[illegible]

"Individuals are more than body, heart-mind, life-force, and shadow-soul; they are social beings bound in a circle of kin"
/D. H. Holmberg. 1989.P.194/

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

По мнению ряда исследователей, анализ архаического и традиционного мировоззрения позволяет выявить два способа осмысления кровного родства: идеологию зачатия (conception ideology) и идеологию происхождения (descent ideology). Первая, акцентируя внимание на потомстве одних родителей, является совокупностью представлений о создании и формировании тела ребенка. Вторая идеология исходит из постулата о нерушимости границ между родами и определяет зачатие как передачу по наследству, в пределах одной линии происхождения, от предков потомкам, общей родовой субстанции [1].

Рассмотрим соотношение "идеологии зачатия" и "идеологии происхождения" на примере "костно-мясной" ("семенно-кровяной")

теории тибето-бирманцев (разумеется, здесь идет речь только о тех народах, у которых она отмечена). Строго говоря, последняя является прежде всего теорией зачатия, но тибето-бирманцы, формулируя идеологию происхождения, используют элементы теории зачатия[2]. "Представления о двуединой природе человека, состоящего из костей и плоти, ... отражали факт соединения в браке / рождении двух противоположных начал"[3]. Нельзя не заметить, что, по представлениям тибето-бирманцев, перенос принадлежности к родственной группе того или иного родителя - "кости" отца или "плоти" матери (в зависимости от линейности)- осуществляется субстанциями, ответственными за формирование определенных частей тела ребенка. Таким образом, в самом акте (процессе) зачатия как создания тела ребенка заключена возможность включения в родственную группу. В "костно-мясной" теории как идеологии зачатия дети предстают "андрогинными существами"[4] (отцовская кость + материнские плоть и кровь). Предстояло, как пишет Л. А. Абрамян об обрядах инициации, "из исходного полуоформленного продукта вылепить истинных мужчину и женщину"[5]. Меры по такому превращению предусматривает идеология происхождения.Следует сделать одно уточнение. "Эта коррекция"[6] в обществах, характеризующихся бытованием "костно-мясной" теории в патрилинейном варианте; как показал Р.Хантингтон на материалах этнографии бара Мадагаскара, являющих собой пример представлений о женском источнике плоти ребенка и ассоциации его костей с мужским началом; направлена на отрыв от матери и продвижение к отцовскому порядку[7]. Так как каждый человек имеет мужской и женский компоненты, то эту эволюцию претерпевали представители обоих полов[8]. Таким образом, следует говорить не об удалении "рудиментарных признаков противоположного пола"[9], а об отбрасывании женских признаков и укреплении (физическом и социальном) мужского, отцовского, патрилинейного элемента как сопутствующих друг другу процессах в развитии каждого индивида, независимо от пола[10].

Перейдем к рассмотрению конкретных материалов. Таманги полагают, что у детей нет собственных so (жизненная сила) или so dungma ("дерево жизненной силы")[11]. По их представлениям,

жизненные силы детей находятся в цветках so mhendo, уподобляемых лону[12]. Только после того, как ребенку исполнится 12 лет, эта жизненная сила (которую называют также "душа", bla), имеющая форму цветка и являющаяся своего рода внешней жизнью, превращается в bla-sing(или so dungma), "душу-дерево" [13].

До достижения 12-и летнего возраста мальчики и девочки [14] полностью зависят от женского духа Kale ama. У каждого новорожденного - четыре матери: человеческая, родная, кормящая мать и три Кале ама. Независимо от того, одна Кале ама или она трехчастна, эта "мать" ("матери") способствует зарождению и укреплению физического и социального существования ребенка [15]. Ребенок и его жизненные силы в первые годы жизни находятся под покровительством и на попечении Кале ама [16]. Кале ама строит его тело подобно тому, как пчелы строят свой рой (улей?), собирая мед [17].

Эти представления можно сравнить с верованиями тюрков Саяно-Алтая. Они полагают, что богиня Умай является хранительницей ребенка с момента появления на свет и до того времени, когда он начинает ходить и свободно разговаривать, т.е. приблизительно до трех лет [18]. Исследователи мировоззрения южносибирских тюрков справедливо отмечают: "Мифопоэтическая концепция механизма «первичной социализации» индивида... заключалась в том, что через три года богиня Умай покидала ребенка и он, обретая кут - «душу» (жизненную силу, присущую каждому человеку), включался в человеческое общество. Можно предположить, что и сама Умай в первые три года жизни ребенка - не столько божество/персонаж пантеона, сколько метафора некоей «жизненности» младенца, которая впоследствии осмысливается как «кут»" [19].

По представлениям тамангов, жизненная сила (so) проявляется (англ. develops) у ребенка по достижении им 12-и летнего возраста и обновляется в течение каждого последующего 12-и летнего цикла [20]. Очевидно, речь идет о появлении / проявлении собственной жизненной силы. Следует заметить, что доминирование возрастной периодизации, основанной на этом цикле, не исключает возможности

более детализированной характеристики градаций жизненного цикла [21].

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

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

определенные элементы концепции (интерпретации и выводы) Я. В. Чеснова можно подвергнуть критике и предложить иное видение проблемы [26], но гораздо важнее сосредоточиться, вслед за автором интересного исследования, на осмыслении выпадения первого зуба, в частности, и смены молочных зубов постоянными, вообще.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

материнских, утробных (полученных в утробе матери) жизненных сил. Постоянные зубы - показатель того, что у ребенка уже есть свои собственные, "окультуренные", жизненные силы , перешедшие к нему от "своего" умершего - члена патрилинейного клана, предка по отцовской линии.

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

Но это не означает последовательной смены жизненных сил (телесной души), полученных от матери, жизненными силами предка. Такого рода последовательная смена или превращение более характерны для представлений народов Сибири и других регионов [32], что привело Е. С. Новик к мысли о возможности истолкования представлений о душе как результате ритуального фиксирования различных по масштабу социальных статусов [33].

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

По представлениям качинов, ребенок приобретает свою душу (minla) только в момент рождения, когда он начинает дышать. На том основании, что эта душа дается не матерью, Э. Р. Лич не считает возможным говорить о наследственном ее характере. Ребенок получает эту душу от непосредственного окружения; отсюда - важность и значимость рождения в отцовском доме [34].

Следует заметить, однако, что в представлениях тибето-бирманцев предки и территория, как правило, тесно связаны и рассматриваются вместе [35]. Примером сближения и связи этих категорий может служить представление меваханг-раи о same. Саме, с одной стороны, понимаемая как фратрия, является родственной группой (категорией); с другой же стороны, вследствие соотнесенности с землей предков ca:ri она должна рассматриваться как территориальная категория [36].

Саме - ритуальное название своего рода коллективной души, которая наследуется патрилинейно [37]. Лица одного пола определенной группы кланов имеют общее наименование; т.о. "структурный принцип эквивалентности сиблингов одного пола" [38] превращает саме в атрибут коллектива "братьев" или "сестер", находящегося в отношениях дополнительности к группе сиблингов другого пола [39]. Передача саме осмысляется не как наследование "псевдо-физической", "квази-генетической" субстанции (в отличие от патрилинейной har "кости" или матрилинейного dudh "молока") [40]. Если с наследованием мужского саме все обстоит просто: оно переходит от отца к сыну, то анализ наследования женского саме показывает, что следует говорить о передаче саме от сестры отца к дочери брата. Мать не обязательно имеет то же саме, что и дочь, так как при заключении брака между представителями разных саме-групп женщина сохраняет первоначальное саме в течение всей своей жизни [41].

Целые сегменты кланов, поселяясь на земле чужих предков, принимают местное саме [42]. В силу этого сегменты одного клана, локализованные в различных местностях, становятся de facto отдельными экзогамными кланами [43]. Клановая принадлежность в целом "постояннее" и в гораздо меньшей степени подвержена изменениям, чем членство в саме-группе, но территориальный принцип, который выдвигает на первый план привязанность к собственной территории, сильнее уз крови как в сфере прав на землю, так и в систематизации родственных групп и отношений между ними [44]. Т.о., саме, в котором нашел воплощение территориальный принцип, "пересиливает" реальные или постулируемые родственные узы.

Представления лохорунг-раи об очередности вселения душ в тело человека отличаются от качинских. Лава, которую можно назвать свободной душой, появляется, как полагают лохорунг, у еще не рожденного ребенка, когда он находится в материнской утробе. Сайя же, по своим характеристикам сближающуюся с телесной душой, ребенок приобретает спустя несколько дней после рождения, после того, как его внесут в дом предков и "познакомят" с родственниками [45]. Можно предположить, что необходимость рождения ребенка, появления его на свет именно в доме предков подтверждает значение территориального принципа. Разумеется, только этим более позднее (по сравнению с лава) наделение ребенка предковыми жизненными силами объяснить нельзя. К сожалению, в нашем распоряжении нет сведений о том, какое значение придается месту зачатия ребенка. Возможно, что существование предписания для женщин рождать в том же доме, где был зачат ребенок [46], превратило бы сайя в "утробные" жизненные силы, но об этом можно строить лишь догадки.

В представлениях лалунг об "одной плоти и крови" единоутробных сиблингов [47] не следует видеть пример conception ideology. Таковой является, скорее, представление о пуповинных узах. Некоторые исследователи рассматривают пуповину исключительно как свидетельство связи с матерью [48]. Но представления о пуповине, бытующие у матрилинейных народов Северо-Восточной Индии, призваны подчеркнуть существование уз между сиблингами и отцом: сиблинги посредством пуповины, производимой мужским элементом [49], связаны друг с другом и с отцом [50]. Таким образом, люди, вышедшие из "одного лона", лица "одной плоти и крови" (descent ideology) [51] связаны пуповинными узами (conception ideology). Поскольку линиджи у лалунг (да и у кхаси) имеют небольшую глубину [52], нас не должно смущать то обстоятельство, что речь идет об "одной плоти и крови" только сиблингов.

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

как таинстве двуединства (двое будут одна плоть) подтвердило христианство [54].

В некоторых обществах такое понимание брака считалось бы отступлением от принятых норм. Так, Элен Гири подчеркивает отличие представлений кхаси от христианского понимания брака. У кхаси муж и жена не могут быть или стать "одной плотью, одной кровью". Людьми "одной плоти, одной крови" у кхаси считаются члены матрилинейного клана (кур). Браки мужчин и женщин одного кура запрещены. Сделать так, что "будут два одна плоть" можно только путем брака между родственниками, заключив его внутри кура, а это будет инцестом [55].

У тех же народов, где брачные нормы, структура родственных групп, представления о родстве которых не исключали возможности бытования идеи "единого тела" и не служили препятствием к употреблению этого выражения, оно относится, главным образом, к детям, потомству одних родителей. Хотелось бы отметить в этой связи каренское понятие хае. Карены Palokhi представляют себе хае "в виде очень аморфной сущности (если, конечно, к хае вообще применимо слово 'сущность')" [56]. "Вместо того, чтобы называть хае 'духом предков' и т.д., я думаю, - отмечает А. Раджа, - что более точно было бы считать его - несмотря на опасность некоторого овеществления (reification) этого представления каренов - своего рода разделенной 'единой (единовещественной) сущностью' (или даже разделяемым 'состоянием') /a kind of shared 'consubstantial essence'(or, perhaps, even a shared 'state')/, которое возникает с образованием брачного союза и рождением детей" [57]. Любопытно было бы сравнить это каренское представление с понятием разделяемой или унаследованной субстанции (дхату)/shared or inherited "substance" (dhatu)/, исследованным на материале бенгальцев Индии Р. Б. Инденом и Р. У. Николасом. По представлению бенгальцев-индуистов, рождение сына завершает (венчает) образование этой единой сущности [58]. Но не следует полагать, что мужчина и женщина, вступающие в брак, совсем чужие, что между ними не существует никаких родственных связей. Напротив, на уровне касты (джати или варны) они должны быть связаны отношением разделяемого (разделенного) тела [59]; с заключением брака это

родство, уже существующее на кастовом уровне, переносится на уровень клана [60]. Следует оговорить, что мы не затрагиваем здесь вопрос о перемене женщиной своей групповой принадлежности.

Заключение

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

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

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

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

В *четвертой главе* автор стремился провести четкую границу между такими категориями, как "жизненные силы" и "магические силы". Но необходимость их различения не отрицает того, что раньше они оставляли единый нерасчлененный комплекс. Таким

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

Отмечая наиболее значительные упущения, я должен признать, что допустил некоторое насилие над материалом посредством онтологической редукции [61], сведения телесной души к ее субстрату. Решение вопроса о законности и оправданности такой редукции я оставляю за читателями. Предвижу возможные упреки (обвинения?) в пренебрежительном отношении к подлинным проблемам и заботам живого человека "из плоти и крови", с одной стороны, и в чрезмерном увлечении анализом некоего конструкта, схемы, состоящей из "костной основы и мягких тканей" (или, говоря словами Г.-А. Беккера,"строения из мяса и костей"), - с другой. Самым простым (но честным ли?) способом избежать подобной критики была бы попытка переложить вину за это на самих тибето-бирманцев, на их представления. Не буду, однако, прикрываться "мнением народа (народов)" и замечу, что повышенное внимание к мягким тканям и женской крови позволило, как мне кажется,избежать отождествления "социального" с "социально структурным" и затронуть тему коммунитарного измерения общества("сила слабого"; структурно низшее как морально и ритуально высокое и секулярная слабость как сакральная сила) [62].

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

бирманцев представлений соседей и других конфессий[63]. Но хочется надеяться, что данная работа - не последнее мое обращение к проблемам, связанным с изучением человека и личности на материале тибето-бирманских народов.