Глава IV

[illegible]

В отличие от жизненных сил (телесной души), которыми каждый человек был наделен с момента зачатия, обладание магическими силами приписывалось не всем людям [1]. Один из исследователей, предлагающих разграничивать такие понятия, как жизненные силы и магические силы, А. Якобсон-Виддинг, под магическими силами понимает влияние, оказываемое некоторыми лицами и объектами [2]. Примерами представлений о магических силах являются представления о мана, оренда, вакан и многие другие, схожие с ними, верования. Четкая классификация затруднена тем обстоятельством, что в верованиях большинства народов и жизненные силы, и "мана-подобные" силы являются безличными, неперсонифицированными, неантропоморфными. Различие этих двух категорий мировоззрения архаических и традиционных обществ состоит в том, что магические силы не рассматриваются в качестве одной из душ человека [3].

А. Т. Кирш, проанализировав осмысление горцами Индокитая человеческой индивидуальности, пришел к выводу о возможности выделения двух групп представлений. Первую группу, по его мнению, составляют представления о внутренних качествах (свойствах, признаках - inner qualities), которые частично совпадают с "мотивацией" ("побуждением" - motivation); вторую - внешние силы (external forces), персонификациями которых являются представления о судьбе и счастье (успехе, удаче, везении - luck) [4]. Большое внимание исследователь уделил концепциям тибето-бирманских

народов. Так, в качестве примеров представлений первой группы он рассматривает aren (ао нага), hpaji и tsam (качины); во вторую группу он включает tiya (ао нага), ropfu (ангами нага), aghau (сема нага) и maraw (качины). По моему мнению, такое подразделение вполне оправдано и логично: мана-подобные представления первой группы отличны от персонификаций судьбы (вторая группа). Последние рассмотрены мною в предыдущей главе; в этой главе предпринята попытка классификации мана-подобных концепций тибето-бирманских народов путем анализа представлений о богатстве, счастье (удаче) и власти.

На основе материалов, изложенных во второй главе, можно сделать вывод, что обладание трофеями охоты за головами считалось единственным источником большого запаса жизненных сил. Однако не следует преувеличивать значение этой связи. В представлениях многих нага таким источником и признаком было уже большое богатство человека.

Обратимся к приведенному в книге К. Фюрер-Хаймендорфа "Голые нага" описанию ритуала, в центре которого находился череп одного из умерших в деревне Вакчинг. Мужчины морунга Тхепонг перестраивали здание своего мужского дома и должны были добыть дичь, необходимую для проведения заключительной церемонии. Несколько дней кряду тхепонгцам не везло, и они долго размышляли над тем, что могло бы быть причиной такого невезения. Наконец, они нашли "виновного". Им оказался Шоуба, самый богатый и влиятельный человек селения, умерший в том году. Его духовная субстанция, как казалось мужчинам, содействовала им меньше, чем им этого хотелось. Поэтому, придя к урне, в которой находился череп Шоубы, они принесли умершему в жертву петуха и попросили о помощи и поддержке. Урну накрыли рыболовной сетью, чтобы "поймать душу" умершего, привлеченную подношением. Затем, сняв сеть с урны, ее принесли в здание мужского дома для того, чтобы пойманная таким образом духовная субстанция знаменитого Шоубы сообщила, переда-

ла свою силу мужчинам всего морунга. Далее К. Фюрер-Хаймендорф уточняет, что сетью задержали собственно не душу, олицетворявшую индивидуальность, личность умершего односельчанина, а полезную для всей деревни жизненную силу, которой он обладал в большой степени, что доказывает его богатство при жизни [5]. Этот эпизод показывает, что "ценность" черепов умерших односельчан была прямо пропорциональна прижизненному богатству их "владельцев". Примечательно, что охотники за головами у чангов и коньяков особенно ценили головы богатых и храбрых людей, ассоциируя их с добычей богатства или храбрости [6].

Первоначально в представлении тибето-бирманцев о "всеобщем плодородии" (земли, скота, людей) и благосостоянии телесная душа (жизненные силы) и богатство были тесно взаимосвязаны [7]. Объясняется это женской природой жизненных сил. Примечательно, что по представлениям качинов Мьянмы, один волос сверхъестественного существа женского пола (сутнам) обеспечивает богатство и власть [8]. Т. Дональдсон, изучая функции эротической скульптуры, украшающей индийские храмы, пришел к выводу, что женственная форма как бы разливает вокруг себя долголетие, плодовитость, духовное бессмертие и защиту от дурного глаза [9]. Индийский исследователь Д. Чаттопадхьяя на основе анализа значений санскритского слова "бхага" и обширного этнографического материала пришел к выводу, что, согласно первобытным верованиям, половые органы женщины являются источником всего материального богатства [10]. Г. Г. Стратанович, руководствуясь идеями индийского ученого, обращает внимание на почти полное созвучие санскритского слова "бхага", имеющего в числе прочих значений и такие, как "женское лоно" и "богатство", с качинским "хпага" [11], означающим "богатство" [12]. Касаясь представлений о богатстве и восприятии богатства качинами, он отмечает, что даже в среде качинов-гумса [12] богатство ("хпага") выражается в накопленных семьей бронзовых барабанах, колоколах, копилках для денег (раковины), а главное, в моральном авторитете и общественном весе [14]. О важной роли ритуальных барабанов в обрядах моления о плодородии исследователь говорит в следующем замечании: "Прямая отсылка к <стимуляции плодородия>... делается здесь через аналогию <прорыва деки> и акта дефлорации" [15]. Думается, что такого рода представления, связанные с барабанами, лишний раз подтверждают связь мате-

риального процветания и естественного плодородия. Народы Вьетнама (в том числе и интересующие нас лоло) также используют в обрядах, направленных на повышение плодородия, бронзовые барабаны [16].

Для того, чтобы получить признание сообщинников и повысить свой социальный статус, разбогатевший человек устраивал "празднество заслуг" (Feast of Merit, Verdienstfest) [17]. В. Гартвиг справедливо отмечает, что в условиях натурального хозяйства, малоразвитых товарного производства и обмена система этих празднеств превратилась в главную форму общественной реализации имевшегося в распоряжении индивида и его семьи прибавочного продукта [18]. "Празднества заслуг" проводили южные и западные нага, находившиеся под контролем колониальной администрации. Завершающим актом всей серии составляющих церемонию обрядов являлось установление каменного монолита. В камни, воздвигнутые человеком при жизни, входила и воплощалась та сила, с которой связывались его успех и богатство (проявлявшаяся в них). Именно эту силу устроитель церемонии и стремился заключить в монолите и укрепить посредством его воздвижения. Такие камни ставили вблизи дорог, чтобы сила, вместилищем которой они служили, излучалась на проходящих и увеличивала плодородие людей и полей [19]. Воздвигнутый монолит является, таким образом, одновременно и материальным символом социального престижа устроителя празднества заслуг, и источником благотворного воздействия жизненных сил богатого человека на всю общину. Небезынтересно было бы сравнить "троны" коньякских вождей и монолиты, установленные во время празднеств заслуг. Если связываемые с первыми ("закрепленные" в них) жизненные силы можно условно определить как "анонимные"(их источником являются головы врагов) [20], то в монолитах воплощается богатство конкретного человека, что позволяет оценивать реальный вклад устроителя празднества во "всеобщее плодородие" и может способствовать осознанию выделения личности.

Рассмотрим, насколько четко и органично связь богатства и жизненных сил проявляется в представлениях тех групп нага, для которых характерно проведение "празднеств заслуг". Интересны представления ао об арэн. Дж. Ф. Миллз перевел этот термин как "признак врожденного преуспеяния", "достоинство" ("добродетель") [21]. Дж. Г. Хаттон, рассматривая эту силу как своего рода эквивалент

океанийской мана, обратил внимание на почти полную омофонию, созвучность этого термина слову "оренда", обозначающему сходную категорию религиозных представлений ирокезов [22]. Арэн присуща богатым людям. В описании представлений ао об арэн обращает на себя внимание то, что, с одной стороны, эта сила может быть приобретена посредством устроения богатым человеком "празднества заслуг" [23], а с другой - тесно связана с духами, дарует-ся ими [24]. Дж. Г. Хаттон отмечает тесную связь между деревьями - "обиталищами лесных духов" и преуспеянием богатого человека: богатые люди обычно оставляют на своих участках, обрабатываемых подсечно-огневым способом, несколько невыкорчеванных деревьев, чтобы привлечь туда духов [25]. Дж. Ф. Миллз сообщает, что, если бы бедный человек попытался последовать примеру своего богатого соседа, оставив невыкорчеванными деревья на своем участке, то, по представлениям ао, молния поразила бы эти деревья [26]. Возникает своего рода парадокс: благодать, нисходящая свыше (даруемая духами), представляет собой богатство, атрибут (субстрат?) безличных жизненных сил. Но представление об арэн как даре духов все-таки не дает оснований для преувеличения значения черт харизмы в арэн. Так, Дж. Г. Хаттон, комментируя веру ао в то, что духи могут быть привлечены на поля богатого человека, писал: "Арэн всегда привлекает арэн" [27]. Это, разумеется, предполагает наличие у владельца поля определенного количества арэн. Ао убеждены, что умерший может даровать или, наоборот, утаивать от своих потомков арэн (процветание, успех), которое принадлежало ему при жизни [28]. В этом - одно из отличий этой категории от представления о жизненных силах: если жизненные силы переходят автоматически после смерти обладателя в пользу всей общины, то арэн может быть и не "отдано" умершим богачом. Ао верят, что черепа животных, принесенных в жертву, обеспечивают процветание [29]. Можно предположить, что связь богатства с жизненными силами, проявлявшаяся ранее в представлении о богатстве как одном из проявлений безличных жизненных сил и результате естественного плодородия, уже ослабла (показательно появление представления о богатстве как о своего рода благодати), и богатство становится, главным образом, средством повышения статуса.

Подобно тому, как "воздвижение камней с целью увековечения памяти об умершем не может быть четко отделено от воздвижения камней для увеличения благосостояния живых" [30], так и в представлениях ао об арэн трудно разграничить два аспекта - заслугу и изобилие (богатство). Но, думается, главная роль принадлежит не богатству. Целью ао (да и других народов, проводивших празднества заслуг) было не накопление богатства, а снискание заслуги путем раздачи и траты первого. "Теряя" (=раздавая) богатство (первоначально осмыслявшееся как субстрат жизненных сил, а затем - как благодать), нувориш приобретает заслугу (одно из проявлений магической силы). Этот тезис, думается, не противоречит выводу А. Фридриха, сделанному им при анализе обычая празднества заслуг, о том, что устроитель "обменивает посюстороннее осязаемое имущество на потустороннее" [31]. Попытаюсь доказать это. Крупный рогатый скот и, прежде всего, митханы, которыми обладал человек, являлись своего рода "продолжением" человека за пределами тела [32]. Устроитель празднества в своем стремлении обрести, снискать заслугу, добиться престижа, сказывавшихся на его посмертном существовании, не останавливался перед убийством принадлежащего ему крупного рогатого скота, расставаясь тем самым с частью своего "тела". Можно предположить, что высвобождавшаяся в результате убийства сила, о которой пишет Л. Г. Леффлер (см. выше), и представляла собой заслугу.

Но богач расставался с митханами не навсегда. По представлениям апа-тани, человек, умерший нормальной смертью, попадает в Нели ("землю мертвых") и находит там весь свой скот, который он принес в жертву в течение жизни. Любопытно, что животные, перешедшие к наследникам, навсегда потеряны для него [33]. Ао полагали, что богатый человек вел по дороге, ведущей в другой мир, митханов, которых принес в жертву в этом, на земле [34]. Поголовье квазифизического, призрачного стада умершего увеличивалось благодаря жертвоприношениям буйволов, которые устраивали наследники умершего [35].

Сын умершего богача проводил празднество заслуг как для того, чтобы обрести собственную заслугу, так и для упрочения престижа отца. Осмысление последствий жертвоприношений митханов с известной долей условности можно сопоставить с представлением ин-

дийцев о создании "призрачного тела" покойного благодаря совершению жертвоприношений в его честь [36] и обретением египетским фараоном сакрального тела [37]. Это сравнение возможно благодаря тому, что празднества заслуг принимали форму культа предков [38].

Любопытно сравнить представления ао с тем, как осмысляют обретение заслуги красные лаху Северного Таиланда. Члены домохозяйства, жаждущие снискать заслугу, получить благословение, устраивают угощение для сообщинников. Гости "наделяют" заслугой, благословляют хозяев путем обвязывания запястий их рук нитками [39]. Нельзя не отметить гораздо более "прямой"(если так можно выразиться) способ снискания заслуги у лаху и "посюсторонний" характер ее. (Следует заметить, что понятие "заслуги", или "благословения" в культуре лаху имеет и другие аспекты, о чем речь идет ниже).

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что категория "заслуга" крайне редко фигурирует в описаниях (в отличие от интерпретации) представлений нага. Мао нага, живущие в Манипуре, верят, что божество Кечира группирует умерших следующим образом: одних - согласно их заслугам, других - в зависимости от того, какой смертью они погибли. Т. Ч. Ходсон отмечал: "... в чем состоит заслуга, мои информаторы не знали" [40].

У восточных ангами был обычай размещать на могилах мужчин камни; большие камни символизировали головы врагов, добытые умершим во время набегов, а малые - число его возлюбленных. По мнению К.Фюрер-Хаймендорфа, в основе этого обычая лежит идея о том, что успех и доблесть в любовных делах создают заслугу, достоинство, которые сказываются на дальнейшем существовании умершего [41]. Мне думается, что этот обычай можно истолковать по-иному. Число камней на могиле, представляющей собой низкую каменную платформу, должно показывать степень обладания умершего жизненными силами и, соответственно, "энергоемкость" платформы, насыщенной этими силами. На мой взгляд, в гораздо большей степени понятию "заслуга" соответствует пример из этнографии земли нага. На могилах влиятельных лиц (вождей, жрецов, или известных воинов) они воздвигают деревянные столбы и делают на них зарубки. Каждая такая метка обозначает доброе деяние, совершенное умершим в течение жизни [42].

Рискуя навлечь на себя подозрения и обвинения в недобросовестности и скоропалительности выводов, тем не менее отмечу, что вряд ли следует искать категорию "заслуга" как самостоятельную и не связанную с другими в верованиях тибето-бирманских народов, устраивавших празднества заслуг (разумеется, кроме тех случаев, когда эта идея выражена эксплицитно) [43]. Создается впечатление, что исследователи, употреблявшие этот термин, старались подчеркнуть индивидуальные акции, поступки одиночек, дотоле неправомочных и неуполномоченных выступать от имени коллектива; людей, добивающихся, в противоположность должностным лицам, личного престижа и вытекающих из него выгод и преимуществ для себя и своего потомства. Можно говорить даже о своего рода "объективности" термина "заслуга": это не столько отдельная категория системы представлений аборигенов (предмет исследования, понятие), сколько средство научного анализа (объяснительный принцип), призванное охарактеризовать социальное поведение отдельных индивидов, мотивы и результаты его [44].

По мере изменений в общественных отношениях и социальной структуре отдельных групп нага их представления о сущности жизненных сил постепенно приобретали новое содержание. Так, если в период бытования охоты за головами понятие "богатство" было как бы "растворено" в такой фундаментальной категории представлений, как "всеобщее плодородие" (земли, скота, людей) и "благосостояние", то позднее богатство рассматривается в качестве одного из проявлений магических сил [45] (эта "знаковая" функция богатства [46] проявляется в обычае устроения празднеств заслуг; следует заметить, что богатство выделялось из комплекса плодородия, или мегалитического комплекса, не как отдельная, самостоятельная сущность, а сразу объединялось с заслугой, образуя новую категорию - магические силы). Процесс обособления и последующего вычленения богатства в пределах круга представлений, связанных с комплексом плодородия, можно сопоставить по форме с превращением богатства из атрибута знатности в " проявление счастья" в представлениях древних китайцев соответственно чжоуской эпохи и периода "Борющихся царств" [47].

Рассмотрим место богатства в жизни общества и отдельного человека на примере лису Таиланда.

такой ... оренбе... ает со... имосвя... ьных ... ен-тов социальных (межличностных) отношений.

К сожалению, в этой с... ь мест... отя сам исследователь придае... ие эт... ой важной роли, которую ид... тивно... ди-тельной способности (potency or productivity) играют в жизни гор-цев И... детельствуют, по мнению ... ргера, иссле... Кирша (1973) и Э. Р. ... Так, А. Т. ..., что качество, обладани... при-писывают преуспевающим устроителям праз... поми-нает мана. Он определяет это качество как "врожденную доброде-тель" (innate... нюю ... ть" (internal potency), “пл... итост... как "врож-денные каче... es) [50].

Работы же самого Дюрренбергера, посвященные анализу права, хозяйства, организации управления и взаимоотношений с властя-

ми,лечебной практики и фольклора лису, указывают,по его утверждению, на центральное положение этих представлений в различных сферах жизни и культуры лису[51]. В своих работах Э. П. Дюрренбергер склонен отождествлять понятие potency (productive capacity) с душой[51a] и богатством[52], с благословением, счастливым даром (blessing)[53], с силой или славой, репутацией[54]. Вот как он описывает последнюю связь: "Раздавая свое богатство односельчанам, человек приобретает силу или славу (potency, см. Kirsch)"[55]. Но, судя по описанию О. К. Хасисинг (см. первый раздел главы III), ближе всего это понятие к идее судьбы. На мой взгляд, удачливый человек (богач) наделен силой-potency с самого рождения; ему остается только лишь продемонстрировать ее[56], доказать наличие у него этих врожденных способностей (силы, продуктивности), проявить и раскрыть их. Эту категорию следует рассматривать как исходную, начальную точку отсчета, отправной пункт "логики удачи (счастья - fortune) и социальных отношений"[57]. В работе, написанной совместно с Н. Танненбаум, Э. П. Дюрренбергер пишет следующее: "Сила-репутация - прямое следствие богатства, а богатство - производительных успехов"[58]. Эта, по моему мнению, достаточно точная формулировка заставляет вернуться к схеме Э. П. Дюрренбергера. Начнем с врожденного, а затем перейдем к рассмотрению проявлений потенциально заложенного.

Богатство (fwu chi) является следствием и показателем хорошей myi (судьбы). Поскольку наделенность человека судьбой подразумевает и возможность производить богатство (материальные ценности), необходимое для нормальной жизнедеятельности; то по количеству богатства и степени процветания (благосостояния) можно судить о мьи.

Богатство лежит в основе способности оправдывать ожидания, возлагаемые на человека другими людьми. Расходование богатства его обладателем влечет за собой возникновение обязательства (долга) других по отношению к донору.

Богатство - прямое следствие индивидуальных производительных способностей и продуктивности, результат приложения усилий каждого отдельного человека и единичного домохозяйства в большей степени, нежели наследования. На богатстве основаны успехи и достижения (du, ду). Ду же, в свою очередь, можно рассматривать

в качестве меры продуктивности [59]. Составной частью процесса социального взаимодействия является благословение, ghэ swi [60]. Благословение как ритуал благопожелания, являясь ответом на одаривание предметно-вещественными ценностями [61], осуществляется в форме хороших (хвалебных) речей или повязывания нити. Разница между благословением и богатством заключается в том,что богатство является видимым, вещественным, в то время как благословение незримо и неосязаемо. Благословение - потенциально (возможность приобретения богатства), а богатство - реализация, претворение в жизнь пожеланий счастья, удачи, успеха [62].

На мой взгляд, богатство, являющееся следствием хорошей судьбы и производительных способностей, следует отличать от богатства, представляющего собой материализацию,овеществление, претворение в жизнь обращающихся в него благословений и благопожеланий. Первую разновидность можно назвать "врожденным" богатством (оно тесно связано с внутренними врожденными ресурсами - жизненными силами, запас которых и составляет судьбу), а вторую - "благословенным", "заслуженным", благоприобретенным (полученным после рождения) богатством.

Являясь прежде всего субстратом жизненных сил, "врожденное" богатство, если его рассматривать как субстанцию, заключает в себе в потенциальной форме и аспект движения - необходимость демонстрирования внутренних качеств. Это "врожденное" богатство используется для *создания* престижа.

Новое, "заслуженное" богатство, имея своим источником благословения односельчан, применяется для *подтверждения* приобретенной репутации. Раздача, трата "врожденного" богатства в конечном счете способствует приобретению (накоплению) богатства, но качественно иного: оно приобретается на основе заслуги, являясь прямым и непосредственным результатом трансформации благословений и благопожеланий.

Изменения в осмыслении богатства оказывали обратное воздействие на составные части "комплекса плодородия" (в частности, на представления, связанные с охотой за головами). Так, например, у манипурских тангкхул воин, добывший голову врага, "должен был совершить некоторые действия, сопровождавшиеся жертвоприношением животных". "Если "охотник" был бедным человеком и не мог

выполнить эти функции, голову передавали богачу, который мог совершить обряд и жертвоприношение", - сообщает Б. Н. Сахай [63]. Это показывает, что тангкхул считали за норму совмещение одним лицом "ролей" воина и богача. Есть, однако, известные основания сомневаться в том, что такое состояние дел отражает первоначальную ситуацию: у большинства нага все церемонии, связанные с празднованием удачного набега, проводились не богатыми людьми, а старейшинами кланов [64].

В перечень разновидностей странной, таинственной, непостижимой сверхъестественной силы, примерами которой Д. К. Грэм считает китайские инь-ян и фэншуй, полинезийскую мана, он включает и представление лоло о gi-lo. Характеризуя последнее, американский ученый опирался на статью о религии лоло, которую написал д-р Ен. По представлениям лоло, силой gi-lo обладают боги, демоны, жрецы (или шаманы). Она может быть употреблена на благо или во вред. Будучи использована правильно, она благотворна; но если ею манипулировать неверно, то она может принести много вреда. Действие этой силы регулируется при помощи магических предметов, заклинаний и церемоний. Она может способствовать выпадению дождя, получению хорошего урожая, рождению сыновей, плодовитости и здоровью домашних животных, но может быть направлена и на то, чтобы причинить вред врагу или убить его [65].

Г. Пруннер же, со ссылкой на работу Лин Яохуа [66], пишет о жизненной силе (chi-lo), которая, как полагают лоло, воплощается в личной собственности, унаследованной от предков. Осквернение этой силы может привести к ее потере и тем самым к гибели семьи [67].

Весьма вероятно, что в вышеприведенных сообщениях речь идет об одном и том же понятии, но все же с окончательным выводом не следует спешить. Ограничусь предположением, что во втором сообщении описано представление о богатстве, "не порвавшее" окончательно с идеей жизненных сил.

□□□□□□□, □□□□□

У некоторых тибето-бирманцев существуют представления, носящие смысловой оттенок "судьба-удача". Так, лаху верят, что родителям беспрестанно болеющего ребенка недостает ya^{v} bon ya^{v} shi-"достоинства"(или "счастья, удачи, доброй судьбы"), для того, чтобы вырастить ребенка. В таких случаях родительские права могут быть ритуально переданы другой брачной паре, воспитывающей здоровых детей. Зачастую ритуальными родителями ребенка становятся дедушка и бабушка, которые, как показывают родственные отношения, оказались способными вырастить здоровых людей. Новый "отец", прочитав молитву, обвязывает нитью запястье. По мнению лаху, это действие означает передачу aw_{v} bon ("благословения", "достоинства") [68].

Главной целью церемонии aw_{v} bo te ve является, по представлениям лаху, передача определенного количества доброй судьбы тем, кто болеет или может заболеть, наделение их частью удачливости здоровых людей. Говоря о желаемом результате и эффекте этих обрядовых действий, лаху используют глагол ho-ve, имеющий значение "переносить свойство или состояние одной субстанции к другой" [69]. Следует заметить, что обвязывание запястий реципиентов донорами не является единственным способом передачи заслуги, ценных качеств. Заслугу можно получить и другим путем. Лаху верят, что G'ui sha, их верховное божество, обладает "вечно существующим клубком ниток"(mai-mo co pui co law_{v}) [70]. To bo pa-[71] испрашивает у этого бога благословения, счастья (="достаточное количество пищи и напитков, продовольствия") и "передает" это божье благословение общинникам [72]. Все подношения, находящиеся справа от трона G'ui sha, предназначаются этому верховному божеству, чтобы добиться его благословения; находящееся слева призвано очистить жителей деревни от накопленных грехов или последствий дурных поступков (ve^{v} ba- "demerit") [73]. Одной из форм этого отрицательного коррелята "заслуги" является убийство живых существ (будь то во время охоты или обработки участка леса подсечно-огневым способом). В аграрном календаре лаху особое место занимают т.н. "дни заслуг"(shi-nyi). Во время этих праздников лаху просят G'ui sha очистить их от такого рода грехов. На мой взгляд, анализируя осмысление этих праздничных дней, можно употреблять и понятие "заслуги". Она не является следствием добрых дел, заключена не в них, а,

наоборот, в недеянии, в устранении от обыденной жизни, аграрных работ и охоты, связанных с убийством. Э. Р. Уокер полагает, что категория "заслуги", глубоко укоренившаяся в мировоззрении лаху, является буддийской по происхождению [74]. В этой связи небезынтересной представляется почти полная омофония слога "бон" и понятия "бун" тайских буддистов. Но этим сходство с буддийскими концепциями и ограничивается.

Сфера значений слова *бон* шире, чем у тайского *бун*. Данные словаря языка лаху, составителем которого является Дж. Матисов, помогают нам лучше уяснить это. В “Словаре лаху” приведены следующие значения морфемы bo(n) [o-bo(n)]:

1. [Повседневный язык; значения, общие для анимистов и христиан]
   а. Удача, счастливый случай, счастье; преимущество, выгода, польза.
   б. Судьба.
2. [Повседневный язык, только христиане]
   Одолжение, поддержка, помощь, заслуживающие благодарно сти и признательности; обязательство, долг.
3. [Буддийская религия]
   Заслуга, кармическая благодать, достигаемая посредством со вершения добрых дел и хороших поступков.
4. [Анимистические религиозные контексты]
   Благословение; блага, дары, с просьбами о даровании которых обращаются к божеству g+ - sa или духам.
5. [Христианская религия]
   Божественная, небесная благодать; божье благословение; а так же харизма [75].

Комментируя эти значения, Дж. Матисов отмечает следующее. “Происхождение морфемы bo(n) связано с буддийской концепцией “заслуги”. Лаху-анимисты, сохраняющие приверженность традиционным представлениям, усвоили этот термин в значении “благословение, благо, счастье, достаток, даруемые божеством g+-sa или духами”. Одновременно слово приобрело светский, мирской смысл “счастливого случая, удачи, превосходства, выгоды, успеха”. Лаху-христиане сохранили это светское значение и дополнили его новым смыслом (“заслуживающие благодарности, помощь, содействие, одолжение, любезность другого человека”). Кроме того, под влия-

нием миссионеров, понятие получило и новое религиозное толкование: “божье благословение; небесная, богоданная благодать”. Иногда бывает трудно установить, в какой среде возникло то или иное выражение с морфемой bo(n). Бывает и так, что то же самое выражение приобретает различные значения у анимистов и христиан” [76]. Особо следует отметить появление значения “благодать” (как известно, в буддизме нет этого понятия [77]). У лаху “делание заслуг” уживается и сосуществует со стремлением “стяжать благодать”, получить божье благословение.

Если в тайском буддизме (и шире - в буддизме тхеравады) главное - накопление и перераспределение (передача, рассредоточение) религиозных заслуг [78], приобретающих "межличностный характер, вид этической энергии, присутствующей в каждом межиндивидуальном взаимодействии" [79], а поступок (вернее, моральная оценка поступка) имеет самодовлеющую ценность, то понятие "достоинство" лаху относят к этически нейтральным, внеморальным, конкретным, индивидуальным (но неличностным, безличным!) свойствам и качествам [80]. Безличность не означает абстрактности; качество безлично в том смысле, что не принадлежит исключительно только одному объекту (субъекту), а может быть разделено, к нему можно приобщиться. Конкретность свойства, признака заключается в его количественных параметрах. "Достоинство" лаху - это своего рода мана. Безличный характер мана не исключает, а, наоборот, предполагает конкретность проявления этой силы [81].

Такого рода судьба-удача вряд ли сообщается человеку в момент его рождения в раз и навсегда установленной, четко определенной и неизменяемой форме (объеме). Напротив, будучи сначала только потенциальной, она раскрывается постепенно в течение всей жизни; проявляется в эффективности деятельности [82], воплощается в морально нейтральных качествах - способностях (плодовитости, богатстве) и различна (различие - в количестве, степени обладания) у разных людей. Вместе с тем в представлениях о счастье нельзя не отметить и некоторый оттенок благодати [83] (да и проявление того или иного качества, способности, например, многодетность, можно рассматривать как наделенность благодатью).

Представления о судьбе-удаче позволяют говорить о сближении благодатного и врожденного .

Shi mu, или "богатый человек", у лису считается уважаемой и важной персоной. Его часто выбирают старостой или, по крайней мере, к нему обращаются за советами. Лису считают, что такой преуспевающий человек обладает myi du, "славой, известностью" (англ. fame) или "силой" (англ. power). По представлениям лису, с этим качеством человек может родиться, но он может получить myi du, мьи ду, от духов, попросив об этом, так же, как он просит о серебре или о благословении.

Мьи ду проявляется в том, что обладателю этого дара везет во всем, во всех начинаниях. Но один только мьи ду не гарантирует успеха, если его обладатель слишком ленив. Автор статьи о мировоззрении лису отмечает: "[Понятие] мьи ду, таким образом, помогает объяснить успех лису только после того, как ему повезет; лису говорят, что никто не может, посмотрев на ребенка, определить, есть или нет у него мьи ду" [84]. Вышеизложенное позволяет сделать вывод, что для лису не столь уж важно, является ли мьи ду врожденным или благоприобретенным; главное - проявление [85], реализация, конкретные результаты этого свойства.

Заслуживают быть упомянутыми и представления акха о gui_v lah_v [“благословение”, “благо(деяние)”, “счастливый дар”; “судьба”, “случай”, “счастье”, “успех”, “удача”, “везение”; “благодать”, “милость (господня)”] [86] / gylan (“сила”, “эффективность”, “действенность”, “потенция”; “процветание”, “преуспевание”; “плодородие”, “изобилие”) [86а]. Акха не считают ребенка окончательно родившимся, живым до тех пор, пока он не закричит три раза. Своими криками новорожденный просит о даровании ему души (sa la^v), продолжительности, срока жизни (zi^v) и благословения, счастья (gui_v lah_v) [86б]. Все это дает бог. Gui_v lah_v существует в двух разновидностях: удачи, счастья (gui_v lah_v yaw hui_v) и невезения, несчастья (gui_v lah_v yaw doe^v). Счастье в первую очередь связывается со здоровьем, а несчастье - с болезнями.

По обычаю акха, собравшиеся возле умирающего пожилого человека его дети и внуки держат его за руку, пока он не умрет. Если этого не сделать, то счастье живых уменьшится, полагают акха [87].

Как полагают акха, gylan (гыланг), представляющая собой “потенцию”, основную производительную (продуктивную, плодотворную) силу Космоса, и имеющая непосредственное отношение к

плодородию людей, скота и посевов, изливается и нисходит из мира духов в наш мир подобно течению жидкости. Говоря другими словами, конкретный образ такого рода эманации - поток воды [87а]. Акха верят, что гыланг ниспосылается самым величайшим и всемогущим из предков (aphömije). Материалы позволяют говорить о гыланг каждого из домохозяйств и всей деревни в целом. Люди связаны с Космосом через предков, а главы домохозяйств выступают в роли посредников. Один из деревенских лидеров - главный жрец (dzöma) рассматривается в качестве своеобразного канала, через который благодатный поток силы гыланг струится и ниспадает на жителей деревни. Гыланг связывают и со свойственниками. Так, акха верят, что "дающие жену", члены группы, из которой происходит невеста, способны оказывать положительное влияние на благосостояние "берущих жену", группы жениха: от "дающих жен" проистекает гыланг в виде плодородия и здоровья, жизнеспособности [87б].

Интересен качинский материал. Обращает на себя внимание полное созвучие слов, обозначающих такие понятия, как счастье, удача, с одной стороны, и волосы животного, волосы тела, с другой, - мун (mun) [88]. Напомним, что телесная душа тибето-бирманцев была неразрывно связана (помимо плоти и крови) с волосами (правда, головы). О вполне земном понимании счастья говорит слово гам, имеющее значения: "быть счастливым, удачливым", и "мальчик-первенец" [89].

Все вышеизложенное показывает, что благодать может быть врожденной. Благодать (судьбу-удачу, счастье) можно рассматривать в качестве врожденной, отпускаемой при рождении [90], и говорить о функционировании (постепенном раскрытии, проявлении) врожденных достоинств в течении всей жизни.

На мой взгляд, все эти данные могут внести вклад в решение проблемы мана. Мана мыслится следующим образом. Будучи вложенной при наделении человека судьбой, мана постепенно проявляется в течение жизни человека как результат успешного протекания процессов роста и развития организма, воплощаясь в силе, здоровье, плодовитости.

Представления о счастье и судьбе-удаче можно рассматривать как разновидность верований о магической силе. В них наличествует оценочный момент, оценивается количественная сторона и эффективность протекания физиологических процессов: облада-

тель большого числа детей, здоровый человек доказывал своими успехами наличие у него силы. В терминах счастья и удачи оценивается качественная сторона ресурсов, отпущенных на долю человека. Эти представления можно рассматривать как прямое указание на, условно говоря, качество жизни.

С представлениями о жизненных силах рассматриваемую категорию сближает следующее. Подобно тому, как мягкая плоть (субстрат жизненных сил) взрослого человека является результатом процесса раскрытия (развертывания, разворачивания) заложенного объема, качество (субстрат в представлениях о счастье и удаче) также является проявлением, результатом процессов внутреннего развития. Но если первоначальная форма движения - одна и та же, то дальнейшие действия, передача жизненных сил и удачливости различаются. Следствием передачи счастья является своего рода прижизненное продолжение удачливым человеком себя (своих качеств) вне своего тела.

□□□□□ □ "□□□□".

□□□□□□□, □□□□□ □ □□□□□□□

Коньяк верят, что "великие анги" [91] излучают опасные магические силы. Контакты с великими ангами чреваты для других серьезными болезнями (резкие головные боли, болезни глаз). Вожди, вызывая эти болезни в других, сами от них не страдают. Поэтому простые люди остерегаются входить в дом "великого анга", смотреть ему в глаза, в чем-то ему противиться [92]. Вождь коньяков, как и тево [93], тоже окружен многочисленными табу [94]. Сравнивая их, можно заметить, что табу, соблюдаемые тево, подразумевают его изоляцию от всего остального мира, т.е. , говоря словами Фрэзера, "чтобы его не достигла духовная опасность". Представление же о святости "великого анга" основывается прежде всего на вере, что "он содержит в себе мощный заряд магической и духовной силы, разряжение которого может иметь фатальные последствия для всякого, кто приходит с ним в соприкосновение" [95]. Можно предположить, что перед нами результат своего

рода превращения "количества" [96] в новое "качество". Этим новым качеством и являются приписываемые ангу магические силы.

При рассмотрении представлений о власти нельзя не отметить материалы по этнографии чакма (Бангладеш). Члены "королевского линиджа"(именно так К. Леви-Строс переводит слово густи) считались наделенными магической силой fi. Эта сила делала их и все, что было с ними связано, очень опасными для людей более низкого статуса, особенно для простых общинников [97].

Рассматривая проблему наследования должности вождя у качинов, для которых характерен переход этого сана от отца к младшему сыну, Э. Р. Лич пишет о присущей наследнику врожденной благодати (tsam) [98] и сравнивает это понятие с мана [99]. Очень важно в этой связи выявить соотношение представления о магической силе и наследственного предводительства на океанийском материале. В Меланезии представление о мана распространено гораздо шире, чем наследственное предводительство (зачастую последнее не связано с маной). В Полинезии же наблюдается тесная связь между этими явлениями [100]. Заслуживает внимания сделанный Р. Боуден на материале новозеландских маори вывод о том, что религиозный авторитет и светская власть определяются соответственно в терминах тапу и мана. Мана при этом больше коррелирует с достигаемым статусом (как противоположным наследуемому) [101]. В целом, океанийский материал не однороден и не дает однозначного ответа.

При анализе представлений, связанных с лидерством, следует исходить из оппозиции "честь - заслуга", "наследуемое достоинство сана (рода) - нечто приобретенное (добродетель)" [102]. В свое время автор, рассматривая материал нага, пришел к выводу о возможности выделения и различения при помощи этих категорий двух различных социальных типов, вождя и богача, носителей соответственно наследуемого и достигаемого статусов [103]. Представляется, что и на материале других групп можно выявить сходные категории. У качинов аристократа по рождению принято почитать и уважать, даже если он очень беден или слабоумный. Почести, почитание (hkungga) выражаются в уважении (почтительном отношении), подношениях и использовании соответствующего витиеватого или поэтического стиля речи [104]. Незнатный богач, добивающийся престижа, обладает, по представлениям качинов, hpaji. Пхаджи - неотъ-

емлемая часть сут, богатства, - проявляется в щедрости (расточительности) при приеме гостей и устроении празднеств. Это слово можно перевести как "мудрость" или "хитрость (уменье, ловкость)". Только умный и хитрый человек знает, как стать богатым [105]. Остается рассмотреть еще один вопрос - о правомерности употребления понятия "лицо" по отношению к качинскому вождю. "В действительности, - пишет Э. Р. Лич, - пост вождя является только одной из многих должностей, которые содержат элементы авторитета, престижа и статуса, не зависящие исключительно от унаследованного статуса; требующий большой точности, щепетильный вопрос выстраивания линиджей по старшинству скрывает элемент соперничества. Но это конкуренция за престиж и репутацию, а не за богатство" [106]. В связи с этой своей мыслью исследователь считает уместным отметить, что качины разделяют представления китайцев о важности репутации, или "лица". Представление о myi man sum - "потере лица" - точно соответствует китайскому и имеет столь же важное значение [107]. Следует напомнить, что, по представлениям качинов, с матерью и ее кровными родственниками связано как обретение (наделение) ребенком "лица", так и ведовство. По мнению Э. Р. Лича, качинское ведовство скорее "заразительно", контагиозно, чем наследственно [108]. Думаю, что и "лицо" (в отличие от hkungga) - тоже. Сами качины не отрицали возможности потери статуса и аристократом "по рождению" [109], но связывалась ли вероятность такой потери с категорией "лицо" (осмыслялась ли она как "потеря лица") - неясно.

Понятие "лицо" хорошо известно по китайским материалам. По мнению В. В. Малявина, "лицо" как качество приобретенное, которое нужно постоянно "удостоверять" и которое можно потерять помимо своей воли, не следует путать с понятием чести, присущей человеку как члену привилегированного сословия [110]. С учетом этого, думается, можно сделать предварительный вывод об отличии представления о "чести" качинского вождя от понятий пхаджи и "лицо".

Э. П. Дюрренбергер в одной из работ так обобщил представления лису о межличностных отношениях (взаимодействиях). Представление о силе (power) тесно связано с идеями чести (honor) и уважения (respect). Одним из способов достижения авторитета является раздача богатства во время праздников. Противоположностью

понятия силы (могущества) является понятие стыда (shame) [111].Хотелось бы сделать только одно уточнение: с такого рода идеей влияния связана не честь как благородство, а честь как репутация. Что же касается стыда, то, действительно, как отмечает И. С. Кон, "Противоположностью стыда на уровне индивидуального сознания является гордость, в рамках же культурно-исторической типологии эту функцию выполняют понятия чести и славы, выражающие социально-групповые истоки чувства гордости, ее производность от оценки и признания со стороны «своих» [112]. Возвращаясь к интерпретации Э. П. Дюрренбергера, необходимо обратить внимание на одно уточнение, сделанное им. Исследователь отмечает, что power надо понимать как влияние, но не как политическую власть [113].

В статье, написанной совместно с Н. Танненбаум, Э. П. Дюрренбергер подчеркивает, что для лису "сила" и "честь" являются синонимами, и указывает на целесообразность использования термина "сила-честь", в котором эти два слова соединены вместе. "Сила-честь" является следствием должного поведения и щедрости. В основе щедрости лежит богатство. По мнению ученого, можно сделать вывод о двух компонентах "силы-чести". Ими являются богатство и пристойное, должное поведение. "Представление о силе-чести и термин для ее обозначения являются тождественными понятию и слову "репутация". Репутация человека - его честь и его сила", - пишет Э. П. Дюрренбергер [114].

Все приведенные здесь суждения Э. П. Дюрренбергера заставляют вспомнить о мьи ду (см. выше) и позволяют предположить, что исследователь анализирует именно эту категорию мировоззрения лису. Следует заметить, что когда американский ученый делает это, используя соответствующие термины из языка лису, его определения и формулировки отличаются большей точностью и не нуждаются в особых уточнениях. Чтобы показать это, приведу здесь слова, которыми исследователь характеризует второй компонент выражения myidu - du (о myi см. в главе III). Выражение myidu (myi^3-do^5) переводят обычно как "репутация, слава, известность", отмечая тесную связь этого понятия с идеей "лица" (престижа, доброго имени) [115].

Du, ду означает способность подтверждать правомерность своих притязаний (речь идет о выполнении обязательств: утверждения и заявления о том, что можешь сделать что-то, влекут за собой необходимость быть в состоянии действительно сделать это) и способность оправдывать ожидания других. Лису полагают, что ду является не врожденным свойством, а результатом приложения собственных усилий.

Противоположностью ду является sa tua, стыд. Если человек опозорен, осрамлен, он теряет ду. В этой связи важно отметить, что выражение myidu phyi ("потерять, лишиться myidu") не подразумевает утрату мьи и ду; потерять можно только ду [116].

O. K. Hutheesing в своей книге уделяет большое внимание представлениям лису о myi^3-do^5. Она отмечает, что первая часть этого выражения - myi^3 (см. главу III) - означает врожденную способность (мощность - capacity), имеющую сходство с кармой или судьбой. Второе слово - do^5 - имеет отношение к тому, что выполнено, сделано с помощью своего потенциала, возможностей; означая, таким образом, производительную способность, ведущую к реализации, осуществлению потенциала [117]. Myi^3 человека может быть хорошей и плохой, в то время как лису не говорят, что чья-то myi^3-do^5 - репутация (известность, добрая слава) - является хорошей или плохой. Люди, стремящиеся снискать добрую славу, либо добиваются, приобретают ее (myi^3-do^5 $dzaw^4$), либо нет (myi^3-do^5 ma^5 $dzaw^5$) [118].

Исследовательница отмечает, что хотя представление о репутации и подразумевает наличие силы, мощи, энергии (англ. power), оно не полностью охватывает это понятие и не включает такой его аспект, как 'сила управлять (властвовать) и руководить (контролировать)' [119]. Репутация тесно связана с физической силой, способностью умело выполнять дела, осуществлять работу, добиваться богатства и изобилия, способностью к разведению и выращиванию живых существ [120].

Превращение врожденных компонентов, свойств, качеств в дела, поступки, действия, которые согласуются с обычаями лису, позволяет снискать репутацию (myi^3-do^5).Ее приобретает человек,который много работает, хорошо говорит,знаком с предписаниями его или ее культуры. Идея myi^3-do^5 имеет самое непосредственное отношение к выстраиванию, структурированию (в опреде-

ленную иерархию?) неустойчивых, текучих статусов, основанных на индивидуальных достижениях.

Лису оценивают репутацию человека скорее в связи с нравами или этикетом (правилами поведения),чем с властью или экономическим состоянием. Человека могут считать хорошим лису, но все же его или ее репутация может колебаться, а "лицо" - меняться, в зависимости от того, о каком измерении, аспекте поведения выносят суждение [121].

Отмечая, что понятие myi^3-do^5 сближается с идеей репутации, славы, доброго имени, исследовательница считает необходимым оговорить, что это - не статус, не престиж,не власть (три последние категории, по ее мнению, являются устоявшимися понятиями классовых обществ). "Myi^3-do^5 переводят как 'честь', хотя я бы не стала так толковать это понятие, поскольку честь связана с феодально-иерархическими обществами и находит выражение в моральных кодексах, законах чести и храбрости определенных слоев общества, выдвигая на первый план мужество для мужчин и целомудрие (чистоту) для женщин. Достичь же репутации может любой лису. Подразумеваемый ею сценарий поведения для каждого пола имеет отношение ко всем без исключения женщинам и мужчинам всех кланов", - пишет О. К. Хасисинг [122].

Итак, термин мьи ду представляет собой соединение вместе двух слов, первое из которых - мьи - указывает на источник, фундамент авторитета, а второе - ду - на плоды процесса снискания авторитета.

Если сравнить подходы разных исследователей к анализу представления о мьи ду, можно заметить, что для Dessaint'a главное - разнообразные формы проявления особых качеств некоторых членов общины. В центре внимания Дюрренбергера - действия, активность богатого человека, старающегося добиться престижа; "круговорот", функционирование и трансформация только одного, вначале врожденного, качества - богатства.

Особый интерес, на мой взгляд, представляет предпринятый М. Аунг Тхвином анализ понятий "слава" (пхоун, пон) и "заслуга" (кутхо). По представлениям бирманцев, основой власти и ранга было обладание заслугой, а последнее создавало пхоун [123]. По мнению Аунг Тхвина, представление о пхоун подобно полинезийской мана, индийской шакти, яванской секти, представлению алуров о кер. Он

считает возможным определить эти представления как "харизма" [124]. Исследователь выделяет два типа лиц, считавшихся вместилищами пхоун. Это короли и монахи. "Королевская слава - пхоун - ассоциируется с храбростью, лидерством, военным искусством, физической и (хотя это и не формулируется) сексуальной удалью)" [125]. В то время как пхоун короля предполагает присутствие того, что мы называем харизмой - магнетической, ориентированной на действия черты личности..., пхоун монаха характеризуется пассивностью, медитационным спокойствием, неагрессивным поведением" [126].Обладателями пхоун считались наиболее удачливые, богатые и щедрые среди мирян. "Обладание пхоун могло, а скорее, даже должно, быть продемонстрировано" [127]. Причиной обладания властью, авторитетом, социальным и экономическим статусом является заслуга. Власть и престиж в настоящем - резервуар заслуг, аккумулированных в прошлом. Монах же достиг такого уровня духовного развития, на котором светские власть, авторитет и престиж не столь уж важны; он выше этого [128].

Рассматривая "ценностное обоснование" власти лидера, "большого человека" в обществах разных народов Юго-Восточной Азии (и, в частности, в Таиланде и Мьянме), А. С. Агаджанян приходит к выводу, что "В выделении и легитимации лидера доктрина каммы синтезировалась с добуддийскими анимистическими представлениями. Некая космическая энергия мира, за которой в литературе закрепился меланезийский термин мана и который иногда называют «силой» или «магической силой», имеет свойство концентрироваться в определенных точках пространства,например в некоторых индивидах" [129]. Исследователь отмечает: "...эксплицитным основанием легитимации его (кандидата в "патроны". - В. Ш.) лидерства и права на патронаж служит убеждение в его «хорошей камме», в объеме его заслуг... Однако к этому добавляется представление о «мистической силе», которая может «свалиться» вдруг, неожиданно, как судьба или удача" [130]. Вот что пишет А. С. Агаджанян об интересующем нас понятии: "В результате этого сочетания само значение каммы, заслуги трансформируется, приобретает иррациональное измерение: бирманское слово поун включает и рациональный (соответствие определенному объему заслуг) и мистический

(что-то наподобие благодати, впрочем, отнюдь не в христианском смысле) элементы"[131].

Интересно, что Л. С. Васильев, определяя китайское понятие дэ как «добродетель» с существенным оттенком сакральной благодати", считает необходимым сделать следующее уточнение: "От «маны», «харизмы», небесной благодати и благословения божьего дэ отличает то существеннейшее обстоятельство, что оно является результатом соответствующей активности самого субъекта. Не «сверху», не вследствие благоприятнейшего стечения обстоятельств, даже не в силу принадлежности к осененному дэ клану (хотя последнее обстоятельство имеет определенное значение), но прежде всего «снизу», от самого человека идет и накапливается дэ"[132].

Думается, нам не обойтись без обращения к богословской, теологической проблематике, связанной с термином "благодать"[133], в первую очередь - к проблеме соотношения благодати с заслугой.

"В ранней Церкви благодать прежде всего означала... победу над всякими раздвоениями - на форму и сущность, дух и материю"[134]. Здесь не было места различию между формой и сущностью ("между... «средством получения благодати» и самой благодатью"[135]). "Однако постепенно такое понимание благодати стало изменяться ... Ее стали истолковывать, определять и анализировать как <сущность в себе>, как нечто, даваемое и получаемое посредством всевозможных способов, но в то же время отличное от них"[136].

Любопытно, что "прежде всего ухватились за древнее широкое понятие благодати пелагиане"[137]. "Злоупотребления пелагиан широтою библейского и святоотеческого созерцания [=представления о благодати. - В. Ш.] побудили окончательно сузить объем понятия благодати и придать ему условный, тесный смысл, - смысл выражения, обозначающего именно силу или действие Духа Св. на человека при усвоении им спасения Христова"[138]. Следует заметить, что, в свою очередь, в представлении пелагиан содержание понятия благодати лишь в малой степени включало помощь Св. Духа. У них осталась, "вместо двух сил,... Божией и человеческой, одна сила человеческая, которая вместе с объективными дарами Божиими (gratia legis, gratia Christi) и заняла место благодати, как силы Божией..."[139]. Августин, заметивший и обличивший "это злоупотребление широким объемом древнего понятия благодати"[140], одно из ос-

новных заблуждений пелагианства усматривал "в признании, что оправдывающая нас благодать подается нам не даром, но по заслугам нашим" [141]. "Понятие «заслуги», - отмечает В. Н. Лосский, - чуждо Преданию Восточной Церкви.... Объясняется это общей установкой восточного богословия в его понимании благодати и свободы.... Православное учение никогда не отделяло этих двух моментов: для него благодать и человеческая свобода проявляются одновременно и не мыслятся одна без другой.... Следовательно, благодать не есть награда за заслуги человеческой воли, как того хотел бы Пелагий; но она также не является причиной «заслуг» нашей свободной воли. Ведь речь идет не о заслугах, а о соработничестве, о синергии двух воль, божественной и человеческой, о согласии, в котором благодать все более и более раскрывается, оказывается присвоенной, «стяженной» человеческой личностью" [142].

В системе традиционных (дохристианских, добуддийских) верований тибето-бирманцев благодать (в различных ее проявлениях) и заслуга выступают вместе, в определенном единстве, образуя особый комплекс магических сил. В этом представления тибето-бирманских народов о магических силах (благодать + заслуга) близки учению ранней христианской Церкви (я сознаю всю небезупречность этого сопоставления с богословской, теологической точки зрения). Вместе с тем, анализируя представления тибето-бирманцев, типологически сходные с мана, я все же был вынужден сделать акцент на исследовании сущности благодати, ее субстрата (богатство, различные качества), т.е. не избежал того, что прот. Александр Шмеман называет западным редукционистским подходом к таинствам [143].

В мою задачу не входит сколько-нибудь детальный разбор взглядов М. Вебера на харизму, историографии этой проблемы и сравнительно-исторический анализ аналогов харизмы [144], но все же считаю возможным упомянуть Ф. Сингера, который показал, что Макс Вебер вырвал понятие "харизма" из западного священного контекста, западной религиозной мысли и превратил ее в универсальную политическую теорию. Двумя ключевыми элементами в этом западном использовании термина харизма являются: 1) сверхъестественная сила (благодать) и 2) уникальная личность [145]. Это заставляет с осторожностью относиться к использованию термина. Типологическая близость представлений о мане и харизме не

должна вызывать сомнений. Характерно,что харизма рассматривается некоторыми исследователями не в качестве свойства, присущего отдельным лицам, а как социальное отношение, возникающее ситуационно [146]. Все вышеизложенное, впрочем, не исключает возможности воплощения, объективизации харизмы, как одной из разновидностей магической силы. Кроме того, харизма не так уж и часто выступала в "чистом виде", а как правило, всегда рутинизировалась [147] (вследствие передачи по наследству).

Таким образом, наряду со следами представлений о должностных лицах как о вместилищах жизненных сил, полученных от своих коллективов [148], мы встречаемся и с верованиями о магической силе, передающейся по наследству. Именно последнее обстоятельство (передача по наследству и вера в то, что родственники лица, наделенного властью, также обладают этой силой) и позволяет усматривать в представлениях о магической силе не "чистую" харизму, а рутинную.

[illegible],

[illegible] [illegible]

В последние годы в западной науке весьма оживленно дискутируется проблема мана [149]. Вызывает споры, в частности, вопрос о степени и характере субстанциональности мана и ее аналогов. Ныне большинство исследователей отрицает существование представления об универсальной, разлитой повсюду безличной силе [150]; лишь некоторые утверждают об имплицитном характере этой силы [151]. Несколько десятков лет назад Ф. Р. Леман писал: "Видеть в мана "флюидальную сущность" - значит смешивать воззрения первобытных людей на переносимость свойств и особенностей с действительным или чаемым результатом совершаемого действия. Само мана не есть какая-либо субстанция, но существуют субстанции, являющиеся мана". Мана, по мнению Ф. Р. Лемана, означает чрезвычайную действенность, силу, эффективность совершенного действия [152]. Но исследователь не всегда последовательно защищал этот свой вывод. Так, касаясь вундтовского понятия телесной души,

Ф. Р. Леман предпочитал говорить о специфических действиях объекта. "При определенных психологических условиях - на заре духовного развития человечества не делается принципиального различения между чувственно воспринимаемыми, но находящимися в покое качествами объекта, и их действующими свойствами" [153]. Это сближает Ф. Р. Лемана с Р. Мареттом, придерживавшимся преанимистической теории (первичность аниматизма, представления о безличной сверхъестественной силе, оживляющей всю природу). Р. Маретт считал возможным говорить о том, что, подобно энергии, мана может быть потенциальной или находиться в состоянии покоя [154].

Крайних же приверженцев противоположной точки зрения, с упоминания о которой и начато рассмотрение проблемы субстанциональности мана, не устраивает даже и определение мана как силы, существующей в форме атрибутов людей и предметов, взятых в их окружении. Сила (power), по мнению таких исследователей, - отношение, но не субстанция [155]. Представляется, однако, не совсем верным растворять свойства в отношениях. Диалектика заключается в том, что "свойства не создаются в отношениях, а проявляются в них, - отмечает А. С. Балгимбаев. - Подчеркивая субстанциональность свойства, Маркс одновременно раскрывает зависимость свойства от отношения" [156]. А. Якобсон-Виддинг справедливо отмечает, что, хотя научный анализ и позволяет говорить о магической силе, заключенной в определенных отношениях; по представлениям аборигенов Нижнего Конго, в повседневной жизни они имеют дело не с магической силой этих отношений. Народы Нижнего Конго относятся к определенным лицам, животным, объектам так, как если бы магическая сила была присуща им, а не отношениям. Вследствие этого африканцы считают, что эти персоны (объекты, субъекты) наделены магическими силами [157]. Нельзя обойти вниманием слова Дж. Нидэма: "Отношение (лянь) - возможно, более фундаментальная для всей китайской мысли категория, нежели субстанция" [158]. Рассматривая на материалах системы родства понимание качинами категории "отношение", Э. Р. Лич отмечает, что там, где мы говорим:"они связаны (относятся друг к другу) как брат и брат", качины говорят: "отличаются как брат и брат". Исследователь делает вывод: "Вероятно,качины думают сначала о боль-

шем скоплении (agglomeration) и лишь затем обдумывают, как можно расчленить его на составные части". По мнению Э. Р. Лича, исходной точкой является группа, а не индивид. "Из этого следует, что метафорами, которые используют качины для изображения социальных связей, являются вещи, которые разделяются, а не предметы, которые связываются"[159]. От этой особенности качинской картины мира легко, на первый взгляд, перебросить мостик к декларированию существования у них (в неявной форме) представления о единстве всего сущего, о силе, пронизывающей все. Не будем, однако, спешить; постараемся, насколько это возможно, избежать чрезмерного уклона в сторону гипостазирования и субстанционализации, а ограничимся констатацией того, что качины мыслят отношение не как установление (постулирование) связи между двумя обособленными, самостоятельно существующими объектами[160].

По качинским представлениям, всякий, кто получает подарок, тем самым становится должником сделавшего подношение. Получатель пользуется долгом (он имеет его, "пьет" - lu); давший, донор, обладает долгом ("правит им"- madu)[161]. Э. Р. Лич рассматривает долг, кха, вместе с пхага (предметы ритуального богатства), считая, что кха - активный текучий принцип, вытекающий из материального факта[162]. Сомнение вызывает характеристика кха как "нематериального долга"[163]. На мой взгляд, качинское понятие кха сочетает черты магической силы (власть донора над получателем, реципиентом) и жизненных сил (благодаря связи с пхага, которое заставляет вспомнить о былом нерасчлененном единстве телесной души и богатства)[164]. Как показал М. Мосс, конечным основанием циркуляции даров в архаических обществах является представление о передаче некоей частицы сущности дарителя, о магической силе, содержащейся в даруемом объекте[165]. Исследования последних лет показали, что несмотря на критику концепции М. Мосса рядом ученых, в основном (идея сопричастности объекта и дарителя) он был прав[166]. В представлениях качинов о долге можно усмотреть верование о переносе вместе с даром части дарителя. Впрочем, исследуя это понятие, нужно помнить о том, что кха является, подобно маорийскому хау, не основанием обмена в форме дара, а его осознанием[167].

Думается, что даже такое беглое обращение к осмыслению качинами категории "отношение" показывает, что полностью элими-

нировать "вещественно-энергетическую (субстратную) сторону взаимодействия"[168] не следует.

Следует иметь в виду, что, хотя дать, одарить кого-то действительно означает передать (отдать, вручить) часть себя, неотъемлемым свойством дара (дарения) является потенциальная опасность полного и абсолютного подчинения дарополучателя, который может превратиться в составную и зависимую от дарителя часть последнего[169]. Если дарополучатель не отвечает ответным даром (отдаром), в перспективе это может грозить ему полной зависимостью от дарителя, чревато закабалением.

При заключении же коммерческих сделок опасности поджидают уже продавца, который, естественно, старается избежать их. Так, Дж. Ф. Миллз сообщает о лхота следующее. "Если продается нечто, тесно связанное с человеком, например, одежда или нож-дао, продавец старается сохранить у себя нить от одежды или срезать тонкую стружку с рукоятки ножа; так как продай он целиком то, что было почти частью его самого, покупатель бы приобрел над ним магическую власть"[170]. Мы видим, что и в центре магии купли-продажи находится категория магической силы[171]. Лхота предпринимают особые меры предосторожности при купле-продаже митханов, браслетов из слоновой кости и кабаньих клыков. По словам Дж. Ф. Миллза, эти предметы торговли считаются очень подверженными заражению несчастьями и неудачами[172]. Обе стороны нанимали старого человека на роль посредника (номинального покупателя) и верили, что любые несчастья, невезения, неудачи переходили на него[173]. Дж.Ф.Миллза можно понять так, что вышеупомянутые товары рассматриваются как носители дурной, неблагоприятной судьбы. Логичнее, однако, предположить (по крайней мере, применительно к митханам), что "покупатель заинтересован вместе с приобретаемой скотиной ввести в свой хлев прибыль и удачу..., в то время как продавец... опасается ее упустить, отдать с проданной скотиной в чужое хозяйство"[174]. Таким образом, по справедливому замечанию А. Ф. Журавлева, "Каждый из участников сделки может оказаться по отношению к своему партнеру вредителем,хотя бы и невольным"[175]. Можно предположить, что участники сделки стараются перенести на посредника свое потенциальное невезение;

товары же, безусловно, следует считать воплощением счастья и удачи.

Нельзя не учитывать влияния особенностей языков на мышление тех или иных народов. По мнению исследователей, изучающих языки народов Океании, переводить слово мана, являющееся глаголом ("быть успешным, эффективным", "быть сильным, могущественным"), так, как если бы оно было существительным, придавая ему значение диффузной субстанции, невидимой силы, является ошибкой [176]. В тибето-бирманских же языках распределение слов по классам (частям речи) сопряжено с определенными трудностями. Морфологические границы слова не всегда четко определены и в ряде случаев одно и то же слово может выступать то как существительное, то как глагол или любая другая часть речи [177]. Так, например, в языке лушей (мизо) слово ai в качестве существительного имеет значение "сила очарования (чар, колдовства)", "обаяния" или "получение власти (над кем-либо)", а как глагол - "совершать церемонию для того, чтобы получить посмертную власть (заставить служить в загробном мире) над духом дикого животного, убитого на охоте" [178]. Возвращаясь к понятию мана, приведу еще одно суждение. "Парадоксальность и принципиальная непереводимость мана ставят в тупик современного человека, привыкшего оперировать точными категориями субъекта и объекта, духовного и материального, абстрактного и конкретного, личного и имперсонального, субстанции и атрибута. Демонстрируя первичную нерасчлененность этих качеств, мана выявляет пределы нашего мышления. Это - символ, не подлежащий логической редукции; к примеру, сакральная персона или священный предмет одновременно «являлись мана» и «обладали мана» - понятие «быть» в этой архаической онтологии не было отграничено от понятия «иметь» [179]. Думается, что В. М. Шуйнин, автор только что приведенных строк, ближе к истине, чем Р. М. Кисинг, взгляды которого на перевод слова "мана" изложены выше. Подтверждением правоты российского исследователя может служить, например, баскская концепция indarra, индарра, анализ которой показывает, что вещи (предметы) и существа могут как являться индарра, так и иметь эту силу [180].

С Р. М. Кисингом можно поспорить и по другому поводу. Р. М. Кисинг считает, что субстантивация маны является метафо-

рой [181]. Но тенденция к субстантивизации качества присуща и мифологическому сознанию [182]. Следует иметь в виду, что "современная метафора отличается от своего структурного подобия, имевшего место в рамках мифологического мышления" [183]. Л. Леви-Брюль отмечал: "Отношение между символом и тем, что он выражает, представляется этому [первобытному. - В. Ш.] мышлению не как связь, не как соответствие или сходство, а как реальное сопричастие, как тождество по существу, как консубстанциальность" [184]. Исследователи античной метафоры видят ее специфику в том, что "под античным перенесением обязательно должно лежать былое генетическое тождество двух семантик - семантики того предмета, с которого переносятся черты, и семантики того предмета, на который они переносятся. Вследствие этого античные метафоры ограничены рамками этого былого отождествления предметов и явлений в противоположность современным метафорам, которые могут создаваться при перенесении признака с любого явления на любое другое" [185].

В китайской поэтической мысли успешное сопоставление вещей или явлений было возможно лишь тогда, когда его элементы хоть в чем-то являлись "вещами одного рода" и содержали в себе одинаковый эфир "ци" [186].

Наличие большого числа работ по проблеме метафоры и других тропов [187] избавляет меня от необходимости, а то, что я не являюсь специалистом в этой области, - не позволяет, подробно анализировать проблему метафоры в связи с представлениями народов мира. Позволю себе предположить, что по отношению к представлениям о силе применимо (да и то в качестве средства научного анализа) скорее понятие метонимия, нежели метафора. Так, метонимическим является перенос наименования качества на его носителя [188]. По мнению исследователей, представления о крови и кости как важных компонентах теорий родства также имеют метонимический характер [189]. Важными для понимания интересующих нас проблем являются суждения В.Тэрнера. "Те же самые предметы, - пишет он, исследуя ритуалы, - используются и как силы и как символы, метонимически и метафорически - в зависимости от контекста. Аспект силы символа вытекает из того факта, что символ является частью физического целого, а идеационный аспект - из аналогии между символическим средством и основными significata символа" [190]. Замечу,

что исследователь связывает аспект силы с метонимией. Любопытно, что на метафорические построения ориентируется лирическая песня, а метонимическая организация характерна для героического эпоса[191]. Большая роль войны в жизни тибето-бирманцев в прошлом, принципа "часть вместо целого" в охоте за головами позволяет предполагать важность категории "метонимия".

Я, однако, отдаю себе отчет в том, что замена одного термина (метафора) другим (метонимия) не может решить проблему и вернуть представлению о магической силе (мана и др.) аспект субстанциональности (вернее, даже субстрата), утрачиваемый при трактовке ряда значений слова "мана" как метафоры. Более надежным свидетельством наличия указанного аспекта у "мана-подобных" категорий тибето-бирманцев должны служить вышеприведенные материалы. Правда, следует повторить, что эта субстанциональность отличается меньшей телесностью, чем жизненные силы.

Резюмируя вышеизложенное, можно отметить, что представления о жизненных силах, с одной стороны, и магических силах (мана), с другой, отличаются друг от друга следующим. Во-первых, субстратом первых являются мягкие ткани, кровь, волосы. Что касается маны, то, хотя возможность применения термина "субстанция" к этому представлению многими учеными и оспаривается; все же анализ верований тибето-бирманцев позволяет считать разнообразные качества людей, животных, предметов субстратом магических сил. Во-вторых, силовой аспект жизненных сил представлен энергией, скрытой в мягкой плоти, в то время как в представлениях о магических силах в этой роли выступает влияние.

Направленность жизненных сил "вовнутрь", на внутреннее развитие человека выражается в том, что плоть является результатом процессов роста и развития организма, развертывания заложенного при зачатии объема жизненных сил. Естественно, что этот реализованный потенциал легче всего перенести - передать только после смерти обладателя. Такого рода эманация предельно конкретна (жизненные силы меняют свою обитель по разложении плоти, переходя с продуктами разложения, трупной жидкостью) и происходит один раз, в отличие от многократности воздействия магической силы, вернее, ее обладателя (вместилища). Следует отметить, что

мана субъекта, обладающего ею и оказывающего влияние, не покидает его полностью. Влияние, излучение благодати и опасное воздействие носителя магической силы гораздо более активно, нежели оплодотворяющее воздействие жизненных сил, и в то же время характеризуется меньшей вещественностью, конкретностью (последнее замечание не относится к такому способу передачи маны, как непосредственный контакт, например, прикосновение [192]). Особенно показательно в этом отношении сравнение магических сил с неполной, частичной эманацией жизненных сил. Это воздействие "вовне" осуществляется только благодаря переносу вещества, отделению от человека части субстрата (так, отрезание волос означает потерю некоторого количества жизненных сил).

Еще одно различие двух категорий состоит в том, что количество жизненных сил имеет важное значение, пожалуй, только в момент наделения ребенка запасом жизненных сил и в момент смерти, в то время как количественная сторона магической силы все время на виду.

Наряду с количественными параметрами большое внимание уделяется качественной стороне, оценке эффективности проявления заложенного потенциала.

Казалось бы, в качестве проявления отличия жизненных сил от магических сил можно рассматривать "взаимную вражду" судьбы и таланта [193], а также "водораздел ... между жеребьевкой и подарком, между природным и личностным", т.е. между мойрой и харизмой [194]. Этому мешает, однако, отмечаемое многими исследователями тесное переплетение представлений о судьбе, удаче и магической силе [195].

Иллюстрацией сближения идей судьбы и благодати могут служить представления о благословении. "Благодать, благословение... - процесс, посредством которого один индивид «вводит» некоторую часть накопленной им заслуги в «поток бытия» другого индивида" [196]. Получение благословения является способом преодолеть иссякание "каммической энергии (запаса заслуг)" [197]; увеличить длительность жизни, которая составляет "существенный аспект судьбы человека" [198]. Любопытно, что тамангское che wangur "благословение" связано с тибетскими словами che "жизнь" и dban skurba "дать силу" [199].