скрытая в мягких тканях внутренняя энергия характеризует субстанцию с точки зрения формы движения, присущей ей [79]. Говоря о характерной для жизненных сил форме движения, следует заметить, что это не подвижность так называемой свободной души, способной покидать тело, а происходящие в пределах тела процессы обмена веществ, их циркуляции, процессы роста и развития организма. Следует заметить, что в представлениях нага мягкие ткани мыслятся отнюдь не пассивными и инертными и не противопоставляются нисходящей или приложенной к телу "извне" силе. Сила и субстрат, энергия и вещество в представлениях о жизненных силах не противопоставлены, но и не тождественны, они должны рассматриваться в единстве. Так, на неразрывную

связь субстрата и силы указывает то, что в представлениях нага оплодотворяющее воздействие (эманация жизненных сил трофеев охоты за головами) невозможно без переноса вещества (перехода мягких тканей в почву). При исследовании представлений о телесной душе следует иметь в виду, что между этим понятием и телом, его органами, являющимися материальным субстратом этой души (вспомним о неразрывной связи телесной души, или жизненных сил, с телом при жизни человека), существует отношение особого рода. Это - отношение воплощения, тонкий анализ которого на примере понятия личности осуществил Дж. Марголис [80]. Особый интерес представляет следующее описание: "... о телесной душе, бэен, эвенки думали, что она находится всегда в теле человека и никуда не удаляется, пока человек жив. По их мнению, эта душа до такой степени слита с телом и неотделима от него, что неуловима для глаза и не может быть воспринимаема иначе, как в форме самого тела человека" [81]. Можно предположить, что от относительного безразличия к форме, от своего рода бесформенности и отсутствия своей собственной формы у жизненных сил - один шаг до признания их невидимости в определенные моменты. После смерти человека, в результате разложения мягких тканей, субстрат становится невидимым, покидая костяк и распыляясь, переходя в (на) другие объекты. Исчезновение, превращение плоти умершего в невидимую может служить доказательством того, что субстанция участвует в круговороте [82].

Коль скоро жизненные силы, которым трудно отказать в телесности, становились невидимыми на определенных этапах их постепенного перехода, то и противопоставление видимого и невидимого [83] не следует считать существенным (во всяком случае, у нас нет оснований для того, чтобы преувеличивать значение его).

Следует особо оговорить, что мягкие ткани выступают в качестве субстрата жизненных сил только тогда, когда мы говорим о человеке. Существуют и другие центры концентрации жизненных сил - земля, растения, скот. Все они отмечены знаком присутствия жизненных сил (вспомним о круговороте этой субстанции). Из этих центров, "точек" и происходит излучение благотворной энергии, осуществляемое благодаря переносу вещества (субстрата) и

невозможное без него. Таким образом, не ограниченность, не замкнутость жизненных сил рамками только человеческого тела можно считать предпосылкой сложения, конституирования представления о силе, пронизывающей все.

[illegible]

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

Непременной составной частью каждого такого празднества являлось "кормление" добытых голов. К. Фюрер-Хаймендорф в описании обряда "кормления" голов у коньяк деревни Вакчинг, очевидцем которого он явился, отмечает, что по вхождению участников шествия удачливых воинов в деревню, старейшина того клана (или кланов), воины которого добыли голову врага, бросает в голову убитого сырое яйцо [84]. "Этими яйцами, по представлениям нага, ослеплялись убитые, - пишет он, - а посредством симпатической магии - их родственники; этим же они и обезвреживались. Затем старейшина клана выливает на добытую голову немного рисового пива, произнося при этом: "Твоя мать, твой отец, твои старшие и младшие братья, - все они должны придти, чтобы выпить рисового пива и поесть риса, они должны придти, чтобы есть мясо, они все должны придти!" [85]. Информатор Чинйанг, переводивший исследователю слова заклинания старейшины, добавил: "Когда мы во времена моей юности захватывали головы, то мы вливали рисовое пиво в их рты; сейчас у нас только останки (черепных - В. Ш.) костей, и поэтому мы выливаем пиво на них. При помощи заклинания мы заставляем души убитых привести сюда и своих родственников, чтобы они отведали нашего рисового пива..." [86]. У ангами "кормление" заключалось в обливании черепа специально приготовленной в сосуде из тыквы смесью (zumho) риса, воды и дрожжей. У ангами группы Кономы жена "охотника", выливая эту смесь на голову или мясо врага, говорит: "Пусть враг будет ленивым и сонливым, пусть

он будет убит, и да сделаю я это снова!". Удачливый воин из группы Кохимы поливает добытую голову этой смесью сам, используя лист подорожника. При этом "охотник" произносит следующие слова: "Пусть мой враг будет ленивым и сонным, пусть ползучие растения заставят его упасть; пусть я убью его копьем и дао" [87]. В другом месте своей работы об ангами Дж. Г. Хаттон отмечает, что в заклинаниях, произносимых во время "кормления" и обращенных к голове врага, содержатся просьбы позвать сюда своих родственников [88]. Напомню, что, как полагали коньяк, дух убитого, хиба,не причинив убийцам вреда, возвращался в родные места. Для односельчан же убитого существовала определенная опасность. Правда, не совсем ясно, вредил ли хиба своим односельчанам из-за того, что они не похоронили как надо (а это невозможно, ибо отсутствует отрезанная голова) своего бывшего товарища, или дух забирал души односельчан из "любви" к ним. "Кормление" добытых голов, которое практиковали коньяк и ангами, можно отнести к кругу обрядов, названных С. А. Токаревым "экзоркизмом"(Я сознаю всю условность применения термина "экзоркизм" в данном контексте). Такие обряды, заключающиеся в воздействии человека принудительными методами на богов и духов, по мнению С. А. Токарева, целесообразно отличать и от собственно магии и от умилостивительного культа [89]. Такого рода воздействие на сверхъестественные существа осуществлялось посредством произнесения заклинаний [90]. Большая роль магии слова (вербальная магия) и сама формула заклинаний в обряде кормления у коньяк позволяют предположить, что целью, преследуемой исполнителями обряда, было не столько умилостивление духа, сколько принуждение его следовать требованиям заклинаний (сами заклинания можно причислить к императивным) [91]. Следует учитывать также и диалогическую природу вербальной магии. Е. С. Новик, осуществив структурный анализ как шаманских, так и нешаманских обрядов народов Сибири, показала, что все они строятся как рефлексивное управление поведением партнера по коммуникации, от которого ставится в зависимость успех в деятельности, преследующей определенную цель [92]. Так, исследовательница видит в праздниках, "приуроченных к окончанию промыслового сезона, когда всем

добытым животным устраивают пышные проводы, ... рефлексивный [способ привлечения дичи], т.е. такой, при котором предполагается, что звери сами придут к решению, выгодному для людей. Для успешного осуществления такого рефлексивного управления поведением животных необходимо, чтобы они могли вернуться в «свой мир»..." [93]. В обрядах кормления добытых голов у нага представление о жизненных силах отходит на второй план: вместе с добытыми головами жизненные силы автоматически переходят в деревню победителей и, становясь пассивным объектом различных действий, оказываются включенными в круговорот всеобщего плодородия. "Поскольку цель всегда внеположена субъекту, одухотворение объектов природы... можно считать не столько следствием анимистического мироощущения, сколько средством фиксации диалогических отношений... Необходимость одухотворения, персонификации вытекает и из схемы коммуникативного акта, где тот объект, который представляет собой цель деятельности, моделируется как ценность, находящаяся в распоряжении партнера... Особо важно в этой связи подчеркнуть, что модель партнера строится в соответствии с собственными целями. В том, что дело обстоит именно так, можно убедиться на примере терминов, обозначающих желаемый объект и его духа-подателя. Так, у эвенков слово *сингкэн* обозначает и души-шерстинки (модель зверей, которых удастся добыть охотнику), и охотничий трофей, обеспечивающий успех в промысле, и духа-хозяина охоты. Точно так же обстоит дело и с терминами *маин*, *экшери* (*эксери*), *мусун*, обозначающими и имя духа-хозяина, и часть силы, посылаемой им людям, и фетиш - вместилище этой силы" [94]. Не будет большой натяжкой считать олицетворение, персонификацию убитого в виде духа составной частью, проявлением и следствием структуры обряда кормления у нага. Апелляция к духу обусловлена диалогичностью ритуала как коммуникативного акта, а сама возможность олицетворения является свидетельством того, что дух убитого выступает в качестве равноправного партнера.

По мнению Л. Леви-Брюля, между охотником и воином ("убийцей") существует одно различие: "Охотник старается обходиться с жертвой так, чтобы ее родичи имели желание разделить

ее участь и сами подставляли себя под его удары в желании воспользоваться выгодами, предоставляемыми им. Воин же обычно старается воздействовать лишь на личность убитого врага" [95]. Думается, что обряды "кормления" и связанные с ними представления не подтверждают правильности вывода Л. Леви-Брюля: на нагском материале трудно четко провести разграничение охотника и воина по этому признаку.

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

Горцы Северо-Восточной Индии практикуют обрядовое кормление и охотничьей добычи. Символическое значение кормления охотничьих трофеев у куки-чинов раскрыл А. Хефер [98]. Следует заметить, что не только удачливые воины, охотники за головами ("охотники"), но и охотники, добывавшие диких животных, а также их жены, апеллировали к духам умерщвленных. Так, Х. Камкхентханг, автор исследования о паите, сообщает, что жена Лианг Кхо Хау, получившего от За Доу головы двух оленей, вливая пиво в рот каждой из отрубленных голов, обращалась к духам животных с просьбой привести их собратьев [99].

Кормление голов, проводимое в деревне удачливых воинов, заставляет духов убитых нарушать строгий запрет - табу вкушать еду и питье человека из чужой общины. В этой связи следует заметить, что священнослужители, своего рода "живые реликвии" общин ангами (tevo) и лхота (puthi) не имели права выходить за границы селения, а если это и случалось, то они брали с собой пищу, ибо не могли есть то, что приготовлено в другом селении [100]. В одной из своих работ К. Фюрер-Хаймендорф сообщает, что нага никогда не покупали и не принимали яйца из той деревни, с населением которой они хотя бы однажды были в состоянии войны, объясняя это свое предубеждение тем, что не могут принимать яйца от своих прежних врагов, бросавших яйца в глаза голов их родственников [101].

Несколько слов об употреблении коньяками в обряде "кормления" яиц. Как известно, яйцо - универсальный символ

бессмертия и плодородия. Так, например, В. Я. Пропп отмечал: "...представление о яйце как знаке, символе или средстве воскресения и обновления жизни, канонизированное церковью, в народе сохраняется как комплекс, в котором сочетается воскресение умершего в образе растительности при помощи яйца и применение яиц как средства вызвать к жизни семена" [102]. Символом любви и плодородия является яйцо у акха Таиланда [103]. "Разбитое яйцо, наоборот, символизирует прекращение жизни", - справедливо отмечает Е. В. Иванова [104]. Особо следует отметить представление черкесогаев Северо-Западного Кавказа о том, что яйца в ряде случаев могли вызвать слепоту. В доме больного оспой не употребляли в пищу яиц. "Больше того, само слово "яйцо" было табуировано, в противном случае глаза больного даже могли ослепнуть" [105].

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

кормления и, соответственно, осмысления обряда. Некоторые из восточных сема, следуя практике ячуми, насаживают на вертел куски мяса и подносят их ко рту и глазам головы врага, чтобы его дух мог есть и, насытившись, позвать друзей [110].

Лхота связывали с обрядом кормления совершенно иные представления. У них каждый мужчина, добывший голову или нанесший удар копьем по ней, должен был вылить на землю немного рисового пива и кинуть немного риса перед тем, как что-либо выпить или съесть самому по возвращении из набега. Это - жертва духам убитых врагов [111]. Лхота были убеждены в том, что, если не сделать такое подношение, дух "выколачивал" эти дары ударами руки. Один лхота уверял Дж. Ф. Миллза, что с ним действительно случилось это, когда однажды он забыл совершить необходимое жертвоприношение [112]. Пытаясь найти место этих представлений лхота в общем ряду трактовок обряда кормления, следует помнить, что этническая территория лхота находилась в сфере контроля британской колониальной администрации. Охота за головами здесь была запрещена и сурово каралась законом. Естественно, что память об обрядах кормления хранилась дольше, чем представления, связанные с осмыслением обрядовых действий, которые претерпели существенные изменения.

В качестве вероятного источника обрядов кормления добытых голов и связанных с ними представлений можно попытаться рассмотреть некоторые ритуалы и верования т.н. мегалитического комплекса, или комплекса плодородия (напомню, что охота за головами тоже входит в этот комплекс). Коньяк ежегодно в течение трех лет делали подношения пищи и рисового пива черепам "своих" (умерших односельчан) [113]. Можно предположить, что эти обряды, проникнутые стремлением заручиться поддержкой "своих" умерших, использовать их жизненные силы, были включены в цикл обрядов охоты за головами. Отсюда и некоторая логическая противоречивость представлений, связанных с обрядом кормления. С кормлением черепов перекликается и обычай ангами, о котором сообщает Дж. Г. Хаттон. Ангами считают голову местом пребывания таинственной силы rhopfu (ropvu). Ангами группы Кономы перед утолением жажды опускают палец в чашку и затем касаются лба [114]. В книге Дж. Г. Хаттона об ангами прямо не

говорится о том, что rhopfu может оставлять тело человека. Не исключено, что целью вышеописанных действий является стремление укрепить жизненные силы, не допустить ухода их части (вспомним о возможности их эманации). Если это предположение верно, то можно говорить уже о сближении понятий "душа" и "жизненные силы", или телесная душа (последние неразрывно связаны с телом). Это сближение (схождение) возможно благодаря такому атрибуту категории "жизненные силы", как количественные параметры.

[illegible]

В "кормлении" добытой головы, которое практиковали сема, есть одна примечательная деталь. При выкладывании кусков мяса для духов убитых, шесть кусочков посвящают ("кладут во имя") убийц, а пять кладут в честь убитого. Сема полагали, что если не сделать этого, то человек, добывший голову врага, не будет иметь успеха в будущем [115]. В этой связи следует указать, что в числовой символике нага число пять связывается с женщинами, а шесть - с мужчинами [116]. Такая "половая" семантика чисел [117] позволяет предположить, что добытая голова ассоциировалась с женщиной. Правильность этого предположения подтверждает, в частности, и срок выставления головы: вспомним, что добытая голова висела на "дереве голов" пять дней, на шестой день очищенную от мягких тканей костную ткань (череп) переносили в постоянное место хранения. Обратимся к погребальным ритуалам. У ао, практиковавших труповыставление, тело женщины находилось на помосте пять дней [118]. Кальо-кенгью (кхиемнунгам), характерная черта погребального ритуала которых - также двухстепенные похороны, после истлевания плоти трупов умерших собирают кости. С костяка женщины берется пять костей, а в случае, если умер мужчина, - шесть [119].

Авторы монографий о сема и лхота нага Дж. Г. Хаттон и Дж. Ф. Миллз отмечают, что эти нага придавали большую ценность женским головам [120]. Интересно, что сема - участники карательной

экспедиции против абор, организованной британской администрацией в 1911-1912 гг., добыв несколько голов мужчин, выдавали их у себя на родине за женские. По мнению Хаттона, такое отношение к головам женщин связано, в первую очередь, с трудностью "добычи" женских голов [121]. Мне кажется, что подобного рода "престижность" (усекновение женской головы как свидетельство особой удали) не могла лежать в основе первоначального осмысления обычая. Дж. Г. Хаттон выдвигает еще одну гипотезу, считая возможным предположить, что в основе предпочтения женских голов лежало стремление уменьшить численность врагов [122]. Но и это предположение исследователя не очень убедительно: как показал в своих исследованиях К. Фюрер-Хаймендорф, охотник за головами не настроен враждебно против своей жертвы [123]. Думается, что определяющую роль в обрядах охоты за головами и, в частности, в "предпочтении" женских голов, играло стремление передать земле, предназначенной для посева, плодоносящие силы, исходившие от людей (прежде всего, от женщин) [124].

В представлениях многих народов естественное плодородие и человеческая способность к размножению (деторождению) были тесно связаны и даже считались "однопорядковыми" явлениями [125]. Д. Чаттопадхьяя приводит примеры из этнографии нага, иллюстрирующие представление о благоприятном воздействии половых актов на урожай [126]. Коньяк нага, как и многие другие народы, сравнивали земледелие с актом оплодотворения. "Лейтмотив обрядов и молений весеннего праздника коньяков - процветание полей", - отмечает К. Фюрер-Хаймендорф [127]. Информаторы так объяснили исследователю скрытый смысл этих обрядов: "Подобно тому, как женщина обнимает мужчину, пусть примет земля в свое лоно семя риса" [128]. К. Фюрер-Хаймендорф делает справедливый вывод, что рост сельскохозяйственных культур и человеческое плодородие в сознании нага тесно связаны: они - различные проявления одной жизненной силы (энергии), от которой зависит изобилие деревни [129].

Ренгма нага считают, что дух риса имеет женскую сущность [130]. В нашем распоряжении нет сведений о том, что коньяк воспринимают рис, вернее, духовную субстанцию риса, как

существо женского рода. Исконная их сельскохозяйственная культура - таро, а занялись коньяки рисосеянием сравнительно поздно. Обращение же к материалам по этнографии других народов, также возделывающим таро и рис, показывает следующее. По представлениям мон-кхмероязычных кхму Вьетнама, таро, считающееся мужским элементом, является "любовником" риса, женского элемента [131]. Это сообщение позволяет подозревать, что вышеприведенное высказывание информаторов-коньяков, в котором рис уподобляется семени, является своего рода поэтической метафорой.

По мнению М. И. Никитиной, наглядным воплощением темной емкости, считавшейся источником плодородия, женским, "родящим органом", женским началом, в человеческом теле была голова (череп) [132]. Бактаман Новой Гвинеи в своих магических действиях приравнивали женские половые органы к внутренней части черепа предка [133]. "Именно эта темная емкость, - пишет о черепе М. И. Никитина, - долгое время сохранялась после смерти человека в отличие от всех прочих, образованных мягкими тканями, что, очевидно, производило особое впечатление при исполнении погребальных обрядов, подразумевавших вторичное захоронение" [134]. К сожалению, я не располагаю сведениями о том, связывалось ли в мышлении тибето-бирманцев женское начало с внутренней частью головы (черепа),что, однако, конечно же, не дает оснований для отрицания возможности такой ассоциации. Хотелось бы предостеречь от недооценки значения мягких тканей [135]. Сравнительно быстрое их разложение не означает непричастности их к плодородию, а именно - к женскому его аспекту (ср.:"... не исключено, что мягкое - вагинальный признак, противопоставляемый твердому - камню, фаллосу" [136]).

Разумеется, я вижу свою задачу не в том, чтобы опровергнуть важность и принизить значение костного начала в представлениях, связанных с вторичным захоронением (перезахоронением) и труповыставлением. Такая попытка заранее обречена на неудачу. Я только пытаюсь показать, что для "всеобщего плодородия" важны мягкие ткани. На мой взгляд, представление о том, что покойник в период "между первыми погребальными обрядами и заключительной траурной церемонией... не является еще

"совершенным" покойником, ибо его тело или, по крайней мере, его плоть еще не окончательно разложились и не совсем еще сошли с его костей", характерное для многих народов на ранних стадиях развития [137], свидетельствует о тесной связи плодородия и мягких тканей [138]. Необходимо уточнить, что здесь под плотью понимаются мягкие ткани, костному началу противопоставляются именно они, а не плотское начало как вместилище желаний и чувств [139]. Коль скоро упомянуто и вторичное захоронение, приведу мнение В. В. Малявина, рассматривающего этот способ погребения в ряду других, столь же разнообразных, сколь и универсальных черт древней культуры, свидетельствующих "о бессознательном желании человека выявить нетленное за бренным, соприкоснуться с неподатливым "другим", обнажить непреходящее присутствие Бытия и так высвободить священную, недосягаемую для субъективной воли Силу, сокрытую в вещах" [140]. А что же костные ткани? Какая роль отводилась им? По мнению М. Климбурга, кафиры-ашкун видели в костях "последний источник жизни и стремились сохранить жизненную субстанцию великих предков". Для этого они ежегодно раскрывали гробы с останками знатных умерших и натирали кости жиром [141]. Исследователь считает, что в этих действиях проявляется представление о душе, пребывающей в костях, характерное для охотничьих народов [142]. Обращение к материалам этнографии одного из таких народов - хантов - показывает, что первичные представления о самостоятельном существовании костей не связаны с представлением о душе [143]. Более того, на концах костей, сохранность которых гарантировала оживление медведя, оставлялась часть "творческого материала", т.е. мяса. Обычай хантов запрещал срезать мясо, необходимое для восстановления тела, полностью [144].

Сходную с кафирской церемонию перезахоронения умерших проводят и малагасийцы [145], которые полагают, что "свойством возрождать плодородие обладают циновки и саваны покойников" [146]. Главной частью такой церемонии - фамадиханы - является разворачивание савана, обмывание костей и облачение их в новый саван. Старый же саван пропитывают жиром и разрезают на куски, которые раздают мечтающим забеременеть женщинам [147].

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

Оппозицию "кость - мясо" ("костные ткани - мягкие ткани") следует рассматривать в более широких рамках противопоставления "абсолютного (стерильного, бесплодного) порядка" "абсолютной жизненности" [148]. Фокусирование внимания на тленной и бренной субстанции жизни и порождаемых ею временных, преходящих узах, характерное для многих традиций, позволяет говорить о находящемся в развитии, динамическом напряжении между жизнью, плодородием, жизненностью, с одной стороны, и смертью, гниением (разложением, распадом), исчерпанием (истощением), с другой [149].

Следует помнить о специфике представлений ранних земледельцев, веривших, в частности, в способность "костей давать начало растительному миру" [150]. "Старый охотничий обычай с переходом на земледелие получает новое значение, новое толкование, - отмечает В. Я. Пропп. - Сохранение и закапывание костей, производившееся раньше с целью сохранения и воскресения животных, производится теперь с целью вызвать плодородие садов" [151]. Преемственность охоты и начальной стадии земледелия проявляется и в осмыслении "охоты за головами". "Если глазами первобытного охотника смотреть на человека, т.е. видеть в человеке объект охоты, то, как каждый охотник, папуас был заинтересован в возобновлении, возрождении убитых людей", - пишет Л. А. Иванова [152]. В отличие от папуасов, нага, как показано выше, на примере обычая "кормления" добытых голов, этого возрождения как раз стараются избежать. Им "нужно не телесное воскресение убиваемого существа", им "нужно, чтобы сила этих существ передалась полям" [153].

[illegible]

В разделе, посвященном обычаю "кормления", отмечено, что коньяки делали подношения пищи и рисового пива черепам

умерших ежегодно в течение трех лет. Возникает соблазн сравнения этого обычая коньяков с представлениями хантов и манси о душе, местом обитания которой считается голова ("живущая в волосах"). Эта душа, обладающая способностью реинкарнироваться, как полагают обские угры, через три года после смерти своего владельца вселяется в кого-нибудь из потомков умершего [154]. "Некоторые манси указывают, что по-настоящему душа вселяется в ребенка лишь по прошествии трех-четырех лет [155]. Это указание совпадает с ранее описанным обрядом - положением души в священный ящик до той поры, пока у ребенка не отрастут волосы..." [156]. Таким образом, в течение трех лет не только душа умершего переходила в иное тело, но и ребенок обретал свою душу (по истечении этого срока, через три года после рождения ребенка, она закреплялась в его теле). Авторы монографического исследования традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири во второй части работы - "Человек. Общество" - приходят к важному для нас выводу. По их мнению, на общей шкале жизни трехлетний срок "посмертного бытия" с противоположным знаком повторял первые годы младенчества [157]. Ср. со словами Конфуция: "Лишь когда ребенок проживет три года, [он может] обходиться без родительских забот. Поэтому трехлетний траур - общераспространенный в Поднебесной траур" ("Лунь юй". §17.19) [158].

Существование представления об однотипности и одинаковой длительности начального и конечного периода перехода из одного мира в другой отмечают многие исследователи [159]. Т. В. Цивьян пишет следующее: "В начальный переходный период человек расстается с *иным* миром и "привыкает" к *этому*; в конечный - душа сохраняет связь с *этим* миром и даже возможность (или стремление) вернуться в тело. И начальный и конечный периоды совпадают по своей цели и сути...; можно говорить, что в их основе лежит однотипное пространственно - временное членение" [160]. Трехлетний период имел большое значение и в календарной обрядности. Авторы уже цитировавшейся в этом разделе второй части исследования традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири, упомянув об обычае хакасов устраивать особые жертвоприношения с интервалом в *три* года, справедливо отмечают: "Вероятно, в жизни природы, как и в жизни человека,

этот период был временем *становления*, завершения роста. Мир, возникший в акте творения, инсценируемом в ритуале, через три года как бы исчерпывает себя и вновь нуждается в качественном обновлении" [161].

Поскольку числу три (трехлетнему возрасту, трехлетнему периоду, интервалу в три года) принадлежит особая роль как в научных периодизациях онтогенеза человека, так и в традициях народного воспитания и обрядах разных народов [162]; нам не обойтись без привлечения таких материалов по тибето-бирманским народам, которые позволяют считать, что и эти интересующие нас народы придают важное значение временному отрезку в три года.

Обращает на себя внимание представление манипурцев (мейтхеев), которые считали, что духи детей, умерших до достижения ими трехлетнего возраста, являются особенно злобными [163]. Киннаури, которые обычно кремируют своих покойников, делают исключение для детей, умерших до достижения трехлетнего возраста. Их тела, а также останки людей, скончавшихся от заразных болезней,предают земле [164]. У таиландских лису важным условием проведения поминальных обрядов (жервоптриношений на могиле умершего) является наличие у умершего потомства. Детей, лиц, не состоявших в браке, и бездетных супругов хоронят без принесения жертв. Если умерший имел детей, то устраивают два жертвоприношения (самое позднее - через три года после смерти). По истечении трех лет никто не приходит на могилу. Если ребенок слишком мал для того, чтобы принести жертву, - ждут, пока ему не исполнится два года. В случае отсутствия в этот период необходимых средств, поминальная жертва откладывается до достижения им трехлетнего возраста [165]. Можно считать, что и в поминальной обрядности китайских ицзу, лису и цзино три года (вернее, окончание трехлетнего срока) после погребения умершего служат важной вехой [166]; общий срок похоронного ритуала составляет три года у тибетцев [167], наси [168] и ладакхи [169].

K'an-t'eou-lolo ("лоло, которые отрезают головы") проводили эксгумацию останков своих умерших по прошествии трех лет после захоронения [170]. Лакхеры во время празднества Laliachhia совершают жертвоприношения в честь духов предков; жители

селения Chapi навещают могилы всех, кто умер в течение последних трех лет, и оставляют здесь свои подношения [171]. У магаров через три года после смерти шамана его дух избирает наследника, а еще через полгода - вселяется в преемника [172].

По обычаям лакхеров,если отец хочет предъявить права на незаконнорожденного ребенка, он должен заплатить выкуп riathama ["цена незаконнорожденного ребенка, бастарда] родственникам матери. После выплаты выкупа ребенок принадлежит отцу, но мать несет ответственность за него до тех пор, пока ему не исполнится три года [173].

Пурум церемонию первой стрижки волос для мальчиков совершают в конце третьего года жизни [174]. После этой церемонии ребенок, как полагают, "отделяется" от духов предков (kasha-lai). В молитвах, обращенных к этим духам, их просят оставить мальчика в покое. Пурум верят, что вместе с волосами выбрасываются и болезни [175]. Атхпахария раи устраивают церемонию первой стрижки (fyak khokma), когда мальчикам исполняется три года. Следует заметить, однако, что сами атхпахария не рассматривают этот ритуал в качестве своего традиционного, исконного обычая. Он был сравнительно недавно перенят ими от соседей - брахманов, чхетри и неваров [176]. По обычаям акха, когда ребенку исполняется три года, родители срезают ему волосы. При этом у мальчиков состригают не все волосы,оставляя небольшой пучок (хохолок) [177]. Стрижка утробных волос играет большую роль в обрядности детского цикла многих народов мира [178].

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

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

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

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

Три года - продолжительность не только начального и конечного периода перехода. В том, что это своего рода универсальное время становления жизни, оформления какого-то качества, статуса, нас убеждает целый ряд фактов из этнографии тибето-бирманцев. У ао нага "все дети - как мальчики, так и девочки, - родившиеся в трехлетний отрезок времени, составляют... одну возрастную группу - янга" [185]. Переход в каждую следующую возрастную группу происходит по прошествии трех лет пребывания в прежней [186]. У монгсен ао интервалы между празднествами заслуг составляют три года [187]. Через три года после свадьбы жена может переселиться в дом мужа (лепча Сиккима) [188]; три года после сговора отрабатывал жених в доме родителей будущей жены (сиккимские бхотии) [189]; а по обычаям непальских шерпа, муж может развестись с женой, если она не имеет ребенка в течение трех лет [190]. У лаху " на второй день после свадьбы молодые поселяются в доме невесты и три года работают на поле ее родителей, затем три года живут в доме жениха и работают в хозяйстве его родителей, после чего ставят свой дом" [191]. У некоторых манипурских нага существовал запрет на проведение набегов в течение трех лет после успешной экспедиции охотников за головами [192]. Т. Ч. Ходсон сопоставляет это трехлетнее перемирие с практикой подсечно-огневого земледелия. Группы,обрабатывавшие свои поля этим способом, меняли их каждый третий год [193]. Каждые три года, в конце трехлетнего цикла (периода времени), лимбу совершают ритуалы поклонения и приносят жертвы духу Nahen и богу Nahangma [194]. Лису полагают, что как бремя ведовства, так и "дар" оборотничества являются результатом тесных контактов с родственником, уже одержимым

духом ведовства или оборотничества. Такого рода дух контагиозен, как инфекционное заболевание, с той лишь разницей,что он оказывает постепенное воздействие на личность "избранника", и последствия "облучения", заражения могут быть обнаружены не ранее, чем через три года [195].

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

[illegible]

Еще в 1917 г. Р. Хайне-Гельдерн, рассматривая проблему соотношения охоты за головами и человеческих жертвоприношений, писал, что основной тенденцией развития "охоты" является эволюция ее в человеческие жертвоприношения [198]. Но показательно, что в его схеме, раскрывающей различные стадии развития охоты за головами, вплоть до исчезновения этого обычая [199], не нашлось места для жертвоприношений. В работах исследователей культуры нага мы не находим никаких данных и размышлений о соотношении этих двух обычаев, кроме заявления Дж. Г. Хаттона, что "охота" могла развиться в человеческие жертвоприношения [200].

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

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

У ао нага в тех редких случаях, когда врагов брали в плен, по возвращении военного отряда в деревню их убивали богатые люди, те, кто предпочитал этот легкий и удобный метод повышения своего социального статуса [201].

О том, что нага не были чересчур щепетильными в выборе средств ритуального повышения всеобщего плодородия общины, пишет Г. М. Григорьева: "Если же пленный по каким-либо соображениям не был убит, то его чаще всего выменивали в соседнюю деревню, которой не везло в охоте за головами" [202]. Эти данные, конечно, можно истолковать как подтверждение того, что человеческие жертвоприношения развились из обычая охоты за головами. В самом деле, и обряды охоты за головами, и человеческие жертвоприношения связаны с идеей плодородия (в первую очередь, полей). Окропление поля кровью и разбрасывание на поле частей тела жертвы считалось залогом обильного урожая. Но ведь и сам обычай принесения в жертву людей имеет собственную "историю", логику развития.

В церемонии Li-su (или Le su), устраивавшейся ангами, имеет место действие, которое представляет для нас определенный интерес. Lowuu (человек, совершавший определенные обряды от имени и по поручению устроителя церемонии) прикреплял к спине щенка корзину с пеплом и семенами хлопка. Щенок "получал" миниатюрные щит и копье. Затем Lowuu со щенком взбирался на крышу дома [203] устроителя церемонии, откуда сбрасывал пепел, объявляя, что это тучи, и семена хлопка, о которых говорилось, что это град. Наконец, он сбрасывал с крыши щенка, "вооруженного"

щитом и копьем [204]. Дж. Г. Хаттон в одной из своих работ сравнивает этот обычай с человеческим жертвоприношением у коньяк. Во время этого обряда коньяк убивали жертву так, что ее кровь стекала сверху на жертвователя. Хаттон отмечает, что сбрасывание жертвы вниз, по представлениям нага, "помогает" выпадению оплодотворяющего дождя [205]. Р. Хайне-Гельдерн считает, что подобные обряды связаны с имитативной (симильной) магией и основаны на ассоциации крови и воды [206].

Любопытно, что ао во время засушливого периода, когда возникает опасность самовозгорания домов, вывешивали черепа домашних животных (и, прежде всего, митханов) на деревья, растущие за домами. Ао верили, что это действие защищает дома от пожара [207]. Коль скоро это так, то, может быть, резонно предположить, что эта апотропеическая, охранительная функция черепов является производной от ассоциации пролитой при принесении в жертву митханов крови с дождем [208].

Интересным в этой связи представляется отношение к крови вернувшихся из набега охотников за головами. У лхота удачливые воины не смывали кровь врагов со своего оружия в течение одного дня после возвращения [209]. Коньяк практиковали обряд смывания крови врагов, во время которого ритуальному очищению подлежали даже и те воины, которые не добыли головы или не нанесли удара врагу [210]. Эти обряды можно назвать обрядами "реинтеграции", облегчающими участникам набега возвращение к нормальной жизни, но в них заметны и следы представлений о сакральной силе крови.

Большая сакральная сила, способная нейтрализовать вредные влияния, приписывалась и плоти жертв. Так, бирманские нага в качестве средства очищения домов, в которых умирали роженицы, использовали части тела человека, принесенного в жертву [211].