Глава III

Судьба

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

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

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

человека [5]; основное внимание уделено самой доле, участи, уделу человека. "Итак, судьбы - это божественно установленные сущность и будущность каждой вещи и каждого человека" [6].

[illegible]

Связь понятий *судьба* и *жизнь* в разных культурах отмечают многие исследователи [7]. Не составляют исключения и интересующие нас народы. Так, сообщается, что для лису Таиланда понятия 'судьба' и 'жизнь'(sya[6]-mya[3]) являются синонимами [7а]. При этом главным признаком жизни лису считают ее продолжительность (they view life with an "as long as it holds" philosophy) [8].

Тибетское цхе (tshe, che) “время”, “жизнь”, “продолжительность жизни”, “время жизни”, “возраст”, век” [8а], по мнению Сарат Чандра Даса, обозначает жизнь главным образом в абстрактном смысле; srog же является термином, применяемым для обозначения физической (телесной, материальной) жизни [8б].

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

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

Бирманское этэ’ (?a?sak) имеет следующие значения: “дыхание”; “жизнь”, “продолжительность жизни”; “возраст”, “срок жизни”... [12].

Chene Mane Wiyu, по представлениям дафла, предопределяет вид, род смерти человека, когда тот еще находится в материнской утробе [13]. Красные лаху полагают, что стражу страны мертвых уже при рождении человека известно, когда тот умрет [14]. Карены также верят в предопределенность продолжительности жизни. По их представлениям, Mü qä hklë, обитающее в стране мертвых сверхъестественное существо, наделяет индивидуальной судьбой (временем жизни) каждую главную душу k'la hkö hti, которая хочет переродиться. Таким образом, человеку, в тело которого войдет реинкарнирующаяся душа, еще до его рождения назначен срок жизни и момент ее окончания [15].

Чжайва [16] из группы гаори, включаемой в качинскую общность, описывая представления своего народа о жизни и смерти, сообщил Ш. Жильоду следующее. При рождении ребенка в него сначала входит душа (минла). Sampny nang majan [17], помазав новорожденного слюной, наделяет его жизнью ('nsa; букв."дыхание"); Karai Kasang [18] привязывает веревку, или жизненный нерв [19] (sumri). Непосредственной причиной смерти считается изнашивание или разрыв сумри [20]. Р. Хайне-Гельдерн, излагая материалы, собранные Ш. Жильодом, упоминает еще и sakha: Караи Касанг, помимо завязывания сумри (Р. Хайне-Гельдерн называет ее "нитью жизни), дает новорожденному запас жизни (сакха). Оба этих дара соответствуют сроку жизни, выделяемому новорожденному. Если запасы жизни подошли к концу, исчерпаны, а нить изношена, - человек умирает [21]. К сожалению, в известных мне работах Ш. Жильода я не смог обнаружить сведений об этом запасе жизни [21a].

Веревка (нить), как один из ритуальных коррелятов представлений об источнике жизни, жизненной силе, дыхании [22], играет весьма значительную роль и в верованиях других тибето-бирманцев. Авторы книги по истории и культуре Тибета отмечают: "По древним и средневековым традиционным воззрениям, тибетец был связан с небом и данной местностью. Связь с небом осуществлялась посредством "му" - веревки, нити или лестницы, которая представлялась реально то как порыв ветра, то как столб дыма, то как луч света или иногда отождествлялась со святой горой, господствующей в том районе, где человек проживал, или

даже с разумом..." [23]. Слово seorriya или seorrip (где riba = "канат", "веревка", "трос") тхулунг-раи переводят на непали как ayu "жизнь". Так они называют и веревку, которую во время некоторых обрядов протягивают от очага через крышу дома к высокому столбу (шесту), устанавливаемому во внутреннем дворе. Это символизирует путь на небеса и к предкам [24]. Коньяки-тхенду полагают, что умирающий анг парит между этой и будущей своими жизнями, которые теперь связаны друг с другом при помощи веревки (каната, троса). Когда анг начинает загробное существование, он должен разрезать эту веревку [25]. По представлениям лакхеров, несмотря на то, что ночью, во время сна хозяина, душа покидает тело и блуждает где-то поблизости, душа и тело, тем не менее, остаются связанными. В роли связующего звена выступает невидимая веревка, шнур (hu) [26]. Замечу, что, хотя это представление в строгом смысле не входит в круг фаталистических представлений, обрыв этой веревки имеет, по мнению лакхеров, необратимые последствия [27].

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

Многие исследователи отмечают тесную связь волос и нити в представлениях различных народов мира. Так, А. Н. Афанасьев писал: "Оба понятия: нить и волос - отождествляются как в языке,

так и в поверьях; поэтому и в сказаниях о судьбе им придается одинаковое значение" [32]. По мнению Г. Н. Грачевой, нганасанские материалы дают определенные основания для реконструкции представления о волосах как материальном воплощении нитей, тянущихся к Солнцу [33]. Е. В. Ревуненкова показывает, что "... Волосы не только часть человека, в которой заключена его сущность, подобно ногтям или человеческим выделениям, но именно та часть, которая непосредственно связана с космическими, жизнь дающими силами" [34]. И в представлениях тибето-бирманцев человеческие волосы, помимо аспекта плодородия, могли символизировать и связь человека с обитателями иного мира, функционально сближаясь с "нитями жизни (судьбы)". Обрезание волос осмыслялось как разрыв связей. Так, по представлениям северных магаров, или кхам-магаров, коса волос (latta) воплощает связь мужчины с его предками по отцовской линии, выступая в качестве своего рода "генеалогической пуповины". Смерть отца приводит к разрыву этих уз, и цирюльник срезает косу у сына умершего [35]. Любопытно следующее верование дафла. Если мужчина видит во сне свои лобковые волосы, это означает, что Wiyu (бог, демон или дух) намеревается связать его веревкой и перенести в Страну Мертвых [36]. Правда, здесь фигурируют волосы не головы, но они выступают вместе с веревкой. У лису характерной частью прически мальчиков является коса, своего рода "хвост" - никогда не срезаемая прядь волос в верхней части головы (на макушке, темени). Эта коса более заметна по сравнению с волосами, которые оставляют на головах девочек после их пострига. Считается, что мужчина с его дополнительными душами (см. гл. 1) имеет больше возможностей для общения со сверхъестественными силами, и именно эта коса символизирует связь с небесными силами. По мнению О. К. Хасисинг, эту косу можно сравнить с нитями жизни, за которые дергают сверху (с небес), в результате чего люди выступают в роли марионеток, управляемых высшими силами [37]. По представлениям черных лоло, через пучок волос, связанный в узел на макушке, Божественный Дух общается с человеком [38].

Таманги, как и индуисты, при первом пострижении мальчиков сохраняют над родничком пучок (хохолок, прядь) волос (для

обозначения этих волос используются тамангское слово brondo и непальское tupi). Взрослые мужчины носят такую прядь в течение всей жизни. Устранение этих волос призвано означать окончательную смерть человека и осмысляется как вырывание ro.dunma “дерева жизни”. Перед кремацией лама вырывает с родничка (точнее, теменной области) головы умершего эту прядь волос [38а].

Одним из отличительных внешних признаков тамангского шамана является длинная коса волос ralbo, представляющая собой продолжение brondo (пряди, хохолка волос, который носят мужчины-таманги). Никогда не срезаемая коса считается источником необычной силы шамана, придает, сообщает ему необычную силу. Таманги полагают, что ralbo выступает в роли своего рода лестницы, по которой различные сверхъестественные существа спускаются и проникают в тело шамана. Как отмечает А. Хефер, ralbo имеет дополнительное (хотя и не столь явно выраженное) значение женского аспекта, свойственного личности шамана [38б].

Бирманские акха верят в то, что продолжительность жизни (zi^{v}) [39] дарует человеку "Бог" [39а]. По их представлениям, на внутренней стороне лба каждого человека имеется "печать", поставленная "Богом". Она показывает, как долго будет жить человек [40]. У акха есть выражение zi^{v}zeu^{v} k'o-eu ("выкупить свой срок жизни"), употребляемое для обозначения следующего обычая. Гость, находящийся в доме, где родился ребенок, дает небольшую сумму денег новорожденному, чтобы срок жизни гостя не был укорочен [41]. Представление лаосских пули-акха (ко-пули) о "головной душе" рассмотрено выше; здесь же важно отметить, что именно эта душа, как полагали акха, входила в тело женщины и являлась причиной зачатия. Реинкарнироваться могла душа умершего родственника, "но, - как отмечали информаторы-акха, - может случиться так, что ребенок будет очень похож на отца; тогда отец долго не проживет". Причиной тому - потеря отцом большого количества головной души или силы. Рождение близнецов влечет за собой фатальные последствия для отца; один из близнецов должен быть немедленно убит, иначе отец умрет [42]. Представление о связи волос отца и жизни ребенка характерно и для каренов Мьянмы. У них мужу беременной женщины запрещается стричь свои волосы; верят,

что если их срезать, то будущая жизнь ребенка сократится [43]. Интересен обычай хакасов. Младенцу давали имя пожилого человека, заходившего в дом при рождении ребенка. Как полагали, это помогало ребенку стать таким же долговечным, как вошедщий; человек же, отдавший свое имя, подвергался определенной опасности: "ребенок якобы забирал часть его доли" [44]. Любопытна одна деталь обряда имянаречения: старик вырывал из своей бороды три волоска. Авторы заключительной части цикла исследований традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири, рассматривая обычай наделения детей или младших родственников волосами стариков и его отражение в благопожеланиях и легендах, приходят к выводу, что "Волосы фигурируют здесь не случайно. Они универсально включаются в круг представлений о продолжительности жизни, счастье и доле" [45].

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

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

Представление лису о судьбе описывают в своих работах Э. П. Дюрренбергер и О. К. Хасисинг. Приведем краткое изложение написанного ими. Лису понятие судьбы (myi) связывают прежде всего с линией на ладони, которая определяет жизненный успех,

удачу. По их представлениям, когда рождается человек, Wusa - глава страны мертвых - вносит в особую книгу его имя и записывает даруемое число лет. Прожив этот установленный срок, человек должен умереть.Говоря иными словами, когда мьи израсходована, человек умирает ("нет мьи", "мьи пришла к концу" - эвфемизмы смерти). Таким образом, человек получает мьи при рождении, и на его долю приходится определенное количество мьи. Единственным способом оценить чью-то мьи является наблюдение за тем, что случается с обладателем мьи в жизни.Другого пути выяснить, разузнать заранее, априорно, какова мьи человека, - нет [49].

А вот как описывает представления лису о мьи О. К. Хасисинг. Небесный бог wu^4-sa^4 [50] наделяет каждого новорожденного некоторым количеством жизненной энергии (myi^3). Делает он это путем начертания на ладони линии жизни [51]. Выражение "линия жизни стерта (соскоблена, вычеркнута)" (myi^3 phi^6 lye^3) является эвфемизмом смерти. По мнению исследовательницы, myi^3 можно определить как врожденную (природную) силу (innate strength), потенциал, производительную силу (мощь - productive force), способность (талант, дарование - ability), активный компонент (жизненно важную составную часть? - living ingredient), с которыми рождается человек. Лису полагают, что некоторые люди имеют особенно большую мьи (myi^3 vua^5 = одаренный, талантливый, способный) [52].

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

Представления о тесной связи судьбы и жизненных сил характерны не только для тибето-бирманцев. В первую очередь в этой связи заслуживают упоминания воззрения китайцев. В китайской традиции судьба осмысляется как наделенность человека жизненной энергией (ци) [54], "...в человеке ци становится его природой (син), врожденным психофизическим складом, который есть также его неизменная судьба (мин), заданная Небом" [55].

Славянское "vekъ не только пространственно-временная рамка жизни, но и сама жизнь, жизненная сила, воплощающаяся в жизненном веществе" [56] [о развитии значения "век" из первоначального значения "(жизненная) сила" в славянских и других индоевропейских языках см. [57]]. "*Век* как 'срок человеческой жизни' (не имеющий точного количественного измерения) - время наполненное, близкое к *доле*, время расходования жизненной потенции", - пишет О. А. Седакова [58]. "Важнейшим условием жизни человека, - отмечает А. К. Байбурин, - представлялось получение доли (части) жизненной силы и благ из общего их запаса..." [59]. По представлениям древних мексиканцев (ацтеков) о судьбе, как утверждает К. Дюверже, "каждый человеческий организм... содержит определенную «потенциальную», «телеономическую», «жизненную» энергию. Энергетический запас каждого индивида появляется в момент зачатия..." [60]. Можно сделать следующий вывод: человек "как объект предопределения" наделялся судьбой при рождении или когда находился в утробе матери. В роли "субъекта предопределения" выступали боги (духи), предки или родители.

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

Забегая вперед, замечу, что можно говорить о врожденности не только жизненных сил, но и магических сил (того, что называют маной, харизмой, благодатью, удачей, счастьем). Так, может быть врожденной благодать. “Благодать Божия еще во чреве матери освятила пророка Иеремию. Иоанн Креститель исполнился Духа

Святого еще в материнской утробе (Лк. 1, 15)” [60е]. Вот что пишет Макс Вебер о благодати, даруемой предопределением: “Харизма может быть - и только в этом случае она в полном смысле заслуживает своего наименования - природным даром, присущим объекту или лицу, обрести который невозможно никакими усилиями” [60ж]. Я не утверждаю, что благодать, даруемая без заслуг, есть фатум [60з], но определенные основания для такого заключения есть.

Примером понятия манаподобной силы, если и не врожденной, то, по крайней мере, входящей в круг верований, связанных с идеей предопределенности, можно считать представление ряда славянских народов о споре (спорине). “*Спора*, как и *век*, соединяет значения ‘временного отрезка’ и ’силы’ ” [60и]. Но силы не жизненной, а магической. “Кроме таких простых значений *споры* и *спорности*, как ’плодовитость’, ‘способность производить изобилие’, есть более сложные, связанные с употреблением времени: так, *спорый* корм, *спорые* деньги расходуются очень медленно; человек, имеющий *спору*, работает необыкновенно быстро и продуктивно”, - пишет О. А. Седакова [60к]. “Самое понятие «спор», как размножение злаков, скота, становится, с развитием земледелия, выражением необходимого для данного момента качества... или состояния..., общего достатка, успеха в работе, и становится в конце концов понятием счастья вообще” [60л]. Мы видим, что речь идет не о количественном аспекте судьбы [60м], не об объеме врожденных ресурсов (отпущенных человеку жизненных сил); оценивается, скорее, качественная сторона, эффективность проявления дарованного, вложенного.

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

[illegible]

[illegible]

Большую ясность в решение вопроса, с каким началом связывалось первоначальное понимание судьбы интересующими

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

По представлениям тибетцев, нового члена общества создают отцовская кость и материнская плоть [62]. Подобное верование существует у качинов, наси, тамангов, шерпов, лепча и многих других тибето-бирманских народов [63].

Но не следует ограничиваться констатацией такого представления: напротив, исследование только начинается с этого. Так, Э. Р. Лич, пытаясь выяснить, что стоит за верой качинов в получение ребенком плоти и крови от матери, на основании того, что мать кормит ребенка (плод), находящегося в ее утробе, а позднее - вскармливает его грудью, приходит к выводу, что лицо человека (myi-man) обязано своим происхождением матери и ее кровным родственникам. "Верование, что внешность и репутация происходят с материнской стороны, соответствует представлению о том, что женщины (жены), являющиеся колдуньями, могут заразить своих мужей и детей путем передачи вредного влияния", - отмечает он [64]. Таким образом, по мнению качинов, с физическим обликом, плотью и пищей связано неконтролируемое мистическое влияние свойственников. Кости же символизируют передающуюся по наследству общую субстанцию, инкорпорацию в агнатную линию [65]. Поскольку "представления о костях, плоти и крови являются центральным компонентом теорий родства народов тибето-бирманской группы и везде в Азии" [66], необходимо хотя бы в общих чертах описать эти представления.

Для начала отмечу, что роль и значение каждого из этих элементов, каждой субстанции определяется линейностью. Вывод исследователей о том, что "семантическая мотивировка обозначения рода как «кости» достаточно очевидна" [67], относится к патрилинейным народам. Концепция "кости" как исходный элемент и структурообразующий принцип теории воспроизводства

патрилинейной тибетской группы ньинба детально проанализирована в работах Н. Левайн [68]. Значение "кости" (ru) столь велико, что t'ag (t'ak) "кровь" считается субстанцией, производной от нее. Это проявляется, в частности, в том, что" субстанцией, которую мать передает своим детям, является не кровь, полученная ею от своей матери, но кость ее отца, преобразованная в кровь" [69].

В то время, как народы с патрилинейным счетом родства придают плоти как вкладу женщины в потомство второстепенное значение [70], матрилинейные народы, напротив, главную роль отводят именно плоти. Так, у лалунг (штат Ассам) братья и сестры, рожденные одной матерью, вышедшие из одного лона, связаны глубокими и прочными родственными узами: представители этого народа верят, что эти сиблинги являются людьми той же самой плоти и крови [71]. Гаро считают членов одной родственной группы людьми "одной плоти", называя их antangni be'en; be'entang ("one's own flesh": "собственная плоть, мясо") [72]. По сообщению Р. Бэрлинга, гаро используют одно и то же слово для обозначения семени и зерна и сравнивают женщину с землей, которая питает зерно [73]. "Несмотря на это точное знание биологии, - отмечает исследователь, - в социальном плане биологической ролью отца пренебрегают, так как гаро утверждают, что принадлежность к социальной группе определяется через материнское молоко" [74]. С отцом же, по представлениям этого народа, не связано ни одного сколько-нибудь значимого аспекта тела, души или социальной аффилиации (вхождения в социальную группу) человека [75].

Обращает на себя внимание то, что у лхота охотники за головами "брали" головы мужчин, женщин и детей, за исключением тех детей, у которых не прорезались зубы. Головы последних не имели большой ценности и не включались в "послужной список" воина [76]. Попытаемся выяснить, чем это вызвано.

В представлениях многих народов мира появление у ребенка зубов рассматривается как очень важный момент в его развитии. Так, селькупы считают, что с появлением зубов в теле младенца закрепляется жизненная сила (санг) [77]. Ханты и манси верят, что в ребенка, у которого не прорезались зубы, еще не вселилась душа предка [78]. По представлениям кетов о жизненном цикле, ребенок в

своем развитии на пути обретения им социально-культового статуса взрослого человека проходит три этапа. В соответствии с ними выделяются следующие символические образы ребенка: 1) - новорожденный в первые дни (до отпадения пуповины) - отсутствие собственной жизненной субстанции; 2) ребенок до появления зубов - жизненная субстанция amnej; 3) ребенок после появления зубов - жизненная субстанция ул'вэj [79]. По мнению Е. А. Алексеенко, появление зубов у ребенка в мифологических воззрениях кетов увязывалось с представлением об обретении им ул'вэj - главной жизненной субстанции (или одной ее части), способной отделяться от человека [80]. Кетский материал убеждает нас в том, что появление зубов у ребенка осмысляется как важный этап постепенного освобождения, отделения от материнской субстанции (следов внутриутробного пребывания). По представлениям батаков Суматры, зубы, как и другие части человеческого тела, способные возрождаться (ногти, волосы), а также выделения, очень насыщены жизненной энергией - тонди [81]. "Пока у ребенка не появились зубы..., считается, что у него слишком мало жизненной силы, чтобы противостоять злым духам, - отмечает Е. В. Ревуненкова. - Во многих случаях ребенок, у которого еще нет зубов, и ребенок неродившийся, находящийся в утробе матери, равны по статусу" [82]. Следует обратить особое внимание на то, что "появление первых зубов и первых волос знаменует начало второго важного этапа в жизни малыша после наречения... Волосы и зубы (особенно клыки), как зримые выражения все увеличивающейся и крепнущей силы ребенка, связаны между собой: первые волосы нельзя стричь до появления клыков" [83]. По представлениям народов Сулавеси (тораджей?), душа (angga) входит в тело ребенка с появлением у него первого зуба [84]. Трансваальские венда ребенка до появления у него зубов считают как бы состоящим из воды, его еще не признают за человека и относят к категории вещей [85]. У малагасийцев, ребенок, пока он мал и слаб, пока у него не прорезались зубы, получает только временное имя [86]. По представлениям дариби, лишь тогда, когда верхняя часть черепа ребенка станет твердой и у ребенка прорежутся зубы, в его теле появится noma'. С noma' связаны процессы дыхания и мышления [87].

По севернорусским представлениям, для "знающих" (колдунов, знахарей) характерна избыточность и необычность волос, зубов, ногтей [88], а также глаз, что свидетельствует о наделенности этих людей большой силой. Зубы, которые вместе с волосами в севернорусской традиции рассматриваются как зримые показатели развития природных жизненных сил,"являются необходимым признаком, обеспечивающим действенность магии определенного вида" [89]. Слишком раннее появление зубов рассматривается как необычное явление: "Родившийся с зубами будет знахарь, плут и все глазить" [90]. По народным представлениям венгров, ребенок, родившийся с зубами, становился taltos, и мог впоследствии предсказывать будущее, заниматься знахарством, вызывать (насылать) ветер или бурю [91]. Саамы полагали, что “если ребенок родился с зубом во рту, то у него рано появлялись способности к колдовству и он мог стать шаманом” [91a]. "Двоезубый - ребенок, родившийся с двумя рядами зубов или с уже прорезавшимися двумя зубами", мог стать колдуном; если этого не происходило, ему тем не менее "приписывались вредоносные магические способности" [92]. Интересно, что ребенка-упыря можно узнать по двойным рядам зубов [93]. По мнению эскимосов, сила шаманов заключается, помимо прочего, и в сохранности у них зубов [94]. Русские тоже верили, что выпадение зубов приводило к утрате магической силы; "беззубый колдун считался неопасным" [95].

Сложным представляется ответ на вопрос о том, с каким началом связываются зубы. В корейской культуре, например, "...голова-череп, рот-зубы, уши, поверхность головы, покрытая волосами (макушка), и сами волосы и т.д. соотносились с женским началом. Руки, глаза, позвоночный столб-спина, поясница, ступни и т.д. - с мужским" [96]. Характерно для этой традиции и сближение зубов и раковины, являющейся (особенно раковина каури) символом женского начала [97]. В этой связи любопытно, что в украшениях воинов-нага, называемых "зубы врагов", раковины каури символизируют зубы [98]. Не стоит, однако, преувеличивать (по крайней мере, при интерпретации обычаев нага) связь зубов с женским началом: следует вспомнить, что нага относились ко всем добытым головам как к женским. Если человеку приснится, что выпал один из его зубов, это рассматривается многими тибето-

бирманскими народами как зловещее предзнаменование, предвещающее смерть либо того человека, которому приснился сон, либо кого-то из членов его семьи (лхота) [99]; смерть близкого родственника (ао) [100]; смерть одного из родственников, живущего в другой деревне (лакхер) [101]. Сходные представления бытуют у тхадо, сема, ангами [102]. Таким образом, зуб символизирует, замещает родственника (члена клана?) [103]. Сопоставление этих верований с представлением о патрилинейном клане как о "кости" [104] дает некоторые основания считать, что тибето-бирманцы причисляют зубы к костным тканям. Следует заметить, что в трактате "Вайдурья-онбо", представляющем собой комментарий к основному канону тибетской медицины "Чжуд-ши", зубы названы одним из пяти видов костей головы [105].

Представления тангкхул нага позволяют сделать вывод, что благотворное воздействие добычи вражеских голов не распространялось на зубы. У тангкхул добытую голову погружали в воду (реку, ручей) и держали ее там до разложения (отпадения) мягких тканей. Они верили, что у человека, использующего воду из этого водоема, будут шататься зубы [106]. Налицо определенное противопоставление мягких тканей зубам. Для сравнения укажу, что филиппинские хануноо-маньян включают зубы в состав костных тканей, отличая их от плоти, включающей кожу, кровь,волосы и ногти) [107]. В китайской антропокосмологии "Существовало... понятие «четырех кончиков», каковыми считались язык (кончик плоти), зубы (кончик скелета), ногти (кончик сухожилий) и волосы (кончик кровеносной системы)" [108]. Не исключено, что представление чангов о злом характере духа соу может быть объяснено тесной его связью с нижней челюстью, а через нее - с зубами. Отмеченный выше обычай отделения нижней челюсти от головы, поступавшей на веранду дома вождя коньяков, также свидетельствует, на мой взгляд, о том, что зубы были непричастны к благотворному воздействию, которое "оказывала" добытая голова [109].

В силу вышесказанного требует уточнения и комментария замечание автора о том, что у детей, у которых еще не прорезались зубы, жизненных сил очень мало [110]. Эта фраза не означает того,

что у детей с прорезавшимися зубами жизненных сил больше только в силу этого (во всяком случае, если и больше,то не благодаря наличию зубов); напротив, жизненные силы - не в зубах.

Акха выделяют две разновидности детей, родившихся с лишними пальцами. Одну из них представляют новорожденные, в лишних пальцах которых присутствуют кости; другую - дети, лишние пальцы которых состоят только из мягких тканей. В первом случае ребенка считают "негодным, бракованным", и убивают его. Во втором - проводят ритуал, во время которого избавляются от лишнего мяса (мягкой плоти) на руке ребенка, что позволяет считать его рождение "хорошим" [111]. Разумеется, ребенка оставляют в живых не благодаря этой плоти, просто ее можно "убрать". Но, вместе с тем, нельзя не отметить отношение к костной основе как к чему-то вредному. Это подтверждается верой в то, что вор или разбойник имеет в своем теле лишнюю кость [112]. Налицо негативная оценка избыточности костного начала [113].

С таким отношением (вернее, отдельными следами его проявления) к костной ткани, контрастирует представление о благотворной силе крови. Пожалуй, самым весомым аргументом в пользу этого являются воззрения на менструальную кровь. "Кровь, особенно исходящая из половых органов женщины во время менструаций и еще более девственницы после дефлорации, - считается у всех народов могущественным оберегом и, вместе с тем, оплодотворяющим средством", - казалось бы, излишне категорично, утверждает Е. Г. Кагаров [114]. "Сама по себе менструация не является оскверняющей и опасной, такой она становится лишь в мужской интерпретации", - пишет Л. А. Абрамян [115], отмечая, что у некоторых народов (австралийские аборигены, вогео Новой Гвинеи) менструальная кровь и сейчас не всегда считается нечистой [116]. Б. Пилсудский отмечал позитивное магическое значение, какое придавали айны женской набедренной повязке, выделявшейся при родах крови и самой роженице [117]. Он писал, что девичья набедренная повязка, как и другие предметы, близко связанные с женскими органами, употреблялась в качестве талисмана [118]. Ю. Б. Симченко так обобщает воззрения нганасан на женскую кровь: "Попадание крови непосредственно из тела женщины на мужчину во время первого

сношения... не влекло для него никакой беды. Эта кровь считалась живой. Многие информаторы утверждали, что попадание менструальной крови непосредственно из женщины также не считалось надюма [некоторые из значений этого термина - "поганый", "грязный", "оскверненный", "осквернитель" - В. Ш.]. Опасность для окружающих представляла уже "умершая кровь", кровь, попавшая с какого-нибудь предмета... Согласно шаманистической трактовке, эта мертвая часть тела вызывала смерть всего живого, на что она попадала" [119]. Французские баски не считают, что менструация и менструальная кровь являются оскверняющими [119а]. В традиционной славянской культуре магия, связанная с менструацией, не сводилась к запретам и регламентациям. Вот что пишет о восприятии регул, крови от месячных очищений в качестве средоточия женского естества, источника жизненной силы, энергии и успеха Т. А. Агапкина: “В глубинах мифопоэтического сознания [славянских народов] сохранились пережитки практически немотивированного отношения к регулам (с точки зрения традиционных представлений XIX-XX вв., с которыми, собственно, мы и имеем дело) как к чему-то, причастному к тайне жизни, опасному как всякая тайна и вместе с тем благому, связанному с женским естеством и продолжением жизни, а потому с успехом, развитием и процветанием” [119б]. Не существует ярко выраженной табуации менструальной крови у непальских тхару (индоарийская группа) [120].

Обратимся к интересующим нас народам. О коньяках сообщается, что женщины во время менструации не соблюдают каких-либо особых табу [121]. У ади (группы пангги и миньонг) менструация считается естественной функцией женского организма,а сама менструирующая женщина может участвовать в проведении различных церемоний. Ей запрещается лишь прикасаться к столбу с веревками, к которому привязывают жертвенных животных. Менструальная кровь не рассматривается в качестве чего-то нечистого [122]. Дафла не испытывают суеверного ужаса перед менструальной кровью, а из числа весьма немногочисленных табу, предписанных для менструирующей женщины, отметим запрет прикасаться к церемониальным рогам митхана и черепам свиней, висящим на главной стене дома.Табу на

прикосновение к другим людям и совместное принятие пищи с ними отсутствуют (автор монографии о дафла приводит слова одной женщины: "Нечист наш орган, а не наши руки") [123]. В представлениях мру Читтагонгского горного округа (Бангладеш), по сообщению Л. Г. Леффлера, менструация не связывается с опасностями и особыми предписаниями для кого бы то ни было и не рассматривается как что-то постыдное [124]. Гаро не относятся к менструальной крови как к чему-то мерзкому, скверному,отвратительному [125]. У атхпахария раи девушки (во время первой менструации) и простые женщины свободны от каких-либо ограничений и продолжают вести обычную жизнь. В домах же специалистов в сфере ритуала менструирующие женщины в течение трех дней отстранены от ведения домашнего хозяйства. Начали соблюдать это трехдневное табу и атхпахарийки, контактирующие с неварками и женщинами из брахманских и чхетрийских каст, что можно рассматривать как свидетельство проникновения индуистских обычаев в жизнь атхпахария раи [126]. При этом следует иметь в виду, что по представлениям индуистов Непала, менструальная кровь имеет и некоторое позитивное значение из-за ее связи с плодородием [127]. Таковы немногие (но не теряющие ценности только в силу своей немногочисленности) свидетельства отсутствия представлений о нечистоте менструальной крови.

Представления о ритуальной нечистоте женщин рассматриваются обычно как источник разных запретов. По мнению Е. С. Новик, отношения здесь прямо противоположны: "Акцент, лежащий на нечистоте именно женщин, объясняется, по-видимому, тем, что они составляли «переменный» контингент рода: дочерям предстояло перейти при выходе замуж в другой род в силу экзогамности браков, жены (т.е. те женщины, которые подвергались наиболее строгой табуации в силу их физиологической активности) были чужеродками" [128]. Данная точка зрения сближается, на мой взгляд, с выводом Э. Р. Лича о неконтролируемом мистическом влиянии женщин (см. выше).

Но это социологическое объяснение [129] не является единственно возможным. Весьма интересна, на мой взгляд, гипотеза, согласно которой, там, где существуют представления об участии менструальной крови в формировании утробного плода, мы

находим строгие менструальные табу и верования об оскверняющей природе женского принципа. Эти табу и концепции отражают представление о том, что истинное назначение менструальной крови - создавать новую жизнь, а ее пролитие, утечка из тела женщины означает упущенную возможность для произведения потомства [130]. Для обозначения менструальной крови лису используют то же слово, что и для крови вообще (shi^{5}),но особенностью этой крови является наличие у нее навлекающей болезнь сущности - ni^{3} phua^{5} [131]. На попытку исследовательницы затронуть тему оскверняющих характеристик менструальной крови, одна информантка, которая была не склонна считать, что эта кровь имеет отношение к награждению женщины клеймом существа низшего порядка, отметила следующее. "Нет, женщина не считает ее [менструальную кровь? - В. Ш.] грязной (ma^{5}-shia^{4}). Дело обстоит не так, что наше тело - не хорошее. Это что-то другое...". Рассуждая далее, эта женщина затруднилась применить какие бы то ни было абстрактные характеристики к женской менструальной крови, за исключением указания на то, что она приносит несчастье, невезение [132]. Женщина-лису знает, что она не забеременеет, когда менструирует. Зарождение новой жизни возможно только тогда, когда кровь остается внутри тела. Считается, что кровь, вытекающая наружу, имеет отношение к смерти, разрушению, распаду. Для лису увидеть кровь на земле - дурной знак. С менструальной кровью связывается, таким образом, вызывающий страх аспект смерти, воплощающийся в невезении [133]. Тело женщины заключает в себе тайну возникновения новой жизни, сохранения жизни и загадки самой жизни. Мужчины стараются сдерживать, укрощать и изолировать от священных мест посредством ритуалов и табу эти окруженные таинственностью, превосходящие качества. Оборотной же стороной страха мужчин перед превосходящей женской репродуктивной силой явилось "понижение" женщины [134]. По мнению же самой исследовательницы, вне зависимости от того, является ли женщина по своим качествам приносящей несчастья или нечистой, ее отлучение от святынь не связано с отрицанием привилегий и статуса [135] (следует заметить, что именно эта проблема особо интересует исследовательницу). "Не все попытки изоляции

женщин, - резюмирует О. К. Хасисинг, - следует рассматривать как средства держать женщин в подчинении. Скорее, это защитные меры от опасностей, грозящих извне" [136].

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

Хотя именно материал этнографии нага позволил проанализировать категорию "жизненные силы", нельзя не отметить, что в их представлениях, связанных с осмыслением рождения ребенка, не сохранилось отчетливых следов веры в жизненные силы. Возникает соблазн (которого не избежал автор [137]) рассматривать в качестве отголоска существовавшей у всех нага веры в получение жизненных сил от матери, в зарождение ребенка из материнской крови и мягкой плоти, представление ангами о rhopfu (ropvu), таинственной силе, обитающей в голове, женской по своей природе, но присущей всем людям (однако внимательный анализ этой категории, предпринятый ниже, показывает, что у нас немного оснований для такой точки зрения).

Нельзя не учитывать то обстоятельство, что судьба будущего ребенка в известной степени зависит от отца, его "деяний", от того, насколько удачлив последний в охоте за головами [138]. Отец - творец костной ткани (она возникает из мужского семени) - добывал для него и жизненные силы (мягкие ткани и волосы с головы врага). Можно даже предположить, что телесная душа (жизненные силы) головы врага эманировала на женщину в качестве квази-семени. Последняя вынашивала их как плод, давая ребенку только кровь. Сознавая, что эти соображения не вполне убедительны, выдвину еще одну гипотезу. Не исключено и такое осмысление: мать снабжала будущего ребенка субстратом жизненных сил, а голова врага "давала" силу, энергию [ср. с представлениями папуасов маринд-аним, у которых охотники за головами, раздобыв череп, приносят с ним и имя жертвы. Это имя (менее вещественный и более духовный аспект человека, нежели мягкие ткани) дают маленькому ребенку [139]].

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

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

"□□□□□□□□□□□□□□" □ "□□□□□□□□□□□" □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□□□□□□

Как мне кажется, сами слова "жизненные силы" (по крайней мере, в переводе на русский язык) применяются для того, чтобы подчеркнуть в представлениях о телесной душе такой ее атрибут, как количество (количественную характеристику, количественные параметры). Именно в этой связи и следует рассматривать

сообщение К. Фюрер-Хаймендорфа о том, что коньяк верят в неравномерное распределение в пределах человеческой головы жизненных сил, способствующих плодородию: особенно большое количество этих сил сконцентрировано вокруг глаз и в нижней челюсти [145]. Здесь говорится именно о степени концентрации жизненных сил, а не о парциальных душах или духах-хранителях отдельных органов (частей тела). По аналогии с африканскими материалами [146], понятие kreng качинов, означающее "жизненно важный орган, повреждение которого влечет немедленную смерть" [147], можно трактовать как отражение представления о возможности концентрации жизненного начала в одной части тела или точке. Лимбу полагают, что шаманы обычно очень ревниво относятся к "силам" друг друга. Шаман, завидующий силе другого шамана, мог послать "стрелу" в тело своего "конкурента", в наиболее уязвимое место, и убить его. Для этого шаман-убийца, уяснив пределы шаманской силы другого шамана, должен был выявить это место, найти эту своего рода убойную точку [148].

По представлениям паите, к числу жизненно важных органов животного относятся голова, печень, сердце, легкие, кишечник, а также кровь. Как отмечает Х.Камкхентханг, эти части содержат душевную субстанцию (soul substance) и жизненную силу (vitality) животного [149]. Рассматривая традиционные верования паите об одном из местопребываний души - сердце, исследователь сообщает, что в крови сердца находятся сущность жизни и душа; кровь, как и другие органы, связана с душевной материей (soul matter) [150].

Объем жизненных сил, мягких тканей и крови, полученных от матери (через мать, благодаря ее "посредничеству"), можно представить в виде своего рода точки. Мягкая плоть и кровь, тело взрослого человека - результат процессов роста и развития человеческого организма. Благодаря силе, которая не была независима от носителя (субстрата), процессам обмена веществ, роста происходило развертывание, разворачивание "точки", приводившее в конце концов к "раскрытию" тела [ср. со словами И. С. Лисевича (правда, высказанными им по другому поводу) "о таящихся силах, залоге будущей <развертки> во времени" [151], а также с имеющими непосредственное отношение к теме "нити", веревки, "косы" суждениями С. Н. Соломатиной о вытягивании "из

точки горизонтального ряда временного протяжения (жизненного пути)" [152]]. Такую трактовку *объема* жизненных сил можно сопоставить со стоическим пониманием сущности. Для стоиков, как показал Э. Брейе, существенное бытие являлось в первую очередь внутренней причиной, производящей разнообразные действия вовне. Причина эта отождествлялась у них с жизненной силой, действующей в бытии наподобие того, как порождающая сила семени производит все развитие растения. Жизненная сила связана с вещью, причину которой она составляет, подобно тому как жизнь может заключаться лишь в самом живом существе. Она определяет внешнюю форму вещи, ее границы, наподобие зерна, которое развивает свои латентные свойства лишь до определенной точки в пространстве. Единство причины и начала превращается в единство производимого ими тела [153].

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

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

Известный востоковед О. Пертольд, опираясь на материал этнографии бхилов, мунда, дравидийских народов и индоариев, пришел к выводу, что все они высоко (положительно) оценивали насильственную смерть. По мнению исследователя, главной идеей "примитивного, прелогического мышления" является "представление о наступлении естественной смерти тогда, когда объем жизни полностью исчерпан, и все жизненные силы тела (мана) израсходованы без остатка". От человека же, умершего насильственной смертью, остается в потенциальной форме определенное количество жизненных сил. Задача живых - хорошо обращаться с остатком жизненных сил преждевременно скончавшегося человека для того, чтобы не вызвать его гнева. Умерший же, в свою очередь, использует свою потенциальную силу для помощи и поддержки живых [155]. Близкую к позиции

О. Пертольда занимает К. Дюверже, следующим образом описывающий воззрения древних мексиканцев: в случае смерти от болезни или с наступлением старости энергия исчезает, не влившись в мир, а значит, не служит обществу [156].

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

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

Что касается “плохой”, “дурной” смерти, то ограничусь одним примером. Как полагают акха, духи т.н. ужасной смерти “высасывают и съедают” ($cu_{\wedge}$ dza_{v}-eu) кровь людей, которые умирают на месте своего ранения [158a]. Можно предположить, что такого рода духи поглощали заключенную в крови - субстрате

телесной души - энергию, силу раненых, смерть которых считалась “плохой”. Сам характер смерти (а не якобы неизрасходованные умершим отпущенные на его век жизненные силы: остававшимся жить нечего было использвать) делал людей, погибавших в результате ранения, опасными.

Резюмируя, можно отметить следующее. Видимость предопределенности и связи представлений о ресурсах жизни с жизненными силами состоит в том, что человек считался живым, окончательно не умершим, до тех пор, пока жизненные силы не покидали его (=не разлагалась мягкая плоть). Выделяются следующие этапы эволюции "запаса": постепенное развертывание "точки" - плоти, развитие (обменные процессы в плоти взрослого человека) и связанные друг с другом иссякание энергии и отмирание плоти (разложение, распадение, разлитие вовне [159]).

В представлениях малых тибето-бирманских народов, а равно и в других традициях, пресловутая потенциальная сила трактовалась совершенно иначе. Так, например, опасность покойников, умерших не своей смертью ("нечистых", "заложных"), по представлениям славянских и некоторых соседних с ними народов, состояла в том, что они умирали, "не избыв века" [160]. "Заложные покойники доживают за гробом свой век, т.е. положенный им при рождении срок жизни, прекратившейся раньше времени по какому-нибудь несчастному случаю", - пишет Д. К. Зеленин [161]. Делают это такие покойники за счет живых: "Жизненная сила, не израсходованная теми, кто умер *до часа*, действуя уже из области смерти, "берет душу" у живых, как сама смерть" [162].

С разнообразными формами проявления представления об исчерпании (расходовании) жизненных сил связана идея вампиризма и их похищения. "*Доля*, *удел* в славянской картине мира могут быть верно поняты, если сознавать, что 'предопределенность', заключенная в их смысле, действует не только "по вертикали", но и "по горизонтали": *доля* - 'часть некоего целого, доставшаяся отдельному человеку и находящаяся во взаимозависимой связи с другими частями, долями'. *Век* как 'некоторый объем жизненной силы' распределен между всеми членами человеческого общества, поэтому мотив вампиризма,

питания чужой силой (жизнью, кровью) в архаических представлениях о стариках неслучаен" [163].

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

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

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

Тело человека, умершего "плохой" (неестественной, преждевременной) смертью, претерпевало те же изменения, что и тело умершего естественной смертью (или, наоборот, так же оставалось нетленным [170]). Остается думать, что в представлениях тибето-бирманцев жизненные силы человека, умершего "плохой" смертью, являются качественно иными, что не позволяет их

использовать. Эти жизненные силы никуда (ни в кого) не переходят, остаются невостребованными [171]; более того, живые стараются не допустить возможности такого перехода [171a].

Rhopfu

Ангами считают голову "обителью" rhopfu (ropvu). По их представлениям, этот дух [172] по своей природе женский, но им обладают все люди, независимо от пола. Дж. Г. Хаттон так охарактеризовал rhopfu: "...таинственная духовная сила, которая, по-видимому, объединяет в себе признаки ангела-хранителя, личного духа, Судьбы и в некоторых случаях, казалось бы, даже собственной души человека" [173]. По мнению исследователя, точным переводом rhopfu является ирландское bean-sidhe; banshee же в английском языке стало отождествляться с отдельным, частным проявлением этого представления [174]. Для того, чтобы стало ясно, о чем идет речь, отмечу, что слово banshee (banshie), пришедшее в английский из гэльского (ирландского и шотландского) фольклора, означает: "привидение-плакальщица; дух, вопли которого предвещают смерть" [175]. В силу ряда причин здесь не рассматривается это гэльское представление [176].

Дж. Г. Хаттон неоднократно сопоставлял ropvu с верованиями других тибето-бирманских народов Северо-Восточной Индии. По его мнению, этому представлению ангами нага соответствуют такие понятия, как aghau (сема нага), mughka (чанг нага), tiya (ао нага), zang (лакхер) [177]. Возможно, что рассмотрение этих представлений поможет нам лучше понять и верования ангами. О чангском mughka известно немного. Буквальное значение этого слова - "[то, что] с неба", и используют его для передачи идеи человеческой судьбы [178].

Как полагают сема, aghau является своего рода личным духом, опекуном человека. Его можно уподобить демону в греческой мифологии или домашнему духу, а в некоторых аспектах - душе. Как правило, агхау мыслится безвредным, но иногда его считают причиной того, что человек теряет способность контролировать свои действия. С агхау очень часто связана идея рока или судьбы.

Дж. Г. Хаттон считает возможным говорить о том, что все люди потенциально владеют агхау, хотя существование и присутствие его не всегда явно. По сообщению исследователя, у его знакомого было 12 агхау. Обладатель духов редко видел их. Шесть из них имели облик обезьяны, а шесть агхау были похожи на людей. Все они принадлежали семье этого человека и, в первую очередь, самому богатому ее члену [179].

По представлениям лакхеров, у каждого человека есть zang - ангел-хранитель, заботящийся о нем. Лакхеры не знают точно, где живет занг, но они говорят, что этот дух находится всегда рядом с человеком, которого он опекает, и следует за ним повсюду. Занг может сделать человека счастливым, здоровым и богатым, даровать ему детей и предохранить от несчастных случаев. Занг мужчины - мужского пола, женщины - женского. Занг не является непосредственной причиной смерти, но дух, недовольный человеком, находящимся под его присмотром, передает "обреченного" в руки бога Khazangpa или духов leurahripa, которые его и убивают. Что происходит с занг'ом, когда умирает человек, - неизвестно; некоторые лакхеры утверждают, что умирает и занг [180].

Эти материалы этнографии ангами, сема, лакхеров можно рассматривать в качестве подтверждения тесной связи, которая по мнению некоторых исследователей, существует между представлениями о судьбе, с одной стороны, и верованиями "о добрых и злых духах-спутниках человека, рождающихся и живущих вместе с ним" - с другой [181]. Ярким примером последних являются представления о демонах (даймонах) и гениях. "...подобно демону, гений обладал двойственной природой. С одной стороны, его можно рассматривать как существо, тесно связанное с человеком, но все же стоящее вне его; с другой стороны, гений настолько часто проявляется в чисто физиологических актах - чихание, прилив крови к лицу, что его трудно отделить от индивида и необходимо рассматривать как некую внутреннюю субстанцию последнего", - пишет И. В. Тарасова [182].

Возвращаясь к затрагивавшемуся ранее вопросу о соотношении rhopfu и жизненных сил, отмечу, что rhopfu, являясь своего рода олицетворением жизненной "доли" [183] и обладая чертами личного духа-покровителя и, может быть, рока (ср. с определением

Дж. Г. Хаттона), все-таки, несмотря на женскую природу, не может быть причислена к жизненным силам.

В заключение - о верованиях ао нага. Дж. Г. Хаттон показал, что слово "ropvu" из языка ангами является эквивалентом слова "tiya" языка ао [184]. Рассмотрим подробнее понятие, обозначенное последним словом. Tiya (tiyaba), по представлениям ао,- не душа. Это судьба, живущая на небесах, рок. У человека три души (tanela). Тийа тоже имеет три танела. Одна из душ человека - небесный митхан (одомашненная форма дикого быка), принадлежащий тийе. Подобно этому, одна из трех душ, которыми обладает тийа, - земной митхан. Все тийа людей живут выше второго неба. Тийа мужчины - мужская, женщины - женская. Смерть небесного митхана влечет за собой смерть человека посредством разрушения одной из его душ и, в свою очередь, смерть земного митхана вызывает гибель тийи [185]. Следует заметить, что смерть тийи не имеет отношения к ее земному владельцу, который в этом случае наделяется тийей другого человека. Это заставляет с осторожностью относиться к словам А. Фридриха, писавшего, что принесение в жертву земледельцем-ао своего митхана приводит на небе к изменению состояния принадлежащей ему тийи [186]. Можно предположить, что принесение в жертву митхана на "празднестве заслуг", устраиваемом богатым человеком, символизирует смерть устроителя празднества и возрождение его в более высоком (престижном) ранге [187].

Тийа человека часто является причиной болезни или даже смерти его обладателя. Так, она может отказаться от принесения "хозяину" удачи или же продать одну из душ человека - небесного митхана - другой тийе для жертвоприношения, а то и сама принести его в жертву [188].

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

митхана на земле повлечет за собой смерть одной из тийа. "Поставленные в известность" о дне жервоприношения обитатели неба будут готовы помешать закланию митхана именно в это время [189]. Можно предположить, что представление о протесте и противодействии тийа принесению в жертву земного митхана свидетельствует об определенной противоположности и противостоянии более древнего воззрения на судьбу как запас жизненных сил (вероятно, таковым и было первоначальное осмысление тийа) сравнительно поздней, формирующейся (но сформировалась ли она окончательно?) идее "заслуги". Следует заметить, что обитание судьбы - тийа на небе не должно служить достаточным основанием для отождествления этого представления ао с верованиями других народов, считавших, что души - судьбы непосредственно с телом не связаны [190]. Тийа не нужно было "вводить" в тело человека, поскольку она была частично воплощена в земных митханах человека.

Души и тийа, небесные жители, реинкарнируются в ребенка в момент его рождения. У ао существует поверье, что души, находящиеся на небесах и выбирающие подходящий момент для вселения в тело, спускаются в дом, где предстоит рождение ребенка, и занимают каждая свой невидимый лист растения am [191] на полу. Ребенок получает душу, расположенную на листе, которого он касается телом раньше всего, и соответствующую тийю. Тийа различаются по характеру, существуют богатые и бедные тийа. Судьба ребенка поэтому зависит от природы получаемой им тийи. Животные наделяются инкарнирующимися душами тем же путем [192].

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