Глава I

Онто

"Онтологические представления о соотношении тела и духа, о существовании души и возможности ее влияния на жизнь и судьбу человека - ключевая категория духовной культуры различных стадий развития общества до начала XX в.", - отмечает К. М. Герасимова, автор работы о традиционных верованиях тибетцев, в разделе, посвященном исследованию внутренней структуры человека [1]. Необходимость и важность изучения представлений тибето-бирманцев о душах не вызывает сомнения. С. А. Симакин справедливо полагает, что представление качинов об универсальном жизненном начале, самостоятельном и независимом от тела средоточии жизни - душе - "пронизывает весь комплекс их анимистических воззрений" [2]. Именно веру в душу следует, по мнению С. А. Симакина, принять "за точку или плоскость отсчета, узловой момент всей системы" анимистических верований качинов: "Этот изначально наивно-материалистический, гносеологический корень анимизма, отражающий основное противоречие «житейской философии» между жизнью и смертью, питает и воспроизводит как верхний, идеалистический уровень качинских верований (в конечном счете - теологический), так и его нижележащий субстрат, в своей основе аниматический, т.е. соответствующий первобытному восприятию природы в качестве «живого целого», когда человек еще не выделяет себя из окружающей природы" [3].

Но и само понятие “душа” “должно рассматриваться... в аспекте исторических систем онтологических воззрений об основах жизни,

характере витальных сил биологического существования человека”[4]. Авторы второй части исследования "Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири" исходят из того, что "в мировоззрении жизнедеятельность человека (а именно она описывается термином «душа») выступает как сложное переплетение анатомических характеристик, физиологических процессов, менталитета и все это дополняется социальными характеристиками"[5]. Вполне обоснован поэтому и вывод исследователей: "... для того чтобы по-новому интерпретировать «душу», нам следует реконструировать *мифологическую анатомию* и *физиологию человека*...: представления о костях, волосах, отдельных органах тела и их взаимодействии"[6].

В этой главе я счел возможным уделить основное внимание представлениям тибето-бирманских народов о природе душ, их местопребывании, числе, характере связи с телом.

Представления непальских гурунгов о душах человека описаны в книге Б. Пиньеда[7]; отдельные сведения об этих верованиях гурунгов сообщают в своих работах А. Макфарлэйн, Д. А. Мессершмидт, С. Стриклэнд[8]. Б. Пиньед отмечает, что, по представлениям этого народа, у человека - девять душ (plah-ku; plah “душа”, ku "девять")[9]. Следует, однако, уточнить: девятью душами обладает мужчина, женщина имеет семь душ. Об этом пишет А. Макфарлэйн[10]; кроме того, сам Б. Пиньед сообщает о том, что гурунги число девять считали мужским, а число семь связывали с женским полом[11]. Человек рождается с одной душой. Душа (души), наделяющие тело жизнью, движением, невидимы; они передвигаются по телу человека (внутри его) и перемещаются в воздухе. Гурунги отличают души от "дыхания" (so)[12], но могут употреблять термин so-plah ("душа дыхания")[13]. Если одна из душ выходит из тела человека, этот человек заболевает; если же с телом расстаются все девять душ, человек (мужчина) умирает. Сны, образы, из которых складываются сновидения спящего человека, объясняют странствованиями одной из душ, покинувшей человека: все то, что видит эта душа, снится хозяину[14]. По мнению Б. Пиньеда, нет фактов, которые позволяли бы говорить о том, что животное имеет душу. Гурунги полагают, что животное наделено жизнью, под которой понимают кровь (ko) и дыхание (so)[15].

Тхакали слово rohk применяют для обозначения “принципа жизни (жизненного начала)”, понятия, отличного от “души” (bla) и “mind” - “сознания”, “ума”, разума” [15а] (sem) [15б].

По мнению тамангов, человеческое тело (lhi) состоит из органов и костей, мягких тканей, крови, дыхания и внутреннего тепла. Каждый человек также наделен "сердцем-умом", или sem, считающимся обителью сознания, и - вместе с сердцем (ting) и желудком (животом - pho) - чувств. "Отношение lhi к sem, или тела к сознанию, сходно с отношением so к bla, посредством которых таманги выражают идеи жизни и смерти", - отмечает Д. Х. Холмберг [16]. По представлению тамангов, у каждого человека девять [17] душ-теней (bla). Таманги связывают эти души с сознанием и чувствами [18]. Все они, за исключением одной, могут выходить из тела живого человека и бродить на значительном удалении от него. Такая потеря, пропажа, которую может вызывать и испуг, приводит к болезни человека. Эти блуждающие, странствующие, бродячие души-тени, по мнению тамангов, имеют самое непосредственное отношение к сновидениям [19].

В отличие от душ-теней (bla) жизненная сила (so) [20] неразрывно связана с телом и умирает вместе с ним [21]. Помимо этой внутренней жизненной силы, у взрослого человека [22] есть so dungma, или "дерево жизненной силы". По представлениям тамангов, оно растет на небесном холме и непосредственно связано с состоянием жизненной силы в теле, отражая его [23].

Судя по данным, которые приводит А. Хефер, “лексика витальности” у тамангов гораздо разнообразнее. Помимо so, значение “жизнь”/”жизненная сила” имеют слова ro и che: [23а]. А. Хефер, указывая на тесную связь слов so, co и ro, po, которые он переводит соответственно как “vital principle” [“принцип жизнедеятельности” (?)] и life-principle [“жизненное начало” (?)]; отмечает сложность установления четкой, ясно очерченной разницы между двумя понятиями, выражаемыми этими словами [23б]. Ro может восходить к тибетским словам sro “страсть”, “пыл”, “пылкость; “рвение”, “энтузиазм”; “жара”, “жар”; “гнев”, “сильное душевное волнение” или ro “тело”. Не исключено, что по аналогии со словом из языка тхакали rohk “жизненный принцип, жизненное начало” оба тамангских термина - co и po - следует связывать с

тибетским srog “жизнь, жизненность” и устанавливать их происхождение от этого тибетского слова [23в].

“Созревание” и развитие со в туловище человека (подрастающего ребенка) Д. Х. Холмберг сравнивает с ростом дерева [23г].

А. Хефер сообщает, что синонимом тамангских слов ro.dunma / so.dunma “балка (брус) жизни” и che.darsyin “столб (шест) жизни” является слово из языка непали gunasing, этимология которого неясна [23д]. Материальным воплощением и вещественным проявлением гунасинг считается очень тонкий кусок мяса длиной примерно 2 см, который расположен где-то во внутренностях людей и животных. Таманги полагают, что изменение гунасингом своего обычного, вертикального (прямого) положения приводит к смерти обладателя [23е].

Как полагают сурел, человек наделен многими душами, число которых варьирует от пяти до восьми. Когда шаман находится в состоянии транса, его душа (tung) [24] путешествует. По мнению одних, эта душа пребывает в дыхании, сердце, голове или половых органах; как полагают другие, она находится в волосах [25], в левой подмышечной впадине... [26].

Saya, "сущность (субстанция), полученная от предков" (ancestral substance), находится, по представлениям лохорунг-раи, в голове. Ею наделены все люди: мужчины, женщины, дети [27]. Лохорунг-раи считают, что сайя имеет изменчивую натуру; они мыслят ее неустойчивой. Положение сайя в теле человека с течением времени претерпевает изменения и отражает силу, энергию и степень сопротивляемости владельца злым силам [28]. По представлениям этой группы, сайя разных людей отличаются друг от друга по силе (интенсивности). Эти различия зависят от общественного положения, статуса, прав и обязанностей, пола и познаний, опыта обладателей сайя [29]. Лохорунг-раи убеждены в том, что этой субстанцией наделены многие объекты материального мира: сайя присутствует в некоторых растениях и деревьях и определенных частях дома. Все перечисленные объекты являются физическими предметами, связанными с исконным порядком вещей, который установили первопредки [30]. "Все, что имеет сайя, наделено большой потенциальной энергией и силой", - отмечает Ш. Хардман [31].

Если с сайя, обеспечивающей поддержание физических (материальных, вещественных, телесных ? - physical) и психических (mental) уз с предками, связаны сила, смелость (мужество, храбрость, отвага - courage) и жизненность (жизненная сила, жизнеспособность, энергия - vitality) [32]; то другая психофизическая субстанция, lawa, одушевляет физическое тело человека. Ш. Хардман называет ее life-principle ("основа, источник жизни"), essence of life ("сущность жизни"), integral life-giving force ("внутренняя жизнетворная сила") [33]. Форма лава зависит от пола владельца. Лава мужчины уподобляется стреле, а ее "размеры" сравнимы с величиной указательного пальца. Лава женщины походит своей формой на большой палец и символически уподобляется пчеле. Лохорунг считают лава женщин и детей менее сильными и крепкими, чем мужские лава [34]. Основным отличительным качеством лава является "кочующий, перелетный" (migratory) характер, относительная самостоятельность и независимость от ощущающего тела, которому она принадлежит. Этот "бродячий (блуждающий) дух или душа" странствует во время сна владельца; выходит из тела для того, чтобы навестить прошлые пристанища, или предупредить (оповестить) о грядущих событиях. Лава может быть похищена или уничтожена. Прожить без лава больше двух или трех недель нельзя. По мнению лохорунг-раи, человек, лишившийся лава, теряет "присутствие духа"[35].

"Понятия сайя и лава особенно тесно связаны с головой, вследствие чего лохорунг-раи часто смешивают их или используют в качестве синонимов для описания состояния того, кто испытывает недостаток силы, энергии, жизненных сил и жизнеспособности, - отмечает Ш. Хардман. - Различие между двумя этими концепциями может быть резюмировано с точки зрения их существенных свойств: сайя мыслится в основном сильным, в то время как лава - нерешительна (робка, пуглива - timid). Сочетание этих двух идей выполняет функцию объяснения двух фундаментальных и общепризнанных свойств человеческой природы: потребность в силе и неминуемость определенных слабостей. Обе сущности могут изменяться с течением времени, хотя сайя действует только внутри [человека], тогда как лава находится в движении между внутренним и внешним" [36].

Представление лохорунг-раи о сознательной природе человека сконцентрировано в идее niwa, которая в известной степени соответствует нашему понятию "разума" [37]. Нива в основном располагается в животе, хотя она находится также и в голове [38]. Нива возникает постепенно. Человек не рождается с нива, он постепенно приобретает эту сущность (к 4-5, 7 или 12 годам). По достижении человеком примерно семидесятилетнего возраста нива начинает медленно исчезать, угасать (по крайней мере, та часть нива, которую мы называем "память"). Те, кто еще не обрел нива, и те, чье нива начало терять свою силу, т.е. маленькие дети и престарелые люди, считаются антисоциальными существами и сближаются с богами, которые не имеют нива [39].

Сходные с представлением лохорунг-раи о сайя представления о жизненных силах бытуют и у ряда других народов Восточного Непала, объединяемых под общим названием кираты (киранти), - у меваханг-раи (saya) [40] и у лимбу (mukuma sam) [41].

Представления лимбу о душах подробно рассматривает в одной из своих работ Ф. Саган [42]. Лимбу словом sam обозначают душу вообще. У каждого человека, согласно их верованиям, есть "душа-цветок" (phung sam) и жизненная сила (mukuma sam). Phung sam, "растительный двойник" (Ф. Саган), является внешней душой [43]. Сопоставление представлений о "душе-цветке" (лимбу) и "душе-дереве", bla-sing (таманг) позволило Ф. Сагану сделать вывод об их соответствии [44].

Mukuma sam, жизненная сила, энергия, пребывает, по представлениям лимбу, в верхней части головы ("на макушке" - au sommet de la tete). Мукума сам - своего рода знак присутствия в теле человека божества Nahangma, связанного с охотой и войной [45]. Лимбу не проводят четкой границы между мукума сам и Нахангмой; информаторы Ф. Сагана в попытках выразить идею "жизненной силы" часто смешивают мукума сам и Нахангму [46]. "И выпрямить голову [см. об этом ниже. - В. Ш.] для лимбу означает восстановить присутствие бога в человеческом теле", - пишет французский исследователь [47]. По его мнению, жизненная сила по своей природе является мужской [48].

К числу достоинств исследования Ф. Сагана следует, безусловно, отнести сопоставления представлений лимбу с концепциями других тибето-бирманских народов. Он высказывает

предположение о родстве таких представлений, как мукума сам и жизненная сила (srog) древних тибетцев, особо подчеркивая связь последней с кровью. По мнению исследователя, нельзя исключать и связь мукума сам с soul force нага [49].

М. Гэнсцле дает представлениям меваханг-раи о душах краткую, но емкую характеристику [50]. Сайя - это своего рода жизненная сила (Lebenskraft, Vitalkraft). Другая душа - lawa (это слово переводят на непали как sato “душа” [51]) - маленькая, потенциально летучая (улетучивающаяся); она сравнивается с москитом, бабочкой или пчелой. Представление о nungwa относится к сфере сознания, а смысл его может быть передан словами "дух", "ум", "совесть" и др. Используя терминологию О. Хюльткранца, М. Гэнсцле считает возможным назвать сайя "душой-жизнью", лава - "свободной душой", а нунгва - "душой-эго".

Особый интерес представляет понятие same. Исследователь так определяет его:"... лежащий в основе этих душ субстрат, который переходит к человеку от его предков... Так как она [саме - В. Ш.] устанавливает прямую ... связь с трансцендентным миром предков, ее можно назвать "душой предков" или "субстанцией предков". Саме - не тело (хотя некоторые локализуют ее в нем), но она "имеет" тело" [52].

В представлениях киратов Восточного Непала о жизненных силах выделим один момент. Как полагают лохорунг-раи, сайя может занимать низкое положение (упав, опустившись) и высокое положение (будучи поднятой, или выпрямленной). Сайя, занимающая высокое положение (позицию), считается сильной и способной не поддаваться болезням и несчастьям, невзгодам. Если сайя падает, человек может стать слабым, апатичным ко всему и заболеть. Тело такого человека перестает быть надежным пристанищем для души (лава). Человек, сайя которого упала, а лава - покинула тело, умрет, если сайя не будет поднята и лава не вернется. Таким образом, сайя постоянно нуждается во внимании, уходе, заботе; ревитализации (придании энергии) и поднятии [53]. Для обозначения очень важной для понимания многих ритуалов идеи восстановления этой "души" у раи существует выражение "поднимать сайя"(saya pokme - лохорунг, saya pokma - меваханг); лимбу употребляют словосочетание sam phungma ("поднимать душу"). Смысл этих выражений передается также при помощи

непальского[54] словосочетания sir uthaunu, шир ут^{x}ауну "поднимать голову", "выпрямлять (восстанавливать) голову"[55]. Противоположный смысл имеют выражения sir toliyo/sir tolinu, sir khasnu (непали); sam mumma, sirin mumma (лимбу). Sir toliyo означает "он потерял голову, лишился головы", "он обессилен, угнетен, потрясен, приведен в расстройство"; sir khasnu выражает идею падения, сползания, сдвига, провала (неудачи). Первое выражение на лимбу означает "иметь расшатанную (пошатнувшуюся, дрогнувшую), мятущуюся, беспокойную душу"; а второе призвано передать состояние тревоги, беспокойства[56].

По представлениям многих народов Непала, для излечения больного человека необходимо вернуть пропавшую душу-тень и восстановить (оживить) ослабленные жизненные силы[57]. Особый интерес, на мой взгляд, представляет осмысление восстановления жизненных сил. Как полагают, жизненные силы нуждаются в постоянном обновлении, реставрации. Каждая такая "подпитка" осуществляется (букв. "покупается") путем жертвоприношений[58]. По сообщению Ф. Сагана, во время ритуала "восстановления" жрец держит в руках тюрбан человека, приносящего жертву. Совершая путешествие в иной мир, царство Нахангмы, священнослужитель уносит с собой туда душу, мукума сам, жертвователя “подобно тому, как як несет свой груз”. "Именно в тюрбане, приносимом обратно из другого мира, находится “энергия”, “душа”, “жизненная сила”, мукума сам, восстановившая свою первоначальную силу"[59]. Мне представляется возможным дополнить и уточнить это описание. Жизненные силы, пусть и истощенные, нуждающиеся в "подпитке", остаются в теле хозяина дома - устроителя ритуала ("спонсора" жертвоприношения). Это телесная душа, а точнее - субстрат, никогда не покидающий тела (головы) человека. Тюрбан же "насыщается" энергией в другом мире. То количество энергии, которое приносит жрец в тюрбане, закрепляют в субстрате.

Согласно другому описанию представлений лимбу, каждый человек обладает семью душами, или жизненными сущностями (sam samma). Жизнь человека, отождествляется с его дыханием. Дыхание, являющееся частью человека, оставляет тело владельца, когда он умирает. Каждое из пяти чувств - обоняние, вкус, осязание, зрение, слух - рассматривается в качестве отдельной, особой души. Все эти души исчезают с разложением тела умершего человека.

Седьмая душа - это та часть индивидуума, которую он оставляет в различных местах. Именно с ней связывается представление о путешествии шамана, впавшего в транс. В то время как она странствует, тело вместе с дыханием и пятью чувствами остается на земле[60].

По мнению Я. Овесена, общим для всех нага является представление о двух разновидностях души. Одна душа уходит после смерти человека в страну мертвых, а другая поселяется в бабочке или другом насекомом[61]. Думается, что такая обобщенная картина анимистических представлений нага своим появлением обязана исключительному вниманию автора к формам посмертного существования человека, а также пониманию души как нематериальной части человека[62]. Но обращение к конкретным материалам не позволяет во всем согласиться с исследователем. Лхота, как утверждает Я. Овесен, тоже верят, что человек имеет две разных души. По описанию представлений лхота, содержащемуся в монографии Дж. Ф. Миллза, душа, называемая omon (омон), имеет облик тени и в случае серьезной болезни покидает тело незадолго до смерти "хозяина", отправляясь в мир умерших. Другая душа, mongyi, оставляет тело в момент смерти и следует туда же, присоединяясь к уже находящейся там омон. Некоторые лхота не видят разницы между этими душами[63]. Мне же представляется, что различие налицо. Первую душу, омон ("душу - тень"), можно отнести к числу т.н. свободных душ (термин немецкого психолога и философа В. Вундта). К определению второй души мы обратимся ниже. Представления, сходные с воззрениями лхота на природу души омон, отмечены у многих нага. В их числе верования сема об aghongu[64], чангов о yempo[65], коньяков о yaha[66], ао о tanela[67].

По представлениям коньяков, в результате "неестественной", насильственной смерти человека возникает (проявляется) такой компонент, как hiba. К. Фюрер-Хаймендорф предлагает называть его духом[68]. Умершие насильственной смертью (например, жертвы охоты за головами) в форме (если только это слово уместно по отношению к невидимому духу, которым являлся хиба) хиба возвращались на места своей прежней деятельности. Коньяк верят, что иногда слышно, как хиба бродит возле дома, где жил умерший (убитый). Живые родственники не очень стремились вступать в контакт с таким духом[69].

Нага опасались духов мертвых. Это относится к представлениям о духах мертвых у чанг (sou), сема (kitimi), лхота (nyok). Тангса дистрикта Тирап (штат Аруначал-Прадеш), как и все нага, верили в благотворное воздействие трофеев охоты за головами. Вместе с тем они полагали, что враги, головы которых не были взяты в качестве трофеев, могли обратиться в злых духов - chawthang (термин йогли) [70]. Духовная субстанция человека, умершего насильственной смертью, превращается в злого духа и по воззрениям мосанг и лунгри; они называют этого духа manga [71].

Заслуживают внимания представления лхота о nyok (ньок). Они обозначают этим словом своего рода дурную, пагубную судьбу. Когда лхота смотрят на труп человека, погибшего насильственной смертью, они держат перед своими лицами пучки листьев, чтобы воспрепятствовать ньоку умершего оказать воздействие на них [72]. Это сообщение о лхота может служить подтверждением того, что происхождение веры в душу умершего как злого духа связано с олицетворением опасности, исходящей от трупа, в виде демона трупа [73]. Следует учесть и мнение Г. П. Снесарева, который на среднеазиатском материале показал, что в представлении о нечистоте трупа заложена не боязнь мертвеца как потенциального носителя зла и что понятие осквернения не связано с физиологическими свойствами трупа: "... представление о нечистоте мертвого проявляется через связанную с явлением смерти веру в сверхъестественные силы" [74].

Особо следует выделить сема. У них мы уже встречаемся с совпадением обозначений духа убитого и всякого мертвого [75].

Духи умерших неестественной, насильственной смертью (люди, растерзанные дикими животными; убитые во время ведения военных действий и в результате набегов охотников за головами, задавленные упавшими деревьями, утонувшие и т.д.), составляют особую категорию духов. Сородичи опасались умерших неестественной смертью потому, что не всегда имели возможность правильно и точно провести погребальные обряды для этой категории умерших (убитых). Дж. Г. Хаттон так пишет о нага: "Сфера действия страдания, вызванного убийством, ни в коей мере не усложняется идеями моральной вины, а зависит от склонности духов убитых и обезглавленных мстить за свою преждевременную смерть тем, кто убил их, или тем, кто не смог отомстить за их

смерть" [76]. Именно эту категорию духов и следует обозначать термином "демон". Распространение же его на всех умерших [77] представляется не совсем верным. Нагский материал убедительно доказывает, что умерших не только опасались, но и считали "подателями" изобилия и процветания [78].

При описании отношения нага к человеку, жизни и смерти исследователи, за редким исключением, упоминали лишь "свободную" душу (выступавшую чаше всего в форме тени, отражения) и духа (причем последнего, как правило, если человек погибал неестественной "дурной" смертью). Рассматривая обычай охоты за головами, ученые сообщали и о понятии "жизненные силы".

Исследователи культуры нага при обозначении понятия "жизненные силы" использовали различные термины. В числе последних фигурируют: "жизненный принцип" (life-principle) [79], "жизненная субстанция" (life-substance) [80], "жизненная сущность"(life-essence) [81], "душевное вещество"("душа-материя"? - soul-matter) [82], "душевная сущность"("душа-субстанция"? - soul-substance) [83], "энергия" [84], "добродетель"("достоинство, сила, эффективность"? - virtue) [85], "душевная сила ("душа-сила"? - soul-force) [86], "магическая сила" (magical power, magical virtue, magical forces, magische Kraft) [87], "силы, способствующие (дарующие) плодородию" (fruchtbarkeitfordernden Krafte, fertility-granting powers) [88], "плодородие" [89], "жизненная сущность большой силы" (vital essence of great power) [90], "сила-вещество"(энергия-вещество" ? - Kraftstoff) [91], "поток силы (энергии)" [92], "благотворная сила" [93], и даже такие, как “душа” [94] и "личность" [95].

Но все ученые сходились в том, что для нага были характерны следующие представления, связанные с жизненными силами.

1. Вместилищем жизненных сил человека нага считали голову.

2. Большинство нага не усматривало разницы между жизненными силами людей и животных. Так, рассматривая проблему пищевых табу, Дж.Г. Хаттон приходит к выводу, что в отдельных локальных группах нага не едят мясо тигров, леопардов и некоторых других животных, так как верят в их "родство" с людьми. Но это родство якобы носит материальный и физический характер, а не базируется на признании идентичности жизненных сил человека и жизненных силам лишь тех животных, чье мясо

табуируется, при исключении всякой возможности подобной тождественности телесной души человека с жизненными силами всех остальных видов животных [96].

3. Среди нага бытовало представление о возможности "передачи" этой субстанции после смерти человека, ею обладавшего, в пользу всей общины для обеспечения в будущем плодородия и благополучия. Р. Хайне-Гельдерн, рассматривая охоту за головами, выделял такой "признак" жизненных сил, как их эманирующее воздействие на другие объекты. В 1917 г. он писал о магии эманации (излучения) [97]. Позднее исследователь отмечал, что в основе эманизма лежит представление о воздействии, оказываемом предметом посредством магического излучения своих качеств, а также о том, что добытая голова придает зданию-новостройке прочность и устойчивость магическим путем [98]. Можно предположить, что Р. Хайне-Гельдерн присоединяется к теории немецкого этнографа Рихарда Карутца (не делая прямых ссылок на его работу), который называл безличные силы, сконцентрированные в отдельных объектах и предметах, "эманациями", а свое учение - эманизмом [99]. В работе Карутца термин "эманация" употребляется как синоним благотворного воздействия, в качестве обозначения процесса излучения безличной силы. Мне кажется, что главным должен быть вопрос о том, что же представляет собой эта излучаемая добытой головой сила. Теория "эманизма" на этот вопрос не дает ответа, указывая только, что "эта сила обладает физическим свойством текучести" [100]. С выводами Р. Хайне-Гельдерна перекликаются и сообщения Дж. Ф. Миллза [101] и К. Фюрер-Хаймендорфа [102] об убежденности нага в том, что процветание "проистекает" (emanates) от трофеев войны. По этому же признаку Дж. Г. Хаттон ставит в один ряд с охотой за головами и "празднества заслуг", составной частью которых являются церемонии и магические обряды, предназначенные для передачи селению плодородия того индивидуума, чьи дела, "урожай и скот процветают так, что он способен устроить праздник" [103].

4. Исследователи верований нага отмечают тесную связь плодородия сельскохозяйственных культур и благосостояния деревни с умершими, чья жизненная субстанция передается злакам, а от них через съеденное людьми зерно или мясо животных возвращается человеку [104].

Рассмотрим некоторые из признаков более подробно. Следует сразу отметить, что из изложенного неясно, о какой из "душ" человека идет речь. Создается впечатление, что эта схема круговорота жизненного начала обязана своим появлением скорее интуиции ученых или их обращению к представлениям других народов (например, каренов) [105], нежели реальным воззрениям нага на сущность человека: описывая представления различных групп нага о жизненных силах, исследователи не приводят местных названий этой силы. Выгодно отличается от других работ статья К. Фюрер-Хаймендорфа, опубликованная в 1953 г. В центре внимания автора - представления малых народов Индии о душах человека, об его посмертном, загробном существовании. В своих выводах он опирается и на данные по эсхатологическим воззрениям коньяков. В этой работе появляется слово mio. Этим словом коньяки обозначают одну из трех душ человека, которая якобы остается "прикрепленной" к черепу человека и после его смерти (две другие души - yaha, тень, и hiba, дух). Именно эта "духовная материя" способна приносить пользу оставшимся в живых. К. Фюрер-Хаймендорф определяет эту категорию религиозных воззрений коньяков и сходные представления ряда индийских "племен" следующим образом: "безличная жизненная субстанция, которая оживляет человека от рождения до смерти" [106]. Можно считать, что представление о мио является верой в наличие у человека своего рода телесной души (см. ниже). Мио лишь обеспечивает жизнедеятельность человека, но не придает ему качеств личности. Представление коньяков о мио убедительно доказывает, что жизненные силы - не плод творческой фантазии исследователей, а категория религиозно-мифологической системы самих нага.

Описание и анализ К. Фюрер-Хаймендорфом этого представления наметили критерии, по которым можно попытаться выявить сходные концепции. В воззрениях других нага на характер душ человека имеется ряд аналогий представлениям коньяков о мио. Так, по Дж. Ф. Миллзу, ао верят, что одна из трех душ никогда не покидает человека и обитает в голове [107]. Есть основания думать, что лхота одну из душ - mongyi - мыслили неразрывно связанной с телом живого человека [108].

По представлениям науо-нага, живущих в Мьянме, смерть человека наступает в результате захвата натом (духом) безымянной души. Другая душа, называемая "эван" ("эвун"), покидает тело умершего [109]. Для нас же, думается, небезынтересно было бы узнать, какая из душ связана с телом неразрывно, может ли какая-нибудь из них покидать тело "обладателя" при его жизни. Пока что приходится ограничиться догадками. Так, казалось бы, безымянность одной из душ может указывать на ее безличность и позволяет характеризовать ее как безличную жизненную силу. Но не исключено, что жертвой духов становится именно душа, покинувшая тело (вышедшая "гулять"). В таком случае безымянная душа должна быть причислена к свободным душам. Ее пленение вызывает смерть обладателя, и только после этого эван (эвун), остававшаяся все время в теле телесная душа,покидает труп. С большей степенью определенности, на мой взгляд, можно говорить о жизненной силе применительно к волосам человека [110].

В пользу существования общего для всех нага представления о жизненных силах, оживляющих тело, наделяющих человека способностью двигаться, могут быть истолкованы верования сема, связанные с практикой ликантропии (оборотничества). По представлениям сема, человек, душа-тень которого вселилась в леопарда, может жить и даже работать. В этом случае на поле идет человеческое тело и следует заведенному, обычному порядку как механизм, не будучи, однако, способно к мыслительной деятельности [111]. Таким образом, представление о жизненных силах в известной мере включает в себя идею, момент движения (в форме роста, развития организма); за счет запаса жизненных сил можно жить. Но движения, жизнедеятельность человека не следует путать с подвижностью души-тени, свободно покидающей тело [112].

У других групп нага не отмечено наличие представления о душе, неразрывно связанной с телом и обитающей в голове (впрочем, обитание в голове - не главный критерий жизненных сил, или телесной души. - см. об этом ниже). Возможно, эта связь (представление) была утеряна из-за запрета охоты за головами [113] и прекращения набегов, практиковавшихся ранее этими группами нага. Память об обрядах сохранялась дольше, чем осмысление обрядовых действий. Нага, территория расселения которых подпала под административный контроль [114], не всегда формулировали связь

своих действий с идеей жизненных сил, но можно предположить, что объектом некоторых ритуальных актов служили именно жизненные силы. Основная же часть этнической территории коньяков находилась вне сферы контроля британской колониальной администрации, и охотники за головами продолжали совершать свои набеги, что способствовало сохранению веры в безличные жизненные силы.

Слабая сохранность веры в жизненные силы у ряда народов может быть объяснена следующим. У некоторых ангами было запрещено говорить о воздействии умерших на плодородие сельскохозяйственных культур по тем соображениям, что "для людей умирать - плохо" [115].

Резюмируя вышеизложенное, следует отметить, что едва ли не все исследователи культуры нага подчеркивали главным образом "силовой" характер жизненных сил, заключавшийся в "оплодотворяющем" воздействии добытой головы врага. Если же и говорилось о субстанции, то она объявлялась "невидимой". Так, Дж. Г. Хаттон писал, что нага представляли жизнь как субстанцию (сущность? - В. Ш.) невидимую, но конкретную, ограниченную пределами головы и расположенную в ней [116].

По представлениям качинов, каждый человек обладает по меньшей мере двумя душами (minla, или tsu) [117]. Одна из этих душ считается совершенной или законченной (krin), а другая - несовершенной и незаконченной. После смерти человека думса [118] посылает последнюю (derniere) в страну предков или в другое место. Первая [119] остается в доме, питается подношениями и со временем превращается в ната или реинкарнируется в маленьком ребенке. Если же ей не хватает терпения (дождаться рождения ребенка), она входит в тело какого-нибудь домашнего животного. Качины допускают, что некоторые люди обладают большим числом душ, чем две (оно может доходить до шести). Наличие семи душ делает человека колдуном (phyi) [120].

Материалы по этнографии каренов (в том числе и сведения об анимистических представлениях) достаточно часто использовали в своих трудах классики этнологии. В этом можно убедиться, обратившись, например, к труду Э. Б. Тайлора "Первобытная культура" [121].

Мне хотелось бы выделить две работы, посвященные каренам группы сго. Вот что сообщает Р. Мишунг, автор фундаментального монографического исследования религии каренов-сго, о воззрениях представителей этой группы на природу и характер душ. Каждый человек наделен тридцатью низшими, или "плохими", и тремя "хорошими" k'la. Первая группа, по мнению Р. Мишунга, символизирует отношение человека к природе, его многочисленные связи с внешним миром; вторая же, которую составляют главная "душа" k'la hko hti и две ее помощницы, олицетворяет человека как независимый, автономный и противостоящий природе организм [122].

Если из тела выходит много "низших" к'ла, и они не возвращаются в течение долгого времени (заблудившись или попав в плен к лесным духам), то человек заболевает. По мнению Р. Мишунга, в этом случае человек теряет часть своей жизненности, следствием чего и является болезнь [123]. Три "хорошие" души, как полагают сго, почти постоянно пребывают в теле человека [124]. Смерть не грозит человеку, если k'la hko hti находится в теле. Эта главная душа может даже на короткое время покидать своего владельца; такая кратковременная отлучка не влечет за собой никаких изменений в личности (Personlichkeit) человека [125]. Рассматривая представления сго о душах водяных буйволов и слонов, исследователь упоминает о жизненности (силе, энергии и выносливости) - качестве, важном как для этих животных, так и для человека. У слонов и буйволов только одна душа (k'la). Если она покидает тело, владелец слабеет и заболевает и, в конце концов, умирает [126].

А. Раджа посвятил свою статью культу семейных духов - покровителей у каренов-сго деревни Палокхи. Большинство информаторов полагает, что каждый человек имеет тридцать семь душ (koela). Эти души размещаются в различных частях тела. Наиболее важной душой считается koela kho thi, расположенная в голове. Потеря ее приводит к смерти человека [127]. По сообщению Э. и П. Льюисов, шесть наиболее важных душ (kala) расположены в глазах, ушах, носу, языке, уме и теле. Карены полагают, что если эти 'жизненные силы' покинут тело, человек может заболеть и даже умереть [128].

По представлениям лаосских пхуной, жизнь каждого отдельного человека является следствием присутствия душ в его теле. Отсутствие одной или нескольких душ вызывает болезнь; уход же всей

совокупности душ ведет к смерти. Души рассматриваются только как "жизненные дыхания"; им не приписывают никакой формы. Мужчины обладают девятью душами. В их число входят следующие души: головы, рта, сердца, глаз, груди (de la poitrine), (кистей) рук, ушей, спины, (ступней) ног. Женщины, кроме всех вышеперечисленных душ, имеют душу грудей (des seins). Пхуной верят, что после смерти человека души, которыми он был наделен при жизни, образуют три группы:

1) души головы, ушей и глаз продолжают жить в доме умершего;

2) души ног, рук и спины (если умерла женщина, - то и грудей) остаются на кладбище;

3) души сердца, рта и груди переселяются в загробный мир (рай или ад)[129].

Акха Лаоса полагают, что живой человек состоит из двух элементов: совокупности, комплекта душ (song la) и тела (yo go)[130]. И мужчина, и женщина имеют три души. Эти три души должны всегда находиться в теле. Отсутствие одной из них вызывает недомогание; если тело покидают одновременно две души, болезнь осложняется. Уход сразу трех душ вызывает смерть[131]. Song la имеют форму человека, которому принадлежат. Ныне души невидимы, но так было не всегда[132]. Интересно сравнить эти данные с материалами, приведенными П. Льюисом в его работе об акха Мьянмы. Акха полагают, что душа (sa la^{v}) наполняет тело и остается в теле до тех пор, пока оно не разрушится (разложится, сгниет). Затем душа присоединяется к предкам[133]. Считается, что душой наделены рис, домашний скот, деньги. Если душа каждого из этих объектов будет обижена чем-то (кем-то), то она может уйти[134].

По представлениям лаху-ньи ("красных лаху") Северного Таиланда, человек наделен несколькими душами. Как сообщает Э. Р. Уокер, мнения информаторов по вопросу о количестве душ разошлись; человеку приписывалось обладание 2, 4, 17, 32 душами. Исследователь полагает, что информаторы, которые называли в качестве точного числа душ 32, вероятно, повторяли мнение своих соседей к(х)он муанг (кхон-мыанг, северных таев), обитающих в долинах и на равнине[135]. Единственный информатор, который сообщил о семнадцати душах, - уважаемый старейшина, а в прошлом - староста деревни, - настаивал на том, что это - традиционное представление лаху. Следует заметить, что ни один

из опрошенных не смог ничего сообщить о местоположении душ в теле.

Все собеседники Э. Р. Уокера были единодушны в том, что главными являются две души: 1) geh_v ja^v ve aw_v ha - "быстро передвигающаяся (перемещающаяся) душа" и 2) ma^v geh_v ve aw_v ha - "медленно двигающаяся душа". Остальные души безымянны."Быстро передвигающаяся душа", как полагают красные лаху, склонна выходить из тела владельца и оставлять его (странствия этой души вызывают болезнь человека). "Медленно двигающаяся душа" покидает тело хозяина только тогда, когда он умирает [136].

По представлениям лису, душа (ts'aw^4-h'a^4) связывается с энергией, дыханием, силой [137]. Имеется в виду не обязательно мускульная сила, но также и деловая энергия, сила (умение) руководить [managing power], или, говоря иными словами, физическая сила и мыслительные способности [138].

У мужчины - 9 душ, у женщины - 7. Мужчина имеет больше силы. Добавочные души, большее количество душевного вещества необходимы мужчине для защиты домохозяйства и домочадцев, для охоты и общения с духами [139]. Как полагают лису, души находятся в верхней части головы, на макушке. Зримым воплощением излишка душевной субстанции у мужчин является небольшой пучок волос, похожий на косу (его оставляют здесь при стрижке) [140].

Анимистические представления (в том числе и верования о душах) народов лоло-бирманской подгруппы, обитающих во Вьетнаме, рассматривает в своей работе "Культура и быт народов группы хани-лоло" вьетнамский исследователь Нгуен Ван Зуй. Хани обозначают душу словами h'la, tha; лаху - h'la; фула - hena, dina; сила - alo; конг - ang la; лоло - duy tha [141]. Нгуен Ван Зуй отмечает, что эти народы приписывают обладание душой тем объектам, которые наделены жизненной силой [142] и имеют близкое отношение к человеку. Помимо людей, душа есть у культурных и дикорастущих растений (в частности, у таких зерновых, как рис и кукуруза), домашних (свиньи, куры, буйволы, коровы) и диких животных, птиц. По словам вьетнамского исследователя, "душа живет только в тех предметах (телах), которые способны рождаться, развиваться и расти, т.е. в живых предметах" [143].

Собранные у тибето-бирманцев Вьетнама материалы позволили Нгуен Ван Зую выделить две разновидности представлений о душе (душах). Согласно первой, душа является единой субстанцией (системой) силы, мощности [144]. При этом все души, составляющие этот единый комплекс, имеют одно и то же месторасположение и играют одинаковую роль, выполняют одинаковые функции. Примером представления о недифференцированных душах, в равной степени ответственных за жизнеспособность и состояние здоровья человека, является, по мнению Нгуен Ван Зуя, представление хани о двенадцати душах [145].

Иного рода представления распространены у лаху, фула и других групп: одна душа считается главной, основной, а все остальные - вспомогательными, дополнительными, выполняющими второстепенную роль. По представлениям этих народов, главная душа оказывает решающее воздействие на жизнь человека. Если человек лишится главной души, он умрет; если же уходит, покидая тело, второстепенная душа - человек заболевает [146].

Интересны суждения тибето-бирманцев Вьетнама о местонахождении душ человека. Фула уезда Бао Тханг (провинция Хоангльеншон) верят, что местами обитания девяти душ являются переносица, уши, макушка головы, плечи, лоб, подмышки. Душа, обитающая в переносице, является самой ленивой и, в то же время, самой важной: если она уйдет из тела, то человек умрет. Фула полагают, что души, проживающие в голове и плечах, приглашают душу, обитающую в переносице, прогуляться, но эта ленивая душа никуда не хочет идти. Когда человек умирает, все души покидают тело, и только душа переносицы, как и прежде, остается вместе с трупом (костяком) [147].

По представлениям лаху, человек наделен несколькими душами, самой важной из которых является душа, находящаяся в очаге. Одна из душ всегда следует за человеком (не покидая его тела? - В. Ш.), другие же гуляют, входят (вселяются) в различные объекты. У лаху отмечено существование необычного представления. Всякий раз, когда человек курит или спит, его душа (души?) возвращается в тело ("приходит обратно и входит в человека"). Стараясь подчеркнуть, что это верование лаху стоит особняком, Нгуен Ван Зуй справедливо отмечает: "... другие народы считают, что именно во время сна души выходят из тела" [148].

Сила считают, что души обычно пребывают в плечах, затылке, глазах. Представители этого народа стараются уклоняться от похлопываний по плечам или ударов по спине, так как опасаются, что испуганная душа может выйти из тела [149].

Представление о том, что за исключением главной души, всегда пребывающей в теле человека, остальные души обычно могут покидать его и выходить гулять; существует не только у лаху и фула, но также и у лоло [150].

Судя по вышеприведенным описаниям, представления тибето-бирманцев Вьетнама обнаруживают немало сходства с воззрениями других тибето-бирманцев, например, тибетцев, считающих плечи с подмышками (наряду с некоторыми другими частями тела) местами особенной концентрации жизненных сил человека [151], или наси, полагающих, что божество жизни, тесно связанное с одной из душ человека, обитает в районе очага [152]. Особенно показательно в этом плане сопоставление представления фула о "ленивой" душе и представления лаху о "медленно двигающейся" душе (англ. "slow-moving soul"; следует заметить, что одним из значений английского слова slow является "лентяй").

Хотелось бы сделать одно уточнение. Нгуен Ван Зуй пытается решить вопрос, связано ли представление сила и баотхангских фула о том, что у мужчины девять душ, а у женщины - семь, с верованиями вьетов о семи "духах" (via) мужчины и девяти - женщины [153]. Думаю, что на этот вопрос следует ответить отрицательно. Гораздо более показательно (и чревато выводами) совпадение представлений сила и фула о числе душ с представлениями других тибето-бирманцев - дони (одна из ветвей хани Юго-Западного Китая), лису Чиангмая (Северный Таиланд) и гурунгов далекого от Вьетнама Непала [154].

Хани Юго-Западного Китая (Юньнань) верят, что каждый человек обладает 12-ю душами (sullal или shala), обитающими в различных частях тела [154a].

Мао Юцюань так описывает представления китайских хани о душах. Каждый человек, согласно их верованиям, является обладателем 12-и душ (yela). Первая душа, которую называют latang, считается главной. Как полагают хани, она наиболее тесно связана с телом: оставление ею тела человека влечет за собой неминуемую смерть "обладателя". Эта главная душа, по представлениям хани, никогда не оставляет тело первой.

Очередность выхода душ из тела такова: первой выходит 12-ая, последняя по значимости и связанная с телом наименее тесными узами т.н. "малая душа"; второй оставляет тело 11-ая душа, затем - 10-ая, и т.д. [154б].

По представлениям наси, обитающих в Юго-Западном Китае, тремя основными душами человека являются: ангел-хранитель, тень и телесная душа. Первая душа может покидать владельца в случае его смерти или болезни, вторая - исчезает с его смертью, а третья в конце концов становится предком. Наси верят, что между первой душой и Ssu, богом жизни, существует тесная связь. Душу-тень называют о; это слово является синонимом слова, обозначающего "кости" и "клан" [155].

Некоторые исследователи религиозных представлений проявляют определенное "безразличие" к числу душ, которыми, по мнению верующих, обладает отдельный человек. Позволю себе привести достаточно пространную цитату из книги одного из таких исследователей. "Этнологи, находящиеся под влиянием древнеегипетской схемы, старались пересчитать, сколько «душ» имеют некоторые народы Африканского континента. Но для нас в данном конкретном случае не имеет большого значения, что бамбара имеют две, йоруба - три и фон - четыре "души". Для понимания интересующей нас проблемы в ее философской сущности надо рассматривать человека в двух состояниях: одно будет представлено поддающейся разрушению плотью, а другое - бессмертной психической субстанцией" [156]. Ср.: "главный интерес (заботу) хмонгов вызывает не столько число или природа душ, сколько их благополучие, сказывающееся на теле и жизни" [157].

С предложенной Б. Оля (Б. Холасом) интерпретацией верований африканских народов сближаются и взгляды некоторых исследователей тибето-бирманских народов, а также описания представлений ряда чинских народов, лоло, народов группы бодо и других тибето-бирманцев [158]. Но в большинстве случаев анимистические представления тибето-бирманских народов характеризуются верой во множественность душ живого человека, большинство народов "наделяет" человека несколькими душами. Вместе с тем, следует иметь в виду, что "...для пра-логического мышления нет ничего проще и легче, чем представить себе то, что мы называем душой, как нечто одновременно и единое, и множественное" [159].

Как отмечает Г. Н. Грачева, в основе большинства точек зрения на верования о душе или душах лежит "представление о наличии свободной от тела души, связанной с тенью или иной субстанцией, которую часто рассматривают как "двойника" человека" [160]. Необходимо, однако, иметь в виду, что представление о душе, как тени (или отражении), продолжающей еще сохранять подобие телесному облику, является, по определению К. М. Герасимовой, "частичной спиритуализацией архаичных понятий о витальных силах, когда само тело наделялось сверхъестественными свойствами жизненности, когда еще не сложилось само понятие души как духовного фактора жизни" [161]. "Неприемлемость русского термина "душа" для научного описания анимистических понятий в традиционной духовной культуре сибирских народов, - пишет исследовательница, - обосновывается тем, что он обозначает только сверхъестественного духовного двойника человека, а этнограф чаще встречается с представлениями о телесных, материальных жизненных силах живого организма, о физиологических функциях органов" [162]. Справедлив и другой вывод К. М. Герасимовой: "В процессе накопления и осмысления этнографических наблюдений по всем регионам мира у многих исследователей-этнографов и религиоведов сложилось убеждение в том, что исходными были представления о телесной природе витальных сил, но в исследованиях эти представления обозначались неадекватным термином "душа" [163].

Большое внимание анализу проблемы "души"(в том числе и на основе материалов по интересующим нас народам) уделил в своей монографии Г. Г. Стратанович. Приведу только одно суждение исследователя. "Представление о "душе" и "одухотворенности", как и другие верования, у народов Индокитая и Юго-Восточной Азии в целом не утратили своей "вещности", конкретности, образной оформленности. Даже в тех случаях, когда душе придается способность становиться невидимкой, она все равно считается конкретно-образной", - подчеркивает Г. Г. Стратанович [164].

Представления тибето-бирманских народов о душах могут быть достаточно точно описаны и охарактеризованы при помощи двух терминов: "свободная душа" и "телесная (связанная) душа". Немецкий психолог, физиолог, философ и языковед, Вильгельм Вундт (1832-1920), выдвинувший эти термины, писал: "В тех многообразных явлениях, которые мы охватываем названием веры

в душу, мы встречаем понятие "душа" в двух существенно различных формах. Одно из этих понятий души мы можем назвать понятием о связанной душе, так как в этом случае душа есть свойство самого живого тела. Ему мы противопоставим понятие о свободной, отделимой от тела, душе... Из указанных выше двух представлений о душе, более первичное... это представление о связанной душе" [165]. Свободная душа (основными проявлениями которой являются душа-тень, двойник, душа-дыхание) и телесная (связанная) душа представляют два разных типа сущности человека. Душа-тень может свободно покидать живого человека, когда он спит, а долгое ее отсутствие приводит к болезни хозяина. Телесная душа мыслится неразрывно связанной с телом. По мнению С. Хуммеля, сосуществование телесной и свободной души, отмеченное в верованиях народов мира, характерно и для представлений тибетцев. Но исследователь полагает, что вместо термина "телесная душа" (Korperseele) следует употреблять термин "жизненная сила (энергия)"(Vitale Lebenskraft) [166]. Позволю себе высказать несколько слов в защиту "телесной души". Понятие "телесная душа", введенное В. Вундтом, имеет гораздо меньшую историю, чем категория "жизненные силы" (имеется предположение, что понятие "жизненные силы" впервые было выдвинуто неоплатоником Плотином (III в.) [167]). Сравнивая эти два понятия, можно заметить, что первое, в отличие от второго, не столь многозначно и не допускает множества трактовок, порой кардинально разнящихся. Употреблять термин "жизненные силы" надо с большой осторожностью, всякий раз оговаривая его содержание. Не может поэтому не вызывать некоторое недоумение попытка В. М. Кулемзина (предпринятая, кстати сказать, в его очень интересной работе) заменить термин “душа” понятием "жизненные силы" [168]. Для этого исследователю духовной культуры хантов пришлось ввести два новых понятия: 1) внутренняя жизненная сила (для обозначения души - дыхания) и 2) внешняя жизненная сила (тень)[169]. Прежде всего замечу, что при таком подходе "теряется" телесная душа (что, впрочем, может быть объяснено спецификой представлений хантов)[170]. Если переложить эту схему (дихотомию) на язык вундтовского противопоставления телесной и свободной душ друг другу, то возникает парадокс: телесной душе, по мнению В. М. Кулемзина, соответствует тень ("внешняя жизненная сила"), а

свободная душа представлена душой-дыханием ("внутренняя жизненная сила") [171]. Но, как показывают исследования других авторов, тень является разновидностью свободной души [172].

Понятию "телесная душа" имеется ряд соответствий в представлениях тибето-бирманских народов. Отметим некоторые из них. Акха, живущие на севере Лаоса, верят, что у мужчин десять душ, а у женщин - девять. У женщин отсутствует душа головы, или головная душа, которая мыслится обитающей в косе мужчины. Отсюда и вера в концентрацию мужской силы в волосах. Если эту косу отрезать, мужчина заболеет и умрет [173]. В преданиях акха Мьянмы упоминается могущественный правитель Jaw^{v} bah. Он никогда не срезал волосы [174], и можно предположить, что именно они являлись источником его силы и мощи.

По мнению бирманиста С. А. Симакина, отдельные элементы чинских свадебных и сельскохозяйственных обрядов указывают на то, что чины считали раньше основой жизни кровь [175]. Связь между душой и кровью признавали карены [176]. Представление о телесной душе существует у наси, обитающих в Юго-Западном Китае [177]. К телесным душам следует относить т.н. медленно двигающуюся душу (лаху) и "ленивую" душу (фула), жизненные силы со и ро (таманги), srog (тибетцы), мукума сам (лимбу), латанг (китайские хани), представления о которых рассмотрены выше. Как телесную душу можно определить и представление лохорунг-раи (а также меваханг-раи) о сайя (смущает лишь сравнительно "позднее" вселение сайя в тело человека). По представлениям димаса (штат Ассам, Индия), душа (bese) не разрушается с физической смертью человека, а превращается в духа (simung). Подчеркивая различие между ними, димаса связывают дух с костями умершего [178]. Не имея возможности проверить точность этих трактовок (да и не имея права усомниться в верности этих данных), позволю себе лишь предположить, что душа до превращения в духа в представлениях этой группы ассоциировалась с мягкими тканями и была неразрывно связана с телом человека.

Характеристикам телесной души (жизненных сил) отвечают, на мой взгляд, представления гурунгов о "жизни"(ko и so) животных [179], каренов - о душах слонов и водяных буйволов [180], паите - о жизненно важных органах жертвенных животных [181]. Такого рода жизненность присуща и людям. В этом ряду следует

рассматривать и упомянутое выше утверждение Нгуен Ван Зуя о том, что тибето-бирманцы Вьетнама считают наличие жизненных сил у объекта необходимым условием для приписывания ему души.

Анализ конкретных материалов показывает, что такая характеристика, как местонахождение в голове, не входит в число обязательных и неотъемлемых признаков, атрибутов телесной души, присущих только ей; напротив, в голове могут пребывать и свободные души. Примером могут служить рассмотренные выше представления лохорунг-раи о лава (эта свободная душа мыслится обитающей в голове). Чанг нага полагают, что дух sou находится в нижней челюсти. Они объясняют зевоту активностью соу (соответствующее выражение чангов - sou sai-ta - означает "дух танцует") [182]. С этими воззрениями, по мнению Дж. Г. Хаттона, связано другое представление чангов о том, что душа оставляет тело человека во время сна хозяина и возвращается при пробуждении его (местами выхода и входа души являются ноздри, уши и рот) [183]. Соу, по представлениям чангов, проявляется после смерти человека в качестве злобного духа, имеющего внешнее сходство с умершим. "Дух этот затем умирает, подобно телу", - писал Дж. Г. Хаттон [184]. Остается непонятным, связывается ли в умах чангов эта смерть духа с разложением тела. Но даже если это и так, то называть соу телесной душой (жизненными силами) мешает мнение Дж. Г. Хаттона о возможности сближения соу со свободной душой.

Не должна вводить в заблуждение и терминология: более строгий отбор "претендентов" на причисление к ряду соответствий концепции телесной души (жизненных сил) предполагает и осторожное отношение к терминологии. Так, использование некоторыми учеными словосочетаний "жизненная сила", "жизненная сущность" и других, подобных им, далеко не всегда означает, что речь идет о телесных душах (жизненных силах). Это следует иметь в виду, встречаясь с обозначениями лава как "life-principle", "essence of life", "integral life-giving force" (см. выше). Описывая анимистические представления гаро Бангладеш, Али Наваз, как синонимичные, использует слова "душа", "душевное вещество" (soul-matter) и "жизненная сущность"(life essence) [185]. В своей работе он прямо не говорит о том, приписывают ли гаро Бангладеш душе способность временно покидать тело живого человека (например, во время сна).

Тем не менее, спешить с зачислением представления бангладешских гаро о душе в разряд телесных душ не следует: материалы по индийским гаро не позволяют сделать вывод о бытовании у них представления о телесных душах [186].

По мнению В. Вундта, первоначально телесная душа понималась как наполняющая все тело. Двумя важными видоизменениями этого представления об общей телесной душе он считает верования: 1) о душе, обитающей в одной отдельной части тела, локализованной в одном из органов, и 2) о парциальных душах [187]. Представления о парциальных душах (душах, обитающих в разных частях тела человека) характерны, судя по описаниям Нгуен Ван Зуя, для тибето-бирманцев Вьетнама [188]. Что касается души, местом обитания которой считалась голова, не исключено, что такая тесная связь между ними обязана своим происхождением взгляду охотников за головами на голову как на заменитель всего тела (по принципу pars pro toto).

Г. Н. Грачева, изучая нганасанский материал (их представления о человеке как о живом существе, возможности существования "души" или "душ" человека, их "местопребывании"), пришла к выводу о неточности терминов "душа-тело", "душа-дыхание", "душа-кровь", "душа-двойник", "душа-тень" и т.п. "В употреблении этих двойных названий, - пишет она, - проступает обычай, ведущий к известному психологу В. Вундту, который постоянно пользовался такой терминологией" [189]. С религиозными представлениями народов других регионов терминология В. Вундта, наоборот, не вступает в противоречие. Так, у нас нет особых оснований считать ряд терминов австроазиатских (бахнары, ма) и австронезийских (тямы, пенаны) народов Юго-Восточной Азии, образованных соединением слов, обозначающих "душу" и "тело", изобретением ученых и усомниться в правомерности употребления этих конструкций [190]. Но, как справедливо отмечает В. М. Кулемзин, "вероятно, Г. Н. Грачева права, когда ставит под сомнение существование теории плюрализма и парциальности душ для более ранних представлений человека о себе" [191].

Э. Г. Арбман по поводу вундтовского понятия "телесной души" отметил следующее: "Кажется, что и самому Вундту не удалось придать телесной душе определенную самостоятельность по отношению к ее физическому субстрату" [192]. На мой взгляд, то, что

вменяется В. Вундту в вину, считается недостатком его теории, составляет, скорее, заслугу последнего. Гораздо более серьезным аргументом не в пользу теории В. Вундта являются те представления народов мира, в которых грань между свободной и телесной душой проводится не всегда четко. Таковы, например, верования батаков о тонди. Тонди, по их представлениям, находится в голове, крови, печени, плаценте, волосах, ногтях, зубах, выделениях человека. Но в то же время, у тонди нет мяса и костей, он(о) похож(е) на тень. О тонди сообщаются, казалось бы, взаимоисключающие сведения (имеет непостоянную, изменчивую, бродячую натуру и, с другой стороны, никогда не покидает человека [193]). Тонди, вернее, его разнообразные качества, часто рассматривают в ряду других мана-подобных представлений [194]. В таком случае, вышеприведенные характеристики становятся понятнее. Но как нам быть, например, с представлением джукун о "душе" динди (адиди), сочетающей черты свободной и телесной души [195]? Верования куна о нига подходят под определение телесной души, но растение, камень, труп не имеют нига, у ребенка нига развивается с возрастом (в то же время эти объекты, как и каждая часть тела, наделены пурба, которая может быть похищена, т.е. способна оставлять тело) [196].

Сознавая, что продолжение выискивания "противоречий" может увести далеко, ограничусь лишь одним выводом: полное совпадение теории, схемы и реальных представлений наблюдается далеко не всегда [197]. Сближение понятий "свободная душа"(может временно покидать тело) и "жизненные силы", или "телесная душа"(неразрывно связаны с телом), характерно и для представлений ряда тибето-бирманских народов. Это сближение становится возможным благодаря такому атрибуту категории "жизненные силы", как количественные параметры.

"Карены в Бирме считают, что в верхней части головы обитает существо по названию тсо и что, пока оно там находится, семь келахов - олицетворения страстей - не могут причинить человеку вреда. Но если тсо станет невнимательным или слабым, этот факт возымеет дурные последствия для человека. Поэтому карены тщательно следят за головой и делают все возможное, чтобы прической и головным убором угодить тсо" [198]. Можно предположить, что слабость тсо является следствием ухода, эманации части жизненных сил. Упомянутая выше интерпретация верований каренов,

которую предложил Р. Мишунг (уход нескольких душ из тела означает потерю части жизненных сил), заставляет затронуть (хотя бы в самой общей форме) проблему соотношения числа душ и количества жизненных сил, принадлежащих человеку. Косвенным аргументом в пользу отождествления покидающих тело человека душ с лишением его части жизненности могут служить представления других тибето-бирманцев. Несмотря на то,что хани и лису приписывают каждому человеку обладание несколькими душами, тем не менее исследователи считают возможным характеризовать эти ансамбли, "комплекты" душ как нечто единое и целое [199].

Сближение представлений о свободной и телесной душах может проявляться и в осмыслении болезней как потери, утраты человеком некоторого количества жизненных сил (волос, например [200]). Кхам-магары (Непал) считают, что болезнь может вызвать отсутствие одной из трех душ. Если тело покинула душа, называемая "одеждой плоти ", ее нетрудно забрать от злых духов или ведьм. Примечательно, что "одежда плоти" материализуется в "кусочках кожи, обрезках ногтей и волос, завернутых в край одежды" [201]. Этот пример показывает, что телесная душа мыслится способной временно покидать тело своего обладателя (что более характерно для представлений о свободной душе), но эти "путешествия" (отделение от тела и возвращение владельцу) невозможны без перемещений субстрата телесной души [202].

Кровь (по словам В. Вундта, главный носитель телесной души) [203] могла образовывать определенное единство с другими сущностями. Так, бирманцы считают, что с кровью тесно связана свободная душа (лейпбья). Эта душа имеет вид бабочки; во время сна человека лейпбья покидает тело владельца [204]. По сообщению Дж. Скотта (Швей Йоу, Схвей Йо), "бабочка" может совершать эти путешествия благодаря (согласно? в соответствии с?) ее существованию в виде thwe seit, или души крови (through its existence as thwe seit, or soul of the blood); и именно состояние этой крови делает "бабочку" склонной к странствиям и управляет ее действиями (перемещениями). "Если кровь возбужденная или взволнованная, бабочка становится беспокойной и блуждает более или менее быстро и в более или менее незнакомых местах, в соответствии со степенью взволнованности..." [205].

Связь представлений о телесной и свободной душах друг с другом может проявляться не только в наделении жизненных сил (телесной души) некоторыми свойствами свободной души [206]; существование представления о телесной душе может, в свою очередь, оказывать "обратное" воздействие на осмысление свободной души. Чтобы обезвредить злых духов, умилостивить ведьм, раджи [207] приносят им жертвы. Считается, что к месту совершения ритуала приходит chaya ("душа-тень, shadow-soul) ведьмы и забирает "сущность" жертвы. Некоторые раджи полагают, что душа человека, включая даже и душу ведьмы, не может оставлять тело [208]. Можно предположить, что такая интерпретация является результатом влияния некогда существовавшего у раджи представления о телесной душе.