

АКАДЕМИЯ НАУК СССР



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»



ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ФОЛЬКЛОРУ
И МИФОЛОГИИ
ВОСТОКА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

И. С. Брагинский
Е. М. Мелетинский
С. Ю. Неклюдов (секретарь)
Е. С. Новик
Д. А. Ольдерогге (председатель)
Б. Л. Рифтин
С. А. Токарев
С. С. Цельникер

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

В. Тэрнер

СИМВОЛ И РИТУАЛ

МОСКВА 1983

ББК 63.5(3)
Т 96

*Составитель
и автор предисловия*

В. А. БЕЙЛИС

Ответственный редактор

Е. М. МЕЛЕТинский

Тэрнер В.

Т96 Символ и ритуал. Сост. В. А. Бейлис и автор предисл. М. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983.

277 с. с ил. («Исследования по фольклору и мифологии Востока»).

Сборник работ известного английского этнографа, социолога и фольклориста, в которых на основании материалов, добытых при полевых исследованиях в Африке, автор приходит к важным теоретическим выводам относительно функционирования символов, мифов и ритуальных церемоний. Основу сборника составляет книга В. Тэрнера «Ритуальный процесс», в которой автор вслед за крупнейшим франко-бельгийским фольклористом А. ван Геннепом исследует так называемые «обряды перехода», устанавливая общие закономерности в развитии традиционного общества в период «жизненных переломов».

Т 460400000-159
КБ-7-74-83

КБ-7-74-83

ББК 63.5(3)

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983.

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока», выпускаемая Главной редакцией восточной литературы издательства «Наука» с 1969 г., знакомит читателей с современными проблемами изучения богатейшего устного творчества народов Азии, Африки и Океании. В ней публикуются монографические и коллективные труды, посвященные разным аспектам изучения фольклора и мифологии народов Востока, включая анализ некоторых памятников древних и средневековых литератур, возникших при непосредственном взаимодействии с устной словесностью. Значительное место среди изданий серии занимают работы сравнительно-типологического и чисто теоретического характера, в которых важные проблемы фольклористики и мифологии рассматриваются не только на восточном материале, но и с привлечением повествовательного искусства других, соседних регионов.

Сборник работ английского исследователя Виктора Тэрнера интересен прежде всего оригинальной теорией ритуала, описанием различных «жанров» ритуала, сравнимых с жанрами фольклора, новой постановкой проблемы соотношения мифа и ритуала, а также огромным этнографическим материалом, собранным самим Тэрнером во время полевых исследований в Африке. Сравнительные данные, приводимые в сборнике, обнаруживают не только широчайший географический и временной диапазон, но и глубину и основательность типологических наблюдений и обобщений. При этом оказывается, что «архаика», в частности ритуалы родо-племенного общества, в состоянии разъяснить некоторые аспекты социальных процессов в современных западных обществах и что исследование такой «архаики» способно обогатить различные научные дисциплины: психологию, социологию, семиотику и др.

Книги, ранее изданные в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»:

В. Я. Пропп. Морфология сказки. 1969.

Г. Л. Пермяков. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). 1970.

Б. Л. Рифтин. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). 1970.

Е. А. Костюхин. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. 1972.

Н. Рошняну. Традиционные формулы сказки. 1974.

П. А. Гринцер. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. 1974.

Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970). Сост. Е. М. Мелетинский и С. Ю. Неклюдов. 1975.

Е. С. Котляр. Миф и сказка Африки. 1975.

- С. Л. Невелева. Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). 1975.
- Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. 1976.
- В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. Избранные статьи. 1976.
- Е. Б. Вирсаладзе. Грузинский охотничий миф и поэзия. 1976.
- Ж. Дюмезиль. Осетинский эпос и мифология. Пер. с франц. 1976. Пармиологический сборник. Пословица, загадка (структура, смысл, текст). 1978.
- О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. 1978.
- Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. 1978.
- Б. Л. Рифтин. От мифа к роману (эволюция изображения персонажа в китайской литературе). 1979.
- С. Л. Невелева. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. 1979.
- Е. М. Мелетинский. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. 1979.
- Б. Н. Путилов. Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. 1980.
- М. И. Никитина. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. 1982.

ТЕОРИЯ РИТУАЛА В ТРУДАХ ВИКТОРА ТЭРНЕРА

Невозможно представить современный научный труд, связанный с изучением ритуала или его символики,— будь то практическое исследование или теоретические изыскания,— который бы не опирался как на классику на работы Виктора Тэрнера. Тэрнер заставил не просто интересоваться ритуалом, но и профессионально заниматься им не только тех ученых, в чьем ведении ритуал традиционно находился,— религиоведов, этнографов, антропологов, но и тех, для кого это была периферия,— социологов, фольклористов, историков, психологов.

Теория ритуала складывалась в работах Тэрнера долго и непросто, да и к самому основному предмету своих занятий ученый подошел не сразу. Учась в Лондонском университете, Виктор Тэрнер (род. в 1920 г.) занимался поначалу ранней историей Исландии. Затем он заинтересовался социальной антропологией по причинам, которые он сам описывает, приводя слова выдающегося этнографа Э. Эванс-Притчарда: «Антропологические занятия, включая полевые работы, должны обладать особой ценностью при исследовании ранних периодов истории, в которые институты и образ мыслей напоминали те, что в наши дни изучают антропологи. Историк бьется, чтобы определить систему мышления народа в такие периоды по небольшому количеству текстов, а антропологи не могут удержаться от сомнений в справедливости его выводов»¹.

1950—1954 годы Тэрнер проводит в полевых исследованиях на территории нынешней Замбии среди племени ндембу. Свою диссертацию он защищает в Манчестерском университете, где более десяти лет ведет научную и преподавательскую деятельность. Затем он переезжает в США, где с 1963 по 1968 г. работает в Корнелльском университете, а потом — до настоящего времени — профессором антропологии и социальной мысли в Чикагском университете. Тэрнер — автор десятка книг и множества статей, посвященных культуре, религии, социальной структуре ндембу. Круг его знаний, научных и литературных ассоциаций чрезвычайно широк. Так, описывая состояние общества, названное им «коммунитас», Тэрнер переходит от ндембу к движению бхакти в Бенгалии, в деталях обсуждает проблемы ордена, основанного Франциском Ассизским, сопоставляет идеи Льва Толстого и Ганди, рассматривает различные милленаристские секты, обнаруживает тонкое понимание обрядов и поступков американских хиппи, цитирует Достоевского, Вильяма Блэйка, Дж. Керуака, Уитмена, Шекспира, устанавливает свою преемственность и зависимость от различных научных школ и направлений, осторожно,

¹ E. E. Evans-Pritchard. *Anthropology and History*. Manchester, 1961, с. 13.

можно даже сказать, деликатно оспаривая некоторые выводы как далеких, так и близких ему авторов.

Внимание, которое автор проявил к ритуалу и религии вообще, было на первых порах его полевой работы скорее вынужденным. Неохоту, с какой исследователь поначалу взялся за сбор материалов о ритуале, он сам объясняет «религиозной немзыкальностью» (по выражению немецкого философа Макса Вебера) обществоведов своего поколения. Британские антропологи — предшественники Тэрнера, работавшие в рамках Института Родса — Ливингстона, ставили себе целью разъяснять политическим деятелям, с какими силами им предстоит сталкиваться в Африке, да и сам институт, созданный в 1938 г., был предназначен для изучения проблемы установления «постоянных и удовлетворительных отношений между местным и неместным населением» [9, с. 4]. Ритуал не входит в понятие этих «сил», и полевые исследования касались политических и правовых систем племенного общества, брачных и семейных отношений, разных аспектов урбанизации и рабочей миграции, сравнительной структуры деревень, племенных экологических систем. «За первые девять месяцев полевых работ, — пишет Тэрнер, — я накопил значительное количество сведений о системе родства, структуре деревни, браке и разводе, семье и индивидуальных накоплениях, племенной и сельской политике, сельскохозяйственном цикле. Я заполнял свои записные книжки генеалогиями; я зарисовывал планы деревенских домов и занимался переписью; я рыскал в поисках редкого или неизвестного термина родства. И все же я постоянно ощущал неловкость из-за того, что всегда смотрю со стороны, даже когда стал свободно владеть языком. Ведь я знал, что поблизости от моего лагеря рождаются ритуальные барабаны и мои знакомые часто будут покидать меня, чтобы провести несколько дней, принимая участие в ритуалах с экзотическими названиями. В конце концов я был вынужден признать, что, если я хочу понять, что на самом деле представляет собой хотя бы частица культуры идембу, мне придется преодолеть свое предубеждение против ритуала и начать его исследование» [9, с. 6—7].

Тэрнер говорит, что лишь после того, как он стал заниматься ритуалом, с его глаз спали теоретические шторы и он, почувствовав себя прозревшим, научился воспринимать многие из аспектов культуры идембу, которые прежде были невидимы. С изменением взгляда изменился и объект изучения, в поле зрения стали попадать новые, зачастую неожиданные предметы, и для их осознания понадобилась новая теория. В формировании нового взгляда английскому антропологу чрезвычайно способствовал не сразу и не всеми оцененный труд франко-бельгийского фольклориста Арнольда ван Геннепа о ритуалах перехода². Тэрнер плодотворно и убедительно использовал классификацию ритуалов, предложенную ван Геннепом, расширив и углубив его аргументацию. Однако это произошло лишь в середине 60-х годов. Когда же в 50-е годы Тэрнер начинал полевые работы, его теоретические познания, по его собственным словам, ограничивались школой Дюркгейма и британских

² A. van Gennep. Rites de passage. P., 1909

функционалистов [10, с. 30]. Исследователь уже «прозрел», но продвигался еще на ощупь. Переиздавая в 70-е годы свои ранние книги, Тэрнер с юмором говорит, что они показывают «антропологического гадальщика в действии, в начале длительного сеанса, который еще никоим образом не завершен» [10, с. 30]. Пока нет концепции, антропологи собирают материалы, руководствуясь слепым инстинктом, который впоследствии может дать обильную теоретическую жатву. Шоры уже спали с глаз, исследователь щурится на свет открывшихся ему фактов, нужны очки, а необходимых и правильно подобранных стекол еще нет, и антрополог примеряет пока очки соседей — психологов, лингвистов — вдруг подойдут! Сооружаются временные схемы, которые заимствуются иногда из других дисциплин и имеют, стало быть, по выражению Тэрнера, «статус метафор в сфере антропологии».

Очерчивая круг влияний, которые он испытал в процессе формирования своей концепции, Тэрнер пишет:

«Читатель, знакомый с моими последними работами, сразу увидит, что моя теория и методология изучения ритуала и других культурных символов претерпела определенных изменений под влиянием современной лингвистической теории (в особенности неососсюрпанства в лице Ролана Барта) и философии языка (через знакомство с трудами Макса Блэка). Хотя мои последние работы почти полностью свободны от влияния взглядов Юнга и Фрейда, я счел полезным сохранить старый текст, отражающий такое влияние» [10, с. 29]. (О влиянии фрейдовской симвонологии бессознательного, а также ее преодолении и критике см. ниже.)

Однако главным для концепции Тэрнера был все же материал, и даже в теоретическом плане самым авторитетным влиянием оказалось воздействие африканских экзегетов, натолкнувших ученого не только на неведомые факты, но и на определенные формулировки. Тэрнер проявил недюжинные чуткость и тонкость в понимании изучаемого феномена, и его погружение в материал было подчас настолько полным, что вызвало в нем самое необратимые мировоззренческие перемены. «У меня, — говорит ученый, — не оказалось иммунитета к тем символическим силам, которые я сам вызвал во время своих полевых исследований. После многих лет моего агностицизма и монистического материализма я узнал от ндембу, что ритуал и его символика — не просто элифеномены или маскировка более глубинных социальных и психологических процессов, что они обладают онтологической ценностью, имеющей определенное отношение к состоянию человека как развивающегося вида, чья эволюция происходит главным образом посредством его культурных инноваций... Расшифровка ритуальных форм и раскрытие происхождения символических действий, может быть, более полезны для нашего культурного роста, чем мы до сих пор предполагали» [10, с. 31—32].

Далее Тэрнер говорит о необходимости каким-то образом пробраться внутрь религиозных процессов, чтобы получить знания о них; нужна своеобразная (хотя и заведомо неполная) конверсия. Тэрнер ссылается на индийского профессора М. Н. Шриниваса, который определял антропологов как триждырожденных, так как они покидают свою родную культуру, чтобы понять экзотическую, и возвращаются, сроднившись (в меру возможности) с экзо-

тической, к экзотизированной родной культуре, где происходит возрождение их социальной идентичности. «Так же должно быть и с нашими религиозными традициями, — продолжает Тэрнер. — Мы рождаемся в вере отцов, мы отдаляемся от нее, и затем в момент возвращения мы вновь входим в свою веру в софистицированную наивности, цивилизованной убежденности. Религия, как Уотергейт, — скандал, который не кончится» [10, с. 32].

Во всем, чем бы ни занимался Тэрнер, его прежде всего интересует процесс, развитие. Говоря о человеке, он всегда и в первую очередь подчеркивает, что это развивающийся вид, а для человека, все еще развивающегося, процесс является центральной проблемой. Процесс предполагает преемственность и новизну, раскол и реинтеграцию, структуру, деструкцию и реструктуризацию. Из этого ясно, что изучение структур в их статике дает искаженное представление об обществе и не дает никакого представления о социальном процессе, для понимания которого необходимо знание не только о структурах, но и об анти- и контрструктурах, находящихся в постоянных и тесных взаимодействиях, столкновениях и переливах. «За спецификой исторического и культурного противостояния, — говорит Тэрнер, — Востока и Запада, иерархического и эгалитарного, индивидуализма и коммуны лежит простой факт, что человек — существо и структурное и антиструктурное, растущее в антиструктурах и сохраняющееся в структурах» [7, с. 83].

Здесь есть концепция, но это и антиконцепция. Тот, кто внимательно следил за развитием структурализма, не замедлит указать неназванного оппонента, к которому обращается Тэрнер, — это Клод Леви-Стросс и, шире, французская школа этнологии. Тэрнер прекрасно ориентируется в достижениях французской науки и знает, чем ей обязан, широко пользуясь материалами и выводами Дюркгейма, ван Геннепа, Грюля и самого Леви-Стросса. Более того, английский антрополог никогда не ставит себе прямых полемических задач, предоставляя читателю самому сделать выбор, вернее даже, Тэрнер наталкивает читателя не на выбор, а на мысль о необходимости синтеза несходных мыслей об одном и том же явлении. Ученый предпочитает говорить о взаимодополнительности, а не о противоположности двух школ — школы британской антропологии, к которой он относит и самого себя, и школы французской этнологии, к которой равно принадлежат — при всем их различии — М. Грюль и К. Леви-Стросс.

Один из американских рецензентов, Э. Шортер, соединяет имена Тэрнера и Леви-Стросса следующим образом:

«Леви-Стросс показал, что символы общества обладают структурой, что они образуют классификационные ряды или модель для размышления и разговора о природе и социальной жизни. Отчасти по причине аналогии с лингвистикой, которая была его отправной точкой, отчасти потому, что его материалом было богатое собрание мифологий Южной Америки, Леви-Стросс проявил больший интерес к литературной, чем к ритуальной, символической. Виктор Тэрнер перевернул эту эмфазу и, сделав это, более полно исследовал культурный и исторический контекст символической. Вследствие этого его выводы имеют значение, выходящее за рамки культурных границ народа ндембу в Замбии, где он проводил свои исследования» [3, с. 139].

Сказанное справедливо, однако Леви-Стросс и Тэрнер выглядят тут почти полными единомышленниками, которые, занимаясь тем же самым сюжетом, договорились лишь о разделении сфер исследования, при этом одному досталась работа с текстами, с литературой, а другому — с поведением, действием, ритуалом. Сферы, обозначенные здесь, очерчены верно, хотя обоим ученым случилось забрести и на чужую территорию; следует, однако, добавить, что каждый избрал свою сферу сознательно и принципиально, а не потому, что так выпал жребий. Текст — более или менее оформившееся и завершенное образование, ритуал же находится в самом средоточии динамики и, хотя форма его представляется застывшей и неизменной, является как бы посредником между мировоззрением человеческого коллектива и его социальной практикой. Тэрнер испытывает определенное недоверие к бинарным оппозициям, с помощью которых Леви-Стросс описывает структуру, и предпочитает бинарному принципу триаду.

В наиболее общем виде претензии к методу Леви-Стросса с большой осторожностью и деликатностью выражены Тэрнером следующим образом. «Леви-Стросс, — говорит английский антрополог, — совершенно прав, когда подчеркивает, что *la pensée sauvage* обладает такими свойствами, как гомологии, оппозиции, корреляции и трансформации, которые характерны также для софистицированного мышления. В случае с ндембу, однако, символы, которыми они пользуются, свидетельствуют, что эти свойства помещаются в оболочке, принявшей форму их жизненного опыта. Оппозиция, как таковая, возникает не иначе, как в столкновении чувственно воспринимаемых объектов... Хотя Леви-Стросс уделяет некоторое внимание роли ритуала и мифологическим символам как стимуляторам чувства и желания, он не развивает данную линию мысли с той же полнотой, с какой он делает это в отношении символов как факторов познания. Символы и отношения между ними... — не только ряд познавательных классификаций для упорядочивания вселенной ндембу. Они также — и это, вероятно, не менее важно — ряд запоминающих механизмов для пробуждения, направления и обуздания могучих эмоций — таких, как ненависть, страх, любовь и горе. Они также целеустремленно снабжаются информацией и имеют „волевой“ аспект. Короче, личность целиком, а не только „мысль“ ндембу экзистенциально вовлечена в дела жизни и смерти...» [9, с. 38].

Эта критика относится не к сфере занятий, а к методу исследования. Леви-Стросса и в самом деле можно упрекнуть в том, что, обращаясь к мифологии, он смотрит как бы сквозь нее, а не на нее и ищет тем самым не мифологические структуры, а ментальные, в результате чего специфика мифологии либо смешивается со спецификой мышления, либо вовсе исчезает, истаяет, становится прозрачной.

Другой ряд замечаний в адрес французской этнологии затрагивает направление, связанное с именем Марселя Грюля. Эти замечания обусловлены стремлением представителей школы Грюля изобразить общественный строй как непременно отражение космологических взглядов³. Французские ученые

³ См. изложение Тэрнером дискуссии участников Третьего международного африканского семинара в Солсбери (декабрь 1960 г.) [2, с. 8—15].

пытаются представить мифы и верования африканских народов как стройную, последовательную и непротиворечивую космологическую систему, лежащую в основе социальной системы, все части которой гармонично согласованы в соответствии с логикой и соразмерностью космологии. По мнению Тэрнера, непротиворечивость обеих систем чрезвычайно преувеличена по той причине, что, во-первых, материалом для анализа являются тексты с оборванными контекстуальными связями, а во-вторых, тем, что тексты получены от софистичированных и интеллектуальных экзегетов, которые в состоянии внести в сообщаемые ими тексты упорядоченность, свойственную их личным представлениям и мышлению.

Британская же антропология интересуется в первую очередь социальными решениями, которые ярче всего проявляются в конфликтной ситуации, когда приходят в столкновение противоречивые структурные принципы (лежащие, в сущности, в основе любого социального единства). Поэтому Тэрнер считает более правильным исходить в исследовании не из текста, описывающего идеальный случай гармоничной соразмерности, а из ритуальной ситуации, т.е. из состояния общества, при котором конфликт достигает той степени, когда лишь средствами ритуала можно либо восстановить близкую к расколу социальную структуру, либо достичь умиротворения, узаконив раскол. Символы ритуала имеют синтезирующий характер, объединяя в себе разнородные и логически несовместимые идеи.

И опять Тэрнер говорит о взаимодополнительности британской и французской школ. Исследование социального процесса, связанное с изучением ритуала и его символики, следовало бы соединить с анализом рассказов африканских экзегетов, которые силой интеллекта упорядочивают и логизируют систему религиозных представлений своего народа. Между «структурно-функциональной и логико-содержательной» модальностями религии существуют, по мнению Тэрнера, глубинные взаимосвязи [2, с. 15].

Таков круг влияний и отталкиваний, такова научная среда и таков контекст, в которых работает напряженная мысль Виктора Тэрнера. Однако на первом плане у исследователя все же не концепции, не теоретические рамки, в которые иные исследователи втискивают живые факты, жертвуя ради обобщений деталями и частностями. Для Тэрнера важен любой нюанс, любая тонкость. К одной из своих книг он выбрал эпиграфом слова Вильяма Блейка из «Иерусалима»: «Общие формы обретают жизнь в Частностях, а каждая Частность — это Человек» [11, с. XVII].

«Я бы советовал,— говорит Тэрнер в другой книге,— исследователям ритуальных процессов изучать их, прежде всего держа „руку на пульсе“, в со-действии с их деятелями, необходимо в течение длительного времени разделять повседневную жизнь изучаемых людей и знать этих людей не только как исполнителей социальных ролей, но и как неповторимых личностей, со своим стилем и душой каждая» [10, с. 28—29].

Выученик британской школы, Тэрнер не представляет себе исследования без полевых работ. Полевая работа для него — это не стороннее наблюдение, это «вживание», а в идеале — просто жизнь в определенной среде, хотя идеал этот практически недостижим ввиду культурных, социальных и пси-

хологических ограничений, не говоря уже о тех границах, которые предписаны ученому его научными целями и задачами. Осознавая невозможность полного растворения исследователя в изучаемой среде, Тэрнер понимает и то, что на инородное тело внутри общества члены этого общества выдают специфические реакции, отличные от повседневного поведения. И он предупреждает: «Еще один фактор, не всегда отчетливо осознаваемый как имеющий формативное влияние на полевой контекст,— это роль самого исследователя. Его опросы и действия непременно видоизменяют поведение тех, кого он изучает. Я пытаюсь, стало быть, характеризую полевой контекст, максимально полно освещая свои собственные отношения с главными действующими лицами» [5, с. 91].

Что же касается рамок, которые определяет самому себе ученый, исходя из интересов своей работы (научного долга), то при тех близких отношениях, какие устанавливаются у антрополога с изучаемыми людьми при попытке «вживания» (личные связи, интересы, наконец, судьба), неизбежно возникают коллизии между указанными двумя сферами. Мы нарочно попытались приблизить определение этих двух сфер к понятиям «долга» и «личной судьбы», потому что конфликт между нами классически идентифицируется как «трагедия». И, судя по несколько глухим упоминаниям Тэрнера, трагические ситуации неоднократно возникали во время его полевых работ.

Вот что сказано об этом в труде Тэрнера «Барабаны бедствия»: «Эта книга — не отчет о моих личных нравственных дилеммах, но я уверен, что говорю от лица многих антропологов, когда утверждаю, что испытал угрызения совести не один раз... Если полевой исследователь пытается понять группу человеческих существ — как бы их структура ни отличалась от структуры его собственного общества,— он не может не испытать сочувствия к их несчастьям и чаяниям. Эта симпатия приводит к тому, что он становится их представителем и заступником, в особенности когда начинает осознавать объективные — и зачастую вполне устранимые — причины их несчастий и фрустраций. Однако как ученый, как человек, пытающийся беспристрастно описать и проанализировать факты, он не может эмоционально отдаться интересам какой-либо одной секции или фракции социальной среды, которую он исследует» [5, с. 103].

Сказано это сдержанно и просто; автор разъясняет, что нельзя в чужой культуре явиться как *deus ex machina*, хотя очевидно, каких нравственных затруднений (чтобы не сказать более сильно: мук) стоил ученому этот вывод, возведенный в ранг профессиональной техники (или, если угодно, антропологической этики). Как уже отмечалось, британская школа антропологии научила Тэрнера с самых первых шагов в работе уделять преимущественное внимание конфликтным ситуациям. И Тэрнер еще раньше, чем он понял, что конфликт чаще всего преодолевается с помощью ритуала, обратился к изучению того, что он сам определил как «социальную драму». Во время полевых работ исследователь часто узнавал о серьезных нарушениях в социальной жизни группы, которой он занимался. В нарушении порядка обнаруживалась различная степень социальной вовлеченности: группа могла

распасться на два враждующих лагеря: партии, возникшие в ходе конфликта, могли включать многих, но не всех членов группы; наконец, ссора могла принять характер конфликта между отдельными личностями. Для Тэрнера стало очевидно, что конфликты (иногда он именует их «взрывами») следует различать по типам, а в развитии конфликтов — по мере накопления наблюдений — стали заметны определенные фазы, которые как будто следовали одна за другой с большей или меньшей регулярностью. Вот такие взрывы, имеющие несколько периодов развития, т. е. обладающие «процессионной формой», ученый назвал «социальными драмами», а процесс, составляющий эти драмы, разделил на четыре основные фазы: 1) разлад; 2) кризис; 3) восстановительное действие; 4) реинтеграция или признание раскола [11, с. 92].

Процесс этот в различных группах и при разных обстоятельствах протекает неодинаково, и нет строгой детерминированности в последовательном переходе от одной фазы к другой. Так, например, неудача восстановительных действий может обернуться регрессом к кризису, а в недавно образованных группах, где еще не сложились правовая или ритуальная системы, может произойти немедленное раздробление группы, необратимый раскол.

И все же допустимо считать, что вычлененные фазы являются дифференцирующими признаками процесса социальной драмы. Социальная драма, вернее, целая вереница социальных драм, происходивших в определенный период в определенном локусе, — вот что стало объектом изучения Тэрнера. И не только введение понятия социальной драмы явилось новшеством в общественных науках, но и сам метод исследования, обоснованный ученым в книге «Раскол и преемственность в африканском обществе», оказался новаторским (его приветствовал в предисловии к этой книге крупнейший социолог Макс Глюкман) [11, с. IX—XIII].

Напоминая афоризм В. Блэйка о том, что «Общие формы обретают жизнь в Частностях», Тэрнер полагает, что он прекрасно суммирует примененный им метод. «Социальная драма, — по его словам, — это описание ряда уникальных событий, в которых частные личности, движимые всеми видами мотивов и частных целей, взаимодействуют множеством различных способов. Однако сама уникальность этих событий высвечивает структурные закономерности, которые их пронизывают. Восстановительный обычай вписывает в себя частные особенности поведения и заново устанавливает, пусть и на краткий срок, главенство регулятивного обычая» [11, с. 330].

От признания всеми ндембу общей системы ценностей и общего набора норм в первую очередь зависит сознание национального единства, поскольку, по мнению Тэрнера, это единство — скорее нравственное, чем политическое, и связи родства и экономической кооперации *per se* недостаточно сильны ни для поддержания целостности народа, ни для сохранения структуры деревни. (А между тем ндембу сознают и гордятся своим единством как дискретной группе и как субгруппы «великой нации луанда»). Какими же социальными механизмами регулируются и периодически заново одушевляются общие нормы и ценности? Оставляя в стороне процесс образования, в котором дети знакомятся с основными ценностями группы, а также правовые меха-

пизмы, Тэрнер указывает на ритуал как на более важное средство постоянного поддержания общих норм и ценностей народа, поскольку сложная система ритуала связана с символом, подражанием и восприятием, т. е. опирается на доминантные стороны человеческой психики.

Прежде чем перейти к описанию ритуалов ндембу и к тем теоретическим заключениям, к которым приходит Тэрнер в результате наблюдений над ритуалами, необходимо вкратце (следуя за Тэрнером) описать систему верований ндембу.

Религиозные воззрения ндембу складываются из четырех основных моментов.

Во-первых, это вера в Нзамби — верховного бога, который, создав мир, затем предоставил его самому себе (*deus otiosus*). К Нзамби никогда не обращаются ни в молитве, ни в ритуале, хотя бытует представление, что духи предков иногда заступаются перед ним за своих живущих родственников, пострадавших от какой-либо напасти. Можно проследить также слабо выраженную связь этого бога с погодой и плодородием.

Второй компонент — это вера в существование духов предков, или «теней», обладающих силой даровать живущим родичам блага жизни или лишать их. По убеждению Тэрнера, этот компонент играет едва ли не доминирующую роль и позволяет назвать религию ндембу не теистической, а манистической и антимиристической.

Третье — это вера в действенность «снадобий», приготовленных из определенных растительных или животных «веществ» и предназначенных для причинения вреда или добра при условии, что эти снадобья готовятся и используются квалифицированными специалистами во время ритуала. Последнее обстоятельство чрезвычайно важно, поскольку сила, заключенная в снадобьях, скрыта и нуждается в том, чтобы ее высвободил некто, сам обладающий ритуальной силой.

В-четвертых, существует вера в антисоциальную, разрушительную силу колдовства и ведовства (мужчин-колдунов и женщин-ведьм). И ведьмы и колдуны имеют так называемых «сородичей» — монстров или помощных животных, которые действуют иногда как орудия злобы или агрессии их владельцев, а иногда — по своему собственному желанию и вопреки воле их хозяев (это последнее носит особенно зловещий и пугающий характер). Женщины — хотя они или не хотят — наследуют сородичей от покойных родственниц-ведьм. Эти сородичи имеют разнообразные формы низкорослых мужчин с вывернутыми пятками, а также шакалов, сов и крыс. Они убивают в первую очередь матрилинейных родственников и мужей своих хозяек и обладают, по поверьям, невероятной злобностью и завистливостью. Полагают, что ведьмы вместе с сородичами справляют торжество на открытых трупях своих жертв.

Мужчины-колдуны, однако, не наследуют сородичей, а изготавливают их или выводят из злых снадобий. Они делают деревянные фигурки, оживляя их втиранием крови и снадобий через отверстия в голове, или выращивают демонических существ в горшках у истоков рек. Среди таких выращенных созданий — огромная водяная змея (*ilomba*) с лицом хозяина и гигантский

рогатый пресноводный краб (pkala). Они невидимы для всех, кроме своих хозяев, а также борющихся с ними ритуальных специалистов. При этом женщины-ведьмы, по верованиям, наследуют свою темную силу в том смысле, что женщина «избирается» сородичами умершей ведьмы как новая хозяйка, а мужчины-колдуны вредят по своей воле и злобе. Мужественность, таким образом, соотносится с волюнтаризмом, а женственность — с необходимостью.

Тэрнер называет описанные выше верования «простыми и воистину наивными», отмечая в то же время, что их безыскусность находится в заметном контрасте со сложнейшей религиозной практикой ндембу, каковая отождествляется с обрядами или ритуалами (при большей или меньшей взаимозаменяемости этих терминов). Под «обрядом» или «ритуалом» Тэрнер понимает «предписанное формальное поведение в случаях, не связанных с применением техники, имеющее отношение к верованиям в мистические (или неэмпирические) существа или силы. Но я также определяю «ритуал» или «вид ритуала», — продолжает он, — как корпус верований и действий, исполняемых особой культовой ассоциацией. Так, в культуре ндембу существует много видов ритуала, которые можно в целом назвать „ритуалами бедствия“ или „барабанами бедствия“, поскольку ндембу часто используют слово „барабан“ (ng'oma) как синоним одновременно и типа, и практического исполнения ритуала. Они исполняются культовыми ассоциациями от лица тех, кто поражен бедствием в форме болезни или иного несчастья, причиненных им духами предков, ведьмами или колдунами» [5, с. 15]. (У Тэрнера есть и другие определения ритуала — см., например, статью о символах в настоящем издании.)

Тэрнер предлагает взглянуть на структуру ритуала с четырех точек зрения: 1) символической; 2) ценностной; 3) телической и 4) ролевой. В первом случае ритуал предстает как собрание символов, а символ — как «мельчайшая единица ритуала, сохраняющая специфические особенности ритуального поведения». Во втором — это передача информации о важнейших ценностях и их иерархии. Третья точка зрения — это взгляд на ритуал как на систему целей и средств, которые могут и не иметь религиозного значения. И, наконец, четвертая точка зрения позволяет рассматривать ритуал как продукт взаимодействия различных социальных статусов и положений. Каждая из этих точек зрения способна ухватить лишь один из аспектов структуры ритуала, которая может быть описана полностью лишь при совмещении всех четырех точек зрения.

Тэрнер говорит также о трех способах символической референции: 1) явный смысл, относящийся к эксплицитным целям ритуала и полностью осознаваемый исполнителями; 2) латентный смысл, находящийся на грани сознания субъекта, но способный быть полностью осознанным; 3) скрытый смысл, полностью бессознательный и относящийся к базовому (инфантильному) опыту, общему для всех человеческих существ.

Указанные смыслы наиболее отчетливо раскрываются исследователю при условии осознания им особенно значительных семантических параметров символа: экзегетического, операционного и позиционного. В первом случае

исследователь знакомится с явным и латентным смыслами, во втором и третьем — ему может приоткрыться (хотя бы отчасти) скрытый смысл. Экзегетический параметр — это истолкования, предложенные антропологу исполнителями ритуала, располагающими определенной мерой эзотерического знания. Большинство африканских обществ имеют высококвалифицированных экзегетов, и нужно лишь суметь получить у них адекватные сведения. В операционном параметре наблюдатель сопоставляет значение символа с практикой его применения. В операционное значение символа входят ритуализованная (но неэкзегетическая) речь, а также разные виды невербального языка (жесты, выражение лица, иконография и т. п.). И, наконец, в позиционном параметре проявляется то значение символа, которое вытекает из соотношения этого символа с другими символами и с общим контекстом культуры.

Из приведенных выше классификаций следует, что Тэрнер предлагает исследователю определенную методику — проведение ряда процедур, помогающих проникнуть в «культурный код» ритуала, а сам ритуал рассматривать не статически, а «в полевом контексте», в конкретных исторических условиях, в процессе.

Что же такое «ритуальный процесс» и как он соотносится с социальным процессом, как выражает (или отражает) его?

Мы уже говорили выше, что на формирование теории Тэрнера существенное влияние оказали идеи и терминология Арнольда ван Геннепа. Разъясняя понятие лиминальности, а также связанное с ним понятие «коммуни-тас» (см. [6; 9]), Тэрнер всегда ссылается на определение обрядов перехода — *rites de passage*, — которое дал этот фольклорист. Ван Геннеп предлагал считать ритуалами перехода обряды, сопровождающие всякую перемену места, состояния, социального положения и статуса. При этом он показал, что все обряды перехода отмечены тремя фазами: разделение (*separation*), грань (*margin*, или *limen*, что по-латыни означает «порог») и восстановление (*reaggregation*). Первая фаза означает открепление личности или целой группы от занимаемого ранее места в социальной структуре и от определенных культурных обстоятельств либо от того и другого сразу. Вторая фаза — «лиминальный» период — является промежуточной; в ней «переходящий» субъект получает черты двойственности, поскольку пребывает в той области культуры, у которой очень мало или вовсе нет свойств прошлого или будущего состояния. Третья фаза — восстановительная — завершает переход. «Переходящий» вновь обретает стабильное состояние и благодаря этому получает права и обязанности «структурного» типа, которые вынуждают его строить свое поведение в соответствии с обычными нормами и этическими стандартами.

Наибольшее внимание Тэрнер уделяет промежуточной фазе, пытаясь досконально выяснить и описать свойства «пороговых» людей, которых он называет «лиминальными персонаж». Эти люди обладают амбивалентностью, поскольку не укладываются в рамки каких-либо классификаций, размещающих состояния (*state*) и положения (*position*) в культурном пространстве. Лиминальные существа — «ни здесь, ни там, ни то, ни се», они в щелях и

промежутках. Их амбивалентные свойства выражаются большим разнообразием символов, и лиминальность часто уподобляется смерти, утробному существованию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца или луны. Тэрнер пишет: «Лиминальные существа, например неофиты в обрядах инициации или совершеннолетия, могут представляться как ничем не владеющие. Они могут нарядиться чудовищами, носить только лохмотья или даже ходить голыми, демонстрируя, что, будучи лиминальными существами, они не имеют статуса, имущества, знаков отличия, секулярной одежды, указывающей на их место или роль, положение в системе родства,—короче, ничего, что могло бы выделить их среди других неофитов или иницируемых. Их поведение — обычно пассивное или униженное; они должны беспрекословно подчиняться своим наставникам или принимать без жалоб несправедливое наказание. Похоже, что они низведены и приняжены до полного единообразия, с тем чтобы обрести новый облик и быть заново сформированными и наделенными новыми силами, которые помогли бы им освоиться с их новым положением в жизни. Между собой неофиты стремятся установить отношения товарищества и равноправия. Секулярные различия должности и статуса исчезают или гомогенизируются» [9, с. 81].

Лиминальность потому привлекает столь пристальное внимание Тэрнера, что в ней проявляются черты некоей альтернативы структуре, и ученый пытается яснее увидеть эти черты, хотя бы для того, чтобы лучше понять самое структуру. «В таких обрядах,—говорит он,—нам дается „миг во времени и вне его“, а также внутри и вне секулярной социальной структуры, который обнаруживает, хотя и мимолетно, признание (в символе, если не всегда в языке) всеобщей социальной связи, уже прервавшейся и одновременно готовой к раздроблению на множество структурных связей. Такowymi являются связи, оформленные в терминах либо „касты“ и „класса“, либо „должностной иерархии“, либо „сегментарных оппозиций“ в безгосударственных обществах, излюбленных политическими антропологами. Налицо как бы две „модели“ человеческой взаимосвязанности, накладывающиеся друг на друга и чередующиеся. Первая — модель общества как структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системы политико-правово-экономических положений с множеством типов оценок, разделяющих людей по признаку „больше“ или „меньше“. Вторая — различимая лишь в лиминальный период — модель общества как неструктурного или рудиментарно структурного и сравнительно недифференцированного *comitatus* общины, или даже общности равных личностей, подчиняющегося верховной власти ритуальных старейшин» [9, с. 83].

Термину «община» Тэрнер предпочитает, а временами даже противопоставляет понятие «коммунитас», чтобы выделить обозначаемую им модальность социальных отношений из «сферы обыденной жизни». Коммунитас — это опыт, проникающий до самых корней бытия каждого человека и дающий глубинное переживание чувства общности со всем человечеством; это своеобразный «хэппенинг», когда каждая личность переживает во всей полноте существование другой. Если это община, то не иначе как тотальная, абсолютная, идеальная, «община общин».

Что же касается различия между структурой и коммунитас, то оно не сводится к привычному различию между секулярным и сакральным, или, например, между политикой и религией. Всякое социальное положение в племенном обществе не может не иметь сакральных свойств, и разграничение между структурой и коммунитас, стало быть, проводится не по этой линии. Однако дело в том, что сакральность статуса приобретает тем, кто его занимает, во время ритуала перехода, и эта сакральность есть отблеск той, которая достигалась посредством униженности и смирения в лиминальной фазе. «Лиминальность подразумевает, что высокое не может быть высоким до тех пор, пока существует низкое, и тот, кто высоко, должен испытать, что значит находиться внизу» [9, с. 83].

Из этого делается вывод, что социальная жизнь — вид диалектического процесса, включающего последовательное переживание высокого и низкого, коммунитас и структуры, гомогенности и дифференциации, равноправия и неравенства. Переход от низшего статуса к высшему осуществляется через «пустыню бесстатусности». Противоположности в таком процессе взаимообусловлены и формируют друг друга. Таким образом, по мнению Тэрнера, в жизни каждого человека происходит чередование структуры и коммунитас, состояний и переходов. «...В rites de passage люди высвобождаются из структуры в коммунитас лишь затем, чтобы вернуться к структуре оживленными опытом и переживаниями коммунитас... Преувеличение структуры может привести к патологическим проявлениям коммунитас извне или против „закона“. Преувеличение коммунитас в определенных религиозных или политических движениях уравнительного типа может вскоре смениться деспотизмом, бюрократизацией или другими видами структурного ужесточения... Максимализация коммунитас влечет за собой максимализацию структуры, каковая, в свою очередь, порождает стремления к возобновлению коммунитас» [9, с. 166].

Непосредственность коммунитас невозможно поддерживать так же долго, как правовую или политическую структуру. Коммунитас не способна удержаться от взращивания внутри себя новой структуры, превращая свободные отношения между личностями в нормированные отношения между социальными лицами. Исходя из этого, Тэрнер предлагает различать три вида коммунитас: экзистенциальную, нормативную и идеологическую. Экзистенциальную коммунитас можно назвать также спонтанной, и это, поясняет Тэрнер, приблизительно то, что хиппи называли бы «хэппенингом». Нормативная коммунитас — это место, где экзистенциальная коммунитас формируется как прочная социальная система (ввиду того что со временем возникает необходимость в установлении социального контроля). И, наконец, идеологическая коммунитас — это ярлык, который применим ко множеству разных утопических моделей, основанных на экзистенциальной коммунитас. «Идеологическая коммунитас — это попытка описать наружные и явные эффекты (можно сказать, внешнюю форму) внутреннего опыта экзистенциальной коммунитас и в то же время вычислить оптимальные социальные условия, при которых можно ожидать успеха и умножения подобных опытов. Как нормативная, так и идеологическая коммунитас уже находятся во власти

структуры, и такова судьба всех спонтанных коммунитас в истории: через „упадок и гибель“, как это воспринимает большинство людей, к структуре и закону. В религиозных движениях коммунитарного типа „рутинизируется“ не только харизма вождей, но также и коммунитас их первых учеников и последователей» [9, с. 120].

Главным — хотя и не единственным — проявлением коммунитас можно считать лиминальность, и Тэрнер выделяет из множества типов лиминальности два, с его точки зрения — основных. Это, во-первых, лиминальность, определяющая ритуалы повышения статуса, когда человек, пройдя через обряды, передвигается к иерархической системе социальных положений от низшего к высшему. Второй тип лиминальности обнаруживается в так называемых ритуалах «перемены статуса» (или, лучше сказать, «обмена статусами»), когда социально «низким» группам людей предписывается (только на период проведения обрядов) осуществление ритуальной власти над вышестоящими, в то время как последние занимают подчиненные места, добровольно отказываясь от своей власти и покорно снося грубости и даже физические издевательства, которым их подвергают структурные низы, временно захватившие власть. Такого рода лиминальность можно найти в циклическом и календарном ритуалах, исполняемых в фиксированных точках сезонного цикла.

Указанные выше два типа лиминальности в определенном смысле противоположны друг другу, так как в первом случае речь идет о лиминальности сильных (и становящихся более сильными), а во втором — о лиминальности постоянно слабых. Идущие «на повышение» проходят через унижения и смирение, а постоянные низы, испытывая символическое или лишь притворное повышение до уровня верховных правителей, ведут себя так, будто они сильные, заставляя сильных прикинуться слабыми. «Лиминальность сильных социально неструктурна или структурна весьма примитивно; лиминальность же слабых являет собой истинную фантазию на тему структурного превосходства» [9, с. 157].

Тэрнер заканчивает свое рассмотрение двух типов ритуалов замечанием общего свойства, относящимся к понятию *societas* в целом. *Societas* представляется ученому не явлением, а диалектическим процессом, в котором структура и коммунитас — это фазы, последовательно сменяющие друг друга. «Видимо, существует... — пишет он, — человеческая „нужда“ участвовать в обеих модальностях. Люди, чего-либо лишенные в своей функциональной ежедневной деятельности, ищут восполнения в ритуальной лиминальности. Структурные низы стремятся к структурному верховенству в ритуале; структурные верхи стремятся к символической коммунитас и подвергаются лишениям на пути к ее достижению» [9, с. 193].

Такое, по мнению Тэрнера, уже не ритуальный, а социальный процесс с его диалектикой структур, антиструктур, контраструктур и реструктуризации. Фазы сменяют друг друга в момент, когда «социальная драма» достигает кульминации и на помощь обществу, находящемуся в состоянии перенапряжения (из-за конфликта разнонаправленных сил), приходит ритуал. Ритуал проводит человека или социальную группу через лиминальность, в кото

рой с большой эмоциональностью утверждаются нетленные ценности общества, к новому закреплению структуры (иногда видоизмененной). К таким весьма широким заключениям приходит исследователь, поставивший себе поначалу достаточно узкую цель изучения социальных конфликтов в племенных африканских обществах.

Диалектика социального процесса, на которую указывает Тэрнер, не проста, и было бы наивно полагать, что «ключи» к пониманию культуры архаических обществ способны подойти к замкам любых обществ любого времени. И сам Тэрнер никогда так не думал: он ведь искал ключи, а не отмычки. Однако оказывается, что если начать путь от той двери, которую отпер Тэрнер (т. е. приступить к исследованию общества с архаического этапа его развития), то можно продвинуться чрезвычайно далеко (т. е. дойти в исследовании до объяснения современных социальных явлений и состояний, которые становятся более понятными при сопоставлении их с историческими прототипами). Так, изучение фольклора помогает разобраться с проблемой эволюции литературных жанров. Описание ритуала может пригодиться при анализе некоторых современных общественных процессов. И недаром основоположники марксизма с такой пристальностью глядели в стадию первобытного коммунизма.

Теперь следует сказать о такой существенной фазе социального прогресса, какой является в традиционном обществе гадание. Гадание и восстановительный ритуал выступают в этом процессе как некое единство и появляются в тот момент, когда в обществе происходят заметные перемены, а в особенности «обрывы» в сети существующих социальных отношений. Ритуалы жизненных переломов, обусловленные природными и индивидуальными циклами и, стало быть, не зависящие от социальных сдвигов, не нуждаются в гадании. Что же касается ритуалов бедствия, в первую очередь связанных с общественными коллизиями, то им всегда предшествует обращение к гаданию. Восстановительное или лечебное действие производится в соответствии с вердиктом гадальщика. «Таким образом, гадание становится формой социального анализа, в ходе которого скрытые конфликты проявляются так, что их можно преодолеть посредством традиционных и институционализированных процедур. В свете этой функции гадания как механизма социального восстановления следует рассматривать и символику гадания, и социальную композицию его консультативных собраний, и процедуры его дознаний» [5, с. 46].

Гадальщик — чрезвычайно важная фигура традиционного общества, поскольку в своих действиях он исходит из системы моральных норм, которые утверждает «в эмоционально нагруженных ситуациях», делая это «поражающим воображение способом». Роль гадальщиков, этих, по словам Тэрнера, «рационально мыслящих личностей» [5, с. 43], «как хранителей племенной морали и восстановителей нарушенных социальных отношений — как структурных, так и случайных — жизненно необходима для общества, не имеющего централизованных политических институтов» [5, с. 51].

Подробнее о процедуре гадания и его символике можно прочесть в соответствующем разделе настоящего издания, здесь же необходимо сопоста-

вить гадание с другим феноменом, который находится в диалектически напряженных отношениях с гаданием, то выступая в одном ряду с ним, а то противопоставляя себя ему. Этот феномен Тэрнер назвал «проявлением» (revelation), обнаружив его объединенным с гаданием в одной из важных тем религиозного ритуала идембу — *ku-solola* (делать видимым). Сделать видимым можно либо посредством раскрытия того, что прежде было скрыто (это называется гаданием), либо посредством манифестации того, что не поддается выражению в языковых понятиях, доступных идембу (и это называется проявлением). Каждому из этих феноменов в отдельности Тэрнер посвятил специальную работу (см. [4; 8]). Сравнивая их, ученый пишет:

«Гадание специально занимается раскрытием скрытых причин болезней, вызванных безнравственными или корыстными мыслями, словами или действиями держателей постов в институционально структурированной социальной системе. Проявление — это открытие для обозрения в условиях ритуала и с помощью символических действий и средств всего того, что не может быть словесно выражено и классифицировано. Таким образом, гадание — это способ анализа и таксономическая система, а проявление — это охват опыта в целом. Результаты действия этих двух процессов открытия почти противоположны. Гадание происходит в рамках бинарных оппозиций, продвигаясь шаг за шагом от классов к элементам. Проявление, наоборот, начинается с главенствующих образов или коренных метафор, манифестированных как ряд связанных символов, и приспособлено культурой к тому, чтобы придать открываемому смысл, который Уолт Уитмен мог бы назвать „кругом, всеобщим сцеплением“. Гадание — дуалистично, проявление — недуалистично. Гадание стремится обнаружить частное зло, заражающее общественное тело, проявление же утверждает фундаментальную силу и здоровье общества и природы, взятых как единство. Из-за присущего им чувства целого... идембу недоверчиво относятся ко всему, что скрыто от взгляда общества. По мысли идембу, религия — это категорически не то, что делает человек, оставаясь в одиночестве. И обратно: одинокие люди среди идембу — это главные мишени для обвинений в ведовстве» [10, с. 15—16].

Как возникает нечто, которое пытаются скрыть, или почему существует нечто, обладающее способностью быть скрытым? Тэрнер объясняет это следующим образом. По его мнению, все структуры, любые структуры — будь то язык или общество — появляются в результате разделения единого потока на элементы. Эти элементы становятся «частями» системы, когда их пытаются заново соединить, подчиняя реконструкцию законам туземной логики. Что же касается системы, то она, безусловно, отличается, будучи системой абстрактной, от того жизненного потока, из недр которого она родилась. В частности, социальная система является совокупностью частей, представляющих собой социальные статусы, роли и положения; при этом держатели таких статусных ролей, будучи живыми людьми и выказывая свою волю, чувства и желания, участвуют одновременно и в движении жизненного потока, и в работе абстрактной системы, что не может не вызвать напряжения между этими двумя полюсами. Человек соотносит действительность с системой и себя — с тем и другим. Однако, отожде-

ствляя себя с той частью системы, которую он занимает, и стремясь продвигнуться по иерархической лестнице, человек «отключается от открытого потока жизни», начинает скрывать свои мысли и чаяния, подчиняя конкретное целое абстрактной части (которая сама по себе является компонентом системы такого рода абстрактных частей). Здесь уже засеяны, по выражению Тэрнера, «семена дуализма»: субъект/объект, один/множество, тело/душа, держатель поста/пост, я/другой и т. п. Социальная структура с этой точки зрения маскирует действительность, приоткрыть которую может лишь ритуал проявления, способствующий прямому (без посредника в виде структуры) постижению действительности.

«Гадание — это снятие маски с устремлений тех, кто пытается преследовать личную корысть в ущерб общему благосостоянию. Проявление и гадание равно срывают маски, однако гадание обнажает культурно определенные грехи и пороки тех, кто сознательно отделяет себя от жизненного потока общества, в то время как проявление открывает сам этот поток» [10, с. 17].

Тэрнер здесь, как и в других случаях, не ограничивается установлением наличия в племенном обществе двух типов «делания видимым» — проявления и гадания. Зная, что «Общие формы обретают жизнь в Частностях», он в первую очередь интересуется особенным, но всегда помнит и об универсальном. Он указывает, что во всех обществах развивается нужда и в проявлении, и в гадании, а также возникают соответствующие культурные механизмы для удовлетворения этой нужды. Гадание, например, может развивать мануальную мантическую технику, астрологию или психоанализ; проявление можно обнаружить в литургическом действе или созерцании, в групповой терапии или посредством психоделиков («Человек не выносит тьмы; у него должен быть свет — будь это солнечный свет проявления или факельное пламя гадания» [10, с. 29]).

И все же вернемся к тому главному материалу, на основании которого строятся умозаключения Тэрнера, — к ритуалу идембу. Ритуал, связанный с проявлением, указывает, как считает Тэрнер, на протофилософское мышление идембу о детерминации и недетерминированности, порядке и беспорядке, дуализме и недуалистичности, в ритуале же гадания весьма мало философского. Гадание можно назвать «ментифактом» гадателей, а если это так и если а *fortiori* ведовство/колдовство — это части гадания, тогда получается, что реальные гадатели создают подозреваемых ведьм. В этом, а также в символических атрибутах гадания и ведовства усматривается некоторая параноидность, и ученый приходит к заключению, что «значительное большинство гадальщиков должны иметь параноидные наклонности» [10, с. 23].

Остановимся несколько подробнее на этом свойстве гадальщиков. Многие из них — маргинальные люди. (Заметим, что в данном случае Тэрнер пользуется словом «маргинальный», а не «лиминальный»: в его устах это не синонимы, как у А. ван Геннепа, поскольку лиминальность связывается английским антропологом с коммунитас, а маргинальность может оказаться свойством состояния, противоположного коммунитас, хотя также антиструк-

турного — войны всех против всех.) Маргинальность гадалщиков обусловлена их физиологической или психологической ненормальностью либо же принадлежностью к структурным низам или аутсайдерам. Эти отклонения делают гадалщика весьма чутким инструментом для улавливания всякого рода стрессов и фрустраций в общественных отношениях. Кроме того, к чужакам и маргиналам чаще обращаются как к судьям (хотя и вне рамок правовой системы), поскольку считается, что они, не располагая практической властью или влиянием, будут более объективными, чем те, кто вовлечен в борьбу за жизненные блага и ценности. «Существует определенная опасность в том, чтобы поручать судейские функции людям, близким к параноией, поскольку их ранний опыт, который приучил их подавлять гнев перед лицом насмешек и оскорблений и развил в них ясновидение, проникающее в мотивы дурных поступков других людей, — этот опыт вносит в то же время „параноидный стиль“ в их способ отделения правды от лжи, или, как сказали бы ндембу, „превращения тайного в явное“» [10, с. 24].

В самом деле, гадалщики полагают, что наиболее общими свойствами человеческих существ являются нечеловеческие качества. Стиль поведения гадалщика в силу этого приобретает черты параноидальности, хотя следует признать, что такой стиль вовсе не вредит способности гадалщика рационально отнестись к происходящему. Что же в таком случае означает параноидальный стиль? Гадалщик должен найти истолкование несчастью, и он делает это, выстраивая сложнейшую, зачастую весьма последовательную и логическую схему. Но это, по словам Тэрнера, «схема иллюзорного преследования, имеющая целью подорвать иллюзорные стремления к возвышению (например, претензии на занятие более высокого поста, которые невозможно реализовать), и эта схема ставит оценочные рамки, в которых гадалщик судит о взаимоотношениях, определяет виновного и рекомендует ритуальные средства. О гадалщиках как о классе можно сказать, что они искусно осуществляют свою месть обществу, которое отвергло или принизило их как личностей» [10, с. 24].

Гадалщики хорошо понимают, что сила и удача имеют свои пределы, что смерть, болезни и несчастья постигают сильных мира сего наравне со всеми, и когда в жизни почтенных граждан происходят кризисы, то гадалщики предоставляют ясную, хотя и иллюзорную, систему, которая, по выражению Тэрнера, «переводит в культурные понятия ментальные структуры параноии» [10, с. 24]. Сеансы отгадывания тайных причин великого несчастья приносят своего рода восстановление нарушенных социальных отношений, но это восстановление происходит посредством всеобщей ненависти, а также посредством реального остракизма или физического наказания тайного злоумышленника — «ведуна». В этом-то и состоит месть гадалщика сильным мира сего: вынося свой вердикт, он низводит преуспевающего члена общества до уровня собственного маргинального положения. «Действительность», которую гадалщик, по его заявлению, проявил, — это «не коммунистас, а тайная война всех против всех» [10, с. 25].

Гадание как параноидная система в состоянии выполнять функции объяснительной модели в силу того, что между компонентами опыта жиз-

ни в сельском африканском обществе и компонентами параноидной системы возникает множество связей. Жизнь в африканской деревне коротка, трудна и опасна: засухи, голод, высокий уровень заболеваемости и смертности, а в историческом опыте — это еще междоусобицы, войны, продажа в рабство. В таких условиях параноидальный стиль был функциональным, и гадалщики могли противодействовать страхам и волнениям даже в тех случаях, когда дело шло о жизнях, искалеченных несчастьем. Однако, замечает Тэрнер, крайний беспорядок на объективном уровне все же нельзя успешно нейтрализовать на иллюзорном уровне — здесь может помочь лишь коммунитас (сопоставимая скорее с проявлением, чем с гаданием). С другой стороны, невозможно постоянно жить в коммунитас, нельзя остановить солнце, чтобы навсегда развеять тьму; приходится время от времени пользоваться для этой цели факелом. И идембу, по словам Тэрнера, «выставляют против своих неудач — своих неудачников (гадалщиков)... И хотя мы, со своей западной точки зрения, могли бы сказать, что здесь всего лишь иллюзорная система, для идембу тут отражение — и весьма правдивое — их опыта. Это также снабжает идембу мотивацией действий, позволяет им отличать справедливость от несправедливого поведения и очищает общество как от действительных его пороков и зол, так и от воображаемых. Поскольку, как я уже говорил, в комплексе гадания добрая воля действительности перемешана с фантазией. Если в глубинной структуре гадания содержатся параноидные черты, то в его поверхностной структуре — множество фактов повседневного опыта» [10, с. 26].

Гадание следует сопоставить также с еще одним процессом, о котором мы уже вскользь упоминали, а именно с правовым, имеющим с гаданием много общего. Это общее можно усмотреть как в технике дознания, так и в исследовании свидетельств. Различие же состоит в том, что в гадании существует презумпция применения вредоносной магии, в то время как юридическое разбирательство имеет дело с причинением ущерба посредством применения физической силы, контролируемой некоторой адаптацией средств к целям. Гадалщики утверждают, что злоба бывает неконтролируемой и неуправляемой, что она выходит из подчинения и сама по себе является силой, способной привести в движение враждебные субстанции, как, например, сородичей, или придать зельям свойства убивать людей. Такие силы могут убивать даже тогда, когда их обладатели раскаиваются в своем смертоносном импульсе, и они убивают способом, недоступным рациональному осознанию.

Из всего сказанного о гадательном процессе следует, что это не коммунитас и даже не ее провозвестник, а некое, как бы параллельное состояние, выполняющее ту же, что и коммунитас, восстановительную функцию, но выполняющее ее противоположным образом (коммунитас — всеобщее братство, гадание — война всех против всех).

Одной из важнейших для трудов Тэрнера является проблема классификации в архаичных обществах. Выше мы уже упоминали о том, что Тэрнер не верит в универсальность бинарных оппозиций. Он вступает в спор с такими крупнейшими авторитетами, как Дюркгейм, Леви-Стросс, Лич, Ни-

дэм и Эванс-Притчард, которые исследовали дихотомическую классификацию систем религии и родства, а также с четверичными и восьмеричными группировками, изометричными исходной дихотомии. До какого-то момента Тэрнер идет вместе с указанными авторами, поскольку его полевые изыскания в области ритуальной символики подтвердили широкую распространенность латеральных и иных форм дуальной классификации, связанных, как правило (но не всегда), с оппозицией правого и левого. Однако дальше наблюдения разводят исследователя с его предшественниками в разные стороны, поскольку Тэрнер убедился, что «не только половой дуализм, но практически и любую форму дуализма следует рассматривать как часть более широкой, трехчленной классификации» [1, с. 50].

Универсальной (не только для идембу, но и для всего человечества) Тэрнер считает трехчленную классификацию, связанную с белым, красным и черным цветами. Эти три цвета (по крайней мере в архаических обществах) являются не просто различиями в зрительном восприятии разных частей спектра; это, по выражению Тэрнера, «сокращенные или концентрированные обозначения больших областей психофизиологического опыта, затрагивающих как разум, так и все органы чувств и связанных с первичными групповыми отношениями» [1, с. 80]. Не входя в подробности всех смыслов и обозначений, связанных с этими цветами, которые обеспечивают своеобразную первичную классификацию действительности, упомянем лишь, что эти три цвета способны вобрать в себя и символизировать основной телесный опыт человека (половое влечение, экскреторные позывы, голод, чувство агрессивности, страх, тревогу и подавленность). Заявляя, что телесный опыт человека посредством цветовой символики лежит в основе первичной классификации действительности, Тэрнер вступает в резкое противоречие с гипотезой Дюркгейма о том, что не социальные отношения основываются на логических отношениях между вещами, но, напротив, первые служат прототипом для последних. Дюркгейм полагает, что в основе древнейшей систематики природы может находиться лишь общество, но никак не индивид и что социальная структура и только она, собственно, и является истинной структурой отношений между вещами.

«В противоположность этому,— говорит Тэрнер,— я утверждаю, что именно человеческий организм и важный для его существования опыт образуют источник всякой классификации» [1, с. 79].

Таким образом, по Тэрнеру, основой для первичной систематизации явился индивид, а не общество. Но из этого не следует делать вывод о том, будто Тэрнер ставит психологическое над социальным и культурным или что он смешивает эти понятия. Сознаваясь в том, что «величие фрейдовской символики бессознательного» некоторое время представлялось в роли «главной парадигмы», Тэрнер вскоре стал подчеркивать решительное различие между психологическими и культурными символами (см., например, [6]). Опасность грубого истолкования культурных символов посредством психоаналитических концепций всегда была очевидна для английского антрополога. И хотя он считал, что осознанием богатства и утонченности изучаемого им феномена обязан фрейдовской убежденности в полисемичности доминантных

символов и метафор, все же, с его точки зрения, фрейдовская модель «не может адекватным образом учесть драматические и исполнительские аспекты не только в самих ритуалах, но и в социальных и культурных процессах, в которых они коренятся» [10, с. 30]. Психоаналитическому пониманию символа Тэрнер противопоставляет следующее: «Проблема значения в символическом действии вытекает столько же из цели исполнения действий и процессов, сколько из любых основополагающих познавательных структур. Эти последние могут налагать некоторые еще не определенные границы на человеческие способности мыслить и действовать, однако свободные переменные, приспособленные для коммуникации и манипуляции в символическом действии, настолько разнообразны и многочисленны, а правила их комбинирования настолько просты и в то же время плодотворны для производства идей (включая вдохновенные и пророческие идеи), что свободная воля достойно царит во время важнейших фаз социального процесса. Пределы устанавливаются в основном в ходе юридического, гадательного или ритуального действия, поскольку именно здесь в первую очередь нравственный порядок общества жестко утверждается как набор запретов на злостные (или попросту случайные) личные или групповые действия, совершаемые под влиянием корыстных страстей» [10, с. 31].

Внемремся теперь к вопросу о смысле и назначении ритуалов в традиционных обществах (хотя вполне возможно говорить и о ритуалах — причем не только сакральных, но и секулярных — в индустриальных обществах). В критические моменты перехода из одного статуса или состояния бытия в другое ощущается необходимость обновления циклов развития путем приведения их в контакт с невидимым миром теней, сил и неведомым самодостаточным существом, стоящим за ними. «Где бы ни найти циклическую социальную систему, — говорит Тэрнер, — там же непременно будет найдена и социальная драма... А там, где есть социальная драма, там с полной вероятностью могут присутствовать ритуал или церемониальные институты восстановления» [5, с. 277].

Что же касается собственно ритуала идембу с его богатой многозначной (или «полисемичной») символикой, то он, безусловно, является великолепным инструментом «для выражения, поддержания и периодической очистки секулярной организации общества, не имеющего сильной политической централизации и наполненного социальными конфликтами» [5, с. 21].

К заслугам Тэрнера следует отнести тот факт, что он попытался описать функции и значение ритуалов идембу по отношению не только к традиционным способам социальной и политической организации, но также и к воздействию современных перемен на социальную систему. При этом Тэрнер весьма трезво оценивает перемены — не преувеличивая их и не преуменьшая. Он указывает на ритуал как на адаптивный механизм, облегчающий принятие нового. С другой стороны, он полемизирует с теми, кто полагает, что новое способно бесповоротно разрушить традиционные институты, культуру, религию (включая, разумеется, и ритуал). «Если, — говорит Тэрнер, — настоящий быстрый темп перемен в Африке и вызванная им социальная мобильность когда-нибудь замедлятся и стабилизируются в социаль-

ном порядке, который сохранится на долгие последующие годы, то мы увидим широкое оживление ритуала, а возможно, и социальное порождение новых религиозных символов, так же как и возрождение многих ныне существующих» [5, с. 23]. Тэрнер, исследуя африканские ритуалы и будучи чрезвычайно строг и корректен в подаче материала, постоянно имеет в виду и европейскую (свою) культуру, и свойства человеческой природы и человеческих обществ в целом. В частности, мысль Тэрнера направлена на значение для всех культур «раздорных» (наравне с интегративными) социальных функций, а также на негативный опыт. Это тот опыт, который невозможно рассеять магическими заклинаниями или свести к бессмыслице позитивистской или лингвистической философией. Это, по выражению Тэрнера, та полулиминальность, которая, «вероятно, породила итоговый афоризм Людвига Витгенштейна: „Там, где человек может говорить, там человек должен молчать“ („Tractatus Logico Philosophicus“, Aphorism 7)» [10, с. 32].

С этим опытом Тэрнер связывает дальнейший рост человечества и человека, развитие творческих возможностей, способность к вдохновению и озарению. «То, что очевидно,— говорит он,— и что принадлежит здравому смыслу, следует рассматривать в свете проявившегося, манифестированного в том, что не проявимо и неманифестируемо (для чего, вероятно, не существует кода, но что может быть понято как множественность опыта, обнаруживающего пустоту всех кодов). Я, разумеется, не ратую за молчание (стерильное или чреватое!), как не ратую и за прекращение научных поисков лучшего понимания законов познания во всей их простоте и одновременно сложности. Я просто призываю больше внимания уделить свойствам процессов. Гегель не сказал последнего слова по этому вопросу, и процесс для человека, все еще развивающегося, является центральной проблемой — даже если прогресс, творческие идеи, новая практика просачиваются с окраин и исходят от слабых, маргиналов, лиминариев и отверженных» [10, с. 32—33].

Если вдуматься в эти слова, если вспомнить то, что было сказано о свойствах ритуальных и — шире — социальных процессов, о структурах и антиструктурах, молчании и проявлении, то станет ясно, что Тэрнер беспрестанно думает, в сущности, об одном и том же: о расширении границ человеческого познания и человеческих возможностей, о способах освоения и принятия нового. Тот факт, что Тэрнер выбрал для размышления материал традиционных обществ, затруднил его задачу, зато сделал ее решение более убедительным. Социальная драма возникает тогда, когда в обществе накапливается множество раздражающих, т. е. непривычных, т. е. новых для традиционной культуры тенденций. Ритуал, лиминальность, коммунитас должны подготовить культуру к принятию, к освоению новых тенденций для введения их внутрь культуры, т. е. для расширения границ. Потому-то Тэрнер и призывает внимательно следить за тем, что происходит на окраинах: новое идет оттуда. «Лиминальное сегодня — завтра будет центральным. Учет негативных тенденций способствует осознанию наукой общих законов. Развивающиеся виды опрокидывают границы, и творческая мысль должна обитать именно на границах. Внутреннее пространство, так же как и внешнее (космическое), имеет границы, и они часто оказываются

границами символических систем. Человек постоянно расширяет пределы выразимого посредством созерцания невыразимого. Молчание — не ответ, как могли бы предположить многие из наших настроенных против культуры друзей. Молчание — это наша проблема, а не наш ответ. Молчание, негативность, лиминальность, двусмысленность побуждают нас предпринять усилия для расширения нашего понимания» [10, с. 33].

Именно такими «усилиями для расширения нашего понимания» и следует признать труды Виктора Тэрнера.

Тэрнер — чрезвычайно привлекательная фигура в науке. Отсутствие даже тени навязчивости в изложении оригинальных идей, простота и скромность высказываний там, где ученый другого склада громогласно заявлял бы о своих глобальных открытиях, — все это способствовало установлению теплового отношения к Тэрнеру со стороны научных работников разных стран, однако следует признать, что это же самое невольно содействовало и некоторой недооценке его деятельности, вернее, не столько его деятельности, сколько самой фигуры ученого. Впрочем, Тэрнер никогда не искал широковещательной славы — такой, как например, у Маршалла Маклюэна, хотя при желании мог бы добиться ее с легкостью. Если же мы попытаемся бегло оценить вклад исследователя в науку, то увидим, что ему достаточно было бы просто зафиксировать свои полевые изыскания, чтобы стать заметным африканистом, что его способ описания культуры и социальной организации ндембу оказал новаторским в антропологии; ему достаточно было ввести только понятие социальной драмы, чтобы остаться в истории социологической науки; его работы в области ритуала, безусловно, обогатили религиоведение; тонкое понимание специфики фольклорных текстов и комментариев к ним должны были привлечь внимание фольклористов; наконец Тэрнер мог бы приобрести известность одними лишь критическими замечаниями — всегда меткими и сдержанными — в адрес своих коллег и предшественников.

В нашей отечественной литературе Тэрнер завоевал весьма сочувственное внимание⁴. Однако не вызывает сомнения тот факт, что у нас Тэрнер незаслуженно мало известен. И это тем более досадно, что в трудах английского ученого явственно переклика с идеями советских фольклористов, литературоведов, философов. Такая перекличка тем более ценна, что сходные мысли были высказаны английским и советскими авторами в разное время и совершенно независимо друг от друга. Читая о лиминальной фазе ритуала и о коммунитас, нельзя не вспомнить бахтинский анализ карнавальной культуры. Вникая в мысли Тэрнера о соотношении и семантике мифа и ритуала, об амбивалентности ритуально-мифологических образов, о природе и значении шутовства, вышучивания, пародии, читатель, конечно,

⁴ См., например: В. В. Иванов. Близнечный культ и двойная символическая классификация в Африке. — «Africa». Африканский этнографический сборник». XI. Л., 1978, с. 214—245; Ю. М. Лотман. Искусствознание и «точные методы» в современных зарубежных исследованиях. — Семиотика и искусствоведение. М., 1972, с. 5—23; Е. М. Мелетинский. Поэтика мифа. М., 1976.

заметит, что эта проблематика и ее освещение во многом понятны (а иногда даже заранее ясны) благодаря работам О. М. Фрейденберг. И, наконец, очевидно, что разработка темы «символ — миф — ритуал» (кстати, Тэрнер выступил инициатором издания ряда книг в серии под таким названием) созвучна тематике трудов А. Ф. Лосева — возьмем ли мы его недавнюю монографию «Проблема символа и реалистическое искусство» (М., 1976) или раннюю книгу «Диалектика мифа» (М., 1930). Во всех этих случаях очевидно, что речь идет не о внешних и случайных сходствах, а о глубинном родстве мыслей.

Таким образом, как нам кажется, Тэрнер естественно и плавно войдет в обиход нашей науки и сразу же сможет быть по достоинству оценен читателем, заранее подготовленным к восприятию его идей.

Переводы, включенные в настоящий сборник, осуществлены по следующим изданиям и публикациям:

«Символы в африканском ритуале» — Symbols in African Ritual. — «Science». Wash., 1973, vol. 179, № 4078, с. 1100—1105;

«Гадание и его символика» (Глава из книги «Барабаны бедствия») — Divination and Its Symbolism.— В: The Drums of Affliction. A Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia. Ox., 1968, с. 25—51;

«Цветовая классификация в ритуале индембу. Проблема первобытной классификации» (эта статья в сокращенном виде и с несколько измененным названием была опубликована в сб. «Семиотика и искусствоведение». М., с. 50—81. В настоящем издании статья печатается полностью) — Colour Classification in Ndembu Ritual: A Problem in Primitive Classification.— Anthropological Approaches to the Study of Religion. ASA Monographs. III. N. Y., 1966;

«Ритуальный процесс: структура и антиструктура» — The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago, 1969.

В. А. Бейлис

Библиография

1. Тернер В. У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ритуала индембу).— Семиотика и искусствоведение. М., 1972.
2. African Systems of Thought. Ed. by Fortes M. a. Dieterlen G. L. e. a., 1965.
3. Shorter A. Symbolism, Ritual and History: an Examination of the Work of Victor Turner.— The Historical Study of African Religion. Ed. by T. O. Ranger and I. N. Kimambo. Berkeley — Los Angeles, 1974.
4. Turner V. W. Chihamba. The White Spirit. Manchester, 1962.
5. Turner V. W. The Drums of Affliction. A Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia. Ox., 1968.
6. Turner V. W. The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca, 1967.
7. Turner V. W. Metaphors of Antistructure in Religious Culture.— Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion. N. Y. e. a., 1974.

8. Turner V. W. Ndembu Divination: its Symbolism and Techniques. Manchester, 1961.
9. Turner V. W. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Harmondsworth, 1974.
10. Turner V. W. Revelation and Divination in Ndembu Ritual. Ithaca — London, 1975.
11. Turner V. W. Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life. Manchester, 1957.
12. Turner V. W. Symbols in African Ritual.— «Science». Wash., 1973, vol. 179, № 4078.

СИМВОЛЫ В АФРИКАНСКОМ РИТУАЛЕ

Каждый, кто сколь-нибудь долго жил в сельских районах Африки южнее Сахары, не мог не быть поражен значением ритуала в жизни сельских жителей, а также тем фактом, что ритуалы состоят из символов.

Ритуал — это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей. Ритуалы могут быть сезонными, посвященными культурно отмеченному моменту перемен климатического цикла или началу такого рода деятельности, как посев, жатва или передвижение с зимних пастбищ на летние; ритуалы могут быть также зависящими от обстоятельств, вызванных критическими периодами в жизни отдельного человека или коллектива. Ритуалы по случаю могут быть, в свою очередь, разделены на церемонии жизненных переломов, исполняемые при рождении, совершеннолети, браке, смерти и т. п. для обозначения перехода от одной фазы индивидуального жизненного цикла к другой, и ритуалы бедствия, которые исполняются для умиротворения либо изгнания сверхъестественных существ или сил, навлекающих, по поверьям, на жителей деревни болезни, неудачи, гинекологические недомогания, серьезные телесные повреждения и т. п. Другие виды ритуалов включают ритуалы гадания; церемонии, исполняемые политическими властями для обеспечения здоровья и плодородия людей, животных и злаков на их территории; посвящение в жрецескую службу определенным божествам, в религиозные ассоциации или тайные общества, а также ритуалы, сопровождающие ежедневные приношения еды и питья божествам или духам предков либо тем и другим. Африка воистину богата ритуальными жанрами, и каждый включает в себя множество специфических действий.

Любое сельское общество в Африке (часто, хотя и не всегда, совпадающее с лингвистической общиной) обладает определенным числом отличительных ритуалов, включающих все или часть перечисленных выше типов. В различные интервалы — от года до нескольких десятилетий — исполняются все ритуалы общества, при этом, вероятно, реже других исполняются самые важные (например, символический переход политической власти от одного поколения к другому, как у нььякьюса из Тан-

занимания¹). Поскольку общества — это не застывшие структуры, а процессы, отзывающиеся на перемены, то в них возникают или замещаются новые ритуалы, а старые хиреют и исчезают. Тем не менее в этом потоке постоянных изменений, новых поводов для ритуалов, даже новых ритуальных конфигураций сохраняются формы, которые чаще принимают вид вариантов старого, чем радикальной новизны. Таким образом, антропологи в состоянии описать основные черты ритуальной системы, или, пожалуй, ритуального цикла (последовательные ритуальные действия), в тех частях сельской Африки, где перемены происходят медленно.

СЕМАНТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА СИМВОЛА

Ритуальный символ — это «мельчайшая единица ритуала, сохраняющая специфические особенности ритуального поведения... элементарная единица специфической структуры в ритуальном контексте»². Эта структура — семантическая (т. е. она вовлечена в отношения знаков и символов с вещами, к которым они относятся) и обладает следующими признаками: (I) множество значений (*significata*) — действия или объекты, воспринимаемые в ритуальных контекстах (т. е. в символической форме), имеют много значений; (II) объединение диспаратных *significata* — различные по существу *significata* взаимосвязываются посредством аналогии или ассоциации в действительности или в воображении; (III) конденсация — множество идей, отношений между вещами, действий, взаимодействий и сделок представляются одновременно символическими средствами (ритуальное использование этих средств сокращает то, что в словесном выражении было бы длинным рассказом или высказыванием); (IV) поляризация *significata* — референты, предназначенные обычаем для основного ритуального символа, часто стремятся сгруппироваться на противоположных семантических полюсах. На одном полюсе значения, как показало эмпирическое исследование, *significata* стремятся соотнестись с компонентами нравственного и социального порядков — это может быть названо идеологическим (или нормативным) полюсом символического значения; на другом, сенсорном (или возбуждающем) полюсе концентрируется то, что относится к явлениям и процессам, от которых можно ожидать стимуляции желаний и чувств. Так, я показал [2, с. 21—36]³, что дерево мудьи, или молочное дерево (*Diplorrhincus mossambicensis*), — центральный символ ритуала совершеннолетия девочек у народности ндембу в Северо-Западной Замбии — на своем нормативном полюсе представляет женственность, материнство, связь матери с ре-

бенком, девочку-неофита, проходящую посвящение в зрелую женственность, специфический матрилинидж, принцип матрилинейности, процесс изучения «женской мудрости», единство и прочность общества ндембу, а также все ценности и достоинства, присущие различным отношениям — семейным, правовым и политическим, — контролируемым матрилинейными родственниками. Каждый из этих аспектов его нормативного значения становится главенствующим в специфическом эпизоде ритуала совершеннолетия; все вместе они создают конденсированное выражение структурной и общинной важности в культуре ндембу. На его сенсорном полюсе тот же символ представляет грудное молоко (дерево выделяет млечный сок — в действительности *significata*, связанные с сенсорным полюсом, часто имеют более или менее прямое отношение к некоторым чувственно воспринимаемым атрибутам данного символа), материнскую грудь, а также гибкость тела и ума неофита (используется гибкое молодое деревце мудьи). Дерево, расположенное на небольшом расстоянии от деревни посвящаемых, становится центром в последовательности ритуальных эпизодов, изобилующих символами (словами, объектами и действиями), выражающими важные культурные темы.

РИТУАЛЬНЫЕ СИМВОЛЫ И КУЛЬТУРНЫЕ ТЕМЫ

Оплер определил тему как часть ограниченного ряда утверждений, существующих в динамике, которые «могут быть выявлены в любой культуре»⁴. В «природе, выражении и отношениях» тем следует искать «ключ к характеру, структуре и направлению специфической культуры»⁵. Понятие «тема» обозначает «постулат или положение — явное или подразумеваемое, — обычно контролирующее поведение или стимулирующее деятельность, которая молчаливо одобряется или открыто поощряется в обществе»⁶. В каждой культуре есть множество тем, и у большинства тем есть множество выражений, ряд которых можно обнаружить в одной или нескольких частях институциональной культуры⁷. Ритуал создает необходимые условия для выражения тем, и ритуальные символы передают темы. У тем есть множество выражений, а у ритуальных символов, таких, как дерево мудьи (и сотни других в этнографической литературе по африканскому ритуалу), есть множество *significata*⁸. Основное различие между темами и символами состоит в том, что темы — это постулаты или идеи, которые выводятся наблюдателем из фактов данной культуры, в то время как ритуальные символы — это один из видов таких фактов. Ритуальные символы многозначны, т. е. каждый символ выражает не одну, а сразу мно-

то тем посредством одного и того же осязаемого объекта или деятельности (символическое средство). У символов есть *significata*, темы могут быть *significata*.

Темы в качестве *significata* (включая понятия и образы) могут быть несравнимыми или сгруппированными, как мы видели, на противоположных семантических полюсах. К примеру, мудьи обозначает аспекты женской телесной образности (молоко, грудной ребенок, груди, девичья гибкость) и понятия о стандартах женственности и материнства, так же как и их нормативное распределение в соответствии с принадлежностью к группе, наследованием имущества и передачей таких политических должностей, как пост вождя или главы деревни, посредством матрилинейного родства. Существуют и правила исключения, связанные с мудьи в этом ритуальном контексте,— все, что не имеет отношения к вскармливанию, воспроизводящему и эстетическому аспектам человеческой женственности, а также к их сфере культурного контроля и структурирования,— исключается из семантического поля символики мудьи. Это поле тем с различными степенями конкретности, абстрактности, а также познавательных и возбуждающих качеств. Импульс, приводящий развитые культуры к экономному использованию знаков в математике, находит здесь эквивалент в использовании единой символической формы для одновременного выражения многообразных тем, о большинстве из которых можно сказать, что они связаны логически или прагматически, но часть которых обязана своим объединением не познавательным критериям, а скорее интуитивно ощущаемому сходству между переменными. Здесь мы имеем дело с «математикой» социокультурного опыта, а не с математикой логических отношений.

Ритуальные символы отличаются от других способов тематического выражения, в особенности от тех неформализованных способов, которые возникают в спонтанном поведении и допускают индивидуальный выбор в выражении⁹. Можно утверждать, что, чем более ритуализовано выражение, тем шире набор обозначаемых им тем. С другой стороны, поскольку ритуальный символ может представлять диспаратные, даже противоположные темы, выигрыш в экономии может обернуться утратой ясности в коммуникации. И это было бы неизбежно, если бы такие символы существовали в вакууме, но они существуют в культурном и операционном контекстах, которые в определенной мере возмещают утрату понятности, а в определенной мере основываются на ней.

ДОМИНАНТНЫЕ СИМВОЛЫ В РИТУАЛЬНЫХ ЦИКЛАХ

Ритуалы стремятся организовать в цикл представлений (ежегодных, двухгодичных, пятилетних и т. д.); даже если исполняются ритуалы по случаю, каждый из них происходит при определенных обстоятельствах. В каждой целостной совокупности, или системе, существует ядро доминантных символов, которые характеризуются чрезвычайной многозначностью (имеют много смыслов) и центральным положением в каждом ритуальном исполнении. С этим ядром связано значительно большее число энклитических (зависимых) символов. Некоторые из них однозначны, другие, подобно предложениям в языке, становятся простыми знаками отношения или функции, поддерживающими ход ритуального действия (например, поклоны, омовения, очищения и объекты, указывающие на соединение или разъединение). Доминантные символы создают фиксированные точки всей системы и повторяются во многих из составляющих систему ритуалов. Например, если в данной ритуальной системе можно эмпирически различить 15 разных видов ритуала, доминантный символ А обнаруживается в 10 из них, В — в 7, С — в 5, а D — в 12. Так, дерево мудья встречается в церемониях инициации мальчиков и девочек, в пяти ритуалах, связанных с нарушениями женской воспроизводящей сферы, по крайней мере в трех ритуалах охотничьих культов и в различных действиях магического порядка, связанных с лекарственными травами. Прочие доминантные символы ритуалов идембу, как я показал это в других работах¹⁰, повторяются почти так же часто в ритуальном цикле. Каждый из этих символов имеет, стало быть, множество референтов. Однако в каждом случае, когда он используется, — обычно в каком-либо из эпизодов ритуального представления — внимание публики привлекается лишь к одному или сравнительно небольшому числу его референтов. Процесс «избирательности» состоит в создании вокруг доминантного символа контекста символических объектов, действий, жестов, вербального поведения и социальных отношений между исполнителями ритуальных ролей (молитвы, заклинания, песни, речитативы, сказания, священные повествования и т. п.), что одновременно группирует и подчеркивает те из референтов, которые полагаются существенными в данной ситуации. Таким образом, лишь часть семантического богатства доминантного символа реализуется в одном виде ритуала или в одном из его эпизодов. Семантическую структуру доминантного символа можно сравнить с храповым колесом, каждый из зубцов которого представляет понятие или тему. Ритуальный контекст подобен защелке храпового механизма, находящейся в зацеплении с зубцами. Точка зацепления представляет значение, важное

именно в данной ситуации. Колесо — это полное значение символа, выступающее в целом виде только по исполнению всего цикла ритуалов. Доминантные символы представляют набор фундаментальных тем. Символ появляется во многих ритуалах, а его значения высвечиваются порознь во многих эпизодах. Поскольку обстоятельства, при которых темы представлены ритуально, могут быть различными и поскольку темы составляют различные комбинации в каждой из ситуаций, представители культуры, вовлеченные в полный ритуальный цикл, постепенно узнают посредством повторения, вариации и контраста символов и тем, каковы ценности, законы, образцы поведения и познавательные постулаты их культуры. И что еще более важно — они узнают, в каких областях культуры и с какой интенсивностью в каждой из областей следует применять темы.

ПОЗИЦИОННАЯ РОЛЬ БИНАРНЫХ ОППОЗИЦИЙ

Выбор данной темы из совокупности тем символа — функция расстановки, т. е. способа, посредством которого объект или деятельность определенной символической ценности располагаются или размещаются по отношению к сходным объектам или деятельности. Один из общих приемов расстановки — это бинарная оппозиция, установление отношений двух символических средств, чьи явные противоположные качества или количества предполагают, в понятиях ассоциативных правил культуры, семантическую оппозицию. Так, когда сооружают травяную хижину для изоляции неопита на несколько месяцев во время церемонии совершеннолетия девочек у ндембу, то две основные рейки деревянного каркаса делают соответственно из древесины мудьи и мукулы (кровяное дерево). Оба вида — доминантные символы. Для ндембу мукула представляет мужа, за которого девушка выйдет замуж сразу же после обрядов совершеннолетия, а мудья олицетворяют невесту — саму новопосвященную. Однако когда мукула рассматривается как доминантный символ всей ритуальной системы в целом, то оказывается, что у этого дерева большой набор (то, что уместно было назвать «веер») *significata*¹¹. Основное и чувственное значение мукулы — это кровь; для доказательства своего толкования ндембу указывают на темно-красную смолу, выделяемую деревом из трещин в коре. Однако, говорят они, есть кровь мужская и кровь женская. Первая — это кровь, проливаемая воинами, охотниками и теми, кто делает обрезание по долгу службы; последняя — это менструальная и родовая кровь. Другая бинарная оппозиция в семантическом поле крови — это текущая кровь и свертывающаяся кровь. Последняя — хороша, первая — опасна.

Так, длительная менструация означает, что женская кровь вытекает понапрасну; она должна бы свернуться для образования зародыша и плаценты. А поскольку мужчины — грозный пол, то кровь, которую они вынуждают литься во время охоты и войны, может быть доброй, т. е. благоприятствующей группе, к которой они принадлежат.

Символика мукулы искусно применяется в разных ритуалах для выражения различных аспектов человеческого опыта, как его переживают ндембу. Например, в ритуале нкула, исполняемом для умилостивления духа покойной родственницы, который навлек на пациентку менструальные расстройства, явившиеся причиной бесплодия, мукула и другие красные символы контекстуально связаны с символами, присущими мужским охотничьим культам, для передачи той идеи, что пациентка ведет себя, подобно мужчине, проливающему кровь, а не подобно женщине, сберегающей кровь, как ей следовало бы. Ее «мужской протест» состоит в том, что ритуал в основном направлен на преодоление и приспособление к делу ее женской роли¹². Мукула означает множество других вещей в других контекстах, когда используется в религиозном ритуале или в магической терапии. Однако бинарная оппозиция мудьи и мукулы ограничивает значение мудьи рамками молодой созревшей женственности, а мукулы — молодой созревшей мужественности, причем и мудьи и мукула являются основанием хижины, прототипом любого дома вообще. Считается, что соединение реек из древесины этих двух пород символизирует половой и воспроизводящий союз молодой пары. Если эти значения образуют сенсорный полюс бинарной оппозиции в виде символа, то узаконенный в браке союз представляет нормативный полюс. Иными словами, даже бинарная оппозиция не может рассматриваться изолированно; ее следует изучать в контексте сооружения хижины для изоляции новопосвященной, в контексте символических объектов, составляющих хижину, а также в контексте ее полного значения. Разумеется, бывает много типов бинарной оппозиции. Члены пар символов могут быть асимметричными ($A > B$, $A < B$); они могут быть похожими или непохожими, но равными по ценности; они могут быть антитетичными; один из членов может мыслиться как производный от другого; один может быть активным, другой — пассивным и т. д. Таким образом, ндембу вынуждены считать природу и функцию отношений, так же как природу и функцию переменных, соотносенными друг с другом, поскольку у невербальных символических систем существуют эквиваленты грамматики, синтаксиса, морфологии и частей речи.

Иногда бинарная оппозиция может возникнуть между комплексами символических средств, каждый из которых содержит

систему доминантных и второстепенных символов. Так, в обрядах обрезания у вико в Замбии¹³ одна группа танцовщиков в масках может мимически изображать свою противоположность (opposition) другой группе; при этом каждая маска и головной убор сами по себе уже являются комбинацией многозначных символов. Однако одна из групп может символизировать охранительность, другая — агрессивность. В самом деле, нет ничего необычного в том, что в сложных символических формах, например в статуях или святилищах, содержится простое значение, в то время как простые формы, например знаки, нарисованные белой или красной глиной, могут быть в высшей степени многозначными почти в любой ритуальной ситуации, в которой они используются. Простая форма, представляющая определенный цвет, очертания, текстуру или контраст, встречающийся обычно в чем-либо опыте (например, белизна мудьи или краснота мукулы), может буквально или метафизически связать большой ряд явлений и понятий. В противоположность этому сложная форма — на уровне чувственного восприятия — уже проведена через множество контрастов, и это сужает и ограничивает ее миссию. Вероятно, поэтому великие религиозные символические формы, такие, как крест, лотос, полумесяц, ковчег и т. п., сравнительно просты, хотя их *significata* составляют целые теологические системы и контролируют литургические и архитектурные структуры чрезвычайной сложности. Можно почти наверняка предположить, что, чем сложнее ритуал (много символов, сложные формы), тем более частной, локальной и социально структурированной предстает его миссия; чем ритуал проще (мало символов, простые формы), тем более универсальна его миссия. Так, нынешние экуменические литургиологии рекомендуют свести христианский ритуал к благословиению, распределению и причащению хлебом и вином, с тем чтобы создать для большинства вероисповеданий общую почву.

ИСПОЛНИТЕЛИ ПЕРЕЖИВАЮТ СИМВОЛЫ КАК СИЛЫ И КАК ЗНАЧЕНИЯ

Второе свойство ритуальной конденсации, которое до определенной степени компенсирует семантическую неясность, — это ее действительность. Ритуал — это не просто концентрация референтов, сведений о ценностях и нормах; это и не обыкновенный набор практических указаний и символических парадигм для повседневного поведения, предписывающих, как супруги должны относиться друг к другу, как пастухи должны классифицировать скот и ухаживать за ним, как охотникам следует действовать в обиталище диких животных и т. п. Это еще и сплав

сил, которые считаются присущими людям, предметам, отношениям, эпизодам и повествованиям, представленным ритуальными символами. Это мобилизация энергий, так же как и идей¹⁴. В этом смысле предметы и соответственные действия — не просто вещи, символизирующие иные вещи или нечто абстрактное, они являются непосредственной частью тех сил и целительных действий, которые они представляют. Я намеренно употребил выражение «целительное действие», поскольку многие предметы определяемые как символы, определяются также как лекарства. Так, соскобы и листья с таких деревьев, как мудьи и мукула толкут вместе в ступах для еды, смешивают с водой и дают больным для питья или омовения. Здесь — прямая передача животворных сил, которые считаются присущими определенным предметам при ритуальных условиях (освященная площадка заклинания сверхъестественных существ и т. п.). Когда предмет используется по аналогии, он функционирует недвусмысленно как символ. Так, когда дерево мудьи используется в обрядах совершеннолетия, оно явно представляет материнское молоко; ассоциация здесь — по виду, а не по вкусу. Однако, когда мудьи применяют как лекарство в ритуале, ощущается, что некоторые свойства материнства и вскармливания передаются физически. В первом случае мудьи используется потому, что о нем «хорошо думать», а не потому, что его «хорошо есть»¹⁵; во втором — потому, что обладает материнской силой. Те же самые предметы 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.

Каждый символ выражает много тем, а каждая тема выражается многими символами. Культурное полотно ткнут символическая основа и тематический уток. Сплетение символов и тем служит богатым хранилищем информации не только о природной среде, как она постигается и оценивается исполнителями ритуала, но и об их этических, эстетических, политических, правовых и лудических (сфера игры, спорта и т. п. в культуре) идеях, идеалах и правилах. Каждый символ — хранилище информации как для исполнителей, так и для исследователей, однако, для того чтобы точно определить набор тем данного ритуала или ритуального эпизода, следует выяснить отношения между ритуальными символами и их формами, включая вербальное символическое поведение.

Преимущества коммуникации посредством ритуалов в бесписьменных обществах очевидно велики, поскольку индивидуальные символы и нормированные отношения между ними име-

ют мнемоническую функцию. Символические словарь и грамматика до некоторой степени восполняют отсутствие письменных записей.

СЕМАНТИЧЕСКИЕ ПАРАМЕТРЫ

У символов есть три особенно значительных параметра: экзегетический, операционный и позиционный. Экзегетический заключается в объяснениях, которые даются исследователю исполнителями в ритуальной системе. Исполнители разного возраста, пола, ритуальной роли, статуса, степени эзотерического знания и т. д. доставляют сведения различной полноты, объяснительной силы и внутренней логичности. Исследователь должен вывести из этой информации заключение о том, как члены данного общества думают о ритуале. Не во всех африканских обществах есть люди, готовые что-либо сказать о ритуале, и процент тех, кто способен предложить истолкования, меняется от группы к группе и внутри групп. Однако, как свидетельствует большинство этнографических трудов¹⁶, многие африканские общества хорошо обеспечены экзегетами.

В операционном параметре исследователь уравнивает значение символа с его использованием — он наблюдает, что исполнители делают с ним и как они относятся друг к другу в этом процессе. Он также регистрирует их жесты, выражения и другие невербальные аспекты поведения, открывая ценности, которые они представляют, — горе, радость, гнев, триумф, скромность и т. д. Антропологи ныне занимаются разными видами невербального языка — от иконографии (изучение символов, чьи формы скорее обрисовывают понятия, которые они обозначают, чем служат их произвольными, условными знаками) до кинесики (изучение движений тела, выражений лица и т. п. как способов коммуникации или дополнений и усилителей речи). **Некоторые из этих видов подпадают под рубрику операционного значения символа.** Неэкзегетическая, ритуализованная речь, как, например, формализованные молитвы или заклинания, также относится к этой категории. Здесь вербальные символы сближаются с невербальными. Исследователя интересуют не только социальная структура и организация тех людей, которые оперируют символами на этом уровне, но также и то, какие люди, категории и группы отсутствуют в данной ситуации, поскольку формальное исключение способно проявить социальные ценности и отношения.

В позиционном параметре наблюдатель находит в отношениях между одним символом и другими символами важный источник его значения. Я показал, как бинарная оппозиция мо-

жет в определенном контексте высветлить один (или более) из множества референтов символа, противопоставляя его одному (или более) из референтов другого символа. Используемый в ритуальном контексте с другими — тремя или более — символами, данный символ обнаруживает новые грани своего полного «значения». Группы символов могут быть выстроены таким образом, чтобы составить сообщение, в котором определенные символы функционируют аналогично частям речи и в котором могут существовать условные правила соединения. Это сообщение — не об особых действиях и обстоятельствах, а о том, каковы в данной культуре основные структуры мышления, этика, эстетика, право и способы осмысления нового опыта.

В некоторых африканских культурах, в особенности в Западной Африке, сложная система ритуалов связана с мифами¹⁷. Мифы рассказывают о происхождении богов, космоса, человеческих типах и группах, а также о ключевых институтах культуры и общества. Некоторые эпизоды ритуала заново разыгрывают события первых времен, пытаясь приспособить присущую этим событиям силу для достижения сегодняшних целей членов данной культуры (например, приспособление к состоянию зрелости и излечение больного). Ритуальные системы иногда основываются на мифах. С мифами и ритуалами могут сосуществовать стандартизованные схемы толкований, которые по своему значению могут быть приравнены к теологической доктрине или дорасти до нее. Однако на больших территориях Восточной и Центральной Африки существует малое число мифов, связанных с ритуалами, и нет религиозной системы, соотносящей мифы, ритуалы и доктрину. В виде компенсации же здесь разработан детальный экзегезис отдельных символов.

ОСНОВЫ ЗНАЧЕНИЯ

В большинстве африканских языков есть термины для обозначения ритуального символа. Ньякьюса, например, говорят об *ififwani* (сходства); ндембу употребляют *chijikijilu* (отметина, зарубка), производное от *kujikijila* (делать зарубки на пути, оставлять отметины). Первое означает дополнительную ассоциацию, ощущение сходства между знаком и обозначаемым, средством и понятием; второе — способ соединения знакомой территории с незнакомой. (Ндембу сравнивают ритуальный символ с тропой, которую охотник отмечает зарубками, чтобы найти обратный путь из незнакомого буша в свою деревню.) Другие языки обладают сходными терминами. В обществах, не имеющих мифов, значение символа строится по аналогии и ассоциации трех основ — номинальной, субстанциальной и арти-

фактуальной,— хотя в каждый данный момент может использоваться лишь одно из них. Номинальная основа — имя символа, элемент акустической системы; субстанциальная основа — чувственно воспринимаемые физические или химические свойства в том виде, как они признаны культурой; артификальная основа — это техническое изменение объекта, используемого в ритуале, целенаправленной человеческой деятельностью.

Вот пример. В начале ритуала совершеннолетия у някьюса из Танзании¹⁸ девушке дают «снадобье» под названием *undumila*. Это снадобье в то же время разработанный символ. Его номинальная основа — произведение термина из *ukulumila* (кусаться, быть болезненным). Субстанциальная основа — естественное свойство корешка, по которому названо снадобье,— едкость вкуса. Как артефакт снадобье состоит из нескольких символических субстанций. Символ целиком включает в себя действие и ряд объектов. Вильсон пишет, что корешок «просовывается в отверстие воронки или чашки, сделанной из листа дерева, покрытого корой, затем в чашку насыпают соль. Девушка берет кончик корешка в рот и зубами заталкивает его внутрь, открывая тем самым отверстие, через которое соль сыплется ей в рот»¹⁹. Корешок и воронка из листа совместно с их ритуальным употреблением составляют артефакт. Эти три основы значений подтверждаются теми някьюса, с которыми беседовала Вильсон. Одна женщина сказала: «Едкий корень — это *repis* мужа, чаша — ее *vagina*, соль, тоже едкая, — семя ее мужа. Прикусывание корня и съедение соли — это совокупление»²⁰. Другая женщина утверждала следующее: «*Undumila* проходит через лист покрытого корой дерева, имеющий вид чаши, и это знак мужчины и женщины, *repis* в *vagina*. Это похоже на подорожник, который мы даем ей, когда моем ее. Подорожник — символ мужа. Если мы не дадим ей... *undumila*, у нее постоянно будут месячные, и она станет бесплодной». Третья информантка сказала: «Остротой *undumila* и соли мы символизируем болезненность месячных». Таким образом, *undumila* одновременно является символом полового акта, профилактикой против болезненного соития и против частых и болезненных месячных, а также (в соответствии с другими данными) ритуальной защитой против «тяжелых», т. е. тех, кто активно живет половой жизнью, в особенности женщин, которые только что понесли. Если «тяжелый» человек наступит на отпечаток ноги новопосвященной, то она не сможет родить ребенка, а будет длительно менструировать. Эти объяснения демонстрируют также многозначность и экономность референции единого доминантного символа. Одни и те же символические формы способны представлять различные, даже диспаратные процессы — супружеское соитие и менструальные затруднения,— хотя можно пред-

положить, что няккюса на бессознательном уровне рассматривают «неприязнь» женщины к половому акту как причину ее бесплодия или меноррагии.

СИМВОЛЫ И КОСМОЛОГИИ

Сходными примерами изобилует этнография Африки южнее Сахары, однако в великих западноафриканских культурах фон, ашанти, йоруба, дагомеев и догонов частичный экзегезис уступает место эксплицитным сложным космологиям. Среди догонов, например²¹, символом становится фиксированной точкой связи между животным, растительным и минеральным царствами, которые сами по себе рассматриваются как части «un gigantesque organisme humain»*. Господствует доктрина соответствий — все является символом всего другого, в ритуальном ли или не в ритуальном контексте. Так, догоны устанавливают соответствие между различными категориями минералов и органами тела. Различные почвы сопоставляются с органами «внутренности жёлудка», скалы рассматриваются как кости скелета, а различные оттенки красной глины сравниваются с кровью. Иногда эти соответствия замечательно метки: две скалы, одна на другой, представляют грудную клетку; белая речная галька — пальцы ног. Те же самые принципы *parole du monde*** остаются верными и для отношений между человеком и растительным царством. Человек — не только зерно вселенной, но каждая отдельная часть одного зерна представляет часть человеческого тела. В действительности лишь наука освободила человека от сложного переплетения соответствий, основанных на аналогии, метафоре, мистической партиципации, и дала ему возможность смотреть на все отношения как на проблематичные, не predetermined до тех пор, пока они не будут экспериментально испытаны или систематически сопоставлены.

Кроме того, догоны разработали чрезвычайно тонко и изысканно отделанную систему соответствий между речью и компонентами личности. Тело представляет собой магнит или фокус для духовных начал человека, которые, впрочем, способны и к независимому существованию. Догоны противопоставляют видимые и невидимые («духовные») компоненты человеческой личности. Тело состоит из четырех компонентов: воды (кровь и телесные жидкости), земли (скелет), воздуха (дыхание) и огня (животное тепло). Происходит постоянный взаимообмен между внутренними выражениями этих элементов и их внешними аспектами. У тела 22 части: ступни, голени, бедра, поясница, жи-

* Гигантского человеческого организма (франц.).

** Слово мира (франц.).

вот, грудь, руки, шея и голова составляют девять частей (окаывается, догоны считают парные части, как и близнецов, едиными); пальцы (считая каждый в отдельности) составляют десять частей; и мужские гениталии составляют три части. Цифровая символика этим не ограничивается: считается, что существует восемь символических зерен, представляющих основные хлебные злаки региона и находящихся в ключицах каждого догона. Эти зерна представляют мистическую связь между человеком и его зерновыми культурами. Само тело речи, подобно человеческому телу, состоит из четырех элементов: вода — это слюна, без которой речь суха; воздух порождает звуковые вибрации; земля придает речи весомость и значительность; огонь сообщает речи теплоту. Здесь не только гомология между личностью и речью, но также и своего рода функциональная взаимозависимость, поскольку слова выбираются мозгом, проходят через печень, поднимаются, подобно пару, от легких к ключицам, которые окончательно решают, появится ли речь изо рта.

К 22 частям личности следует добавить 48 типов речи, которые делятся на два ряда по 24. Каждый ряд находится под знаком сверхъестественного существа, одного из близнецов-андрогинов Номмо и Йуругу. Тут я должен обратиться к обширным трудам Гриоля и Дитерлен по космогонической мифологии догонов²². Близнецы — создания Аммы. Йуругу восстал против Аммы и имел половые сношения со своей матерью, за что был наказан превращением в бледного лиса. Номмо спас мир актом самопожертвования, перенес людей, животных и растения на землю и стал повелителем речи. Речь Номмо — человеческая, и ее можно слышать; Лис безгласен, и язык знаков, создаваемый следами лап, может быть истолкован лишь гадальщиками. Эти мифы представляют классификацию и таксономию космоса и общества; они объясняют многие детали ритуала, включая формы и цветовую символику искусных масок; и именно они определяют, где и как строить дома. В других культурах Западной Африки есть такие же разработанные космологии, которые проявляются в ритуальной и гадательной символике. Их внутренняя логика и симметрия может быть отнесена на счет традиций длительной оседлости и ведения сельского хозяйства в одной природной среде в сочетании с открытостью в течение тысяч лет для транссахарских культурных (включая религиозные верования) элементов — древнеегипетских, римских, христианских, неоплатонических, гностических, исламских. История Западной Африки контрастирует с историей Центральной Африки, где большинство обществ происходит от групп, которые за сравнительно короткий период мигрировали по нескольким различным экологическим регионам и которые затем в течение нескольких веков страдали от работорговли и охоты за рабами.

Группы расчленились, а затем соединялись с социальными обломками других обществ в новые, временные государства. Были завоевания, ассимиляции, отвоевания, взлеты и падения «королевств саванны», а за временной централизацией следовала децентрализация с расколом на локализованные кланы. Подсечное земледелие вынуждало народ к постоянному передвижению; охота и скотоводство осложняли мобильность. Ввиду этих обстоятельств для возникновения сложных, цельных религиозных и космологических систем в Центральной Африке было меньше возможностей, чем в Западной Африке. Однако нужды и опасности социального и личного выживания создавали подходящие условия для развития ритуалов как прагматических инструментов (с точки зрения исполнителей) для того, чтобы справиться с биологическими переменами, болезнями и природными напастями всех сортов. Социальное действие в ответ на физическое воздействие было систематическим и систематизирующим фактором. Порядок, космос возникли из цели, а не из искусно разработанной космологии. Порядок хорошо согласуется с человеческим опытом на уровнях доиндустриальной техники; даже его нарушения достоверно отражают «факты жизни» — в противоположность последовательным и гармоничным космологиям, чьи символы и мифы маскируют и затушевывают основные противоречия между желаниями и фактами.

ПОСТОЯННАЯ ДЕЙСТВЕННОСТЬ РИТУАЛЬНЫХ СИМВОЛОВ

Тем не менее, если сравнить, то обнаружатся замечательные сходства между символами, используемыми в ритуале во всех районах Африки южнее Сахары, несмотря на различия в космологических тонкостях. Одни и те же идеи, аналогии и способы ассоциации лежат в основе формирования символа и обращения с ним — от реки Сенегал до мыса Доброй Надежды. Одни и те же представления о силах господствуют в королевствах и пастушеских племенах. Являются ли эти наборы сходных символов единицами сложных порядков или обломками некогда распространенных единств, символы остаются чрезвычайно живучими, а темы, которые они выражают и воплощают, — крепко укоренившимися. Возможно, это происходит потому, что они возникли внутри того экологического и социального опыта, который до сих пор господствует во многих регионах континента. Поскольку они так живучи и поскольку происходит постоянный приток и отток людей между деревней и городом, то неудивительно, что большая доля образности в произведениях современных африканских романистов и в риторике политических деятелей заимствована из ритуальной символики, в которой она черпает силу для контролирования и направления эмоций.

ГАДАНИЕ И ЕГО СИМВОЛИКА

ВСТУПЛЕНИЕ

Чтобы адекватно объяснить значение ритуальных символов, следует вначале учесть те виды обстоятельств, которые порождают ритуальные исполнения, поскольку эти обстоятельства, по всей вероятности, решают, какой из ритуалов будет исполняться, а цели ритуала во многом определяют значение используемых в нем символов. Я уже детально описывал систему гадания ндембу [5] и ограничусь здесь лишь кратким резюме о роли гадания в социальном процессе, с тем чтобы отделить его символику от символики ритуалов жизненных переломов и бедствий.

У гадания есть определенная близость с правовым процессом, поскольку оно жизненно связано с обычаями и интересами людей в сложных социальных ситуациях. Но оно также подготавливает почву для более жесткой стандартизации процессов восстановительного ритуала. Именно эта медиативная функция определяет познавательные свойства его символики, а также ее гибкость. Клиффорд Герц утверждает, что «социологические и культурные процессы должны рассматриваться на равных — ни один из них не является простым отражением, зеркальным образом другого» [2]. Такой подход подразумевает аналитическое различие между культурными и социологическими аспектами человеческой жизни, которые следует рассматривать как независимые переменные, но взаимозависимые факторы: «Разделенные лишь концептуально, культура и социальная структура затем обнаруживают способность к многочисленным способам интеграции друг с другом, из которых простой изоморфный способ — лишь предельный случай, возможный только в тех обществах, которые были стабильны на протяжении столь долгого периода, что становится возможной тесная притирка социальных и культурных аспектов». По Герцу, культура — это «текстура значений, в понятиях которой человеческие существа истолковывают свой опыт и направляют свои действия». Социальная структура, по его мнению, — это форма, которую принимает действие, актуально существующая сеть социальных отношений. Я согласен с этой формулировкой, учитывающей социальное действие как в его значении для тех, кто это действие совершает, так и в его участии в функционировании некоторой социальной системы [...] Эти два порядка неидентичны, и, как

говорит Герц, «определенная форма, которую принимает один из них, не предопределяет непосредственно форму другого»: между ними может быть несоответствие, даже напряжение в определенных ситуациях, в особенности в тех, которые характеризуются быстрыми социальными переменами. Гадание и восстановительный ритуал — стадии единого процесса, который в первую очередь чувствителен к переменам, особенно к обрывам в сети существующих социальных отношений. Поскольку они «по природе» так близко связаны с микроисторией современных групп и личностей, их следует теоретически рассматривать в тесном единстве. С другой стороны, ритуал жизненных переломов меньше реагирует на непосредственные социальные требования и давление, поскольку он сцеплен с жизненными циклами индивидов, и, стало быть, при теоретическом подходе антрополог имеет полное право начинать с анализа культурной структуры этих обрядов. У последней есть много общего с социальной структурой, но это общее — с теми социальными упорядоченностями, которые глубоко укоренены в обычае, а не с теми, которые являются продуктом временного столкновения экономических и политических интересов [...] Определяя подходящее место и время для проведения обрядов жизненных переломов, никогда не прибегают к гаданию. И наоборот — всем ритуалам бедствия предшествует обращение к гаданию, хотя бы формальное, и именно в гадательном процессе выходят наружу ссоры, соперничества и столкновения между людьми. Мы в нашем анализе последуем за ндембу, отдавая право первенства символике и процедурам гадания.

ГАДАНИЕ И ЕГО СИМВОЛИКА

Среди ндембу гадалщик рассматривает свою задачу как практическую задачу выявления причин несчастья или смерти. Эти причины почти всегда «мистичны» и «неэмпиричны» по своему характеру, хотя в них замешаны человеческие желания, стремления и чувства.

Гадалщики раскрывают то, что произошло, а не предсказывают будущие события. В противоположность предсказателям у южных банту они редко прорицают или ворожат. Кроме того, они не начинают процесса гадания, а ждут, пока клиенты не обратятся к ним за консультацией. Способы гадания рассматриваются как инструменты обнаружения лжи и раскрытия истины, хотя, поскольку этими инструментами пользуются люди, которым свойственно ошибаться, их вердикты не всегда принимаются без сомнений. Дело в том, что, по верованиям, ведуны обладают чрезвычайной способностью вводить в обман, и даже

великие гадалщики укрепляют себя специальными магическими средствами, чтобы противостоять хитростям и иллюзиям, посылаемым тайными антагонистами гадалщиков с целью провести их. Одно из таких средств применяется на первой стадии консультации. На расстоянии полумили от деревни гадалщика в буше расчищают площадку. В землю забивают два столба, а третий кладут на них, в результате чего образуется подобие ворот. Сверху кладут три подушечки (*mbung'a*), похожие на те, что носят женщины на голове, подкладывая под тяжелую поклажу. Эти подушечки делаются из особого вида травы под названием *kaswamang'wadyi*. Этимологически это слово происходит от *ku-swama* (прятать) и *ng'wadyi* (франколин с голой шеей) — птица типа куропатки (ценимая как пища), которая любит прятаться в этой длинной тонкой траве. В охотничьих культах эту траву используют как символ желаемой невидимости охотника, когда он подкрадывается к дичи. Здесь она символизирует попытки ведуна скрыть от гадалщика жизненные силы.

Я перевожу текст, полученный мною от гадалщика и объясняющий значение подушечки: «Подушечка — знак для гадалщика, чтобы он ничего не забывал, потому что он должен обо всем знать. Ведун или колдун (*muloji* означает и то и другое) может прибегнуть к магическому средству, чтобы обмануть гадалщика (*chitahu* или *tukwakuhong'a*) или что-нибудь скрыть от него. Подушечка — магическое средство, чтобы помешать этому, поскольку она поддерживает бдительность гадалщика, служит ему напоминанием. Трава в ней скручена, подобно изворотливым попыткам ведуна ввести в заблуждение». Под рамой из трех балок должны пройти клиенты гадалщика, которые невольно могли стать прибежищем для колдуна или ведуна. Магическое средство может обнаружить колдуна перед гадалщиком.

Другое средство, используемое гадалщиками, которое во время гадания они кладут в маленькие калebasы (*malembu*), — это нерв из корня слоновьего бивня. В ритуальных контекстах оно называется *psomu*. Поскольку это похоже на расслабленный *penis*, ему часто придается значение мужской импотенции. В гадании у него есть дополнительное значение колдуна, поскольку считается, что колдуны способны повредить плодородности своих жертв. Считается также, что они могут убить их. *Nsomu* — в то же время удобный символ для смерти, поскольку импотенция рассматривается как своего рода смерть. Когда умирает импотентный мужчина, углем проводят черную линию от его пупа вниз и вокруг гениталий, обозначая, что его имя, а вместе с ним некоторые жизненные элементы его личности никогда не должны передаваться по наследству детям из его рода. Это —

социальная смерть. С людьми, слывущими колдунами, поступают так же.

Как средство гадания нсому было истолковано для меня гадальщиком следующим образом: «Гадальщики используют его для того, чтобы видеть потайные вещи, которые открываются неожиданно во время гадания, подобно тому как охотник надеется случайно наткнуться на животное во время охоты. Нсому — как факел в ночи, с его помощью можно воочию увидеть ведунов. Это потому, что нсому — потайная вещь, вынесенная наружу. Я объясню это тебе еще так. Беременная женщина неожиданно родила мертвого ребенка. Какие-то старухи взяли ребенка, чтобы похоронить его в могиле. Прежде чем похоронить его, они отрезали кусочек от одного из его пальцев. Эти женщины — ведьмы, едящие людей. Они используют палец вместе с нсому, чтобы убивать людей. Ребенок был как нсому; он пришел неожиданно и, к несчастью, умер».

Я полностью привел эти тексты по двум причинам. Во-первых, чтобы показать, как охотно и ясно гадальщики могут истолковать свои символы. Во-вторых, чтобы продемонстрировать важную вариацию темы, господствующей в ритуале ндембу в целом, — «вынесение на свет того, что скрыто или неизвестно». У этой вариации есть особый смысл «выявление обмана и тайной злобы». Основная тема «обнаружения скрытого» присутствует во всех культах, предназначенных для излечения людей, которых тени (термин Моника Вильсон для обозначения «духов предков») поразили болезнями, расстройствами воспроизводящей сферы или невезением в охоте. Исцеление — прежде всего процесс того, что ндембу называют «сделать известным и видимым» (*ku-solola* или *ku-twekesa*), хотя и в символической одежде, неизвестное и невидимое — агенты бедствия. Исцеления можно достичь разными способами. Один из них состоит в упоминании имени тени в молитве или заклинании. По верованиям, дух гневается, если его забывают — не только сама жертва, но и многие из других его родственников. Дух поражает своего живущего родственника, иногда нанося ущерб его личным способностям, а часто и его способностям как представителя родовой группы. Если же, однако, предка упоминают и, стало быть, о нем вспоминает много людей, он перестает навлекать бедствия и впредь будет благоволить к своей жертве, которая становится живым памятником ему. Другой способ исцеления состоит в изображении тени в какой-нибудь материальной форме: либо в виде фигуры, получающей его имя, либо в виде переплетенных веток, которые накрыты одеялом, выбеленным мукой маниоки. Эти изображения делают в конце длительных ритуалов на сакральных площадках, называемых *masoli* (от глагола *ku-solola* — «сделать видимым», «обнаружить»), куда име-

ют доступ лишь адепты культа. Говорят, что, когда дух поражает свою жертву, он скрывается в ее теле. Это в особенности относится к тому случаю, когда женщины страдают расстройством воспроизводящей сферы. Однако, когда духа соответствующим образом представляют в символической форме и много раз упомянут его, он, по поверьям, выходит наружу, примиренный с жертвой и со всем своим родом.

Само понятие «символ» у ндембу содержит указание на процесс обнаружения. Слово *shijikijilu* произведено из *ku-jikijila*— «делать зарубки» в буше. Когда охотники далеко углубляются в буш (вероятно, в густой лес *Cryptosepalum*), они оставляют зарубки на деревьях, заламывают и наклоняют нижние ветви, чтобы обозначить обратный путь. Зарубка или, иначе, метки на выводит из неизвестной и, стало быть, по опыту и верованиям ндембу, опасной территории на известную и знакомую сторону, из пустынного леса в населенную деревню. У ритуальных символов та же функция, поскольку они придают видимую форму незнакомым вещам: они выражают в конкретных и привычных понятиях скрытое и непредсказуемое. Они дают людям возможность приручить и приспособить дикие и своенравные силы.

Когда гадальщик сталкивается с ведовством, он пытается выявить тайное коварство и злоумышление, чтобы установить личность и мотивы колдунов и ведунов. Цель во многом предопределяет символику гадания. Оставляя в стороне личную проницательность гадальщика, символы, которыми он пользуется, демонстрируют, что именно ндембу считают стереотипами предательского и злокозненного поведения. У ндембу есть много типов гадания. Я зарегистрировал десять таких типов, а Уайт [6] пишет о других, с которыми я не сталкивался. Здесь меня занимает лишь один способ гадания, поскольку он наиболее ярко проявляет стереотипизацию скрытой злобы, как и ряд других свойств символики гадания, о которых пойдет речь.

Ндембу называют это *ng'ombu yakusekula* (букв. «гадание посредством встряхивания или подбрасывания [предметов в корзине]»). У гадальщика в круглой корзине с крышкой находится около двадцати-тридцати предметов разных форм, размеров и цветов. Во время гадания он кладет эти предметы в круглую плоскую открытую корзину (*lwalu*) того типа, которым пользуются женщины для просеивания проса; эти предметы встряхиваются и подбрасываются, образуя кучу в дальнем краю корзины. Гадальщик исследует три или четыре верхних предмета — по отдельности, в сочетании и по их относительному месту (высоте) в куче. Прежде чем начать подбрасывание, он задает своему аппарату (корзине) вопрос. Затем он трижды совершает подбрасывание, после каждого раза перекладывая несколько верхних предметов в низ кучи, прежде чем начать новое под-

брасывание. После третьего подбрасывания он задает своим консультантам вопрос, который был задан ему самому, как утверждают ндембу, посредством распределения предметов в корзине. Если один и тот же предмет три раза подряд оказывается наверху, то одно из его различных значений признается несомненной частью ответа, который ищет гадальщик. Если определенная комбинация, определенным образом составленная, повторяется трижды, то гадальщик располагает уже большей частью искомого ответа. Личное искусство гадальщика заключается в том, каким образом он приспособливает свое общее истолкование предметов к данным обстоятельствам. Потому что обычно он имеет дело с группой родственников, которые желают установить, какой именно предок, колдун или ведун навлекает болезнь или несчастье на их родича. Ндембу полагают, что колдуны или ведуны могут находиться в самой этой группе. В действительности, как это хорошо известно гадальщику, группа часто состоит из соперничающих фракций, одна из которых может извлечь выгоду из смерти больного, если он обладает хорошей должностью или состоянием. Если клиенты желают, чтобы прорицатель погадал в случае смерти, то дело еще более серьезно. В прошлом, до того как ведовство и ведовские разбирательства были объявлены британской администрацией незаконными, такие консультации происходили вблизи наиболее важной деревни, находившейся в центре пучка соседствующих деревень, в одной из которых жил покойный. Гадальщик должен был предусмотрительно оценить баланс сил между соперничающими фракциями, заинтересованными в смерти и присутствующими на публичном разбирательстве. Если это не удавалось и он выносил непопулярный приговор, то ему самому начинала угрожать опасность. Многие гадальщики искали защиты вождя и практиковали вблизи его столичной деревни. Однако мне рассказывали о нескольких гадальщиках, которые, несмотря на такую защиту, были до смерти исколоты копьями разгневанной родни тех, кто был объявлен колдунами.

Сама веятельная корзина символизирует отсеивание правды от лжи. Полагают, что гадальщик одержим духом гадальщика-предка, в определенном проявлении известном как *Ka-
ong'u*. О *Ka-
ong'u* говорят также как о «человекоубийце» (*kambanji*), поскольку в результате прорицательского решения могут быть умерщвлены люди. Это дух *Ka-
ong'u* заставляет гадальщика дрожать и тем самым трясти корзину. Прежде чем стать гадальщиком, неопит должен быть поражен этим духом, который вызывает у него прерывистое, как у астматика, дыхание и заставляет сильно дрожать, когда его обмывают магическими снадобьями. Новичка лечит культовая группа во главе со знаменитым гадальщиком. Многие из символов ритуала

Kaуong'u обозначают «проницательность», «остроту», которую должен выказать гадальщик. Это, например, иглы и бритвы, причем иглы вкалывают в сердце жертвенного петуха или козла. Говорят, что, когда прорицатель дрожит и тяжело дышит, он ощущает угол иглы, которая сама по себе символизирует дух Kaуong'u, в своих сердце, легких и печени. После того как его вылечивают, гадальщик-новичок поступает в ученики к признанному гадальщику, который разъясняет ему значение предметов в корзине. Признанный гадальщик подбадривает новичка, понуждая гадать самостоятельно, критически анализирует его действия и передает ему часть собственного снаряжения. Новичок заручается помощью профессионального резчика по дереву для изготовления прочих необходимых предметов. В нынешней Анголе за приобретение знаний о том, как следует толковать гадательные предметы, новичок может заплатить сорок ярдов сукна или корову. Говорят, что прежде за эти знания новичок отдал бы сорок ярдов сукна и ружье или даже раба.

У меня есть сведения о двадцати восьми гадательных символах. Полный объем их значений охватывает всю печальную историю несчастья, утраты и смерти в жизни идембу, а также низкие, себялюбивые, мстительные мотивы, вызывающие, по верованиям, эти бедствия¹. Поскольку столь малое число предметов представляет столь много вещей, то мы не удивимся, обнаружив, что каждый из них обладает множеством значений. Помимо прочего связи между различными значениями одного и того же символа часто почти совершенно неуловимы; в некоторых случаях европейский наблюдатель едва ли их заметит — разве что он сумеет поместить символ в его специфический контекст культуры идембу. Похоже, что некоторые из значений развились с течением времени как результат их периодического возникновения в конфигурациях символических предметов. В типичной корзине гадальщика эти предметы приобрели свойство легко комбинироваться в широком разнообразии таких конфигураций.

Идембу называют символические предметы *тиропуа* (ед. ч. *каропуа*). Некоторые имеют обозначение *ankishi* (ед. ч. *nkishi*). Это фигурки, представляющие обобщенное изображение человеческих существ в различных позах. Корень — *kishi* — находим в понятии «дух предка» — *tu-kishi* — и в обозначении масок и костюмов, используемых в ритуалах обрезания и погребальных обрядах, — *takishi* (ед. ч. *i-kishi*). Общий смысл, подчеркивающий все эти значения, является, вероятно, своего рода мистической силой, связанной с человеческими существами — живыми или мертвыми. Здесь я рассмотрю три фигурки, или *ankishi*, и семь других гадательных предметов, или *тиропуа*. Оба вида

имеют отношение к человеческим целям и деятельности. Одни фигурки отражают структурные черты человеческой жизни, особенности культурного ландшафта, принципы социальной организации и социальных групп и категорий, а также доминантные обычаи, регулирующие экономическую, половую и социальную жизнь. Другие представляют такие силы или динамические реалии, как мотивы, желания, стремления и чувства. Нередко один и тот же символ выражает одновременно и установившийся обычай, и ряд стереотипных разногласий и форм соперничества, которые развились вокруг него. Грубо говоря, человеческие фигурки представляют социальные и эмоциональные стереотипы, в то время как другие предметы имеют специфическое отношение к структуре и культуре ндембу.

Одни и те же тиропуа используются на разных этапах консультации, и значение каждого символического объекта может несколько меняться на каждом из этапов. Вместо того чтобы проследивать шаг за шагом весь процесс консультации, я приведу выдержки из текстов о ряде тиропуа и проанализирую те выдержки, которые объясняют использование тиропуа именно на данных, а не на других этапах. Однако я чувствую, что следует сказать что-то вроде вступительного слова об этапах консультации. Прежде всего гадалщик взывает к помощи древних вождей и к духу гадалщика-предка. Гадалщики утверждают, что уже на этом этапе они знают все о деле, но долг их состоит в том, чтобы сделать все ясным для своих клиентов. Вот почему они прибегают к методу вопросов и ответов. От клиентов можно ожидать, что они попытаются ввести гадалщика в заблуждение, давая неверные ответы на его вопросы и прикидываясь, что согласны с ним, в то время как в действительности не согласны, и наоборот. Поскольку все разнообразие их ответов сводится к «да и нет» и поскольку должна быть продемонстрирована спонтанная согласованность перед тем, как гадалщик перейдет к следующему пункту, опытному гадалщику не слишком трудно найти противоречие. Вначале он удостоверяется в причине прихода: по случаю смерти или же болезни, несчастья? Если пришли «по случаю смерти», он устанавливает пол покойного. Затем он открывает, чем была вызвана смерть — болезнью или несчастным случаем. Если причиной была болезнь, то была ли она длительной или краткой, в какой части тела и когда была подхвачена — днем или ночью? Он выясняет, какие виды веревки были использованы для опускания тела в могилу, а также был ли покойник похоронен завернутым в циновки или заколоченным в ящик. Затем опытный гадалщик устанавливает имя, данное покойнику при рождении. Он добивается этого, разнося все имена ндембу по различным рубрикам (*puichidi* — «виды») с возрастающей специфичностью.

Так, он спрашивает: «Это имя принадлежит земле, деревьям, воде, животным, рыбе, где оно?» Он продвигается вперед шаг за шагом, пока не найдет соответствующую категорию. Под рубрику «животные», например, попадают подрубрики *yikwa* (следы копыт) и *mafumbu* (следы лап). *Chifulu* (гну) — имя собственное, принадлежащее к первой подрубрике. В рубрику «вода» (*meŋi*) попадают имена: *malowa* (черный ил), *mulumbi* (ливень), *chifu* (куст, нависающий над рекой) и т. п. Во всем этом он логичен, как сам Линней.

Затем он устанавливает точную степень родства каждого из его клиентов с покойным. Вслед за этим он открывает, в каких отношениях состоял покойный с колдуном или ведуном, который убил его, и имя последнего. Наконец, указывает точный характер вражды между ведуном и жертвой, историю этой вражды и ее мотивацию. В прошлом два последних вопроса часто выяснялись в обратном порядке. Консультация заканчивалась тем, что помощник гадальщика обмазывал голову колдуна или ведуна красной глиной (*mukundu* или *pkung'u*) в знак вины. Тем временем гадальщик стремглав мчался в лес, чтобы избежать нападения со стороны родственников и друзей обвиненного.

Если человек, о котором консультируются, болен, дознание принимает совершенно другой ход. Основное направление гадания состоит в том, чтобы удостовериться степень родства и имя тени, поразившей пациента, почву ее карательных действий, способ ее проявления и соответствующий этому способу умиловительный культовый ритуал. Часто, конечно, болезнь также приписывается ведовству. Как в случае смерти, так и в случае болезни процесс гадания поначалу состоит в том, чтобы выяснить вещи, скрытые скорее от гадальщика, чем от его клиентов. Когда дело идет о болезни, этот процесс выявления завершается исцеляющим ритуалом, а когда дело связано с духами — то ритуалом поминовения. Каждое утверждение гадальщика после вопрошания называется *chidumbu* (высказывание, формулировка).

Держа в уме эти этапы дознания, давайте теперь исследуем человеческие фигурки, или *ankishi*. Наиболее важная из них — группа из трех человек, вырезанная из одного рога и изображающая мужчину, женщину и ребенка. Их называют либо просто *ankishi* (фигурки), либо *akulumpi* (старейшины). Префикс *a-* означает здесь, что фигурки наделены неким одушевленным качеством. «Старейшины» они в нескольких смыслах. Во-первых, они самые важные из тиропуа, так сказать, фокус всего набора. Во-вторых, они символизируют вождя и его родню. Мужская фигурка сравнивается с *Mwantiyanvwa* — титулом великого короля лунда в Конго, из королевства которого ндембу, как и многие другие племена Центральной Африки, мигрировали, по

преданиям, двести пятьдесят — триста лет тому назад. Если, когда гадалщик пытается узнать колдуна, комок красной глины в мешке из шкуры мангуста, символизирующий «враждебность» или «злобу», постоянно оказывается на верху кучки вместе со «старейшинами», это означает, что колдун принадлежит к близкой родне вождя или даже — сам вождь. В-третьих, «старейшины» могут означать главу семьи — в зависимости от поставленных вопросов. Если тонкое железное колечко, называемое *Luкапи* и символизирующее браслет, который среди ндембу носит только верховный вождь канонгеша, несколько раз оказывается наверху вместе со «старейшинами», это значит, что канонгеша или его близкий родственник играют видную роль в той ситуации, о которой гадают. Если же при расследовании колдовства наверх поднимается комок белой глины (*mpeмба* или *mpeза*), это означает, что канонгеша и его родня невиновны.

Кроме того, гадалщик сам может обусловить, что «старейшины» представляют определенный матрилинидж (*ivuti*); допустим, происходящий от матери собственной матери покойного. Он может спросить: «Исходит ли враждебность из этого линиджа?» Если затем «старейшины» выйдут наверх три раза в комбинации, например, с красной глиной и другим предметом в форме деревянной змеи с человеческой физиономией, называемым *чанзанг'омби* и представляющим сородича колдуна — *iомба*, это будет доказательством того, что мужчина из данного линиджа — колдун и убил свою жертву, так как испытывал против нее злобу.

В других контекстах и на других этапах «старейшины» представляют колдунов и ведунов в общем смысле — без уточнения способа наложения чар. Так, если на верх кучи поднимается случайный набор предметов: «старейшины», красная глина, предмет под названием *Chimбу*, представляющий пятнистую гиену и зачастую обозначающий женское ведовство с некрофагией и сородича ведуна, а также кусок дерева, перетянутый бечевкой и символизирующий труп, привязанный к похоронным носилкам (под названием *Mufu*, «покойник»), гадалщик может сказать, обращаясь к своим *тиропуа*: «Почему ты возник здесь, комок белой глины? Означает ли это, что здесь вовсе нет ведовства?» Затем он может положить верхний ряд вниз, под другие *тиропуа*, и вновь встряхнуть корзину. Если все, кроме белой глины, вновь окажется наверху и эта комбинация повторится еще два раза, он рассудит следующим образом: «„Старейшины“ означают, что кто-то был околдован до смерти, поскольку *Mufu* — это покойник (от *ku-fwa* — „умирать“). Красная глина означает, что враждебность или мстительность (*chitela*) привела к ведовству. А *Chimбу* говорит мне, что убийцей бы-

ла женщина — ведьма-некрофаг. Теперь я должен выяснить происхождение этой женщины. Может быть, она родственница матери, а может быть, отца жертвы. Или, может быть, она из рода живущего в деревне чужака или женщины, вышедшей замуж за инородца (*kudi ambanda amasumbu*)».

С точки зрения социальных отношений интересно, что мужчина, женщина и ребенок, составляющие «старейшин», первоначально рассматриваются гадальщиком не как элементарная семья, хотя они могут быть определены и таким образом, а как сочлены матрилиниджа — не обязательно брат, сестра и ребенок сестры, но связанные любым способом, каким заблагорассудится обусловить гадальщику. Этот символ, обладающий безграничными возможностями, способен выразить любые виды групп, отношений и различий в статусе. Гадательные символы многозначны, их референты в высшей степени автономны и легкоотделимы друг от друга. Ритуальные символы в узком смысле обладают гораздо большей степенью сгущенности; их значения взаимопроницаемы и способны к смешению, что придает им существенный эмоциональный резонанс.

Вторая фигурка, которой мы займемся, называется *Chamutang'a*. Она изображает мужчину, сидящего съездившись, подперши подбородок руками и опираясь локтями на колени. *Chamutang'a* означает нерешительного, непостоянного человека. Один информант, чтобы разъяснить значение этого термина, рассказал мне небольшую историю. «Однажды один человек заболел. Один из его родственников сказал другим: „Давайте сходим к гадальщику и узнаем, отчего наш родственник заболел“. Другие ответили: „Нам нечем заплатить гадальщику“. Позже, когда болезнь ухудшилась, другой родственник сказал: „Нам и впрямь следовало бы посоветоваться с гадальщиком“. И вновь остальные ответили, что у них мало денег. „Кроме того,— сказали они,— вчера ночью мы выпили много пива, а сегодня рано встали, чтобы поработать в огороде, поэтому мы устали. Но ты, если хочешь, можешь один пойти к гадальщику“. Через некоторое время пришли несколько родственников, которые хотели навестить больного. „Ах, теперь он действительно болен,— сказали они,— за ним надо присматривать получше“. Они застали его при последнем издыхании, но все еще живым. „Ах, ах, мы думаем, что он уже мертв. Мы больше ничего не можем для него сделать, бедный парень“. Через несколько дней этот человек и вправду умер. Кто-то случайно рассказал об этом гадальщику. Гадальщик тряс свои *tiroupa* и постоянно выбрасывал наверх *Chamutang'a*. Он сказал родственникам покойного: „Этот человек умер из-за вашей нерешительности. Даже если среди вас нет колдуна, все равно вина лежит и на вас“».

Очевидно, что в одном отношении гадальщики используют Chamutang'a в своих профессиональных интересах. Они твердо заявляют, что, если кто-либо заболевает, нужно немедленно обращаться к гадальщику. Бедность — не оправдание. С другой стороны, употребление этого символа утверждает определенные социальные ценности. Люди должны ставить заботу о своей родне выше любых себялюбивых соображений. Совершить промах в этом смысле — почти такой же грех, как совершить преступление, прибегнув к колдовству. И опять-таки следует незамедлительно решаться на выполнение своего долга, нельзя колебаться.

Chamutang'a означает также «человек, от которого не знаешь, чего ожидать». Его реакции неестественны. Своенравный, он, по словам информантов, то раздает подарки, то скарещничает. Иногда он без всякой видимой причины неумеренно хохочет в обществе, а иногда не проронит ни слова. Никто не предугадает, когда он впадет в гнев, а когда не выкажет ни малейших признаков раздражения. Ндембу любят, когда поведение человека предсказуемо². Они почитают открытость и постоянство, и если чувствуют, что кто-то неискренен, то допускают, что такой человек, весьма вероятно, колдун. Здесь получает новое освещение идея о том, что скрываемое потенциально опасно и неблагоприятно.

Chamutang'a имеет еще значение: «человек, являющийся всем, чем угодно для всех». Это объясняют следующим образом: «Такой человек — как пчелиный воск. Если его поднести к огню, он плавится; если перенести его в холодное место, он твердеет». Иными словами, человеку такого сорта нельзя доверять. Он меняет свое поведение, принаравливаясь к окружению. Мягкий, «вкрадчивый» человек, точно так же как «опасный тип», — скорее всего колдун. Оба типа — из тех, о которых ндембу говорят, что их «не удастся узнать».

Иногда гадальщики используют Chamutang'a, чтобы выйти из неловкого положения, которое возникает, если они не могут добиться единодушия клиентов для вынесения собственного суждения. Один клиент может отрицать сделанное ему гадальщиком обвинение в колдовстве, другие могут поддерживать гадальщика, третьи могут говорить, что они не уверены, четвертые же могут утверждать, что само гадание было ошибочным из-за вмешательства ведуна. В таких ситуациях Chamutang'a в корзине вернее всего оказывается наверху. Гадальщик спрашивает Chamutang'a: «Для чего ты здесь? Значит ли это, что в моем гадании ошибка?» Если это повторяется два или три раза, гадальщик «закрывает» гадание (wajika jing'ombu), требуя с тех, кто пришел к нему за советом, два куска ткани за беспокойство. Гадальщик пытается спасти свою репутацию,

возлагая вину за неудачу на клиентов и утверждая, что ведун, который находится среди них, пытается исказить его вердикт. Это одна из санкций против недостатка единодушия в ответах на вопросы и предположения (*nyikunyí*) гадальщика.

Третья фигурка, обычно используемая гадальщиками,— это изображение человека в традиционной позе горя, с руками, прижатыми к голове. Она называется *Katwambimbi* (от *kutwa* — «разбивать» и *mimbí* — «плач»). Это означает: «человек, открывающий церемонию оплакивания», когда кто-либо умирает. *Kutwa* употреблено здесь относительно положения двух рук на голове, аналогичного положению рук на раздраблывающей свае. Основной смысл: «человек, приносящий известие о смерти» родственникам умершего. Вот пример использования фигурки при гадании. Когда гадальщик пытается установить происхождение серьезной болезни, а *Katwambimbi* не появляется наверху, или, как говорят ндембу, «прячется»³, тогда есть шансы на то, что пациент выживет. Если же на верх кучи несколько раз подряд выбрасываются «старейшины», а сразу же следом за ними — *Katwambimbi*, считается, что если пациента будет лечить великий доктор, то больной может поправиться, хотя и будет на волосок от смерти. Если, с другой стороны, *Katwambimbi* постоянно будет падать на «старейшин», то пациент, по верованиям, умрет, что бы ни делали его родственники. Здесь «старейшины» имеют, по-видимому, значение «жизни», а *Katwambimbi* — «смерти».

Однако у *Katwambimbi* есть еще одно, более зловещее значение. По словам одного информанта: «*Katwambimbi* — это интриган (*какобукобу*), переносящий сплетни от одного к другому, утверждая про каждого, что тот ненавидит другого и насылает на него порчу. Если кто-нибудь из них убивает другого посредством ведовства или колдовства, *Katwambimbi* громче всех плачет на похоронах, хотя именно на нем лежит наибольшая вина». Такое поведение сильно напоминает двурушничество Мёрда из исландской «Саги о Ньяле». Вероломство *Katwambimbi* отличается от вероломства *Chamutang'a* тем, что его лицемерие хладнокровно рассчитано, в то время как у *Chamutang'a* это скорее результат слабости и неполноценности. По обычаю ндембу, человек, названный в гадании *Katwambimbi*, получает то же наказание, что колдун или ведун. В прошлом это было сожжение или изгнание из общества ндембу с конфискацией имущества, теперь это высылка из деревни и ее окрестностей.

Рассказывая об этих фигурках, я не могу не упомянуть несколько других *тиропуа*, или гадательных символов, таких, как белая и красная глина, Гиена (*Chimbu*), Покойник (*Mufu*). Причина этого в том, что доминантной единицей гадания явля-

ется не индивидуальный символ, а символическая конфигурация (*kudiwung'a hamu*). Теперь я рассмотрю еще три употребительных тиропуа. Первый состоит из трех-четырех продолговатых обломков калебаса, связанных вместе, и называется *Yirweru*. Это слово буквально означает: «Любая часть калебаса, используемая в домашних целях». Одно из его значений — «матрилинидж» (*ivutu*) и, расширительно, «принцип матрилейности». Лучший из моих информантов по ритуалу объяснил мне это следующим образом: «Прежде чем калебас используют для переноски воды, в нем содержится множество семян; эти семена — члены линиджа (букв. „чрева“). Где бы ни посадили эти маленькие семена — из них вырастут многие и многие калебасы. То же самое и с мужчинами и женщинами, принадлежащими к одному линиджу. Без линиджа (или, лучше сказать, без отсчета происхождения по материнской линии) никогда не могло бы быть такой многочисленной родни». Как обломки калебаса в *каропуа* связаны вместе, утверждают *ндембу*, так и матрилейные родственники объединены в одну группу⁴.

Yirweru имеет также общий смысл «собрания предметов» (*kulong'eja*). Одно из таких собраний — набор утвари, который женщина, вступая в брак, приносит в дом; при ее первом браке утварь обычно дается ей матерью и другими единоутробными родственницами. В этот набор входят калебас, глиняный горшок, круглая корзина, блюдо и чашка. Женщина берет с собой также различные семена для саженцев и черенки манноки. Все это вместе составляет ее «собрание», называемое в обыденной речи по принципу *pars pro toto** — *Yirweru*. В результате такого употребления *Yirweru* в гадании получает дальнейшее значение «брака», или даже *вирилокального брака* и, расширительно, *превратностей брака*. Это может, например, означать жестокую супружескую ссору, даже развод, поскольку, «уходя в гнев» (*ku-fundutika*), женщина забирает с собой все «собрание» вещей.

В дальнейшем расширении *Yirweru* означает «путешествие с визитами», поскольку путешественник берет с собой «собрание» еды: мужчина — в узелке, женщина — в длинной плетеной корзине (*mutong'a*). Это опять-таки может символизировать любое происшествие во время таких путешествий, обычно несчастья: смерть, болезнь, несчастный случай.

Yirweru представляет также собрание рогов антилопы (*puiseng'u*), содержащих магические средства. Набор *yirweru*, т. е. разбитых калебасов с магическими рогами, носит название *yikuung'ulu*. Один из терминов, обозначающих человека с

* Часть вместо целого (лат.).

колдовскими сородичами,— «человек с yikuung'ulu», т. е. с набором «собраний».

Наконец, Yirweru символизирует жидкости: воду и пиво, поскольку именно их хранят в калебасах. Yirweru может означать кашу маниоки, поскольку это еда, которую варят в воде. Например, если красная глина оказывается на верху tiroupa вместе с Yirweru, это допустимо истолковать так, что вражда между двумя женщинами возникла из-за претензий на владение калебасом. Это может также означать, что калебас с пивом или блюдо с кашей были «обработаны снадобьями» колдуна. Какое из прочтений верно, зависит от расположения других tiroupa как определителей.

Другой каропа — большая, тяжелая косточка плода дерева tucha (Parinari tobola). В гадании это называется Mwaka, что буквально означает «сезон» — как в выражениях «сухой сезон», «дождливый сезон». Это также означает «долгое время», а иногда — «давно», «в далеком прошлом». Плоды tucha созревают долго, а их косточки, разлагаясь, остаются в земле еще дольше, что почитается ндембу как замечательное явление — притом что вокруг так много птиц, животных и насекомых, питающихся именно отбросами или падалью.

В гадании одно из значений Mwaka — «долгая болезнь». Часто это слово прилагается к долгому процессу насыпания чар или околдовывания. Поскольку ilomba, упомянутый выше сородич-змея с человеческим лицом, по верованиям, постепенно заглатывает свою жертву, начиная с ног и продвигаясь все выше. Увидеть, что это происходит, может только тот, кто выпил зелье, называемое psonpu. В глазах всех прочих пациент явно страдает от затянувшейся болезни.

Другое значение Mwaka — «сильно замешкаться перед консультацией с гадальщиком». А также — «затянувшийся поединок колдунов». Как «случай Mwaka» мне описывали следующее: у человека А был младший брат В. Их мать жила с мужем вирилокально (т. е. в деревне своего мужа). В стал жить вместе с матерью и женился в деревне ее мужа. У его жены были любовники среди деревенской родни. Утверждалось, что кое-кто из них наслал чары на В, и тот умер. После этого А пришел в деревню и, как рассказывают, убил в отместку двух ее жителей посредством колдовства. Затем он скрылся из деревни. Через много лет он вернулся туда, чтобы повидать свою мать. Вскоре после этого он умер. Один из моих информантов-гадальщик рассказывал мне, что он расследовал это дело, когда родственники А обратились к нему за советом. Ясно, сказал он, что чары на А наслали родственники его матери по мужу. Но у вражды между двумя партиями длительная история. В первую очередь это открыл для гадальщика его Mwaka, который подни-

мался наверх «четыре раза подряд». Тогда он перешел к исследованию деталей этого дела.

Последний кароуа, который я упомяну здесь, — это маленький, вырезанный из дерева барабан, известный как Ng'oma (Барабан) или tufu wamwaka (уже давно покойный). Появление Ng'oma означает, что пациента «поймал» или «поразил бедствием» некий дух, а не ведун или колдун. Термин «барабан» часто употребляется для обозначения ритуального действия, и почти не существует ритуала, который бы не имел своего особого барабанного ритма. Удостоверившись в необходимости исцеляющего или умиловительного ритуала, гадалщик определяет, какой именно из целительных культов должен взять на себя исполнение этого ритуала. Он делает это, по очереди называя имена культов. Гадалщик говорит своим тироуа: «Я собираюсь сыграть на барабане ритуала Nkula, подскажите нам, верно ли это?» Если после этого «Барабан» появится два или три раза подряд на верху «старейшин», гадалщик будет уверен, что он прав. Различные виды ритуала не представлены индивидуально в корзине гадалщика, хотя иногда проявление тени Кауонг'у и умиловительный ритуал, называемый вслед за этим, представлены семенем пальмы mudidi, из которой делают пальмовое вино, употребляемое адептами обрядов Кауонг'у. Напомним, что Кауонг'у — ритуал, через который должны пройти мужчины, если они желают стать «великими гадалщиками».

На первый взгляд гадательные символы отражают, вероятно, эксплицитные человеческие цели и намерения. Их используют, чтобы дать гадалщикам возможность открыть причины несчастья и предложить нужные целительные средства. Гадалщик, как я уже говорил, — в рамках своих аксиоматических верований в духов, мистические силы и ведунов — проявляет проинципальность и рациональность. По временам он не брезгает прибегнуть к небольшим хитростям, как мы это видели в случае с манипуляциями с фигуркой Chamutang'a. Тем не менее основы его искусства коренятся в мистических верованиях, и сам он, безусловно, верующий. Я убежден, что без веры гадалщик не смог бы ощущать всю подноготную социальной жизни ндембу, находящейся под властью ценностей, с которыми он в значительной степени себя отождествляет. Я сознательно говорю «отождествляет», поскольку сам гадалщик верит, что в его теле гнездится проявление тени Кауонг'у, которое, как полагают, более других проявлений чувствительно к нарушению нормы, бунту или преступлению против нравственных предписаний ндембу. Тень использует острый ум гадалщика от лица общества ндембу. Вот почему, прежде чем давать консультацию, гадалщику необходимо привести себя в должное душевное сос-

тояние. Например, он должен воздерживаться от половых отношений на некоторое время до и в период гадания. Он должен избегать некоторых видов пищи. Он не должен таить в своем сердце злобу против кого-либо, поскольку это может повлиять на его суждения. Он должен быть чистым и пустым вместилищем для тени Кауонг'у. К примеру, ему нельзя есть два вида живущих в норах грызунов, которые затыкают вход в свое жилище. Считается, что если он их съест, они «закупорят» его грудь и печень — те места его тела, которые занимает Кауонг'у во время акта гадания.

Гадальщик осознает, что прежде всего он действует не от своего собственного имени, а от имени своего общества. Во время гадания физиологические стимулы, возбуждаемые барабанным боем и пением, использование архаических вопросо-ответных формул и сосредоточение, которого требует гадательная техника, — все это уводит гадальщика от его обыденного «я» и усиливает его интуитивное сознание: это человек призвания. Он также соизмеряет свое поведение с идеалами. Как мы видели, символы, которыми он манипулирует, частично обязаны своим значением высокой оценке таких качеств, как откровенность, честность и правдивость. Одна из его общепризнанных целей — сделать известным и понятным в представлении идембу то, что неизвестно и непонятно. Его задача оттеняется предположением, что, пока люди не откроют «перед взором общественности» свою затаенную злобу и ненависть, это чувство будет терзать и отравлять жизнь группы. Тени поражают живущих несчастьями, чтобы, пока не поздно, обратить на эти скрытые силы пристальное внимание выведенных из равновесия членов групп. Тогда гадальщик может рекомендовать обратиться к культовой ассоциации для исполнения ритуала, который не только излечит данного пациента, но и восстановит равновесие в группе. Однако там, где враждебность приобрела глубокий и разъедающий характер, она ассоциируется с летальной силой ведовства. Злобный человек сам по себе становится социальной язвой. В этом случае нет нужды пытаться исцелить себялюбивого и завистливого колдуна или ведуна. Он должен быть изгнан, вырван с корнем из группы, чего бы это ни стоило тем его родственникам, которые любят его и зависят от него. Я рад, что по крайней мере некоторые гадальщики убеждены, будто они выполняют гражданский долг без страха и без пристрастности. Это серьезнейшая ответственность — быть одержимым тенью Кауонг'у и стать гадальщиком, поскольку с этих пор человек принадлежит себе не полностью. Он принадлежит обществу, причем обществу в целом, а не той или иной из его подгрупп.

Гадальщик — это рационально мыслящая личность. Однако

посылки, из которых он выводит следствия, могут быть вовсе не рациональными. Он отнюдь не стремится «выйти за пределы» своих верований в сверхъестественные существа и силы. Вот почему гадательные предметы лучше квалифицировать как символы, чем как знаки, хотя они и обладают некоторыми свойствами последних. То, что для гадальщика — самоочевидная истина, социальные антропологи и глубинные психологи попытаются свести к рациональным понятиям. Ученые, по крайней мере в своей профессиональной роли, не допускают, что духи и ведуны действительно существуют. Для большинства из них эти существа — сами по себе «символы» эндопсихических или социальных тенденций и сил, открытие которых ученые ставят своей задачей.

Некоторые различия могут быть установлены между гадательной символикой и символикой ритуалов жизненных переломов и бедствия. В первой гораздо более проявлен познавательный аспект, во второй явно доминантным выступает оректнический (возбуждающий) аспект, связанный с чувствами и желаниями. Гадальщик, исходя из своих посылок — разделяемых теми, кто с ним консультируется, — пытается осознать и раскрыть тайные, даже бессознательные мотивы и цели людей, действующих в определенной ситуации нарушения социального порядка. В публичном ритуале ндембу о символах можно сказать, что они стимулируют эмоции. У обоих видов символов есть множество значений, однако в собственно ритуальных символах те *significata*, которые представляют эмоционально нагруженные явления и процессы, такие, как кровь, молоко, семя и фекалии, смешаны и сконденсированы с *significata*, представляющими аспекты социальных добродетелей — матрилинейности, брака, вождества и т. д. — или таких достоинств, как щедрость, почитание предков, уважение к старшим, мужественная прямота и т. п. Эмоциональные, главным образом физиологические, референты могут передать свои качества этическим и нормативным референтам, добиваясь того, что более всего желательно. Кажется, что они, как писал Сэпир, «пускают корни в бессознательное» и, я бы добавил, выносят наверх живительные соки, передавая их сознанию.

Однако семантическая структура гадательных символов показывает, что смыслы, которыми обладает символ, не столько «смешиваются», сколько резко различаются. Их семантическая структура имеет «хрупкую сегментацию». Я имею в виду, что гадательный символ обладает серией смыслов, лишь один из которых релевантен в данный момент, т. е. в момент осмотра конфигурации символов. Ощущается, что важный символ в ритуале бедствия или жизненных переломов представляет сразу много вещей; все его смыслы присутствуют одновременно. Гада-

тельные символы могут, стало быть, называться «аналитическими», а ритуальные символы — «синтетическими». Первые используются для различения вещей, смешавшихся и неясных; последние представляют смешение многих по очевидности диспаратных вещей. Хрупкая сегментация гадательных символов может существовать из-за того, что одни и те же символы используются в серии дознаний, каждое из которых имеет собственную специфическую цель, например вскрытие взаимоотношений между ведуном и жертвой, или установление мотива околдовывания, или точное определение способа поражения тенью и т. п. Значение каждого отдельного символа подчинено значению конфигурации символов, а каждая конфигурация — средство достижения ясно очерченного и осознанного финала. Система значений собственно ритуального символа вытекает из неких глубоких и универсальных человеческих нужд и побуждений и в то же время из универсальной человеческой нормы, контролирующей эти побуждения. С другой стороны, гадательный символ помогает гадалщику решить, что верно и что неверно, установить невиновность или вину в ситуациях несчастья и прописать широко известные средства лечения. Его роль — где-то между ролями судьи и ритуального эксперта. Однако, в то время как судья доискивается сознательных мотивов, гадалщик зачастую пытается обнаружить бессознательные импульсы антисоциального поведения. Для этого он столько же пользуется интуицией, сколько разумом. Он «нащупывает» стрессы и болевые точки в отношениях, используя свои конфигурации символических предметов, помогающие ему сосредоточиться на выяснении трудностей в конфигурациях реальных людей и отношений. Как он, так и эти люди руководствуются аксиоматическими нормами общества ндембу. Таким образом, символы, которыми он пользуется, — не просто экономные средства для целей референции, т. е. «знаки», но они обладают также определенными «подсознательными» качествами собственно ритуальных символов. С их помощью он может сказать, например, что тень «навлекла болезнь на свою внучку, поскольку люди такой-то деревни плохо живут друг с другом», или что «человек убил своего брата посредством колдовства, так как хотел стать главой семьи». С их помощью он может предписать меры лечебного ритуала. Однако он не может поставить эмпирическим причинам социального «раздора»⁵ иной диагноз, кроме болезни или смерти. Сознательные знания и контроль гадалщика ограничены супрасознательными социальными и нравственными силами, а также бессознательными биофизическими силами. И тем не менее гадательные символы столько же близки к «знакам», сколько к юнговским «символам», чреватые неизвестным значением.

ГАДАНИЕ КАК ФАЗА В СОЦИАЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

Гадание — это фаза в социальном процессе, которая начинается смертью или болезнью человека, или нарушениями в воспроизводящей сфере, или же неудачей на охоте. Неофициальное или официальное обсуждение в среде родственников или в локальной группе жертвы приводит к решению проконсультироваться с гадалщиком. Такая консультация, или сеанс, на котором присутствуют родственники жертвы и/или соседи, — центральный эпизод. За ним следует лечебное действие согласно вердикту гадалщика, которое может состоять из уничтожения или изгнания колдуна/ведуня, или из исполнения культовыми специалистами ритуала для умилоствления или экзорцизма особых проявлений тени, или из применения знахарем или лекарем снадобий по предписанию гадалщика.

Смерть, болезнь и неудача обычно приписываются напряжениям, возникающим в локальных родственных группах и выражающимся либо в личной злобе, подкрепленной мистической силой колдовства или ведовства, либо в верованиях в карательные действия духов предков. Гадалщик пытается вытянуть из своих клиентов ответы, которые предоставили бы ему ключи к текущим напряжениям в их родственных группах. Таким образом, гадание становится формой социального анализа, в ходе которого скрытые конфликты проявляются так, что их можно преодолеть посредством традиционных и институционализированных процедур. В свете этой функции гадания как механизма социального восстановления следует рассматривать и символику гадания, и социальную композицию его консультативных собраний, и процедуры его дознаний.

Мы всегда должны помнить, что стандарты, с которыми соотносятся социальная гармония и дисгармония, принадлежат культуре идембу, а не западным общественным наукам. Они принадлежат обществу, которое, обладая лишь рудиментарной техникой и ограниченными эмпирическими знаниями и возможностями, соответственно обладает низким уровнем контроля над материальной средой. Это общество, в высшей степени уязвимое для стихийных бедствий — болезней, детской смертности и периодического голода. Кроме того, его этическими критериями являются критерии общины, состоящей из небольших групп близких родственников, объединенных общим местом жительства. Поскольку родство обязывает к совместному проживанию и предоставляет права передачи должности и наследования имущества, то основные проблемы общества идембу заключаются в поддержании добрых отношений между родственниками и в сглаживании конкуренции и соперничества между ними. Кроме того, поскольку люди несовместимых характеров и темперамен-

тов зачастую обречены на ежедневное общение нормами родства, обязывающими их уважать и поддерживать друг друга, то развивающейся между ними враждебности запрещено прямое выражение. Затаенная злоба (*yitela*), по убеждению ндембу, разгорается и растет. В понятии культуры ндембу эта злоба ассоциируется с мистической силой колдовства/ведовства.

Сами ндембу считают зависть, злобу, высокомерие, гневливость, жадность и склонность к воровству причинами разлада в жизни группы, и пороки эти вовсе не являются незнакомыми и для нас. Тем не менее подобные симптомы нарушения человеческой природы вытекают из специфической социальной структуры. В своих попытках сгладить пагубные последствия этих «смертных грехов» в социальной жизни ндембу приводят в действие институционализированные механизмы восстановления, специально предназначенные для поддержания данной социальной структуры. Гадание — один из этих механизмов, и в нем мы наблюдаем многие отличительные их свойства.

Прежде всего гадальщик четко знает, что он проводит исследование в рамках социального контекста специфического типа. Вначале он определяет район размещения верховного вождя, затем — подчиненных вождей, затем окрестные деревни и, наконец, деревню жертвы. У каждой из этих политических единиц есть свои собственные социальные характеристики — свои деления на фракции, свои внутريدеревенские соперничества, свои выдающиеся личности, свои скученные и рассеянные группы родственников, каждая из которых обладает историей расселения или миграции. Опытный гадальщик окажется знаком с современным состоянием местных политических систем из предыдущих консультаций и из весьма информативных рассказов прохожих. Вслед за этим он выясняет взаимоотношения между жертвой и теми, кто обратился к нему за консультацией. В выполнении этой задачи ему помогает его знание тех категорий, из которых обычно состоит население деревни: матрилинейной родни пострадавшего, его патрилатеральной родни, его родственников по браку и людей, не связанных с ним родством. Он вскрывает отношения жертвы к главе семьи, после чего сосредоточивает внимание на матрилинидже главы и устанавливает, на сколько сублиниджей он может быть разделен.

Ко времени окончания расследования у него есть полная картина нынешней структуры деревни и положения, занимаемого в ней жертвой и теми, кто пришел на консультацию. Поскольку у представителей каждого из важных сегментов линиджа, так же как у родни (по браку) членов его матрилинейного ядра, принято обращаться к гадальщику в случае смерти важного человека и поскольку эти представители чаще всего по-разному отвечают на ключевые вопросы, гадальщику не приходит-

ся забираться слишком далеко, чтобы опознать нарушения в структуре деревни. Гадальщики также уверены в том, что существует общая связь между видом несчастья, по поводу которого к нему обратились, и полом жертвы, составом группы клиентов, а также размером и структурой политической или поместной единицы, из которой они происходят. Так, естественно, что лишь небольшое число близких родственников по крови и по браку обратится к гадальщику по поводу бесплодия женщины или неудачи охотника. Однако большая партия представителей всех сегментов субвождества придет к нему, если умрет вождь. Эта связь, правда, не всегда такова, поскольку иногда и смерть ребенка или даже его болезнь может послужить поводом к тому, чтобы вскрыть главный конфликт в большой деревне, если ощущается, что время для этого пришло. Гадальщики научились на опыте—своем собственном и опыте общества, которые объединены в гадательной процедуре и символике, сводить данную социальную систему к нескольким основным принципам и факторам и жонглировать ими до тех пор, пока они не придут к решению, согласующемуся со взглядами большинства клиентов на любой консультации.

Они руководствуются, однако, не объективным анализом социальной структуры, а скорее интуитивным ощущением того, что справедливо и достойно как с точки зрения нравственных ценностей идембу, так и в этическом кодексе, который мог бы быть признан всеми человеческими группами.

Подобно тому как африканцы показали, что в своих правовых процессах они оперируют универсально признанным понятием «здоровомыслящего человека»⁶, или «человека здравого смысла», точно так же они в своих гадательных процессах оперируют универсально признанным понятием «хорошего человека», или «нравственного человека», *muntu wamuwahi*. Это человек, который не испытывает злобы, зависти, высокомерия, гнева, алчности, скупости, жадности и т. д. и который блюдет свои родственные обязанности. Это открытый человек, у него «белая печень», ему нечего и не от кого скрывать, он не бранит своих родичей, уважает и помнит предков. Гадальщик ищет колдунов и ведунов среди тех, кто не подходит под это мерило нравственности. На деле он ищет их среди явных грешников, среди тех, кого клиенты склонны считать «жуликоватыми». В случаях болезни, бесплодия и неудачи на охоте гадальщик применяет к людям ту же мерку «нравственного человека», хотя он пользуется также критерием «нравственной группы», которая живет во взаимном согласии, коллективно чтит предков и уважает свои политические власти. Однако здесь, по-видимому, разыскивается человек, совершивший не столько «смертный», сколько «простительный грех»; злоба его не стала убий-

ственной, оскорбления, нанесенные им, могут быть прощены, ссоры еще не раскололи группы.

Грешник (*mukwanshidi*) определяется ндембу как «человек, испытывающий дурные чувства по отношению к другим людям» (*mukwanshidi watiyang'a kutama pawakwawu antu*). *Kutama* — «быть скверным, злым, неприятным, уродливым» — связано с символикой черноты, темноты, смерти, бесплодия и ночи в ритуале ндембу. Это противоположность *kiwaka* — «быть добрым, нравственно достойным, приятным, прекрасным». Это связано также с ведовством/колдовством, воровством, прелюбодеянием и убийством. *Kutama* ассоциируется с «тайными вещами» (*yiswamu*), с сокрытием мыслей или имущества от других. «Хороший» для ндембу — это открытый, публичный, нескрытый, искренний. О человеке говорят, что он «хороший», когда он исполняет свои обязанности «от печени», а не из рассчитанной политики с показной и внешней вежливостью, под которой скрывается злой умысел. Человек плох, когда обнаруживается явное противоречие или разнобой между его общественным поведением и частными мыслями и чувствами. Первое внешне корректно, однако под ним скрываются злоба и зависть. Итак, лицемер — подлинный грешник. Мы находим в корзине гадальщика изображение плачущего лицемера, намекающее на двурушничество «плохих» людей, т. е. ведунов и колдунов.

Итак, гадальщик должен принимать в расчет как специфическую социальную структуру ндембу, так и набор их нравственных ценностей и норм. Оба эти референта представлены в символическом гадании. Символы гадания — мнемонические, они напоминают об определенных общих рубриках культуры ндембу, помогающих гадальщику классифицировать специфические образцы поведения, с которыми он сталкивается. Более того, они должны быть такими, чтобы их можно было подвергнуть конфигурационному анализу. Именно созвездие символов скорее, чем индивидуальный символ, является типичной единицей истолкования. Символ может оказаться субстантивным и в этом качестве обладать, например, полудюжиной основных смыслов. Отмечая реакции клиентов и присутствующих на консультации, гадальщик может высказать догадку или «сформулировать гипотезу», которая даст ему возможность установить особый частный смысл субстантивного символа; после этого он может закрепить определенный смысл и за модификаторами (видоизменителями). Здесь неопределенность и подвижность серии референтов каждого символа дают гадальщику свободу подробного истолкования конфигурации символов, соответствующего тому диагнозу, которым он определяет состояние отношений между его клиентами и покойным, а также между живущими родственниками, замешанными в деле. И раз уж он установил *chi-*

dimbu, определенный пункт в гадании, и добился согласия клиентов относительно его истинности или правдоподобия, у него теперь есть отправная точка для дальнейшего расследования, есть твердая почва, от которой можно отталкиваться. После этого он может выводить логические следствия из chidimbu, рассматриваемого как ряд посылок. Кроме того, он уже установил определенную психологическую власть над аудиторией, которая становится менее осмотрительной в своих ответах, так как по мере возрастания доверия к его гадательной силе людям не терпится поскорее сообщить ему те сведения, которых он добивается. Я уверен, что в этом одна из причин, по которой гадалщик с корзиной пытается отыскать имя покойного на самых ранних этапах сеанса. Гадалщики, как мы видели, понимают, что огромное большинство имен ндембу можно классифицировать по относительно небольшому числу рубрик — «вода», «копытные животные», «вождество» и т. д., — и, подобно тому как это происходит в английской игре «двадцать вопросов», гадалщики могут быстро продвинуться от общего к частному. В обществе, не отличающемся специальными наклонностями к абстрактному мышлению, способность к этому гадалщика должна казаться почти чудом. Назвав имя покойного, гадалщик завоевывает доверие своей аудитории до такой степени, что может без труда добыть ключевую информацию. Иными словами, логик воспринимается как волшебник.

В заключение можно сказать, что гадалщик занимает центральное положение в определенных областях социальных и культурных отношений. Он действует как механизм восстановления и социального урегулирования в локальных родственных группах, поскольку он локализует районы и точки напряжения в их актуальных структурах. Кроме того, он реабилитирует или обвиняет членов этих групп, исходя из системы моральных норм. Поскольку он действует в эмоционально нагруженных ситуациях, эти нормы заново подтверждаются запоминающимся, поражающим воображение способом. Поэтому о гадалщике можно сказать, что он играет жизненно важную роль в поддержании нравственности племени. Нравственный закон лучше всего осознается через его нарушение. Наконец, роль гадалщика центральная и в системе ритуалов бедствия и антиведовских/антиколдовских ритуалов, так как он решает, какой из ритуалов должен быть исполнен в данном случае, определяет время его исполнения, а иногда — и кто должен его исполнять. Поскольку с гадалщиками консультируются во многих случаях, ясно, что их роль как хранителей племенной морали и восстановителей нарушенных социальных отношений — как структурных, так и случайных — жизненно необходима для общества без централизованных политических институтов.

ЦВЕТОВАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ В РИТУАЛЕ НДЕМБУ. ПРОБЛЕМА ПЕРВОБЫТНОЙ КЛАССИФИКАЦИИ

В последнее время заметно оживился интерес к тому явлению, которое Дюркгейм [6] назвал «первобытными формами классификации», и этому оживлению чрезвычайно способствовали Леви-Стросс, Лич, Нидэм и Эванс-Притчард. Большое внимание было сосредоточено на дихотомической классификации в системах религии и родства или на других типах изометрических единиц, основанных на четверичном или восьмеричном принципах. Этот интерес очевиден и в том, как Нидэм воскресил труды Р. Герца [10], и в недавних исследованиях самого Нидэма [18] и Бейдельмана [2], посвященных символике латеральности и оппозиции правого и левого, а также социальной обусловленности этой символики. Во время моих собственных изысканий в области ритуальной символики ндембу я часто сталкивался с образцами латеральной символики и совершенно иными формами дуальной классификации, с которыми оппозиция правого и левого могла или не могла быть соотнесена. Поскольку одним из основных предметов моих изысканий была проблема социального конфликта и способов его разрешения, то я также не мог пройти мимо проблемы символизации и формализации этого конфликта. Множество конфликтов основывается на оппозиции принципов матрилейности и вирилокальности и, стало быть, логично предположить, что оппозиция между полами служит источником ритуала и символа. Наблюдения подтвердили это, однако мне пришлось заодно убедиться, что не только половой дуализм, но практически и любую форму дуализма следует рассматривать как часть более широкой, трехчленной классификации.

ЦВЕТОВАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ В АФРИКАНСКОМ РИТУАЛЕ

Трехчленная классификация связана с белым, красным и черным цветами. Только эти цвета имеют у ндембу первичные (непроизводные) обозначения. Все прочие цвета передаются либо производными терминами (как в случае *chitookoloka* — «се-

рый», который происходит от *tooka* — «белый»), либо описательными и метафорическими выражениями, такими, как в случае «зеленого» — *meji anatamba*, что значит «сок сладких листьев картофеля». Нередко те цвета, которые мы сочли бы отличными от белого, красного или черного, у ндембу лингвистически отождествляются с ними. Синяя ткань, например, описывается как «черная» а желтые и оранжевые предметы объединяются под одной рубрикой «красных».

Иногда желтые предметы могут описываться как *peui pseta* — «подобные воску», но при этом «желтое» часто рассматривается как ритуальный эквивалент «красного».

Когда я впервые наблюдал ритуалы ндембу, меня поразило частое употребление белой и красной глины в качестве ритуального украшения. Я предположил, что только эти два цвета являются ритуально значимыми и что я имею дело с бинарной классификацией. Действительно, такая точка зрения пользовалась определенной поддержкой в антропологической литературе по западным и центральным банту. Например, Баумани, описавший племя чокве из Восточной Анголы, утверждал, что для этих людей «белое — цвет жизни, здоровья, лунного цвета и женщины, в то время как красный связан с болезнью, солнцем и мужчиной» [1, с. 40—41]. Далее он попытался привести в соответствие оппозицию между этими двумя цветами с оппозицией правого и левого, связывая красное с правым, а белое с левым. Но Баумани также допустил, что белая глина «фигурирует в качестве жизненного начала», а значит, красную глину, если следовать его бинарной логике, надо рассматривать как цвет «смерти». Однако, обсуждая проблему красного украшения у неофитов в обряде обрезания, он пишет: «По-видимому, красный цвет представляет собой цвет не только болезни, но также и предотвращения болезни». Другие специалисты по западным и центральным банту отнюдь не разделяют интерпретацию Баумани. Ч. М. Н. Уайт, например, утверждает, что «в ритуалах лувале красное символизирует жизнь и кровь» [28, с. 15], а чокве и лувале культурно очень близки. Уайт также пишет о том, что различные красные плоды и деревья «постоянно ассоциируются с плодovitостью и жизнью».

Мои собственные полевые наблюдения относительно ндембу скорее подтверждают точку зрения Уайта, нежели Баумани, хотя действительно существует целый ряд ритуалов, в которых красное ассоциируется с мужественностью, как, например, в красных ритуальных украшениях военных вождей (*tumbaji*), резников и охотников, а белое — с женственностью, как в случае дерева *mbudi*, которое содержит белый млечный сок и считается высшим символом женственности и материнства. Но, с другой стороны, я обнаружил по меньшей мере равное число ритуалов,

в которых белое символизирует мужественность, а красное — женственность. Например, в обрядах *нкула*, исполняемых с целью избавления женщины от менструальных расстройств, красная глина и другие красные символы репрезентируют менструальную кровь, «кровь родов» и матрилинейность — все женские характеристики. В обряде *вубвангу*, исполняемом для матери близнецов или для женщины, от которой ждут близнецов, измельченная в порошок белая глина, хранящаяся в фаллообразном калесе и высыпаямая на пациентку в то время, когда она стоит на бревне возле потока, олицетворяет, согласно толкованиям, «семья». Со своей стороны, растертая таким же образом красная глина, которая хранится в раковине речного моллюска и которой — после белой глины — осыпают пациентку, репрезентирует «кровь матери». Белую глину сыплет лекарь-мужчина, а красную — женщина. Я более подробно описываю этот обряд в другой работе, которая скоро будет опубликована, но главная идея ясна уже сейчас. Однозначной связи между цветом и полом не существует. Цветовая символика не обязательно соотносится с полом, хотя в некоторых ситуациях красное и белое выражают именно противопоставление полов.

Становится очевидно, что попытка Бауманна противопоставить символические ценности белого и красного является совершенно искусственной и натянутой. Следует предположить, что мы здесь имеем дело с чем-то более широким, нежели бинарная классификация. Несомненно, в ряде ситуаций белое и красное противопоставляются, однако то, что и один и другой цвета могут символизировать одно явление — иными словами, область их значений пересекается, — говорит, что нам следует оперировать более чем двумя членами оппозиции. Само собой разумеется, как я уже указывал, что здесь присутствует третий фактор, или понятие. Это — черный цвет, в некоторых отношениях более интересный для нас из всех трех.

ЦВЕТОВАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ В РИТУАЛАХ ЖИЗНЕННЫХ ПЕРЕЛОМОВ У НДЕМБУ

Прежде чем анализировать каждый из этих цветов по отдельности или в контрастных парах, рассмотрим некоторые ситуации, когда все появляются совместно. Как говорили мне ндембу, связь между цветами «берет начало от тайны (или загадки — *трапунгу*), связанной с тремя реками: белизны, красноты и черноты (или темноты)». Это загадочное выражение является частью тайного обучения во время обрядов обрезания (*туканда*) и во время фазы изоляции в обрядах похоронных сооб-

шесть *chiwila* и *tung'ong'i*. Говорят, что до недавнего времени девушкам также сообщали эту тайну (*mpang'u*) в период исполнения обрядов совершеннолетия (*Nkang'a*), но я не нашел подтверждений этому.

Сам я не наблюдал посвящения неофитов в тайну трех рек, но я записал некоторые сообщения надежных информантов. Первое из сообщений исходит от женщины — члена сообщества *chiwila*, которое исполняет сложный обряд инициации девушек в связи со смертью кого-либо из членов женского культа. *Chiwila* более не существует на территории Северной Родезии, но моя информантка была в молодые годы иницирована у ндембу в Анголе. Она описала мне, каким образом вновь посвящаемых обучают тайне одной из «рек» (*tulong'a*) — в данном случае «реки крови» (*kalong'a kamaschi*) или «реки красноты» (*kachinana*). Префикс *ka-* иногда означает, что слово определяет разряд жидкостей, чаще всего воду. Таким образом, *kuchinana* означает «быть красным (или желтым)», *chinana* — корень слова, а *kachinana* означает «красную жидкость» или «красную реку», а *keyila* — «черную реку».

Моя информантка рассказала мне, что неофитов — мальчиков и девочек — собирают под длинным навесом без стен, именуемым *izembi*. Старший наставник, которого называют *Samazembi* («отец *mazembi*»), берет мотыгу и роет в земле канавку внутри хижины. Эта канавка имеет вид креста (*peyi mwambu*), но может также иметь форму топора ндембу (*chizemba*) или мотыги (*itemwa*). Затем он берет острые тростинки — вроде тех, из которых плетут циновки, — и втыкает их в землю вдоль обеих сторон канавки. Вслед за этим он таким же образом расставляет в ряды множество маленьких рогов антилоп, которые заполнены целебным снадобьем, изготовленным из измельченных листьев (*psompu*). Канавка наполняется водой, после чего *Samazembi* обезглавливает (в этом случае всегда употребляют слово *ku-ketula* — «срезать») жертвенную птицу и сцеживает ее кровь в «реку», чтобы вода в ней окрасилась в красный цвет. Не удовлетворенный этим, он добавляет туда же другие красящие вещества, такие, как истертая в порошок красная глина (*mikundu* или *ng'ula*) и истолченная смола дерева *mukulu*.

Затем *Samazembi* натирает свое тело снадобьем, изготовленным из растворенных в воде выжимок какого-то корня, которое хранится в его личном калбасе. Остатки он выливает в «красную реку». После этого он берет истертую в порошок белую глину (*mpemba* или *mpesa*), взывает к духам «тех, кто давным давно прошел через *Chiwila*», обводит этой краской глаза и делает мазки на висках у себя и вновь посвящаемых, а затем обращается к ним с такой речью:

Взгляните! Это река крови! Это очень важно (буквально: «тяжело»). Это очень опасно. Вы не должны рассказывать об этом в деревне, когда вернетесь туда. Помните: это не обычная река! Ее давным-давно сотворил бог (Nzambi). Это река бога (kalong'a kanzambi). Вы не должны есть соли много-много дней и должны отказываться от сладкой и соленой пищи (=towala означает и то и другое). Не говорите обо всем этом в деревне: это дурно.

После таких слов каждый из неофитов склоняется к земле и зубами поднимает один из рожков, не прибегая к помощи рук. Затем все выходят наружу и пытаются выполнить сложное задание: изогнувшись назад, новички подбрасывают рожки антилоп в воздух таким образом, чтобы адепты, стоящие у них за спиной, смогли изловить рожки на лету, не пролив при этом ни капли снадобья. Samazembi собирает все рожки и прячет их в своей лечебной хижине (katunda). Содержащееся в них снадобье называется nfunda; это же наименование применяется к специальному снадобью обрядов обрезания мальчиков (Mukanda). В его состав помимо прочих ингредиентов входит пепел от сожженной хижины покойника. Nfunda никогда не выбрасывают; небольшую часть, оставшуюся после ритуалов Chiwila или Mung'ong'i, смешивают со свежей порцией снадобья, когда готовятся к очередной инициации. Nfunda, используемый при обрядах обрезания (но не в обрядах Chiwila), содержит в своем составе золу и измельченный древесный уголь из изоляционной хижины, которая сжигается сразу после истечения периода изоляции посвящаемых; в состав снадобья входят также зола и древесный уголь, собранные на месте сакральных костров, которые погасли в конце совершения обрядов. Эти ингредиенты считаются «черными» символами. У Бауманна [1, с. 137] находим интересное замечание, что у народа чокве Nfunda означает «погребение» и происходит от глагола ku-funda (хоронить). Слово funda, по-видимому однокоренное с nfunda, означает, по Бауманну, «узел», вызывая в памяти ассоциацию с перевязанным веревками трупом, который переносят, прикрепив к шести. Nfunda, используемый ндембу при ритуалах Mukanda, Mung'ong'i и Chiwila, несомненно, представляет собой лечебный «узел», однако в силу связи этого «узла» с похоронными обрядами, разрушением священных сооружений и черными символами допустима этимологическая связь со смертью.

Информант, рассказавший мне об обычаях Chiwila, не мог или же не хотел разъяснить мне их смысл. Но другие информанты, описавшие ритуалы Mukanda и Mung'ong'i, снабдили свой рассказ подробными разъяснениями. Во всех этих ритуалах, сказали они, присутствуют «три реки». «Река крови» обычно имеет форму топора и символизирует «мужчину с женщиной» (iyala pamumbabda) или «совокупление» (kudisunda). «Мужчи-

на» представлен лезвием топора и обушком, а женщина — деревянным топорщиком*.

Главной «рекой» или «старшей», как называют ее ндембу, является «река белизны» (katooka). Она «течет прямо к навесу izembi». «Река с красной водой считается средней, а река с черной водой — младшей. Красная река — это женщина и ее муж». Смешение крови отца и матери символизирует ребенка, новую жизнь (kabubu kawumi-kabubu означает «маленькое живое существо» вроде насекомого; так же обозначается пуповина; wumi означает жизнь вообще, а не личное жизненное начало — так, ребенок, еще не отнятый от груди, обладает wumi, но не mwewulu, т. е. «тенью души», которая после смерти становится духом предка mukishi). Один информант сказал мне, что katooka закрашивается порошком белой глины (mpemba), «обозначает wumi и уподобляется стволу, от которого, подобно ветвям, отходят черная и красная реки». «Черная река» (keyila) закрашивается древесным углем (makala) и символизирует смерть (kufwa).

Во время обряда Mung'ong'i новичкам задают загадки (jirang'u). Вот одна из них: «Что такое белая вода, не знающая ночью покоя?» (katooka kusaloka). Правильный ответ: «Семя» (matekela). Таким образом, одним из смыслов «белой реки» является мужская производительная сила. Эта река также именуется «рекой бога».

При обряде Mung'ong'i, как и в Mukanda, новичков обучают песне, а точнее, заклинанию, состоящему из архаичных, наполовину непонятных слов. Я привожу текст, в котором отдельные места не смог перевести:

Katooki mesi kansalu kelung'i chibungu
cheling'a belang'ante-e.

Белая река, вода страны, чудовищная пожирательница людей
(гниена)...

Mukayande-e he-e kateti kasemena
mwikindu Mwini kumwalula hinyi!

В страдании (?) маленький тростник зачатия, в знахарской
корзинке (?); кто найдет, тот его владелец!

«Маленький тростник зачатия» — это, по-видимому, мужской член; Mwini — «Владелец» — имя местного духа или полубога, почитаемого в ритуале Musolu властителем дождя и, очевидно, связанного с мотивом «воды». Между прочим, ндембу описывают семя как «кровь, отбеленную (или очищенную) водой». Гла-

* Интересно отметить, что изготовление и обработка железа считаются исключительно мужскими занятиями, равно как и расчистка топорами участков леса. При этом резная деревянная скульптура в большинстве случаев изображает женское тело.

гол «испускать мочу» — того же корня (-tekela), что и существительное matekela (семя). Кроме того, моча помогающего при обрезании является одним из ингредиентов снадобья pfunda. Очевидно, «река белизны» считается чистой, а «река крови» — содержащей нечистоты. Это различие проявится более отчетливо, если я приведу интерпретацию индивидуальных цветов, данную информантом.

Во время беседы о «белой реке» один из информантов изложил мне вкратце теорию ндембу о порождении, непосредственно относящуюся к тайнам инициации. «Ребенок, — сказал он, — означает удачу (wutooka, что также значит „белизна“). Ибо ребенок приносит благо в первую очередь зачавшему его отцу. Мать — это лишь сосуд, тело и душа ребенка происходят от отца. Но жизнь (wumi) ребенку дает бог (Nzambi)». Я спросил у него, почему в таком случае ндембу ведут счет родства по материнской линии. Он ответил: «Мужчина зачинает детей, но принадлежат они матери, потому что она вскармливает и воспитывает их. Мать кормит ребенка грудью; без нее дитя погибнет». И он вспомнил пословицу «Петух зачинает, но цыплята — курицыны дети» (Kusema kwandemba nyana yachali). Далее он указал, что материнское молоко (mayeli) тоже «белое»: «белая струя», и поэтому дерево mudyi, выделяющее молочно-белый сок, является основным символом ритуалов, связанных с достижением девушками половой зрелости. Итак, katooka, или «белая река», является бисексуальным символом, представляя как мужское семя, так и женское молоко. Белые предметы могут символизировать как мужские, так и женские объекты в зависимости от контекста или ситуации, а не резервируются только для женских объектов, как это было в описании чокве у Бауманна.

Наконец, ритуал Mung'ong'i сопровождается длинной песней, распеваемой новичками, с таким припевом: «Yaleyī Nyameya luremba lutunda antu wafunda nimumi niwayili», что означает буквально: «Ты — человек Ньямеи, большая тремба, которой проводят полосы по телу; ты проводишь полосы на живых и тех, кто ушли (т. е. умерли)». Yaleyī — термин, используемый при обращении к человеку независимо от пола. Nyameya на языке лувале означает буквально «мать белизны», но префикс нуа- (чья-либо мать) может использоваться как почетный титул при обращении к мужчинам, например к вождям или великим охотникам, поскольку они «кормильцы». Luremba — это тремба или ремба с добавочным префиксом lu-, часто обозначающим размер. Класс существительных с lu- обычно включает имена неодушевленных, причем, как правило, имеются в виду длинные предметы. Я склонен думать, что в данном случае особо подчеркиваются большие размеры тремба и ее связь с «бе-

лизной». Ku-funda на языке лунда означает «проводить полосы» белой глиной, красной глиной и древесным углем. Когда умирает отец или мать ребенка, у них на теле проводят белую линию от середины груди до пупка в знак желаяния, чтобы умерший передал свое имя потомкам. Передать кому-либо имя у ндембу означает частичную реинкарнацию определенных черт характера и телесных признаков. Если человек умирает бездетным, у него на теле древесным углем проводят черную линию от пупка вниз, между ног и вокруг срамного места. Это призыв к мертвому: не посещать более мир живых, «умереть навсегда», как говорят ндембу.

Живые люди при многих ритуалах также метятся белой глиной. Например, когда ндембу обращаются к духам предков вблизи особых священных деревьев, которые высаживаются в их память в деревнях, они метят дерево белым, затем проводят по земле, начиная от основания дерева, одну, три или четыре полосы, после чего мажут белой краской виски, глазные орбиты и область выше пупка. Считается, что третба символизирует состояние доброго согласия и взаимного благожелательства между живыми и мертвыми. Белые полосы означают, что между ними нет «тайных распрей» (yitela), которые «очернили» бы (kwiylilisha) их печень (nyichima) — седалище чувств.

ЦВЕТОВАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ В РИТУАЛАХ ЖИЗНЕННЫХ ПЕРЕЛОМОВ У НГОНДЕ

Другие сообщения об обрядах инициации в Центральной Африке упоминают многие из только что описанных элементов. Например, Линдон Харрис [9] записал несколько сообщений в племени нгонде из Южной Танганьики, в которых описывается значение цветовой триады как в мужской, так и в женской инициации. Он просил туземных информантов проинтерпретировать часть загадочных песен, которые поют в изоляционных хижинах. Одно объяснение гласило следующее: «Женщина зачинает от мужского семени. Если у мужчины черное семя, зачатия не будет. Но если семя белое, у него будет ребенок» [9, с. 19]. Эзотерическое учение, преподаваемое посвящаемым, включает демонстрацию старшими «трех предметов, символизирующих половую чистоту, половую болезнь как следствие несоблюдения чистоты и менструацию». Этими символами являются соответственно: белая мука, черный древесный уголь и красное сырье inumbati. «Мальчиков наставляют посредством символов» [9, с. 23]. В данном случае inumbati используется для «помазания новорожденного», и песню неопитов «Я хочу амулет inumbati» Харрис предлагает понимать как «Я хочу родить ребен-

ка». Снадобье *inumbati* изготавливают из стертой в порошок смолы или коры дерева *птерокарпус*. Разновидность *Pterocarpus angolensis* играет главную роль в ритуалах ндембу, где она фигурирует как красный символ. Кроме того, мы слышим, что «мальчики мажут себя черной глиной (*sikuri*) и поэтому они не могут быть увидены из кустов случайными прохожими» [9, с. 16]. Чернота среди ндембу также связана с тайным убежищем и темнотой. Она означает у ндембу не только действительную, но и символическую и ритуальную смерть. Такое же значение она может иметь в вышеописанной ритуальной практике нгонде.

В обрядах совершеннолетия девушек нгонде вновь посвящаемых ведет к роднику старшая подруга, уже прошедшая этот обряд. Когда они подходят к развилке троп, старшая девушка наклоняется и проводит три линии на тропе, одну — красную — охрой, означающую менструацию, другую — черную — куском древесного угля, означающую половую нечистоту, одну белую — мукой маниоки — символ половой чистоты [9, с. 39]. Здесь в очередной раз мы видим отношение между водой (центральный мотив) и цветовой триадой.

Д-р Одри Ричардс в книге «Чисунгу» пишет о том, какую важную роль играет цветовая символика в обрядах половой зрелости девушек бемба. Так, керамические эмблемы *mbusa*, используемые в эзотерических ритуалах для инструктирования вновь посвящаемых, «обычно окрашиваются белым, черным и красным» [20, с. 59]. Большие предметы из необожженной глины украшаются бобами, сажей, мелом и красным красителем, получаемым из древесины бафии яркой [20, с. 60]. Красный порошок бафии яркой в этом ритуале «есть кровь», как сообщили д-ру Ричардс [20, с. 66]. Этот порошок втирают тем, кто испытал опасность, — охотникам на львов или успешно прошедшим испытание ядом. Красный порошок бафии яркой — в некоторых ситуациях явно мужской символ, как, например, когда окрашенные в красное сестры жениха прикидываются самим женихом [20, с. 73]. С другой стороны, *mulomwa*, род твердой древесины, которая выделяет красный сок, «репрезентирует мужское начало, льва и в некоторых случаях вождя» [20, с. 94]. Однако красное у бемба, как и у ндембу, также обладает женскими коннотациями, поскольку во многих ритуальных контекстах оно означает менструальную кровь. Среди бемба белое означает смывание менструальной крови [20, с. 81]. Все три цвета встречаются вместе в очистительных обрядах *ukuya ku treta* («хождение за побелкой»), когда посвящаемую моют и очищают и ее тело покрывают побелкой. В то же время ком черного ила кладут крестообразно ей на голову и украшают тыквенными семечками и красной краской. Во время всех этих проце-

дур поют такую песню: «Мы сделали девушек белыми, подобными белым цаплям. Мы сделали их красивыми... они теперь убелены от пятен крови... Теперь покончено с тем, что было красным». Этот обряд отмечает собой определенную стадию в ритуале половой зрелости [20, с. 88—90]. В другом эпизоде белые бусины обозначают плодовитость (точно так же, как в ритуалах ндембу) [20, с. 72].

В своей книге «Тайные обряды первобытных убанги» [26] А. М. Вержья следующим образом анализирует цветовую символику обрядов обрезания у манья (или мандья) [26, с. 92]: «Черное (в форме порошка древесного угля) посвящено смерти. Воины, отправляясь на войну, мажут себя сажей. Люди в трауре ходят грязными, они больше не моются. Черное — символ нечистоты, белое — возрождения. Белое предохраняет от болезней. На последней стадии обрядов иницируемые юноши красят себя белым — они стали мужчинами. На церемонии траурной встречи родственники умершего делают то же самое. Белое очищает. Красное — символ жизни, радости и здоровья. Аборигены натирают себя красным для танцев, а те, кто болен, часто проносят его над своими телами».

ЦВЕТОВАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ И ВЕРХОВНЫЙ БОГ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АФРИКЕ

Нет необходимости умножать примеры, все могут ознакомиться с ними по литературе, посвященной африканским обрядам инициации. Но, может быть, стоит вспомнить, что Бауманн [1, с. 12] натолкнулся на ритуальное укрытие (*izemba*) (которое он назвал «земба») культа Mung'ong'i в деревне чокве, к северу от верхних касай, и ему рассказывали, что два больших костра, горящие в этом укрытии, «называются „kalunga“ (что означает бог) и „достигают неба“». Таким образом, мы нашли три цвета, довольно широко ассоциирующиеся с инициациями и обрядами жизненных переломов, — а среди ндембу и чокве, во всяком случае, — и с верховным богом. Из этих трех цветов белый, по-видимому, является доминирующим и однозначным, красный — амбивалентен, ибо он совмещает в себе как плодородие, так и «опасность», черный же — в некотором роде молчаливый партнер, «теневого третий» в смысле противопоставления белому и красному, поскольку он репрезентирует «смерть», «стерильность» и «нечистоту». Однако мы увидим, что в полной своей семантике черный цвет разделяет определенные значения с белым и красным и не воспринимается как целиком злокозненный. Все три цвета понимаются как реки силы, текущие из общего источника в боге; эти реки пропитывают весь чувственный мир

своими специфическими качествами. Более того, они мыслятся как придающие (каждый — свой) специфический оттенок деятельности моральной и социальной жизни человечества, так что даже говорится: «Это хороший человек, ибо у него белая печень» или: «Он злой, у него черная печень», в то время как на самом деле печень темно-красного цвета. Хотя можно сказать, что ндембу, как и многие другие простые общности, обладают «праздным богом», этот бог может рассматриваться как активный, поскольку из него постоянно эмануруются три принципа бытия, которые обретают символику и видимую форму в бело-красно-черной триаде. Ндембу считают, что проявления этих принципов или сил рассеяны повсюду в природе, в предметах, имеющих эти цвета, таких, как деревья с белой или красной смолой, кора или корни, белые или черные плоды, белая каолиновая глина или красная окисленная земля, черный ил, древесный уголь, белые солнце и луна, черная ночь, краснота крови, белизна молока, темный цвет экскрементов. Животные и птицы приобретают ритуальное значение потому, что их оперение или шкура имеют эти цвета. Даже люди — хотя бы и негры — делятся на «белых» и «черных» в зависимости от нюансов пигментации. Здесь, однако, заключено какое-то моральное различие, и большинство людей возражает против того, чтобы их отнесли к разряду «черных».

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЦВЕТОВОЙ ТРИАДЫ У НДЕМБУ

Что же сообщают неофитам о значении триады? Со слов информантов ндембу я записал изрядное количество текстов относительно цветовой символики, отражающих знания информантов, полученные ими во время инициации или в ходе разного рода обрядов, в которых они принимали участие. Рассмотрим основные значения каждого из цветов.

Белый цвет

Все информанты единодушны в том, что белая глина (mpemba или mpeza) и другие «белые вещи» (yupa yitooka) означают «белизну» (wutooka), которая символизирует:

- 1) благо (ku-waha);
- 2) источник силы и здоровья (ku-koleka или ku-ko-lisha);
- 3) чистоту (ku-tooka) (это слово просто означает «быть белым», но контекстуально понимается как «чистота»);
- 4) безбедность, отсутствие неудач (ku-bula, ku-palwa);
- 5) силу (kwikala pang'ovu) (букв. «обладать силой»);
- 6) отсутствие смерти (ku-bula ku-twa) (т. е. отсутствие смерти в родственной группе);

- 7) отсутствие слез (ku-bula madilu) (см. пункт 6);
- 8) главенство или власть (wanta);
- 9) встречу с духами предков (adibomba niakishi);
- 10) жизнь (wumi);
- 11) здоровье (ku-handa);
- 12) зачатие или рождение ребенка (lusemu);
- 13) охотничью доблесть (Wubinda);
- 14) даяния (или щедрость) (kwinka);
- 15) поминание (kwanuka) предков дарами и подношениями у святилищ (muombu);
- 16) смех (kuseha) (знак дружелюбной общительности);
- 17) поедание пищи (ku-dua) (ндембу отмечают, что кассава, основной продукт их питания, имеет, подобно молоку матери, белый цвет);
- 18) размножение (ku-seng'uka) (в смысле плодovitости, увеличения потомства, стада и урожая);
- 19) доступность глазу, явность (ku-solola);
- 20) возмужание или созревание (ku-kula) (при этом ндембу замечают, что у стариков волосы белеют, т. е. их «белизна» становится «явной»);
- 21) очищение (ku-komba) (т. е. избавление от нечистот);
- 22) омовение (ku-wela);
- 23) отсутствие смешного — «над вами не смеются, если вы совершили что-либо дурное или неразумное».

Красный цвет

«Красные вещи (yuma yashinana), — говорят информанты, — из крови или красной глины (ng'ula)». Существует несколько категорий крови, а именно:

- 1) кровь животных (mashi atunyama или mashi anyama) обозначает охоту (Wubinda или Wuyang'a), а также мясную пищу (mbiji);
- 2) кровь последа при родах, кровь матери (mashi alusemu amata);
- 3) кровь всех женщин (mashi awabanda ejima), т. е. менструальная кровь (mbayi или Kanyanda);
- 4) кровь убийства (mashi awubanjji hela kulapana); сюда же относится кровь при обрезании, а также красное украшение в обрядах очищения от убийства человека, льва, леопарда или буйвола;
- 5) кровь колдовства/ведовства (mashi awuloji); у ндембу колдовство/ведовство связаны с некрофагией, а потому в ритуалах, направленных против того и другого, красный цвет означает кровь, пролитую при пожирании мертвых.

«Красные вещи относятся к двум категориям: они могут одновременно приносить добро и зло (yuma yachinana yakundama knyedi, yela nikuwaha nukutama yadibomba)». Этим подчеркивается амбивалентность символики красного;

6) «Красные вещи обладают силой (yikweti ng'ovu); кровь — это сила, потому что человек, животное, насекомое или птица должны иметь кровь, иначе они умрут. Деревянные фигурки (nkishi) не имеют крови и поэтому не могут дышать, говорить, петь, смеяться и переговариваться друг с другом: это просто деревяшки. Но когда колдуны (alosi) пользуются ими, они дают этим фигуркам кровь, и те приходят в движение и могут убивать людей»;

7) «Семя (matekala) — это белая (счастливая, чистая), добрая кровь (mashi katooka amawahi). Если оно красное или черное, зачатия не будет (neyi achinana eyila kusema nehi). Красное семя бессильно (azeka), оно не проникает вглубь (ku-dita)».

Черный цвет

«Черные вещи — это древесный уголь (makala), речной ил (malowa), сок деревьев muruchi и musamba (т. е. wulombu — „чернила“) и черные плоды дерева mipeku».

«Чернота (wuyila) — это:

- 1) зло (ku-tama), дурные вещи (yuma yatama);
- 2) отсутствие удачи, чистоты или белизны (ku-bula ku-too-ka);
- 3) страдание (yihung'u) или несчастье (malwa);
- 4) болезни (yikweti yikatu);
- 5) ведовство и колдовство (wuloji): если у человека черная печень и он способен на убийство — это дурной человек (muchitama neyi wuneyili wukutwesa kusaha mintu; wunatami dehi); напротив, белая печень — у хорошего человека, который веселится с другими, общителен, помогает другим и сам может рассчитывать на помощь;
- 6) смерть (ku-twa);
- 7) половое влечение (wuvumbi);
- 8) ночь (wutuku) или тьма (mwidima)».

Замечания о символике черного

Приведенный выше список атрибутов «черного» неизбежно оставит ложное впечатление о том, как ндембу относятся к этому цвету, если не упомянуть о понятии мистической или ритуальной смерти и связанном с ним представлении об умирании страсти и вражды. Понятие «смерти» (ku-twa) у ндембу лишено того окончательного характера, которым оно, несмотря на

влияние христианства, отмечено в западной цивилизации. «Умереть» для ндембу часто означает достичь конца определенной стадии развития, достичь предела в цикле роста. «Умерший» человек все еще активен — он либо в качестве духа предка следит за поведением своих живых родичей и проявляется для них в виде разного рода бедствий, либо же частично воплощается в каком-то из своих родственников, повторяющем некоторые черты его характера или физического облика. Умерший не только приобретает иной социальный статус, но изменяется также его модус существования; здесь нет и речи о полном исчезновении. Термин *ku-twa* употребляется еще и в смысле «обморока»; и действительно, ндембу уверяли меня, будто им доводилось по нескольку раз «умирать», но затем они вновь возвращались к жизни благодаря заботам лекаря (*chimbuki*). Слово «обморок» довольно точно передает смысл идиомы *ku-twa*, связанной с мраком или помрачением. Смерть — это «помрачение», период бессилия и пассивности, пролеглий между двумя жизненными состояниями.

Для мышления ндембу характерна также связь между понятиями смерти и созревания (*ku-kula*). Человек растет поэтапно, и каждый последующий этап есть «смерть» для предыдущего, так что человеческая жизнь — это ряд смертей и рождений. При первой менструации у девушки ндембу говорят: *wupakuli dehi* — «она созрела»; то же говорится при ритуалах, связанных с первой беременностью и рождением первого ребенка. Связь между *ku-twa* и *ku-kula* подчеркивается и тем, что при обряде обрезания место совершения операции именуется *itwilu*, т. е. «место умирания», хотя место, где мальчики сидят после операции, останавливая кровотечение, — это длинное бревно камедного дерева *tukula*, название которого произведено от слова *ku-kula*, означающего «созревать». «Через смерть к зрелости» — таким мог бы быть девиз *Mukanda*, ритуала обрезания. Место, на котором девушка лежит неподвижно, укрытая одеялом, во время двенадцатичасового испытания в первый день ритуала совершеннолетия (*Nkang'a*), это тоже *itwilu* или *chihung'u*, т. е. «место страдания» (ср. символику «черного», пункт 3). Целью данного ритуала является утверждение ее половой зрелости.

Символика черного играет важную, хотя и не доминирующую роль в ритуале обрезания мальчиков. Я уже говорил, что многие черные символические предметы составляют важные ингредиенты снадобья *pfunda*. Когда новички возвращаются к своим матерям после пребывания в уединении, они ударяют над головами двумя палками, в то время как их самих несут на плечах ритуальные надсмотрщики (*yilombola*). Эти палки, чересполосно увитые лентами двух цветов, символизируют, по

словам информантов, «жизнь и смерть». Символика черного проявляется иногда в ритуальных масках *takishi*, которые, как уверяют посвящаемых мальчиков, появляются из-под земли на месте *iwilu*. На этих масках три горизонтальные прямоугольные ленты наподобие маленького флага. Одна лента белая, вторая красная, третья черная; белая сверху, черная снизу. Это считается «чрезвычайно важным». Когда я попросил объяснить их смысл, мне пропели песню из ритуала *Nkula*, исполняемого *inter alia* при лечении женщины от фригидности, препятствующей, как полагают идембу, зачатию ребенка, а также связанной с менструальными расстройствами вроде меноррагии и дисменорреи. В песне поется:

Ты уничтожаешь полосы мангуста, это твоя привычка, из-за которой ты отказываешь мужчинам, ты уничтожаешь полосы
(*wakisa nyilenji nkala chaku chey'ochu*
chiwalekelang'a amayala, wakisa nyilenst).

Мне объяснили, что *pkala* — это вид мангуста с красными, белыми и черными полосами на спине. Песня означает, что «больная — плохая, бесполезная женщина, без силы (*kawahe-ta ng'ovuku*) — ты сама разрушаешь в себе женщину; тебе следует иметь детей, ты недостойная грешница (*nawatelelaku*). Ты — холодная женщина (*walwa mwitala* — букв. „мертвец в доме“). У мангуста есть полосы, но эта женщина, имея полные органы, не употребит их в дело». Следует заметить, что деревянный кол, который неотлучно носят с собой неопиты во время изоляции при исполнении обряда *Mukanda* и который символизирует их *tembium virile*, зовется также *pkala* (мангуст), и это животное относится к разряду табуированной пищи на время ритуала. По-видимому, здесь мы имеем бисексуальный символ силы плодородия, в котором воплощено одновременное действие всех трех цветовых принципов. Что же еще может означать черный в комбинации этих принципов, как не зло и несчастье?

Существует несомненная связь между черным цветом и половой страстью (*wuchumbi*). Например, женщины собирают черную кору известных деревьев (таких, как дерево мудьи) и чернят ею половые органы посвящаемых девушек, когда те находятся в ритуальной изоляции. Считается, что это обеспечит им половую привлекательность. Женщины с очень черной кожей высоко ценятся у идембу как любовницы, но не как жены. Половая страсть связана с темнотой и тайной. Черное, стало быть, символизирует нечто сокровенное (*chakusweka, chakujinda*), причем не просто сокровенное, но и страстно желанное. Здесь невольно приходит на ум вагнеровский символ «любви-смерти», связанный с образами Тристана и Изольды.

Но черный цвет связан также и с открытой любовью, а в некоторых случаях символизирует брак. Например, сразу же после окончания ритуалов, знаменующих наступление половой зрелости, девушки проводят ночь со своими женихами (kalem-ba). Любовная пара имеет многократные сношения, и если невеста остается довольной свиданием, она дает тайный знак согласия своей наставнице (pkong'a), которая навещает ее рано поутру. Последняя удаляется на цыпочках, берет некоторое количество małowa, или черного ила, извлеченного ею накануне вечером, на закате солнца, со дна реки, и тайно крадется прочь, «чтобы ее не заметил мужской глаз». Затем она рассыпает немного порошка на пороге каждой хижины в деревне. Смысл этого мне разъяснили следующим образом: «Małowa — это символ (chijikijilu) любви (pkeng'i). Ведь молодая девушка и ее муж теперь любят друг друга. Однако каждый в деревне должен приобщиться к этой любви. Для этого используется małowa, потому что она холодная, из реки. Тогда брак будет мирным. Małowa, хотя она и черная, прочит здесь не беду, но брачный мир и счастье (wuluwi)». «Чернота» совместно с «холодностью» символизирует прекращение вражды между двумя брачающимися группами, вражды, которая прежде разгрывалась в обрядах. Стало быть, черное может иногда символизировать «смерть» неблагоприятного или нежелательного состояния.

КОНТРАСТ БЕЛОГО И ЧЕРНОГО

Просмотрев краткий перечень ассоциаций, связанных у информантов с белым и черным цветами соответственно, нетрудно убедиться, что вызываемые ими чувства образуют ряд антитетических пар, например: благо — зло, чистота — отсутствие чистоты, отсутствие неудачи — отсутствие удачи, отсутствие несчастья — несчастье, отсутствие смерти — смерть, жизнь — смерть, здоровье — болезнь, веселье с друзьями — вдовство, свет — тьма и т. п.

Такое сопоставление недвусмысленно показывает, что, когда цвета рассматриваются в отвлечении от социального и ритуального контекстов, ндембу понимают черное и белое как основную и высшую антитезу в своей модели действительности. Однако, как мы сейчас увидим, во всех ритуалах белое и красное появляются в тесной связи друг с другом, между тем как черное редко бывает выраженным явно. В абстракции от действительных ситуаций красное, по-видимому, имеет некоторые свойства, общие с черным и белым. Но в действительных контекстах красное, как правило, образует пару с белым.

ХАРАКТЕРИСТИКА БЕЛОГО И КРАСНОГО ЦВЕТОВ

а) **Белизна.** Хотя каждый из ритуальных цветов обладает широким диапазоном референтов, тем не менее каждый из них имеет также свои отличительные качества, которые можно вкратце охарактеризовать, сказав, что белое позитивно, красное амбивалентно, а черное негативно. Быть белым — значит быть в правильных отношениях с живыми и мертвыми. А быть с ними в правильных отношениях значит быть здоровым и невредимым. Такой человек никогда не возбуждает гнева и зависти у других и не испытывает к ним враждебности. Поэтому он не боится ведовства/колдовства и не подвержен искушению прибегнуть к нему. Такой человек имеет все данные стать хорошим властителем, ибо он не злоупотребит своей властью (*wanta*). Он щедр, гостеприимен и великодушен. Он «удалит зло» из деревни или подвластной ему области, он благочестиво будет удалять грязь и нечистоты от подножий священных деревьев *piuombu*, будет совершать возлияния духам предков кукурузным пивом, призывая их помочь своему народу. Он даст людям пищу и наполнит их мудростью. Ведь белое, между прочим, символ воспитания. Это качество «делается зримым» (говорят идембу) в таких материальных проявлениях, как грудное молоко, семя и каша из кассавы. Оно символизирует верную преемственность между поколениями и связано с радостями еды, зачатия, вскармливания. Зачатие и вскармливание рассматриваются идембу как идентичные в некотором смысле понятия. Например, после того как женщина забеременеет, ее муж в течение некоторого времени поддерживает с нею сношения, «чтобы подкормить ребенка семенем». Одно и то же слово *ivuti* обозначает «утробу» и «лоно», и женщине, занятой продолжительным и тяжелым трудом, часто дают пищу «для подкрепления ребенка».

Другой аспект символики белого относится к природе отношений между лицами, которых этот цвет репрезентирует. В первую очередь это отношение между кормильцем и получающим пищу. Отсюда проистекает система власти и субординации, господства и подчинения, но эта власть мягкая и доброжелательная. Старший партнер в этом отношении воспитывает младшего и передает ему свои знания. Белизна символизирует щедрость доминирующего партнера, но в то же время и благодарность подчиненного. Эти характеристики выступают особенно наглядно в почитании предков. Живые приносят древесину, питье и символическую еду в форме *tramba*, являющейся символом белого по преимуществу, к священным деревьям духов предков, древесина которых также белая. Так что благодаря этим подношениям мертвые на данном этапе своего сущест-

вованая зависят от живых. Но, с другой стороны, и живые зависят от мертвых: они обязаны им здоровьем, долголетием, счастьем, плодородием, удачей на охоте, поскольку предки обладают силой придержать эти блага, «связать» (*ku-kasila*) плодородие и удачу на охоте (*wubinda*) своих живых родичей, если те не дадут им подношений. Кроме того, чтобы заслужить благословение предков, вся община, ядро которой составляют матричные родственники предков, должна жить в мире и согласии. Эта гармония между живыми и мертвыми и среди живых репрезентируется белыми знаками на дереве *muombu*, белыми полосами между деревом и человеком, зывающим к предкам, белыми отметинами на теле заклинателя и других членов общины. Когда создается своеобразная цепочка белизны, можно ожидать, что материальные блага и незримые благодеяния прольются на всю группу, включая и ее покойных членов.

Белизна не только служит знаком социальной сплоченности и традиции, но и вообще символизирует все явное, очевидное и открытое. Мораль ндембу корпоративна по самой своей сути; всякое частное начинание подозрительно, вероятно, опасно и, возможно, смертельно. Людей, едящих или работающих в одиночку, всегда подозревают в колдовских способностях — даже если это вожди или великие охотники. В обществе, существующем исключительно натуральным хозяйством, все должно быть на учете и на виду, все должно быть поделено справедливо. Индивидуализм и эгоизм могут угрожать благополучию всей группы и потому решительно осуждаются. Признается, что человек может прожить большую часть жизни на людях и в то же время таить в душе злые умыслы против своих ближних. Он может испытывать зависть, может быть снедаем честолюбием. Такой человек, как я показал в книге о гадательной системе ндембу [25, с. 61—62], будучи обнаружен посредством гадания, рассматривается как колдун. Белизна — это цвет всеобщей осведомленности, публичного признания. Белизна представляет дневной свет, и солнце с луной считаются ее «символами» (*uyjikijilu*) в противоположность тому, что Бауманн пишет о чокве, которые, по его словам, считают белое «цветом лунного света», а красное — цветом, «связанным с солнцем» [1, с. 40]. Солнце и луна рассматриваются также как символы бога (*Nzambi*), причем белизна, более чем любой другой цвет, представляет божество как сущность и источник всего, а также как всеобщего хранителя. Но белизна как свет, струящийся от божества в указанном здесь смысле, есть одновременно и признак надежности и истинности, поскольку ндембу верят, что непосредственное зрительное восприятие служит источником достоверного знания.

Белое означает также незапятнанность и неоскверненность.

Эти качества понимаются одновременно в моральном и ритуальном смысле. Так, мне доводилось слышать, как оправдывался один лавочник, обвиненный в плутовстве: «У меня белая щежень!», — точно так же как сказал бы каждый из нас: «Моя совесть чиста!» С другой стороны, известны определенные состояния или статусы ритуального осквернения. Так, необрезанный мальчик считается *wunabulakutooka*, т. е. «нечистым и небелым», и он не имеет права есть пищу из одного горшка со взрослыми мужчинами, чтобы те не утратили многочисленных мистических способностей, приобретенных благодаря исполнению ряда ритуалов, так как прикосновение нечистого лишает их эффективности. Ндембу верят, что необрезанная крайняя плоть (*wanza*) есть нечто в высшей степени нечистое и оскверняет человека независимо от его моральных качеств. Вода считается белой, поскольку очищает тело от грязи, но в особенности потому, что омовение символизирует удаление нечистоты, связанной с прежним биологическим состоянием и социальным статусом. К примеру, иницируемые мальчики и девочки перед возвращением в общество после пребывания в уединении производят самое тщательное омовение. Совершив похоронный обряд, вдова или вдовец моются, умащаются маслом, сбрасывают волосы, надевают белую одежду, украшают себя белыми бусами, т. е. совершают серию актов, свидетельствующих о тесной связи между омовением и символикой белого цвета. В ритуалах, связанных с жизненными переломами, «смывается» состояние ритуальной смерти, т. е. преодолевается некоторое «лиминальное» состояние между двумя периодами активной социальной жизни.

Белизна или «чистота», таким образом, во всех отношениях оказывается идентичной законному признанию социального статуса. Поведение, выходящее за нормы данного статуса, может считаться вполне пристойным для другого статуса, однако с точки зрения первого рассматривается как нечистое. Особенно нечисто регрессивное поведение, т. е. соответствующее нормам того статуса в жизненном цикле, которым индивид располагал ранее. Последовательные этапы жизни расцениваются как восхождение от нечистоты необрезанного мальчика к чистоте зрелого мужчины или же от нечистоты менструирующей девушки через возрастающую чистоту многодетной матроны к статусу, занимаемому женщиной, у которой прекратились месячные, — *kashinakaii*, почтенной предводительницы женщин деревни. Еще более чистыми считаются предки, а альбиносы пользуются особым почтением, поскольку на них смотрят как на «носителей белизны духов предков» (*wutooka wawakishi*).

Таким образом, с символикой белого цвета связаны представления о гармонии, традиции, чистоте, о явном, публичном, общепринятом и законном;

б) К р а с н о т а. Перейдем теперь к символике красного цвета, который в своей архетипической форме, инициационном обряде, представлен смешением двух «кровавых рек». Двойственность, амбивалентность, одновременное обладание двумя противоположными значениями или качествами — вот чем характеризуется красный цвет, с точки зрения идембу. Они говорят: «Красное приносит добро и зло одновременно». Так, если соединение крови матери с кровью отца благотворно, то пролитие крови при ведовской некрофагии — великий грех. Кровь деторождения, как и ведовское кровопускание, представляется оксидированной красной глиной (*mukundu, ng'ula*). Красное — отличительный цвет крови и мяса, цвет плоти. Поэтому оно связывается с агрессивностью и плотскими желаниями. Оно символизирует убийство и свежение животных, а также всякий мучительно тяжелый труд. В красоте есть что-то нечистое. Убийца должен быть очищен от пролитой крови, однако даже после ритуалов очищения в случае проведения аналогичных обрядов он обязан надевать красное птичье перо (*nduwa*). Красное обозначает также менструацию в таких ритуалах, как *Nkula*. Термин *mbayi*, обозначающий менструацию, является однокоренным со словом *ku-baya* (быть виновным). Менструальный период называется *kasheta*, хотя часто говорят также *ku-kiluka kwitala dikwaw* (перебывать в другую хижину). До недавнего времени в каждой деревне имелась специальная хижина из травы, на самой опушке леса; в ней женщины проводили менструальный период. Здесь они готовили себе пищу. В это время им запрещалось готовить пищу для мужей и детей, и их обязанности выполнялись другими женщинами деревни. Менструальная кровь и кровь убийства считалась у идембу «дурной» и поэтому связывалась с черным цветом*. Но кровь, пролитая на охоте или возливаемая на могилах и в святилищах предков охотника, представляется как «хорошая» кровь и обычно ассоциируется с символикой белого цвета. Большинство ритуалов охотничьего культа характеризуется сочетанием красной символики с белой.

Прослеживается вполне определенная связь между функцией мужчины как отнимающего жизнь и функцией женщины, дающей жизнь, хотя обе функции относятся к общей рубрике красного цвета. Мужчина убивает, женщина рождает, и оба процесса связаны с символикой крови.

Как уже говорилось выше, семя — это кровь, «очищенная водой». Поэтому вклад отца в дело рождения ребенка лишен той нечистоты, которая привносится женской кровью. Поскольку же

* Ведовских сородичей, называемых *tuyebela, andumba* или *tushipa*, по общему мнению, помещают в «менструальной хижине».

белизна особенно тесно связана с духами предков и Nzambi — верховным богом, то можно сказать, что кровь отца более «духовная» и менее «плотская», чем кровь матери. Эта ее ббльшая чистота, по-видимому, связана с распространенной среди ндембу верой в то, что отношения между отцом и ребенком полностью свободны от влияния колдовства и ведовства. Напротив, отношения между матерью и ребенком далеко не свободны от этого, и ндембу считают, что ведьмы способны убить собственных младенцев, чтобы запастись мясом для шабаша. Далее, хотя связи с материнской родней считаются в правовом отношении более сильными, однако каждый ндембу обязан отцу и его родне важными чертами своей личности. Именно отец обращается к гадалею, чтобы узнать имя ребенка после его рождения, и обычно ребенок получает имя умершего родственника отца. Люди верят, что определенные черты характера и физического облика умершего возрождаются в ребенке, получившем его имя. Отец играет также важную роль в Mukanda, обряде обрезания, давая сыну наставления, ухаживая за ним и заботливо охраняя мальчика (от небрежности резников) во время его пребывания в уединении, между тем как матери доступ к сыну вообще запрещен. Вся эта практика имеет целью подчеркнуть «чистый» характер связи отца и сына. Ндембу хорошо известно, что отношения с родней матери часто оказываются натянутыми, так как здесь то и дело возникают распри вокруг наследства и преемственности. Злостные распри в африканских племенных обществах, как правило, дают повод к обвинению в колдовстве и ведовстве, а колдуны и ведьмы, по представлению ндембу, это «люди с черной печенью», жаждущие «красной человеческой плоти» и таящие в душе злые умыслы (yitela), которые по праву относят к «черным вещам». Итак, «белизна» с отцовской стороны является источником гармонии, а «краснота» со стороны материнской порождает распри и раздоры (ср. [2, с. 253—254]) если не фактически, то по крайней мере в оценках.

БЕЛОЕ И КРАСНОЕ КАК БИНАРНАЯ СИСТЕМА

Анализ связи белого и красного с половой символикой в представлениях ндембу о воспроизведении потомства заставляет рассматривать эти цвета как парную, или бинарную, систему. При этом черным цветом, третьим членом триады, часто пренебрегают. Для этого есть несколько причин. Во-первых, ндембу рассматривают символы как вещи или действия, которые «делают видимыми» или приводят в движение силы, при-

сущие обозначаемым ими объектам*. Использование черного символа вызывает смерть и бесплодие и навлекает чары. В тех контекстах, где черный цвет фигурирует открыто, например в ритуале Mukanda (в виде палок с черно-белыми полосами) или в виде черной ленты на масках ikishi, он обычно символизирует ритуальную смерть и оказывается тесно связанным с противоположным понятием возрождения. Если применяются черные символы, как в случае malowa (черный ил), их стараются побыстрее укрыть или убрать с глаз долой. Malowa, например, в нескольких разновидностях ритуалов (Kayong'u, Chihamba, Wubwang'u), осуществляемых для умилоствления духов предков, либо размазывается у подножия объектов культа (например, священных деревьев), либо закапывается в землю под символами болезней, чтобы «охладить их», т. е. вызвать смерть «горячих», а следовательно, таинственно опасных сторон несчастья. Указывают, что колдуны используют при изготовлении смертоносных ядов (wang'a) вещества, считающиеся «черными» и «нечистыми», такие, как испражнения своих будущих жертв, кусочки крайней плоти, похищенные при обрезании, и т. п. Этим еще раз подчеркивается тесная связь черной символики с социально нежелательным поведением, например с лишением жизни или имущества. Черная символика означает желательную или нежелательную гибель всего, что движется, дышит и проявляет самостоятельность.

Белое и красное, напротив, связаны с активными состояниями. Они считаются «обладающими силой». Кровь, главный денотат «красноты», часто отождествляется с «силой» [25, с. 14]. Белое также символизирует жизнь в виде молока и семени. Черное, напротив, ассоциируется с выделениями тела, с нечистотами, гниением и продуктами распада. Однако между белым и красным имеется важное различие. Первое символизирует сохранение и продолжение жизни, а последнее может означать отнятие жизни, и даже в тех случаях, когда красные символы также знаменуют продолжение жизни при родах (как это имеет место в культе деревьев mukula), они тем не менее таят нарек на опасность этого процесса. Убийство есть действие, совершаемое живыми, и таковым является деторождение. Поэтому красное попадает вместе с белым в единую рубрику «жизни». Когда оно ассоциируется с чистотой, его представляют себе как кровь, пролитую для общего блага. По представлению ндембу, красное может смешиваться как с белым (например, в случае обычного семени — «кровь, обеленная водой»), так и с черным (как в случае бесплодного мужского семени — «мертво-

* Это положение я подробно рассмотрел в других работах, например в «Гадательной системе ндембу» [25, с. 4].

го семени») [25, с. 15]. В тех ситуациях, когда оформляется двучленная классификация «белое и красное», а «черное» либо отсутствует, либо скрыто, иногда случается, что «красному» приписывают многие отрицательные и нежелательные атрибуты черноты без сохранения за ним его благих свойств. Разумеется, принципу полярности соответствует то, что противоположные качества относятся к разным полюсам. Следовательно, когда трехчленная классификация переходит в двучленную, красное становится не только дополнением, но в некоторых контекстах также антитезой белого.

Здесь представляется уместным привести выдержку из работы А. Б. Кемпе [13], специалиста по символической логике, который писал: «Человеку свойственно мыслить в терминах диадных отношений: мы обычно разбиваем триадное отношение на пару диад. Эта склонность бывает столь сильно выраженной, что кое-кто, пожалуй, станет возражать, будто триадное отношение есть пара диад. Столь же логичным было бы утверждать, что все диадные отношения суть триады, содержащие нулевой член». Так, в случаях, когда белое и красное рассматриваются как дополнительные цвета, а не антитетические пары, мы можем предположить существование троичного отношения, в котором черное выступает как «нулевой член». Поскольку трудно, учитывая представления ндембу о природе репрезентаций, представить черное в зримом виде, не приведя тем самым в действие присущие ему зловещие силы, его скрытость от взоров вовсе не обязательно означает его отсутствие в мыслях. Фактически сам факт его отсутствия может быть знаменательным, поскольку черное есть подлинная эмблема всего скрытого, тайного, темного, неизвестного и, пожалуй, также возможного в противоположность к действительному. Белое и красное, образующие пары в разных проявлениях мужского и женского, мира и войны, молока и мяса, семени и крови, совместно представляют «жизнь» (*wimi*); оба цвета противопоставляются черному как смерти и отрицанию.

НЕКОТОРЫЕ СРАВНИТЕЛЬНЫЕ ДАННЫЕ

Предлагаемый ниже обзор не претендует на систематичность, однако все же обеспечивает достаточную широту охвата по регионам.

Африка

М. Гриоль [8, с. 58—81] отмечает, что у догонов (Западная Африка) космологические мифы, маски, статуэтки, ритуальные и наскальные рисунки группируются по цветовым рубрикам бе-

лого, красного и черного. Черное ассоциируется с осквернением, красное — с менструальной кровью Матери-Земли, совершившей кровосмешение со своим первенцем — Шакалом, а белое — с чистой. Большому деревянному изображению змеи, представляющей смерть и возрождение, посвящают кровавые жертвоприношения и раскрашивают его в соответствующие цвета. Мальчики во время обряда инициации носят маски, раскрашенные в белый, черный и красный цвета. Ритуальные росписи стен также выдержаны в соответственных тонах. Красное ассоциируется также с солнцем и огнем.

Артур Лейб [16, с. 128—133] говорит о «мифическом значении» этих цветов у народов Мадагаскара: «С черным ассоциируются такие слова, как низменный, неприятный, злой, позорительный, неприветливый, нежелательный; с белым — свет, надежда, радость, чистота; с красным — сила, могущество, богатство».

Я уже говорил об амбивалентности черной символики у ндембу. Черный ил (*malowa*) — символ плодородия и супружеской любви. Однако во многих африканских обществах черное также может быть благоприятным знаком. Для шонов в Южной Родезии черный цвет символизирует среди прочего дождевые тучи, возвещающие наступление влажного сезона; духам-хранителям, посылающим дождь, приносятся в жертву черные быки, козы или птицы, а жрецы при этом тоже облачаются в черное. Этим объясняется то обстоятельство, что у двух соседних племен банту черное может представлять в одном случае бесплодие, а в другом — плодородие. Согласно Хантингфорду [11, с. 52], у рода куку из племени бари на могиле заклинателя дождя закалывают черного вола, а во время церемоний вызывания дождя у племени локойя убивают черного козла, содержимое его желудка размазывают на камнях могилы, где похоронен отец заклинателя. Хантингфорд сообщает также, что у сандаве из Танганьики «жрецы (или гадалки) являются одновременно заклинателями дождя и совершают жертвоприношения черными быками, козами и овцами» [12, с. 138].

Сандаве считаются родственными бушменам. Интересно заметить, что у последних в ходу блестящий черный порошок, изготовленный из толченого спеулярита, — //нага, который они, согласно Блику и Ллойдю [3], используют для украшения тела и волос, приписывая ему магические свойства.

Так, в тексте Блика сказано: «Они очень изящно помазывают свои головы //нага, ибо хотят, чтобы их волосы могли спускаться (т. е. расти длинными). И благодаря //нага волосы хорошо растут; потому что они помазывают свои головы, желая, чтобы волосы могли спускаться и чтобы их головы могли становиться черными при помощи черноты... искр //нага, вот поче-

му наши головы мерцают... Бушмены часто говорят... „Такой-то — красивый молодой человек: его голова необыкновенно красива чернотой //нага“» [3, с. 375, 377].

Стоит заметить, что минерал спекуларит (зеркальное железо) «часто использовался как краска в позднем каменном веке в районе Капской провинции судя по находкам в местах обитания» [4, с. 244].

Можно предположить, что черный цвет воспринимается как благотворный в засушливых районах, где мало воды и черные тучи сулят плодородие и изобилие (по-видимому, как растений, так и волос!). В районах, где вода имеется в изобилии и пищи более или менее достаточно, черное может быть неблагоприятным знаком. Поэтому черный цвет считается дурным знаком не только у лесных банту или мальгашей. Например, Джоан Весткотт пишет: «Черное связывается у йоруба с ночью, а ночь ассоциируется со злом. Ночью процветают колдовство и ведовство, а жизнь человеческая подвергается наибольшей опасности. Некоторые йоруба утверждают, что Элемба (божество-трикстер) вымазан в черное ввиду его злобного нрава» [27, с. 346].

Малаккский полуостров

Бушмены придают всем трем цветам ритуальный смысл. Точно так же поступают семанги, сакаи и джакуны, жители Малаккского полуострова. Подобно бушменам, эти народы являются охотниками и собирателями. Скит и Бладен пишут, что сакаи разрисовывают свои тела «черным, белым и красным, изредка желтым, который приравнивается к белому и красному с магической точки зрения» [21, с. 31], т. е. именно так, как это имеет место у ндембу. При рождении ребенка повитуха проводит цветную полосу от межбровья до кончика носа: черную, если родилась девочка, красную — если мальчик [21, с. 48]. Черная линия вдоль носа должна защитить женщину от «Демона Крови» (Hantu Darah), прекращающего менструацию и препятствующего таким образом появлению здорового потомства. Белый цвет у сакаев и других народностей Малайи обычно считается благоприятным.

Австралия

Чарлз П. Маунтфорд [17, с. 215] упоминает о трехцветных пещерных росписях аборигенов Австралии. Черная краска делается из окиси марганца или отдельных видов железной руды, белая — из глины или каолина, а красная — из охры, причем люди совершают длительные путешествия к месторожде-

ниям охры, добываемой в определенных местах на западе и юге Австралии [17, с. 210].

Маунтфорд упоминает о пещерных росписях, где красной и белой красками изображены вытянутые, лишённые рта фигуры — Вонжины с нимбами вокруг головы, иногда достигающие 5,5 м в высоту. Лица у них всегда белые, окруженные одной или двумя подковообразными дугами красного цвета, из которых в отдельных случаях исходят радиальные лучи. «Аборигены утверждают, — пишет Маунтфорд, — что в этих рисунках воплощена сущность одновременно воды и крови; вода, столь необходимая для живых существ, символизируется белым лицом, а кровь, делающая людей и животных сильными, — красными дугами». Обращает на себя внимание близкое совпадение с толкованием смысла красного и белого у ндембу. Вода для ндембу — «белая», а кровь, разумеется, «красная».

Североамериканские индейцы

Последний пример из этнографических источников относится к Новому Свету и взят мною из книги Муни «Священные формулы чероки» (цит. по [23]). Муни свидетельствует, что для чероки белое означает мир, счастье и юг, красное соответствует успеху, торжеству, востоку, черное — смерти и западу, а синее — поражению, тревоге и северу.

Такая интерпретация показывает, что, подобно ряду африканских племен, североамериканские индейцы ощущают родство синего с черным. Некоторым божествам и духам у чероки также соответствуют определенные цветовые характеристики. Белые и красные духи при их совместном действии обычно источают мир и благополучие. Черных духов призывают для расправы с врагом. Здесь интересно вспомнить, что белый и красный цвета в ритуале ндембу также используются для обозначения сил, которые объединяются, чтобы доставить благодеяние субъекту обрядов (например, в охотничьем или гинекологическом ритуале), между тем как черный цвет знаменует колдовство или ведовство.

Древний мир

Пожалуй, наиболее изощренное толкование смысла цветовой триады и наиболее подробную разработку вытекающих из нее следствий мы встречаем в «Чхандогья упанишаде», знаменитом памятнике древнего индуизма, и в комментариях на него Шанкарачарьи, великого философа VIII в. Свами Никхилинанда недавно осуществил перевод упанишад [19] и снабдил его комментариями, базирующимися на толкованиях Шанкарачарьи.

Я приведу несколько выдержек из «Чхандогья упанишады» (VI, IV, 1) с соответствующими уточнениями Никхилинанды:

«Красный цвет (материального) огня — это цвет (перво)огня, белый цвет (материального) огня — это цвет (первичных) вод (вспомним здесь ндембу и австралийцев), черный цвет (материального) огня — это цвет (изначальной) земли. Так, в огне исчезает все то, что обычно зовется огнем, видоизменение — это лишь имя, возникающее в речи, и только три цвета (формы) — истинны».

Комментарий

«Эти три цвета, или формы, образуют видимый огонь. После разъяснения, что эти три цвета принадлежат первоначальным огню, воде и земле, огонь в обычном смысле исчезает, так же как и слово „огонь“. Ибо огонь не обладает существованием, отдельным от слова и обозначенного этим словом понятия. Поэтому то, что несведущие называют словом „огонь“, ложно: единственно истинны лишь три цвета (разрядка моя.— В. Т.)».

«Весь мир трехчастен. Поэтому, как и в случае огня (или солнца, луны, молнии и т. п.), единственно истинное в мире — эти три цвета. Поскольку земля, однако, плод воды, то единственная истина — вода, а земля — лишь имя. Но вода, в свою очередь, есть порождение огня, т. е. также одно лишь имя, так что единственная истина — огонь. Но огонь, в свою очередь, есть порождение *Сат*, или Чистого Бытия, т. е. также одно лишь имя, а единственная истина есть Чистое Бытие».

В этой упанишаде цвета иногда называются «божествами». Здесь приводятся примеры, каким образом они проявляются в феноменах. Так, «пища, будучи съеденной, становится трехчастной (VI, V, 1). Самое грубое в ней (черная часть) становится калом, среднее (красная часть) становится плотью, и наиболее тонкое (белая часть) становится мыслью».

Также и «вода, будучи выпитой, становится трехчастной. Грубейшая ее часть (черная) становится мочой, средняя (красная) — кровью, а тончайшая (белая) — *праной* (= жизненным дыханием, поддерживающим жизнь в физическом теле, первичной энергией или силой, манифестацией которой являются все прочие силы)».

Три цвета, по-видимому, тождественны *гунам* (*guna*), или «нитям» существования (метафора, заимствованная из ткачества), как это изложено в «Санхьякарике» Ишваракришны (IV в.). Эти «нити» пронизывают насквозь все природное бытие (*prakṛti*) (см. [29, с. 91]). Они называются *саттва*, *раджас* и *тамас*, что буквально может быть переведено как «качества

бытия, энергии и темноты». *Саттва* — качество чистоты и безмятежности (оно может быть приравнено белому цвету); *раджас* — активное начало, порождающее карму (соответствует красному цвету); *тамас* — «состояние сдавленности, заторженности и склонности к летаргической апатии» (соответствует черному цвету).

Зенер приводит выдержку из «Шветашватара упанишады», разъясняющую связь между *гунами* и цветами:

«Одна нерожденная белая, красная и черная („символы трех *гун*“, по Зенеру [29]) порождает множество существ, подобных себе.

Один нерожденный с ней лежит и наслаждается, а другой ее оставляет, когда она с ним насладится».

По-видимому, цветовая символика является наследием отдаленного (возможно, доиндоевропейского) прошлого, а упанишады — суть спекуляции позднейшей философии на эту изначальную тему.

Обращает на себя внимание тот факт, что эти три цвета, или три формы, в древнем индуизме, сводятся в конечном счете к единой природе, или сущности, — к сат или пракрити, точно так же как у ндембу «реки трех цветов» проистекают от единого божества. В обеих культурах белое связано с чистотой и миром, представляя собой «тончайший» и наиболее «духовный» из трех цветов.

Таков же смысл белого и в семитских религиях. Робертсон Смит пишет об арабах, что, если мужчина опозорит себя нарушением традиционного обычая или этикета, его лицо чернеет, когда же он восстанавливает свою честь, оно опять становится белым [22, с. 583, 590]. Имеется также сходство в осмыслении красного цвета в индийской и семитских культурах. Так, древнееврейское *quin'ah*, обозначающее «чувство», «страсть», произведено от глагола «краснеть». «Раджас» — вторая, «красная» нить — также часто переводится как «страсть». Морис Фарбридж пишет, что для ветхозаветных евреев красное как цвет крови символизировало кровопролитие, войну и вино [7, с. 150].

ТРИ ЦВЕТА В АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В Африке — в самых удаленных друг от друга частях — многие находки каменного века подтверждают использование белого, красного и черного в ритуальном контексте. Выберем несколько примеров наугад: Роджер Саммерс [24, с. 295] раскопал хижину в Читуре Рокс, в районе Иньянга, на восточной границе Южной Родезии, и нашел вместе со Стилби артефакты

среднего каменного века — позади хижины несколько маленьких кучек красной охры, перемешанной с кусками древесного угля. Лики [15, с. 109] нашел в Пещере Гембла II в Элментейте, в Кении, несколько скелетов, захороненных в совершенно скрюченных позах — мужчины лежали на правом боку, женщины — на левом, и все были густо обрызганы красной охрой. Эти скелеты имели сходство со скелетом Олдовой, обнаруженным в 1913 г. в Северной Танганьике. Рядом с мужскими скелетами этого типа были найдены галечные ножи и кремневые инструменты. Ван Риет Лове (цитируемый Десмондом Кларком [4, с. 249]) описывает похороны у бушменов позднего каменного века в Смитфилде, в Оранжевой республике, следующим образом: «Перевернутая половина скорлупы страусиного яйца, лежащая под руками согнутых скелетов, выкрашена изнутри (черным) спекуляритом (который, как вы помните, все еще используется бушменами в качестве украшения для волос), а извне — красной охрой». Кларк упоминает, что в Вильтоне, в Южной Африке почти всегда существовали надгробия, часть которых была жерновами, часть — покрыта охрой и даже раскрашена. Найденное тело было «густо покрыто красной охрой, как и некоторые вещи в могилах».

Белый цвет также использовался в раннеафриканском наскальном искусстве. Например, Ч. К. Кук, описывая доисторические художественные материалы и приемы в Южном Матабелеленде [5, с. 284], приводит данные о том, как птичий помет (который ндембу до сих пор называют третва — «белая глина»), овощи и каолин используются в процессе изготовления белого пигмента для пещерной и наскальной живописи.

В этой работе у меня не было возможности обсудить богатую литературу по похоронной практике и пещерному искусству европейского палеолита. Но и опять-таки ясно, что цветовая триада белое-красное-черное везде имеет выдающееся значение, хотя другие цвета, такие, как желтый и коричневый, также используются. Однако археологи до сих пор не определили значение этих цветов. Их точку зрения в какой-то степени можно представить замечаниями Аннет Леминг [14, с. 112] о пещерной живописи в Ласко:

«Цвета изменяются от группы к группе: иногда кажется, что один цвет предпочитают другому. Эти предпочтения, по-видимому, вызваны экономическими соображениями в связи с использованием сырья, которое высоко ценится и с трудом добывается; возможно, создатели изображений были воодушевлены религиозной верой, например верой в большую действенность определенного оттенка красного цвета или особенно интенсивного черного. Но возможно, все это результат изменения эстетического вкуса».

Гипотеза, которую я положил в основание всего рассуждения, заключается в том, что существуют определенного рода магико-религиозные идеи, ответственные за отбор базовой цветовой триады и за усердие, с которым основные цвета ищутся или изготавливаются. Высоко ценимыми пигменты становятся не из-за их редкости, а по магико-религиозным причинам, которые заставляют людей преодолевать любые трудности, чтобы добыть или произвести их. Я мог бы привести много свидетельств того, как некоторые общества пускаются во все тяжкие, лишь бы получить красный, черный или белый пигменты. Иногда, чтобы изготовить чистый цвет, используется много ингредиентов, часть которых, вероятно, имеет ритуальную нагрузку. Так, чтобы сделать белую краску для своих масок, догоны смешивают известковый порошок с вареным рисом и экскрементами ящериц или больших змей. Эти маски используются в обрядах, связанных с мифическим змеем. Среди лулуба, северного нилотосемитского народа, существует большое производство охристого вещества, изготавливаемого из биотитового гнейса, который стерт в порошок, схоронен в земле на два месяца, а затем после ряда процедур поджарен, и лишь тогда он может быть смешан с кунжутным маслом. Даже черный пигмент предполагает определенную степень сложности в изготовлении. Так, догоны добывают его из сожженных зерен *vitex pachuphylla*, чья зола перемешивается с танниновым отваром. Как в доисторических, так и в современных доиндустриальных обществах часто отмечались длительные торговые экспедиции с целью добычи красной охры.

ЗНАЧЕНИЕ ОСНОВНОЙ ЦВЕТОВОЙ ТРИАДЫ

Из этнографической литературы видно, что в обществах, где в ритуальных целях используются все три цвета, критической ситуацией, в которой они проявляются совместно, является инициация. Каждый цвет может появляться отдельно как знак общего характера ритуала; так, красный цвет образует устойчивый мотив в охотничьих ритуалах ндембу, а белый — в ритуалах, связанных с кормлением грудью или с культом предков. Однако во время инициации, т. е. приобщения юношей к правам, обязанностям и ценностям старших, все три цвета приобретают одинаковую важность. Как мне кажется, это связано с тем, что они символизируют основные формы универсального человеческого опыта, связанного с отправлением жизненных функций. Во многих обществах эти цвета прямо ассоциируются с определенными жидкостями, истечениями и выделениями человеческого тела. Так, красное есть универсальный символ крови, бе-

лое — весьма часто символ грудного молока и семени. (иногда также — гноя), а черное соотносится (как мы видели в «Чхандогья упанишаде») с калом и мочой (хотя в некоторых культурах моча соотносится с семенем, а то и другое — с белизной). Каждый из цветов во всех культурах может иметь множество обозначений и широкий веер коннотаций, но тем не менее человеческая физиологическая компонента, как правило, присутствует в любых туземных истолкованиях. Обряды инициации часто черпают свою символику из процессов родов и начального вскармливания, что неизменно связано с присутствием крови, воды, нечистот и молока.

Я хочу отбросить всякую осторожность, чтобы, заострив проблему, отважно заявить, что:

1) к числу древнейших символов, созданных человеком, принадлежат три цвета, ассоциирующиеся с продуктами человеческого тела, выделение которых сопровождается повышенным эмоциональным напряжением; иными словами, культура как понятие «надфизиологическое» на ранних стадиях своего развития оказывается тесно связанной с физиологией человеческого тела, с осознанием сильных физиологических переживаний;

2) это возвышение телесного опыта ощущается как снабженное избыточной энергией по сравнению со средним ее количеством у индивида; источнику этой энергии приписывается космическое или социальное происхождение; аналогии физическому опыту ищутся поэтому везде, где в природе встречаются те же цвета; иначе говоря, опыт социальных отношений в условиях повышенной эмоциональности классифицируется по цветовым рубрикам;

3) три цвета символизируют возвышенный физический опыт, превосходящий нормальное состояние субъекта; поэтому они осмысливаются как «божества» (у индийцев) или мистические сакральные силы, противостоящие обыденному, профаническому;

4) физический опыт, связанный с тремя цветами, есть также опыт социальных отношений. Так, белое = семя ассоциируется с союзом мужчины и женщины; белое = молоко — со связью матери и ребенка; красное = материнская кровь — также со связью матери и ребенка и с процессами формирования группы и социальной организации; красное = кровопролитие — с войной, распрей, конфликтом, социальными беспорядками; красное = добыча или приготовление животной пищи — с положением охотника или скотовода, с производственной ролью мужчины при разделении труда между полями и т. п.; красное = передача крови от поколения к поколению — указатель членства в социальной группе; черное = экскременты или выделения тела — переход из одного социального статуса в другой, рас-

смагриваемый как мистическая смерть; черное = дождевые тучи или плодородная земля — единство обширной группы на основе общих жизненных ценностей;

5) в то время как можно указать на множество случаев, когда органические жидкости человеческого тела символически связываются с белым и красным цветами, связь черного цвета с продуктами разложения и распада прослеживается лишь в немногих обществах. Возможно, что черный цвет, часто обозначающий «смерть», «обморок», «сон» или «тьму», связывается с бессознательным состоянием, с опытом «помрачения», затемнения сознания. У ндембу и во многих других обществах белое и красное символизируют жизнь. Когда они соединяются в ритуале, белое ассоциируется с одной отчетливой полярностью жизни — мужественностью и растительной пищей, а красное представляет его противоположность — женственность или мясную пищу. Белое может представлять также «мир», а красное — «войну»; однако оба остаются разновидностями сознательной деятельности, противоположными черному, олицетворяющему недеятельное, бессознательное состояние;

6) три цвета не только воплощают в себе основной телесный опыт человека (связанный с удовлетворением полового влечения, голода, чувства агрессивности, экскреторных позывов, а также со страхом, тревогой и подавленностью), они также обеспечивают своего рода первичную классификацию действительности. Это противоречит утверждению Дюркгейма, будто социальные отношения не основываются на логических отношениях между вещами, а служат для них прототипом. Дюркгейм утверждает, что общество не является просто моделью, по которой сформировалась классифицирующая способность мышления, а что социальная структура и есть истинная структура системы отношений между вещами. В первую очередь сами люди разбиваются на группы. Именно поэтому они и могут думать о вещах в форме групп. В центре древнейшей систематики природы находится не индивид, а общество.

В противоположность этому я утверждаю, что именно человеческий организм и важный для его существования опыт образуют источник всякой классификации. Сама биология человека требует определенных интенсивных переживаний отношения. Чтобы мужчина и женщина могли зачать, родить потомство и вскормить его, избавиться от нечистот, они должны вступить в определенные отношения — отношения, которые характеризуются эмоциональным накалом переживания. Это именно те процессы, которые ндембу называют «реками» и которые берут свое начало в глубине внутренней природы человека. Цветовая триада белое-красное-черное представляет архетип человека как процесс переживания наслаждения и боли. Восприятие этих

цветов и осознание триадных и диадных отношений в космосе и обществе, непосредственное или метафорическое, является производным этого изначального психофизиологического опыта, который может быть полностью приобретен лишь во взаимодействии людей. Для зачатия требуются двое, и двое участвуют также в акте кормления, в борьбе и убийстве (Каин и Авель), а в формировании семьи уже участвуют трое. Множества накладывающихся друг на друга классификаций, образующих системы идеологии, которые контролируют социальные отношения, суть уже производные от этих изначальных двоих и троих, очищенные от их первичного эмоционального фона. Основная триада священна, поскольку она обладает силой «увлечь человека», преодолеть силу его сопротивления. Хотя триада имманентна его телу, она представляется трансцендентной для его сознания. Представив эти «силы», или «нити жизни», цветовыми символами в ритуальном контексте, люди приобрели ощущение, что они в состоянии «приручить» эти силы и использовать их в социальных целях. Но силы эти и обозначающие их символы биологически, психологически и логически предшествуют социальным классификациям на племенные союзы, кланы, тотемы и т. п.

Поскольку опыт, представленный тремя цветами, является общим для всего человечества, объяснение его распространенности вовсе не требует привлечения гипотезы о культурной диффузии, как это необходимо, например, для объяснения роли других цветов (желтого, шафранного, золотого, синего, зеленого, пурпурного и т. п.) в ритуалах отдельных культур. Для объяснения расхождений в смысловой интерпретации основных цветов в разных регионах также приходится обращаться к процессам культурных контактов.

В данном изложении я пытался показать, что в примитивных обществах три цвета — белый, красный и черный — являются не просто различиями в зрительном восприятии разных частей спектра; это сокращенные или концентрированные обозначения больших областей психобиологического опыта, затрагивающих как разум, так и все органы чувств, и связанных с первичными групповыми отношениями. Лишь в результате последующего абстрагирования от этих конфигураций возникают другие виды используемой человеком социальной классификации.

РИТУАЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС. СТРУКТУРА И АНТИСТРУКТУРА

ГЛАВА 1. УРОВНИ КЛАССИФИКАЦИИ. В РИТУАЛЕ ЖИЗНИ И СМЕРТИ

Морган и религия

Прежде всего следует сказать, что в годы моей учебы Льюис Генри Морган был для меня, как и для многих других, путеводной звездой. Все написанное им несет на себе печать пылкого и в то же время ясного гения. Однако, готовясь в 1966 г. прочитать курс Моргановских лекций, я сразу же осознал одно глубокое и, как может показаться, непоправимое упущение. Морган, хотя и описал с большой точностью множество религиозных церемоний, выказал явное нежелание уделить изучению религии такое же глубокое внимание, с каким он исследовал родственные и политические системы. Основным же предметом моих лекций должны были стать религиозные верования и практика. Две цитаты вполне прояснят позицию Моргана. Первая взята из его классического труда «Древнее общество» (1877):

«Развитие религиозных идей является столь сложным процессом, что может навсегда остаться без вполне удовлетворительного объяснения. Религия в столь широкой мере связана с воображением и эмоциональной природой человека, следовательно, столь неопределенными элементами знания, что все примитивные религии оказываются странными и до известной степени непонятными» (цит. по: Льюис Г. Морган. Древнее общество. Л., 1934, с. 6).

Вторая цитата представляет собой выдержку из ученого труда М. Дирдорффа, посвященного религии индейца по имени Красивый Пруд [11]. Моргановская оценка синкретического евангелия Красивого Пруда в его книге «Лига ходеносауни, или ирокезов» основана на записях юного Эли С. Паркера (индейца племени сенека, который впоследствии стал военным секретарем генерала Улисса С. Гранта), содержащих тексты и переводы сказаний «Благой Вести», как их передавал внук Красивого Пруда в Тонаванде. Согласно Дирдорффу, «Морган в точности повторял записи Эли, когда приводил высказывания внука пророка, Джимми Джонсона, однако он далеко отходил

от Эли, когда тот пытался истолковать эти высказывания или сопровождающий их церемониал» ([11, с. 98]; см. также [21, с. 151—157]).

Переписка между Морганом и Паркером показывает, что, если бы Морган более внимательно прислушался к Эли, он мог бы уберечься от критики, которой подвергли сенека его книгу: «В том, что он говорит, нет ничего неверного, но в этом нет и истины. Он просто не понимает, о чем говорит». Но что же на самом деле имели в виду сенека своими странными замечаниями в адрес моргановского труда, посвященного скорее религиозным, чем политическим аспектам ирокезской культуры? По моему мнению, замечания сенека относятся к моргановскому неверию в «воображаемое и эмоциональное», к его отказу признать, что у религии есть важный рациональный аспект, и к его убеждению, что представляющееся для «развитого» сознания ученого XIX в. «странным» — *ipso facto* * «непонятно». Они, кроме того, подозревали в нем нежелание и даже неспособность к такому сочувственному исследованию религиозной жизни ирокезов, к такой попытке глубокого проникновения, которую Чарлз Хокетт назвал «взглядом изнутри» чужой культуры, позволяющим связно объяснить многие из, казалось бы, причудливых компонентов этой культуры и их взаимоотношения. В самом деле, Моргану следовало бы тщательно взвесить слова Бахофена из письма к нему:

«Немецкие ученые предлагают объяснять старину, исходя из распространенных идей нынешнего времени. Но в воссоздании прошлого они видят лишь себя. Проникновение в структуру мышления, отличного от нашего, — тяжелейшая задача».

По поводу данного высказывания проф. Эванс-Притчард недавно заметил: «Это поистине тяжелейшая задача, в особенности когда мы имеем дело с такими трудными вещами, как примитивная магия и религия, потому что, когда переводишь понятия более простых народов на язык нашей терминологии, нет ничего проще, как трансплантировать этим народам наши мысли» [20, с. 109]. К этому я бы еще добавил в качестве оговорки, что в делах религии, так же как и искусства, нет «более простых» народов, а есть народы с более простой — по сравнению с нашей — техникой. «Воображаемая» и «эмоциональная» жизнь человека всегда и везде богата и сложна. В мою задачу входит показать, в частности, какой богатой и сложной может быть символика племенного ритуала. Не вполне корректно также говорить о «структуре мышления, отличного от нашего». Здесь дело не в различных познавательных структу-

* Тем самым (лат.).

рах, а в идентичной познавательной структуре, отражающей широкое разнообразие культурного опыта.

С развитием клинической глубинной психологии, с одной стороны, и профессиональной полевой антропологии — с другой, многое из того, что Морган относил к «воображаемой и эмоциональной природе», стало рассматриваться с уважением и вниманием и исследоваться с научной строгостью. В фантазиях невротиков, в двусмысленности сновидений, в остроумии и каламбурах, в загадочных высказываниях психотиков Фрейд нашел ключи к структуре нормальной психе. Изучая мифы и ритуалы бесписьменных обществ, Леви-Стросс обнаружил, по его утверждению, в их основных интеллектуальных структурах те же самые свойства, которыми отличаются системы ряда современных философов. И многие другие ученые, будучи абсолютными рационалистами, уже со времен Моргана считали вполне достойным посвятить целые десятилетия своей профессиональной деятельности изучению религии. Достаточно назвать Тэйлора, Робертсона Смита, Фрэзера и Герберта Спенсера; Дюркгейма, Мосса, Леви-Брюля, Юбера и Герца; ван Геннепа, Вундта и Макса Вебера. Полевые исследователи-антропологи, включая Боаса и Лоуи, Малиновского и Рэдклифф-Брауна, Гриоля и Дитерлен, а также легионы их сотрудников и учеников проделали колоссальную работу по изучению дописьменного ритуала, ведя тщательные и точные наблюдения над сотнями церемоний и бережно записывая на местных языках тексты мифов и молитв со слов религиозных специалистов.

Большинство мыслителей отвергли сверхчеловеческое происхождение религии и отказались от сугубо теологической позиции в объяснении или оправдании религиозных явлений как производного от самых различных и даже враждебных друг другу психологических или социологических причин; однако никто из них не отрицает чрезвычайной важности религиозных верований и практики как для сохранения, так и для радикальной трансформации человеческих социальных и психических структур. Читатель, должно быть, вздохнет с облегчением, узнав, что я не собираюсь входить в теологические тонкости, а лишь постараюсь, насколько возможно, ограничиться эмпирическим исследованием определенных аспектов религии, в частности выяснить некоторые из черт африканского ритуала. Я также попытаюсь с почтительным трепетом, исходящим из моего отношения к великой учености и положению Моргана в нашей дисциплине, принять его непреднамеренный вызов потомкам и показать, что современные антропологи, оснащенные лучшими из завещанных им концептуальных инструментов, могут теперь сделать «понятными» многие из загадочных явлений религии дописьменных обществ.

Изучение ритуала в Центральной Африке

Начнем с непосредственного рассмотрения одного ритуала, исполняющегося племенем ндембу в Северо-Западной Замбии, где я два с половиной года занимался полевыми исследованиями. Подобно ирокезам Моргана, ндембу матрилинейны, сочетают мотыжное земледелие с охотой и придают всем этим факторам значительную ритуальную ценность. Ндембу принадлежат к большому объединению культур Западной и Центральной Африки, в котором высокое мастерство резьбы по дереву и пластических искусств соседствует с детальной разработанностью ритуальной символики. У многих племен объединения наличествуют сложные инициационные обряды с длительными периодами одиночества в лесу, где неофиты постигают эзотерические значения и где с ними часто находятся танцовщики в масках, олицетворяющие души предков или богов. Ндембу, равно как их северные и западные соседи — лунда из Катанги, лувале, чокве и лучази, придают ритуалу громадное значение; их восточные соседи, қаонде, ламба и ила, хотя и исполняют много ритуалов, имеют, как обнаружилось, гораздо меньше разновидностей обрядов, символика у них беднее, отсутствует обрезание мальчиков, и различные виды их религиозной практики менее связаны друг с другом.

Когда я начал полевые исследования среди ндембу, я работал в духе традиций, установленных моими предшественниками из Института социологических исследований Родса — Ливингстона (ныне Замбия). Это был самый первый исследовательский институт в Британской Африке, основанный в 1938 г., и предполагалось, что в нем предметом специального изучения будет проблема установления постоянных и удовлетворительных отношений между местным и неместным населением. Под руководством Годфри Вильсона и Макса Глюкмана, а позже Элизабет Колсон и Клайда Митчелла сотрудники института провели полевые исследования политических и правовых систем племенного общества, брачных и семейных отношений, разных аспектов урбанизации и рабочей миграции, сравнительной структуры деревень и племенных экологических и экономических систем. Как пишет Люси Мэйр, вклад института Родса — Ливингстона и других исследовательских институтов Британской Африки в выработку политической линии состоит не «в предписании действий в определенных ситуациях», а скорее в «анализе ситуаций, проведенном таким образом, чтобы политические деятели смогли отчетливее понять те силы, с которыми они имеют дело» [42, с. 98—106].

Казалось, что эти «силы» не придают ритуалу большого значения. В ту пору, когда я начал полевую работу, и в самом де-

ле у исследователей Родса — Ливингстона ритуал никогда не вызывал большого интереса: проф. Рэймонд Арторп указывал, что к тому времени из 99 публикаций института по различным аспектам африканской жизни только три были посвящены ритуалу [1, с. IX]. Даже теперь, пять лет спустя, из тридцати одного выпуска записок Института Родса — Ливингстона — кратких монографий о различных аспектах жизни племён Центральной Африки — лишь в четырех ритуал был главной темой исследования, и две из них принадлежат автору этой книги. По-видимому, отношение Моргана к «примитивным религиям» все еще во многом сохранило влияние. И тем не менее первый директор института, Годфри Вильсон, живо интересовался ритуалами африканцев. Его жена Моника Вильсон, вместе с которой он занимался интенсивными полевыми исследованиями религии танзанийского племени ньякьюса и которая опубликовала выдающееся исследование ритуала, написала очень точно: «Ритуал обнаруживает ценности группы на самом низшем уровне... люди выражают ритуалом то, что более всего трогает их, а так как формы выражения обусловлены и непреложны, то в итоге и обнаруживаются эти ценности. В изучении ритуала я вижу ключ к пониманию главного в строении человеческих обществ» [66, с. 241].

Если взгляд Вильсон справедлив, а я думаю, это так и есть, то изучение племенных ритуалов окажется, несомненно, в духе первоначального стремления института «изучать... проблему установления постоянных и удовлетворительных отношений между местными и неместными», ибо «удовлетворительные отношения» основываются на глубоком взаимопонимании. Между тем изучение религий расцвело в трудах исследовательских институтов в Восточной и Западной Африке как раз в периоды непосредственно до и после обретения политической независимости. В общественных науках теперь, мне кажется, становится общепризнанным, что религиозные верования и практика представляют собой нечто большее, чем «странные» отражения или выражения экономических, политических и социальных отношений; их теперь скорее воспринимают как главные отправные пункты к пониманию того, как ощущают люди эти отношения и что они думают о них и о том природном и социальном окружении, в котором протекает человеческая деятельность.

Предварительное полевое исследование ритуала ндембу

Я задержался на этой «религиозной немзыкальности» (если употребить термин Макса Вебера, столь несправедливо примененный им к самому себе) обществоведов моего поколения

в области религиоведения в основном для того, чтобы подчеркнуть неохоту, с какой я поначалу взялся за сбор материалов о ритуале. За первые девять месяцев полевых работ я накопил значительное количество сведений о системе родства, структуре деревни, браке и разводе, семье и индивидуальных накоплениях, племенной и сельской политике, сельскохозяйственном цикле. Я заполнял свои записные книжки генеалогиями; я зарисовывал планы деревенских домов и занимался переписью; я рыскал в поисках редкого или неизвестного термина родства. И все же я постоянно ощущал неловкость из-за того, что всегда смотрю со стороны, даже когда стал свободно владеть языком. Ведь я знал, что поблизости от моего лагеря рокочут ритуальные барабаны и мои знакомые часто будут покидать меня, чтобы провести несколько дней, принимая участие в ритуалах с экзотическими названиями: нкула, вубвангу и вубинда. В конце концов я был вынужден признать, что, если я хочу понять, что на самом деле представляет собой хотя бы частица культуры ндембу, мне придется преодолеть свое предубеждение против ритуала и начать его исследование.

Правда, почти с самого начала моего пребывания среди ндембу меня часто приглашали на ритуалы совершеннолетия девочек (нканга), и я пытался описать увиденное с возможно большей точностью. Но одно дело — наблюдать, как люди совершают стилизованные движения или поют загадочные песни ритуальных представлений, и совсем другое — правильно понимать, что эти движения и слова означают для них. Чтобы добиться такого понимания, я прежде всего обратился к журнальным записям районных чиновников колониальной администрации о поразивших их событиях и обычаях. Здесь я нашел краткие заметки о верованиях ндембу в верховного бога, в духов предков, а также сведения о различных видах ритуалов. Здесь было несколько сообщений непосредственных свидетелей церемоний, большая же их часть основывалась на отчетах сотрудников местной администрации ндембу — рассыльных и чиновников. Во всяком случае, эти материалы не сумели удовлетворительным образом объяснить длинные и сложные ритуалы совершеннолетия, которые я видел, хотя они и снабдили меня предварительными сведениями о ритуалах, которых я еще не видел.

Следующим моим шагом был ряд интервью с чрезвычайно одаренным вождем по имени Икеленге, который прекрасно владел английским. Вождь Икеленге тотчас догадался, чего я хочу, и перечислил мне главные ритуалы ндембу, кратко охарактеризовав основные особенности каждого. Вскоре я обнаружил, что ндембу вовсе не обижаются на чужеземцев, интересующихся их ритуальной системой, и всегда готовы допустить на церемонию любого, кто с уважением относится к их веровани-

ям. Я узнал об этом еще до того, как вождь Икеленге пригласил меня посмотреть ритуал, посвященный культу охотников с ружьем — вуянга. На этой церемонии я осознал, что по крайней мере один род экономической деятельности, а именно охоту, невозможно понять без проникновения в язык ритуала, с ней связанного. Собираение символов, указывающих одновременно на силу охотника и на половую зрелость, разъяснило для меня некоторые черты социальной организации ндембу, особенно упор на значение связей между объединенными родством сверстниками-мужчинами в таком обществе, где структурная преемственность осуществляется посредством женщин. Я не хочу сейчас останавливаться на проблеме ритуализации половых ролей, а просто желал бы подчеркнуть, что некоторые закономерности, выясняющиеся при анализе числовых данных, — таких, как деревенские генеалогии, переписи и записи о наследовании, — становятся полностью понятными только в свете ценностей, воплощаемых и выражаемых в символах на ритуальных представлениях.

Помощь, которую способен был оказать мне вождь Икеленге, все же имела свои пределы. Во-первых, его положение и многочисленные обязанности мешали ему надолго отлучаться от столичной деревни, а его отношения с местной миссией, имевшие для него политическое значение, были слишком тонки, чтобы в условиях, когда слухи моментально разносят любую новость, позволить ему роскошь посещения многих языческих обрядов. Кроме того, мои собственные занятия скоро превратились в микросоциологическое исследование текущего процесса деревенской жизни. Я перебазировался из столицы вождя в поселение рядовых жителей. Здесь со временем наша семья была принята более или менее как часть местной общины, и мы с женой, прозревшими глазами глядя на то, какое значение имеет ритуал в жизни ндембу, научились воспринимать многие из аспектов их культуры, которые прежде были невидимыми для нас из-за наших теоретических шор. Как сказал Надель, факты изменяются вместе с теориями и новые факты создают новые теории.

Как раз в это время я вычитал из готовящейся к изданию книги Годфри и Моника Вильсонов «Изучение африканского общества» [65] о том, что во многих африканских обществах, где ритуал остается живой действительностью, существует множество религиозных служителей, которых специально готовят для толкования ритуала. Позднее Моника Вильсон вынуждена была признать, что «любой анализ, не основывающийся на определенной интерпретации символов, используемых людьми данной культуры, открыт для сомнений» [67, с. 6]. Тогда я стал разыскивать специалистов ритуала ндембу, чтобы записать с

их слов тексты, комментирующие ритуалы, которые я наблюдал. Допуск на ритуальные представления, а также доступ к их экзегезису, несомненно, был облегчен для нас тем, что мы, как и большинство полевых антропологов, раздавали лекарства, перевязывали раны и — в случае с моей женой, которая, будучи дочерью врача, смелее меня в этих делах, — делали инъекции serum от укусов змей. Поскольку многие из культовых ритуалов ндембу исполняются для больного и поскольку европейским лекарствам здесь приписывают мистическую эффективность того же рода, что и их собственным, только более сильную, специалисты-целители стали рассматривать нас как своих коллег и приветствовали наше присутствие на своих представлениях.

Я вспомнил, что читал в «Миссионерских путешествиях» д-ра Ливингстона о том, как он положил себе за правило консультации с местными врачевателями о состоянии пациентов и как это помогло ему наладить добрые отношения с влиятельной частью населения Центральной Африки. Мы последовали его примеру, и, может быть, это стало одной из причин, почему нам разрешили присутствовать на эзотерических этапах некоторых ритуалов и помогли получить надежные, выдержавшие неоднократные и многосторонние проверки истолкования применяемых символов. Под словом «надежные» я подразумеваю, конечно, что различные истолкования в целом не противоречили друг другу. Можно сказать, что на деле они составляли скорее нормативную герменевтику культуры ндембу, чем вольные соединения эксцентрических взглядов различных личностей. Мы собрали также толкования ндембу, которые не были ритуальными специалистами или, во всяком случае, не были специалистами по данному конкретному ритуалу. Большинство ндембу, как мужчины, так и женщины, являются членами по крайней мере одной культурной ассоциации, и невозможно найти пожилого человека, который бы не был «экспертом» в области тайных знаний нескольких культов. Таким образом, мы постепенно накопили определенное количество наблюдений и толкований, которые, будучи проанализированными, обнаружили известные закономерности, давшие возможность выявить выраженную в собранных образцах структуру. Позднее мы рассмотрим некоторые из особенностей этих образцов.

За все время мы ни разу не просили о том, чтобы ритуал был исполнен исключительно ради наших антропологических интересов; мы не нуждались в таком нарочитом спектакле. На деле не было недостатка в спонтанных представлениях. Одной из главных наших трудностей нередко была необходимость выбрать, какое из двух представлений, назначенных на данный день, следует посетить. По мере нашего растущего вовлечения

в жизнь общины мы обнаружили, что очень часто решения об исполнении ритуала были связаны с кризисами в социальной жизни деревень. Я неоднократно затрагивал в той или иной степени вопрос о социальной динамике ритуальных представлений и не собираюсь в этих лекциях уделять ему внимание, ограничившись лишь беглым упоминанием. Здесь просто отмечу, что тесная связь между социальным конфликтом и ритуалом для ндембу существует на всех уровнях деревни и «окрестностей» (этим словом я обозначаю разрозненные пучки деревень) и что множественность конфликтных ситуаций прямо обуславливает высокую частоту исполнения ритуалов.

Исома

Главная моя цель в этой главе — выяснить семантику ритуальных символов в *исоме*, ритуале ндембу, и сконструировать на основе данных, как полученных путем наблюдения, так и экзегетических, модель семантической структуры этой символики. Первым шагом к разрешению такой задачи должно быть пристальное внимание к способу, с помощью которого ндембу объясняют свои собственные символы. Я буду продвигаться от частных к обобщениям, не скрывая от читателя ни одного своего шага на этом пути. Сейчас я собираюсь тщательно рассмотреть ритуал, который я наблюдал трижды и о котором у меня накоплен значительный экзегетический материал. Я должен просить прощения у читателя за то, что вынужден буду неоднократно прибегать к терминологии на языке ндембу, поскольку важная часть объяснений ритуальной символики основывается на народной этимологии. Значение данного символа нередко, хотя, разумеется, не всегда, выводится ндембу из прикрепленного к нему имени, смысл которого находят в первоначальном слове, или этимоне, часто глаголе. Ученые показали, что в других обществах банту это в большинстве случаев процесс ложной этимологии, основанной скорее на сходстве звучания, чем на выведении из общего источника. Тем не менее для людей «этимологизирование» составляет часть «объяснения» ритуального символа; мы же здесь пытаемся открыть «взгляд ндембу изнутри», понять, как сами ндембу ощущают и осмысливают свой собственный ритуал.

Причины исполнения *исомы*

Исома (или *тубвиза*) принадлежит к классу (*мупиди*) признанных ндембу ритуалов, известных как «женские ритуалы», или «ритуалы воспроизводства», которые сами являются под-

классом «ригуалов духов предков, или „теней“ (термин, заимствованный мною у Моника Вильсон)». Слово, обозначающее у ндембу «ритуал» — *чидика*, значит также «особое обязательство», «долг». Это связано с идеей о том, что человек обязан поклоняться теням предков, поскольку, как говорят ндембу: «Разве не от них мы произошли?» Ритуалы, о которых я рассказываю, исполняются именно потому, что отдельные лица или целые группы не выполняют этого обязательства. Либо по собственной вине, либо как член родственной группы, человек, согласно поверьям, бывает, как утверждают ндембу, «пойман» тенью и наказан бедствиями, соответствующими его полу или социальной роли. У женщин эти бедствия проявляются в нарушении воспроизводящей способности. Идеально женщина, живущая в мире и согласии со своими родственниками и почитающая умерших, должна выйти замуж и стать матерью «живых и прелестных детей» (если перевести выражение ндембу). Однако женщина, сварливая по натуре или принадлежащая к группе, раздираемой ссорами, женщина, которая вдобавок «забывает о своей тени (покойной матери, или матери своей матери, или какой-либо другой покойной родственнице по материнской линии) в печени (как мы бы сказали, в сердце)», подвергает опасности свою способность к воспроизведению (*lusemu*), которая «связывается» (*ku-kasila*) оскорбленной тенью.

Ндембу, сочетающие матрилинейность с вирилокальным браком, живут в небольших мобильных деревнях. Такой порядок приводит к тому, что женщины, которые определяют детям линию, а также местожителство, проводят большую часть детородительского цикла в деревнях мужей, а не у своих матрилинейных родственников. Здесь нет такого правила, как, например, у матрилинейных жителей Тробрианских островов, что сыновья женщин, живущих в этой форме брака, должны по достижении совершеннолетия поселиться в деревнях братьев своих матерей или других родственников по материнской линии. Одним из следствий подобного правила является то, что каждый плодородный брак становится ареной скрытой борьбы между мужем женщины с ее братьями и братьями ее матери за местожителство ее детей. Поскольку же между женщиной и ее детьми существует тесная связь, это обычно означает, что через небольшой или длительный период времени женщина последует за детьми в свою матрилинейную деревню. Имеющиеся у меня сведения о разводе среди ндембу демонстрируют наиболее высокие показатели по сравнению со всеми прочими матрилинейными обществами Центральной Африки, о которых собрана более или менее надежная информация, — а у всех у них очень высокий процент разводов. Поскольку после развода женщины возвращаются к своим родственникам по материн-

ской линии и — а *fortiori** — к своим детям, живущим с этими родственниками, то выживание деревни — посредством женщин — в подлинном смысле зависит от разрушения брака. Пока женщина живет со своим мужем и маленькими детьми, подчиняясь тем самым закону об угождении мужу, она нарушает другое, не менее законное требование — о приумножении своими детьми населения матрилинейной деревни.

Интересно отметить, что нарушениями воспроизводящей сферы, ведущими к временному бесплодию, женщин наказывают тени их прямых матрилинейных родственниц — матерей или матерей их матерей. Большинство из этих жертв живут со своими мужьями, когда гадание устанавливает, что они «пойманы» на бесплодии их матрилинейными тенями. Ндембу обычно говорят, что женщины пойманы, так как «забыли» о тех тенях, которые являются не только их прямыми предками, но и непосредственными прародителями их родственников по материнской линии, составляющих ядро населения деревень, чужих для мужей этих женщин. Одной из социальных функций исцеляющих ритуалов является «принуждение вспомнить» об этих тенях, выступающих как структурные узлы матрилинейности, определяющей местожительство; бесплодие, навлеченное тенями, считается временным и устраняется исполнением соответствующих ритуалов. Как только женщина вспоминает о тени, навлекшей на нее болезнь, а стало быть, и о своих первостепенных обязанностях перед родственниками по материнской линии, запрет на ее плодородие снимается; она может продолжать жить с мужем, однако теперь она должна очень обостренно сознавать то, в чем заключается основной долг ее и ее детей. Кризис, вызванный противоречием между нормами, разрешается посредством ритуалов, богатых символикой и чреватых смыслом.

Процессуальная форма

Исома, как и другие женские культы, имеет диахронический профиль, или процессуальную форму. В каждом из этих культов женщина страдает от гинекологических расстройств; тогда ее муж или родственник по женской линии обращается к гадалщику, и тот устанавливает точно вид болезни, которую навлекла на женщину тень, «вышедшая, — как говорят ндембу, — из могилы, чтобы поймать ее». В зависимости от вида болезни муж или родственник приглашает лекаря (*chimbuki*), который «знает снадобья» и подходящие ритуальные процедуры, для того,

* Тем более (*лат.*) . .

чтобы умиротворить разгневанную тень и уговорить ее выступить в качестве руководителя церемоний в предстоящем действе. Затем лекарь обращается за помощью к другим лекарям. Это либо женщины, которые прошли через тот же ритуал и тем самым посвящены в исцеляющий культ, либо мужчины, находящиеся с пациенткой в тесном матрилинейном родстве. Пациентки рассматриваются как «кандидаты» в члены культа, а лекари — как его «адепты». Разгневанные тени (*akishi*), по убеждению ндембу, — это бывшие адепты. Таким образом, принадлежность к культу охватывает всех членов линиджа и деревни и вовлекает их во временное взаимодействие с группой, которую можно назвать «общиной страдания» или, еще лучше, «общиной пострадавших» от того же типа несчастья, какое сейчас переживает кандидат-пациент. Принадлежность к культу исомы переходит даже племенные границы, так как члены культуры и лингвистически связанных племен лувалс, чокве и лучази имеют право присутствовать на данном ритуале ндембу в качестве адептов и в этом качестве выполняют определенные ритуальные задачи. «Главный» (*mukulumpi*), или «великий» (*wepeni*), адепт — обычно мужчина, даже в таких женских культах, как исома; здесь, как и в большинстве матрилинейных обществ, социальное размещение осуществляется посредством женщин, а власть находится в руках мужчин.

У женских культов — трехчастная диахроническая структура, известная нам по трудам ван Геннепа. Первая фаза, называемая *илемби*, отделяет кандидата от профанного мира; вторая — под названием *кункунка* (букв. «в травяной хижине») — частично отключает женщину от ее секулярной жизни; третья фаза, *ку-тумбука*, — это праздничный танец, отмечающий отмену запрета, наложенного тенью, и возвращение кандидата к нормальному существованию. В *исоме* это последнее знаменуется рождением ребенка и вскармливанием его до той поры, пока он не начнет ходить.

Туземные истолкования символов

Таковы широкие социальные и культурные основания *исомы*. Если мы теперь захотим проникнуть в глубинную структуру идей, содержащихся в ритуале, мы должны разобраться в том, как сами ндембу толкуют его символы. Мой метод поневоле противоположен методу многочисленных ученых, которые начинают с выявления космологии, оформляющейся посредством мифологических циклов, а затем объясняют специфические ритуалы как иллюстрации или выражение «структурных моделей», найденных ими в мифах. Но у ндембу немного мифов и

космологических или космогонических повествований. Значит, надо начинать с другого конца — с изучения основных строительных блоков, «молекул» ритуала. Их я называю символами, избегая сейчас длительного обсуждения различий между такими понятиями, как символ, знак и сигнал. Поскольку выработка подхода связана с «внутренней» перспективой (взглядом изнутри), давайте сначала разберемся в словоупотреблении ндембу.

В контексте ритуала ндембу каждая использованная вещь, каждый сделанный жест, каждая песня или молитва, каждый отрезок пространства и времени конвенционально олицетворяют нечто иное, чем они есть сами по себе. Это нечто большее, чем может показаться, и часто значительно большее. Ндембу сознают экспрессивную, или символическую, функцию ритуальных элементов. Элемент, или единица, ритуала называется *chijikijilu*. Буквально это слово означает «веха», «отметина». Его этимон — *ku-jikijila*, «прокладывать новый путь», делая топором зарубку на дереве или заламывая одну из ветвей. Это понятие происходит из технического лексикона охоты — занятия, подвергнувшегося сильному воздействию ритуальных верований и практики. *Чиджикиджилу* означает также: «маяк», заметная особенность ландшафта, например муравьиный холм, отделяющий один огород от другого или владения разных вождей друг от друга. Таким образом, имеются два основных значения: 1) как охотничья зарубка — это элемент связи между известной и неизвестной территориями, поскольку с помощью цепочки подобных элементов охотник находит обратный путь из незнакомого буша в родную деревню; 2) как зарубка и как маяк это передает понятие структурного и упорядоченного в противовес неструктурному и хаотическому. Ритуальное использование *чиджикиджилу* с самого начала метафорично: оно связывает известный мир чувственно воспринимаемых явлений с неизвестным и невидимым царством теней. С его помощью можно постичь таинственное, а также опасное. Далее, у него есть как известный, так и неизвестный компоненты. Поскольку *чиджикиджилу* может быть объяснен, существуют принципы разъяснений, доступные всем ндембу. У него есть имя (*ijina*) и внешний вид (*chimwekeshu*); то и другое используются как отправные точки экзегезиса (*chakulumbwishu*).

Имя *исома*

Прежде всего само название *исома* имеет символическое значение. Мои информанты выводили его из *ku-sotoka* (выскользнуть из скрепления). У слова *исома* есть множество референтов. Во-первых, оно относится к специфическому условию,

которое ритуал должен устранить. Женщиной, «поймавшей в *исоме*», очень часто бывает та, у которой было несколько выкидышей и мертворожденных. Неродившийся ребенок считается «выскользнувшим» прежде, чем наступило его время родиться. Во-вторых, *ku-sotoka* означает «покидать чью-либо группу», возможно, также с оттенком преждевременности. Эта тема, по-видимому, соотносится с понятием «забывания матрилинейных обязательств». Обсуждая значение слова *исома*, некоторые информанты упоминали термин *lufwisha* как определяющий положение пациента. *Lufwisha* — абстрактное существительное от *ku-fwisha*, производного от *ku-fwa* (умирать). *Ku-fwisha* имеет как общее, так и специфическое значения. Общее значение — «потерять родственников (т. е. родственники умерли)», специфическое — «потерять детей». Существительное *lufwisha* означает одновременно и «рождение мертвого ребенка» и «постоянное умирание детей». Один информант сказал мне: «Если семеро детей умирают один за другим — это *lufwisha*». *Исома*, таким образом, — это манифестация тени, вынуждающей женщину производить на свет мертворожденных или же навлекающей смерть на нескольких детей.

Маска *Mvweng'i*

Тень, замешанная в *исоме*, обнаруживает себя также и другими способами. Полагают, что она является пациентке в сновидениях, одетая как некое существо в маске во время обряда обрезания мальчиков (*Mukanda*). Эти существа в масках, известные как *makishi* (ед. ч. *ikishi*), принимаются женщинами за тени древних предков. Одно из этих существ, по имени *Mvweng'i*, носит юбку из коры дерева (*nkambi*), как неопиты в период изоляции после обрезания, и одежду, состоящую из множества шнурков, изготовленных из коры. У него есть охотничий колокольчик (*mpwambi*), используемый охотниками для связи друг с другом в глубоком лесу или для призыва собак. Его знают как «деда» (*nkaka*), который появляется после того, как раны от обрезания у мальчиков залечены, и женщины очень его боятся. Полагают, что, если женщина прикоснется к *Mvweng'i*, у нее будут выкидыши. В песне, которую по традиции исполняют, когда *ikishi* впервые появляется возле места, где в лесу помещены в изоляции неопиты, поется следующее:

¹ *Kako nkaka eyo nkaka eyo eyo nkaka yetu nenzi, eyo eyo, nkaka yetu, mwanta;*

² *mbwemboye mbwemboye yawume-e*

³ *mwang'u watulemba mbwemboye yawumi*

⁴ Дед, о дед, пришел наш дед, наш дед, вождь;

⁵ glans penis, glans сухой,

⁶ рассеивающий духов тулемба, glans сухой.

Для ндембу эта песня представляет концентрацию мужской силы, поскольку пкака означает также «владельца рабов» и «вождя», имеющего много рабов. Сухость glans символизирует достижение благоприятного статуса взрослого мужчины, одну из целей ритуалов Mukanda, поскольку glans необрезанного мальчика считается мокрым и грязным и, стало быть, неблагоприятным, находящимся под крайней плотью. Духи тулемба, умиловываемые и изгоняемые в другом типе ритуала, принуждают дегей болеть и чахнуть. Mvweng'i «извлекает» их из мальчиков. Веревки его одежды, по верованиям, «связывают» (ku-kasila) женское плодородие. Короче, он является в самом чистом выражении символом мужской зрелости (что находит дальнейшее подтверждение в его охотничьих атрибутах) и, как таковой, опасен женщинам в их наиболее женственной роли — роли матери. Именно в одеянии Mvweng'i тень и предстает перед жертвой. Правда, здесь в экзегезисе возникает некоторая неясность. Одни информанты говорят, что тень идентифицирует себя с Mvweng'i, другие — что тень (mukishi) и тот, кто надел маску (ikishi), действуют сообща. Последние утверждают, что тень побуждает Mvweng'i к действию и заручается его помощью в поражении жертвы.

Интересно отметить, что тень — это всегда дух покойного родственника по женской линии, в то время как Mvweng'i — чуть ли не сама олицетворенная мужественность. Этот мотив увязывания расстройств воспроизводящей сферы с идентификацией женского и свойств, характерных для мужественности, находим всюду в ритуале ндембу. В книге «Лес символов», рассказывая о ритуале лечения менструальных расстройств, я писал: «Почему же тогда пациентка идентифицируется с мужчинами, проливающими кровь? Полевой (социальный) контекст соответствующих символических объектов и образцов поведения подсказывает, что ндембу полагают, будто женщина, которая теряет менструальную кровь и не может рожать детей, активно отказывается от своей роли зрелой замужней женщины. Она ведет себя как мужчина-убийца (т. е. охотник или преступник), а не как женщина-кормилица» [61, с. 42]. (Более полный анализ целительных ритуалов *нкула* см. в [62, с. 54—87].)

Ситуация в *исоме* не отличается от описанной. Следует заметить, что рассматриваемые культы в различных эпизодах и символах неоднократно идентифицируют жертву с тенью, ее поражающей: можно с уверенностью сказать, что жертва преследуется частью или аспектом самой себя, спроецированной на

ть. Таким образом, по представлениям ндембу, исцеленная жертва в *исоме* сама после смерти станет поражающей тенью и, как таковая, будет идентифицироваться или тесно ассоциироваться с мужской силой *Mvweng'i*.

Однако, я думаю, было бы ошибочным видеть в *исоме* лишь выражение «мужского протеста». Это бессознательное ощущение можно более отчетливо наблюдать не в *исоме*, а в ритуалах *нкула*. Структурное напряжение между матрилинейностью и вирилокальным браком, как кажется, главенствует в ритуальном языке *исомы*. Покойный родственник женщины по материнской линии вредит ее плодородию по той причине, что она в своем браке слишком тесно связалась с «мужской стороной». Надлежащее соотношение между родством по крови и родством по браку нарушено; брак перевешивает матрилинейность. Женщина опалена опасным пламенем мужского таинства. Я употребляю эту метафору, потому что так делают сами ндембу: если женщины увидят костры стоянки мальчиков, которые разжигаются после ритуала обрезания, то, по поверьям, они станут полосатыми, как обожженные языками пламени, или как прокаженные, или как зебра (*ng'ala*), либо же они помешаются, станут слабоумными.

Цели *исомы*

Следовательно, скрытые цели *исомы* таковы: восстановление надлежащего соотношения между матрилинейностью и браком, перестройка супружеских отношений между женой и мужем и возвращение женщине, а стало быть и браку и роду, плодородия. Непосредственная цель ритуала, по объяснениям ндембу, — снятие действия того, что они называют *чисаку*. В широком смысле *чисаку* обозначает «несчастье или болезнь, вызванные неудовольствием теней предков или же нарушением табу». В более узком смысле это обозначает также проклятие, произнесенное живым человеком и пробуждающее тень, и снадобья, предназначенные для нанесения ущерба врагу. В случае *исома* — *чисаку* особого рода. По поверьям, матрилинейный родственник жертвы отправляется к истокам (*kasulu*) реки, протекающей близ матрилинейной деревни, и здесь произносит проклятие (*kumushing'ana*). Действие этого проклятия выражается в том, что оно «пробуждает» (*ku-tonisha*) тень, которая некогда была членом культа *исомы*. Один информант сказал мне (я привожу дословный перевод):

«В *исоме* обезглавливают красного петуха. Петух олицетворяет *чисаку*, или несчастье, от которого люди умирают, и оно должно уйти (*chisaku chafwang'a antu, chifumi*). *Чисаку* — это

смерть, которая не должна случиться с пациенткой; это болезнь (*musong'u*), которая не должна к ней прийти; это страдание (*ku-kabakana*), и оно — от злобы (*chitela*) ведуна (*muloji*). *Чисаку* есть у человека, призывающего смерть на другого человека. *Чисаку* произносится у истоков реки. Если какая-либо женщина пройдет там и наступит на него (*ku-dyata*) или переступит через него (*ku-badyika*), то неудача (*malwa*) или неуспех (*ku-halwa*) будут преследовать ее, куда бы она ни пошла. Она подхватила его на этом месте, у истоков реки, и лечит ее (*ku-uka*) следует здесь же. В результате этого проклятия появляется тень *исомы*, и она приходит в облике *Mvweng'i*».

Как видит читатель, во всем этом силен оборот вдовства. В отличие от других женских ритуалов *исома* исполняется не для того, чтобы только умиловить тень; его целью является еще устранение враждебных мистических влияний, эманлирующих от живых точно так же, как от мертвых. Здесь приходится иметь дело с грозным союзом ведуна, тени и *ikishi Mvweng'i*. Ритуалы включают в себя символические отсылки ко всем этим агентам. Знаменательно, что непосредственным виновником бедствия считается матрилинейный родственник, именно он будит два поколения предков — отдаленное и близкое — *Mvweng'i* и женскую тень. Знаменательно также и то, что, когда возможно, ритуалы исполняются близ деревни, где живет матрилинейный родственник жертвы. Более того, на определенное время после исполнения ритуала жертва подвергается частичной изоляции в этой самой деревне и ее муж должен на весь данный период оставаться с ней уксорилокально. Как кажется, в рассказах моих информантов об истолковании обрушивающегося проклятия существует противоречие. В них явно ощутим привкус вдовства и, стало быть, «злого», но это «злое» в некотором смысле оправдано пренебрежением жертвы ее прошлыми и настоящими матрилинейными связями. Ритуалы отчасти призваны способствовать примирению видимой и невидимой сторон, участников конфликта, хотя эпизоды экзорцизма в них также присутствуют.

Подготовка сакральной площадки

Таковы социальное оформление и основные верования, характеризующие *исому*. Теперь обратимся к самим ритуалам и рассмотрим истолкования символов в порядке их появления. Это расширит нашу картину структуры верований, поскольку ндембу, которые, как я сказал, имеют заметно малое число мифов, компенсируют их недостаток богатством подробнейшего экзегезиса. К структуре (в смысле Леви-Стросса) религии ндембу

не существует коротких путей через миф и космологию. Если кто-либо захочет четко проследить автохтонный образ мышления, ему нужно будет продвигаться медленно, шаг за шагом от «зарубки» к «зарубке», от «маяка» к «маяку». Только когда символическая тропа от неизвестного к известному пройдена полностью, мы можем оглянуться назад и осознать ее конечную форму.

Как и во всех ритуалах ндембу, тип процедуры в каждом особом случае определяется гадальщиком, с которым консультируются в связи с бедствием, постигшим пациентку. Он — один из тех, кто устанавливает, что женщина утратила несколько детей посредством выкидыша или смерти — бедствий, суммированных в понятии *lufwisha*. Именно он предписывает, что ритуалы должны начаться у отверстия норы либо гигантской крысы (*chituba*), либо муравьеда (*mfuji*). Почему он делает такое довольно странное указание? Ндембу объясняют это следующим: оба названных животных затыкают свои норы после того, как вырывают их. Каждое является символом (*chijikijilu*) проявления тени *исомы*, которая припрятывает плодородие женщины (*lusemu*). Лекари-адепты должны вскрыть заваленный вход в нору, и это символически возвращает женщине плодородие и позволяет благополучно растить детей. В каждом частном случае гадальщик определяет, которое из этих двух животных припрятало плодородие. Нора должна находиться у истоков реки, где было произнесено проклятие. Произнесение проклятия обычно сопровождается закапыванием «лекарств», которые часто набиваются в маленький рог антилопы. Исходя из моего знакомства с другими ритуалами ндембу, я склоняюсь к мысли, что эти снадобья прячут у истоков реки. Нора животного служит точкой ориентации пространственной структуры сакральной площадки. Ритуалы, о которых я здесь говорю, — это «ритуалы изоляции», известные как *ku-lembeka* или *ilembi* — понятие, которое ндембу связывают: вещественно — со способами употребления снадобий или лекарственных сосудов, используемых в некоторых видах женских культов, а этимологически — с *ku-lemba* (умолять, просить прощения, раскаиваться). Идея умилоствления широко распространена в этих ритуалах, поскольку лекари отчасти ходатайствуют от лица пациентки перед тенями и другими сверхчеловеческими существами о возвращении материнства.

Во всех ритуалах *илемби* один из первых шагов адептов-лекарей, руководимых верховным адептом, или «магистром церемоний», — экспедиция в лес за снадобьями (травами), которыми они будут лечить пациентку. Этот эпизод известен как *ku-lang'ula* или *ku-hukula yitumbu*. В *исоме*, до того как совершается этот шаг, муж пациентки (если таковой есть у нее в данный

момент) сооружает для нее на время ее последующей изоляции небольшую круглую соломенную хижину вне кольца примерно дюжины хижин, составляющих деревню идембу. Такая же хижина (пкипка) строится для девочек, отбывающих изоляцию после ритуалов совершеннолетия, и хижина *исомы* явно уподобляется ей. Пациентка — как неопит. Подобно тому как неопит совершеннолетия «вырастает» в женщину, «кандидат» *исомы*, по представлениям идембу, должен заново «вырасти» в плодородную женщину. То, что было расстроено посредством проклятия, должно быть построено сызнова, хотя и не точно тем же способом, поскольку жизненные переломы необратимы. Существует аналогия, но не повторение.

Красный петух, приносимый мужем, и белая курица, приносимая родственником пациентки с материнской стороны, забираются адептами, которые направляются к тому месту у истоков реки, где, как определило гадание, было наложено заклятие. Затем они тщательно изучают почву, ища следы норы гигантской крысы или муравьеда. Когда они находят нору, верховный адепт обращается к животному со следующими словами: «Гигантская крыса (муравьед), если это ты убиваешь детей, верни теперь женщине ее плодородие, пусть она хорошо растит детей». Здесь животное как бы представляет всю «тройку»* враждебных агентов — ведуна, тень и *ikishi*. Следующая задача — связать пучки соломы в два узла: один — над заваленным входом в нору, другой — в четырех футах от первого, над туннелем, проделанным животным. Комья земли удаляются из-под узлов мотыгой, и верховный адепт со своим главным помощником, мужчиной, начинают рыть в отмеченных местах глубокие ямы, известные под названием *takela* (ед. ч. *ikela*) — это слово применяется для обозначения отверстий, служащих магиго-религиозным целям. Далее разжигаются два костра на расстоянии десяти футов от ям и ближе ко второй, чем к первой. Один огонь считается «правосторонним» (если смотреть из норы животного на новую яму) и предназначается для адептов-мужчин, другой — «левосторонний» — для женщин. Затем верховный адепт ставит у первого входа в нору сломанный калебас, а адепты-женщины под руководством матери пациентки — если она является адептом — кладут туда некоторое количество съедобных корней со своих огородов, включая корни маниоки и клубни батата. На языке ритуала они представляют тело (*tujimba*) пациентки. Знаменательно, что эти атрибуты приносятся женщинами, причем матрилинейными.

После того как верховный адепт и его главный помощник открыли церемонию рытья, они передают мотыги другим адеп-

* В оригинале — «troika» (примеч. пер.).

там-мужчинам, и те продолжают копать, пока ямы не достигнут четырех-шести футов глубины. Вход в нору называется «отверстием гигантской крысы» (или «муравьеда»), другой вход — «новым отверстием». Животное именуют «ведуном» (*muloji*), а вход в нору — «горячим» (*-tata*). Другая яма называется *ku-fomwisha* или *ku-fomona* — это отглаженные существительные, означающие соответственно «охлаждение» и «одомашнивание». Когда ямы достигают нужной глубины, адепты принимаются рыть навстречу друг другу, пока не завершают туннель (*ikela dokuhanuka*). Туннель этот достаточно широк для того, чтобы человек мог пробраться по нему. Другие адепты ломают или сгибают ветки близлежащих деревьев, образуя широкое кольцо вокруг места ритуальной деятельности, чтобы создать сакральное пространство, которое очень скоро обретает структуру. Окружение, огораживание — постоянная тема ритуала идембу; обычно оно сопровождается очищением площадки (*mukombela*) мотыгой. Таким образом, в бесформенной среде буша создают небольшое царство порядка. Кольцо называется *shipang'u* — понятие, употребительное также по отношению к забору вокруг жилища вождя и его лечебной хижины.

Сбор лекарств

Пока младшие адепты подготавливают сакральную площадку, верховный адепт со своим главным помощником отправляется в ближайший лес на поиски лекарств. Лекарства получают от различных видов деревьев, каждое из которых имеет символическую ценность, выводимую из атрибутов и целей *исомы*. В большинстве ритуалов идембу существует определенное постоянство в наборе лекарств, используемых в различных исполнениях одного и того же вида ритуала, однако в обрядах *исомы*, которые я наблюдал, от исполнения к исполнению отмечалось широкое разнообразие. Первое дерево, от которого получают лекарства (*yitumbu*), всегда называется *ishikenu*, и рядом с ним совершают заклинание либо поражающей тени, либо самого дерева, чья сила, как говорят, «просыпается» (*ku-tona*) от слов, обращенных к нему. На одном из исполнений, которое я наблюдал, верховный адепт направился к дереву *karwipu* (*Swartzia madagascariensis*), используемому из-за тяжести его древесины. Тяжесть представляет здоровье и силу (*wukolu*), необходимые пациентке. С помощью ритуальной мотыги верховный адепт расчищает от сорной травы участок вокруг дерева, затем он кладет съедобные клубни, олицетворяющие тело пациентки, на очищенное пространство (*mukombela*) и говорит следующее: «Когда эта женщина прежде была

беременна, ее губы, глаза, ладони и подошвы ног стали желтыми (признак анемии). Теперь она снова беременна. Укрепи ее на этот раз, чтобы она смогла родить живое дитя и вырастить его сильным». Затем лекарь специальным лечебным топором срезает кусочки коры с другого дерева того же вида и кладет их в обломок калебаса. Он также срезает кусочки коры с шестнадцати других видов деревьев*.

Здесь было бы слишком долго обсуждать семантику каждого из них, достаточно сказать, что многие ндембу могут указать не одно значение, а в отдельных случаях в отношении таких деревьев, как *musoli*, *museng'u* и *mulombukombu*, целый ряд коннотаций к одному виду. Часть этих деревьев используется во многих типах ритуалов и в практике травников (где, однако, различные формы ассоциативных связей заимствуются в ритуале и зависят более от вкуса и запаха, чем от природных качеств и этимологии названий). Часть видов (например, *karwipu*, *tubang'a*) используется из-за твердости древесины (т. е. ее «укрепляющих свойств»), другие (например, *mucha*, *musafwa*, *mufung'u*, *museng'u*, *musoli*, *tububu*) — из-за их плодородности, олицетворяющей ритуальную установку на возвращение пациентке плодovitости; однако важной ритуальной особенностью, объединяющей всех, является запрет обдирать кору, поскольку это может «связать» плодородие пациентки. В этом смысле соответствующие деревья можно назвать лекарством против *Muweng'i*, потому что, как вспомнит читатель, одежда *Muweng'i* шита в основном из веревок, изготовленных из коры, гибельной для женской способности к деторождению.

Я не могу удержаться и не привести здесь более подробных сведений о небольшом наборе лекарств *исомы* из другого ритуального представления, так как их туземные истолкования проливают свет на многие характерные идеи ритуала. В этом представлении лекари вначале подошли к дереву *chikang'anjamba*, или *chikoli* (*Strychnos spinoza*). Это дерево они описывают как *mukulumpi* — «верховное», или «старейшее», из лекарств. После заклинания его силы они берут кусочки одного из корней дерева и некоторое количество его листьев. *Chikang'anjamba* означает «слону не удастся» (выкорчевать его) из-за присущих ему цепкости и стойкости. Его альтернативное название, *chikoli*, выводится из *ku-kola* (быть сильным, здоровым, крепким), что согласуется с его необыкновенной прочностью и долголетием.

* *Mubang'a* (*Afrosyma angolensis*), *mulumbulumbu*, *mucha* (*Parinari mobola*), *musesi wehata* (*Erythrophloeum africanum*), *musesi wezenzela* (*Burkea africana*), *musafwa*, *mufung'u* (*Anissophyllea fruticulosa* или *boehmii*), *katawubwang'u*, *musoli* (*Vangueriopsis lanciflora*), *kayiza* (*Strychnos stuhlmannii*), *wunjimbi*, *museng'u* (*Ochna pulchra*), *wupembi*, *muleng'u* (*Uapaca species*), *mukombukombu* (*Tricalysia angolensis*), и *mubulu*.

Это же самое дерево предоставляет для обрядов обрезания лекарство, которое, как предполагается, сообщает новообращенным чрезвычайное мужество. Его использование подчеркивает связь между обрядами *исомы* и *муканда*, обрядами обрезания; в то же время оно специфично против немощности и во многих случаях анемии пациентки. Сопоставление двух главных лекарств на двух описанных представлениях показывает, что один и тот же принцип или идея могут быть выражены различными символами. Главное лекарство первого представления — *karwiri*, тоже сильное дерево, одно из тех, с которого часто срезают ветку-рогатину, образующую центральный элемент храмов, посвященных теням охотников, как считается, «крепких и мужественных людей». Такие храмовые деревья, очищенные от коры, особенно стойки против термитов и других насекомых. Отвары из их листьев и коры используются также как средства, возбуждающие половое чувство (афродизиаки).

Второе лекарство, собираемое на этом представлении, олицетворяет другую тему ритуала — демонстрацию угрожающего состояния пациентки. Это — дерево *tulendi*. У него очень скользкая поверхность, с которой обычно соскальзывают (*ku-selumika*) пытающиеся вскарабкаться. Точно так же «выскальзывают» преждевременно и дети пациентки. Однако «глянцевитость» (*ku-senepa*) этого дерева имеет, кроме того, терапевтическое значение, и данная особенность используется в других обрядах и способах лечения, поскольку употребление соответствующего лекарства заставляет «болезнь» (*musong'u*) выскользнуть из пациентки (см. также [61, с. 325—326]). Поистине символам идембу — на всех уровнях символики — не чуждо одновременное выражение благоприятных и неблагоприятных условий. Например, само название *исома*, означающее «выскальзывать», олицетворяет как нежелательное состояние пациентки, так и ритуал, предназначенный для ее исцеления.

Здесь мы сталкиваемся с другим ритуальным принципом, выраженным термином идембу *ku-solola* (делать видимым, обнаруживать). То, что стало чувственно воспринимаемым в форме символа (*chijikilu*), тем самым стало доступным для целенаправленного воздействия со стороны общества, оперирующего посредством своих религиозных специалистов. «Опасно» или «вредно» (*chafwapa*) то, что «скрыто» (*chamuwewa*). Таким образом, назвать неблагоприятное условие — значит совершить уже полдела в устранении этого условия; воплотить незримое действие ведунов или теней в зримый или осязаемый символ — большой шаг к исцелению. Это совсем недалеко от практики современного психоаналитика. Когда что-то ухватывается сознанием, становится доступным для размышления, с этим можно справиться и победить. Довольно интересно, что принцип

обнаружения сам по себе воплощается в лекарстве-символе ндембу, используемом в *исоме*. Это дерево *musoli* (чье название выводится информантами из *ku-solola*), с которого также срезают кусочки коры и листья. Оно широко используется в ритуале ндембу, и его название связано с его природными свойствами. Оно приносит множество мелких плодов, которые падают на землю и выманивают из укрытий различные виды съедобных животных, возможную добычу охотника. Оно буквально «делает их видимыми». В охотничьих культах его использование как лекарства нацелено на то, чтобы животные попались на глаза (*ku-solola anuama*) доселе неудачливому охотнику; в женских культах его употребляют для того, чтобы «заставить детей появиться» (*ku-solola anuama*) у бесплодной женщины. Как во многих других случаях, семантика этого символа включает в себе союз экологии и интеллекта, дающий в результате материализацию идеи.

Вернемся к собиранию лекарств. Теперь лекари собирают корни и листья дерева *chikwata* (*Zizyphus mucronata*), терапевтическое значение которого этимология вновь соединяет с его природными особенностями. У *chikwata* имеются крепкие шипы, «схватывающие» (*ku-kwata*) или останавливающие прохожих. Поэтому говорят, что оно олицетворяет силу и одновременно «пронзает» болезнь своими шипами. Если бы время позволяло, я бы остановился на ритуальной теме «схватывания» или «ловли», которая выражается множеством символов. Она распространена, как и следует ожидать, в языке охотничьей символики, но также находит выражение во фразе «схватить дитя» (*ku-kwata*), что означает «родить». Но перейду к следующему виду лекарства — *musong'asong'a* (*Ximenia caffra*). Это опять дерево с твердой древесиной, а стало быть, придающее здоровье и силу, но народная этимология связывает его также с *ku-song'a* (плодоносить, вынашивать плод), слову, метафорически применяющемуся к деторождению — *ku-song'a anuana*. Дерево *muhotuhotu* (*Canthium venosum*) употребляется в качестве лекарства «из-за своего имени», которое ндембу выводят из *ku-hotomoka* — «внезапно упасть», как ветка или как плод. Считают, что его применение разом покончит с неблагополучием. Далее лекарство собирают с дерева *mutunda*, название которого произведено от *ku-tunda*, что означает «быть выше всего вокруг». В *исоме* оно символизирует хороший рост эмбриона в матке и дальнейший рост ребенка после рождения. *Murapala* (*Anthocleista species*) — название следующего вида лекарства, и мы опять встречаемся с символизирующей неблагоприятного состояния пациентки. Ндембу производят это название от *kirarang'ila*, что означает «бродить в растерянности», не зная, где находишься. Один информант объяснил мне: «Женщина пробует и тот и

этот путь — и все без детей. Такого больше не должно быть. Вот почему мы срезаем лекарство тирараа». За этой идеей, а также за идеей «выскальзывания» стоит понятие о том, что это хорошо и правильно, когда вещи находятся на своих местах и когда люди делают то, что им надлежит в их возрасте и общественном положении.

В другом представлении *исомы* главное лекарство, или «доминантный символ», не было особым видом дерева; им было любое дерево, чьи корни открыты. Такое дерево называется *wuvutbu* — производное от глагола *ku-vutbuka*, означающего «выйти из-под земли», «появиться из укрытия», например, как животное во время охоты. Один информант пояснял его значение следующим образом: «Мы используем дерево *wuvutbu* для того, чтобы все вывести на поверхность. Точно так же все в *исоме* должно быть ясно (*-lumbuluka*)». Это еще один вариант темы «проявления».

Горячие и холодные лекарства: отверстия смерти и жизни

Иногда кусочки древесины берут с подгнившего, упавшего дерева. Это опять-таки символизирует *musong'u* пациентки, ее болезненное, бедственное состояние. Оснащенные этим набором укрепляющих, оплодотворяющих, проявляющих, очищающих, оздоравливающих, связывающих лекарств, часть которых к тому же символизирует особенностей страданий пациентки, адепты возвращаются на сакральную площадку, где будет производиться лечение. Теперь они завершают подготовку освященного пространства, придавая ему зримую структуру. Лекарственные листья и кусочки коры насыпаются женщиной-адептом в освященную ступу для муки. Затем они вымачиваются в воде, и жидкое снадобье делится на две порции. Первая порция кладется на широкий толстый обломок коры (*iipvu*) или в глиняный черепок (*chizanda*), а затем разогревается на костре, разожженном рядом с ямой, прорытой через вход в нору гигантской крысы или муравьеда. Другая порция холодной наливается в *izawu* (это слово применяется либо для обозначения глиняного горшка, либо для лекарственного сосуда) или же в разбитый калебас, помещаемый рядом с «новым отверстием». Согласно одному из информантов, отверстия — это могилы (*tulung'a*) и воспроизводящая сила (*lusemu*), иными словами, могильная яма и лоно матери. Тот же информант продолжал:

«*Икела* (отверстие) тепла — *икела* смерти. Холодная *икела* — это жизнь. *Икела* гигантской крысы — это *икела* несчастья или зависти (*chisaku*). Новая *икела* — это *икела* исцеления

(kuhandisha). *Икела* располагается у истоков реки; это символизирует *лусему*, возможность произведения потомства. Новая *икела* должна выдуть болезнь из пациентки (*тиуејі*); таким образом, дурное должно покинуть ее. Круг сломанных деревьев — это *чипангу* (данное понятие многозначно: 1) огороженное место; 2) ритуальная ограда; 3) огороженный забором двор вокруг жилища вождя или лечебной хижины; 4) кольцо вокруг луны). Женщина, у которой *lufwisha* (т. е. которая потеряла трех или четырех детей мертворожденными или умершими в раннем возрасте), должна войти в отверстие жизни и пройти по туннелю к отверстию смерти. Большой лекарь покропит ее холодным лекарством, а его помощник — горячим».

Теперь мы начинаем понимать развитие всего комплекса классификаций, символизируемых в пространственных ориентирах и в различных предметах. Эти классификации по большей части выстраиваются в ряды, которые Леви-Стросс мог бы удачно назвать «бинарными различиями». Однако, прежде чем приступать к анализу, следует дополнить систему еще несколькими переменными. На представлениях, которые я наблюдал, муж пациентки входил в «холодную» *икелу* вместе с ней, находясь «с правой стороны», ближе к мужскому костру, в то время как она находилась слева. Затем после обрызгивания холодным и горячим лекарствами она первой входила в соединительный туннель, он же следовал за ней. Как вариант, верховный адепт (или «большой лекарь») очищает и жену и мужа холодным и горячим лекарствами. Затем его помощник на время принимает на себя его обязанности и делает то же самое.

Белая и красная птицы

Когда пациентка первой входит в холодную *икелу*, ей в руки дают молодую курицу, которую в течение всех обрядов она прижимает к левой груди, как ребенка. Между прочим, и муж и жена обнажены, если не считать узких набедренных повязок. Говорят, это символизирует тот факт, что они одновременно похожи и на детей и на трупы. Адепты же, напротив, одеты. Красный петух уложен, связанный по ногам, справа от горячей *икелы*, фактически на мужской стороне, приготовленный для жертвоприношения, завершающего обряды. Его кровь и перья спускают в горячую *икелу*, что является финальным актом обрядов — как антитеза вручению женщине белой курицы, которым начинаются обряды. Считается, что белый цыпленок олицетворяет *ku-koleka* (добрую удачу или силу) и *ku-tooka* (белизну, чистоту или благоприятность). Красный же петух, как мы видели, олицетворяет *чисаку*, или мистическое несчастье,

«страдание» женщины. Белый цыпленок, согласно одному из информантов, символизирует также *лусему*, воспроизводящую способность. «Женщине его дают потому, — сказал он, — что только женщина беременеет и рождает детей. Мужчина — это мужчина, и он не может забеременеть. Но мужчина дает женщине силу родить детей, которых можно увидеть, которые зрима. Красный петух представляет мужчину, возможно, в этом есть недовольство (т. е. против мужчины). Если у женщины нет детей и после обрядов, недовольство будет с женщиной (т. е. перестанет связываться с ее супружеским положением, а будет перенесено в другую область отношений)». Наконец, видимо, существенно, хотя об этом и не говорится, что в течение обрядов красный петух остается связанным и неподвижным, в то время как белая курица сопровождает женщину в ее передвижениях по туннелю от «жизни» к «смерти» и обратно к «жизни». В контексте других ритуалов ндембу движение означает жизнь, а покой — смерть: петух обречен быть зарезанным.

Процесс лечения

Обряды в *takela* подчинены процессуальной норме. Первая фаза состоит из перехода из холодной в горячую *икелу* — женщина впереди, мужчина за ней. У горячей *икелы* лекари перемежают окропление лекарствами с увещаниями в адрес всякого рода ведунов и заклинателей, чтобы те сняли враждебные чары. Затем супружеская пара в том же самом порядке возвращается в холодную *икелу*, где их опять окропляют лекарствами. Далее они вновь переходят к горячей *икеле*. Здесь делается перерыв, во время которого мужа выводят из *икелы* и посылают за небольшим куском ткани, чтобы стереть лекарства с лиц супругов и с курицы. Он возвращается в холодную *икелу*, и после дальнейшего врачевания наступает длительный интервал, во время которого приносят пиво, выпиваемое присутствующими и мужем. Самой пациентке запрещается что-либо пить. После того как пиво выпито, возобновляют окропление, которое опять начинается в холодной *икеле*. На этот раз впереди в горячую *икелу* идет муж. В холодную *икелу* они возвращаются в том же порядке. После окропления устраивается новый перерыв, чтобы выпить пива. Затем снова проделывается путь: холодная *икела* — горячая *икела* — холодная *икела* с женщиной впереди. В заключение этот путь проделывается в той же последовательности, после чего обезглавливают красного петуха и сливают его кровь в горячую *икелу*. Затем супружеская пара снова обрызгивается обоими типами лекарств и обливается холодной водой. В общей сложности окропление соверша-

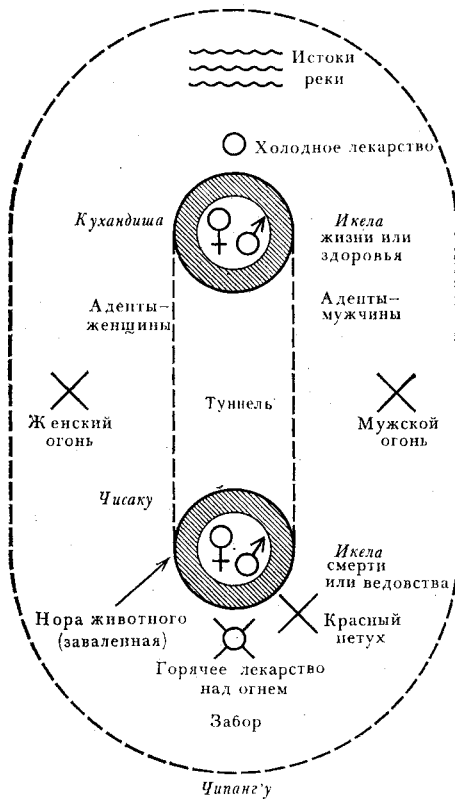


Диаграмма пространственной символики в ритуале *исома*

ется 27 раз, 3 из них в холодной *икеле*, 7 — в горячей, в отношении почти два к одному.

Пока происходит окропление, адепты-мужчины с правой стороны и адепты-женщины — с левой поют песни из обрядов инициации и жизненных переломов: *муканда* — обряда обрезания мальчиков, *мунгонги* — обрядов похоронной инициации, *кай-онгу* — посвящения в гадальщики, *нкула* — традиционного женского культа и *вуйанга* — посвящения в охотничьи культы. Время от времени они поют песню *исомы* «*mwamati yaaya punjila*», сопровождая пение танцем с раскачиваниями *купунджила*, воспроизводящим манеру танца *Mvweng'i ikishi*, а также имитирующим сокращенные матки во время выкидыша.

Классификационная структура: триады

Приведенного материала уже достаточно для того, чтобы попытаться проанализировать структуру описанных обрядов. На лицо прежде всего набор из трех триад: невидимая триада — ведун, тень и *Mvweng'i*, — которой противостоит видимая триада — лекарь, пациентка и муж пациентки. В первой триаде ведун — медиатор между мертвыми и живыми во враждебной и летальной связи; во второй триаде лекарь — медиатор между живыми и мертвыми в умиротворяющей и жизнотворной связи. В первой триаде тень — женщина, а *икishi* — мужчина, в то время как ведун может принадлежать к любому полу; во второй — пациентка — женщина, а мужчина — ее муж, лекарь же

посредничает между полами тем, что лечит обоих. При этом лекарю ндембу присущи многие черты, которые в культуре ндембу рассматриваются как женские: он может толочь в ступе лекарства, что обычно делают женщины; он общается с женщинами и разговаривает с ними о личных делах, что непозволительно для мужчин в секулярной жизни. Одно из названий «доктора», *chimbandu*, связано, как говорят сами ндембу, со словом *tumbanda*, означающим «женщина».

В каждой из этих триад между двумя их участниками существуют тесные родственные узы. В первой — тень и ведун считаются матрилинейными родственниками, во второй — муж и жена связаны браком. Первая пара поражает вторую пару несчастьем. Третий участник первой триады, *Mvweng'i*, олицетворяет способ причинения этого несчастья, а третий участник второй триады — способ его устранения.

Третья триада представлена отношением 2:1 между холодными и горячими омовениями, которые кроме прочего символизируют окончательную победу жизни над смертью. Здесь есть диалектическое движение от жизни через смерть к возобновленной жизни. Вероятно, на уровне «глубинной структуры» можно даже связать передвижение пациентки по туннелю с ее реальным передвижением посредством брака из деревни в деревню, от матрилинейного родства к супружескому и обратно — по смерти супруга или после развода с ним.

Классификационная структура: диады

Другие структурные особенности обрядов можно выразить в понятиях перекрещивающихся бинарных оппозиций. Прежде всего главная оппозиция — между ритуальной площадкой и диким бушем — приблизительно тождественна той, которую Элиаде назвал «космос — хаос». Прочие оппозиции лучше всего разделить на три ряда, поместив их в соответствующие колонки, как это показано на таблице ниже.

Ряды пар противоположных значений располагаются на различных уровнях ритуального пространства. Первый ряд — долготный и пространственно поляризуется: «*икела* жизни» — «*икела* смерти». Второй ряд — широтный и пространственно ограничен мужским костром справа и женским слева. Третий ряд — высотный и пространственно ограничен поверхностью земли и полом соединенных *макела* и связующего туннеля. Эти оппозиции выявляются самими ндембу либо в экзегезисе, либо на практике, либо в том и другом вместе. В понятиях пространственной ориентации основные оппозиции таковы: отверстие, сделанное животным/отверстие, сделанное человеком; левый/

правый; низ/верх. Это соответствует следующим парам: смерть/жизнь; женский/мужской; кандидаты/адепты. Однако, поскольку эти ряды пересекаются, их не следует рассматривать как эквивалентные.

Долготный	Широтный	Высотный
Нора/новое отверстие	Левосторонний огонь/ правосторонний огонь	Нижняя поверхность/ верхняя поверхность
Могила/плодородие	Женщина/мужчина	Кандидаты/адепты
Смерть/жизнь	Пациентка/муж паци- ентки	Животные/люди
Мистическое несчастье/ лечение	Выращенные растения/ лесные лекарства	Обнаженный/одетый
Горячее лекарство/хо- лодное лекарство	Белая курица/красный петух	Лекарственные корни/ лекарственные листья
Огонь/отсутствие огня		Тени/живые
Кровь/вода		Белая курица/красный петух
Красный петух/белая курица		

В *исоме*, на невербальном языке ритуальных символов, идембу ничего не говорят о том, что смерть и женственность или жизнь и мужественность эквиваленты; они ничего не говорят также о том, что кандидаты находятся по отношению к адептам на женских ролях (хотя они, безусловно, в пассивных ролях). Эквиваленты можно отыскать лишь внутри каждого ряда (или колонки), а не между ними. Соответственно закрытый вход в нору животного приравнивается к человеческим заполненным могилам, к смерти, закрывающей жизнь; к мистическому несчастью, приводящему к смерти детей; к «жару», являющемуся эвфемизмом вдовства и злобы, которая «сжигает»; к красному петуху, цвет которого означает «кровь вдовства» (*mashi awuloji*) в *исоме* (ведуны идембу — некрофаги, а в антиведовских обрядах красное означает кровь, пускаемую на таких празднествах, см. [61, с. 70]); к крови как общему символу агрессии, опасности и — в определенном контексте — ритуальной нечистоты. Новое отверстие, проделанное в направлении истоков реки и символизирующее источник плодородия, рассматривается, с другой стороны, как связанное с плодородием, жизнью, исцеляющими процедурами, холодностью или холодом — синонимом защищенности от агрессии ведунов или теней и, стало быть, синонимом «здоровья» (*wukoli*). Оно связано также с отсутствием «огня», являющегося в данном контексте символом грозной и опасной силы вдовства; с белой ку-

рицей, которая в этом ритуале репрезентирует, даже воплощает плодородие пациентки, а своим цветом символизирует (я показал это в других работах, например в [61, с. 69—70]) такие желательные качества, как «благополучие, здоровье, сила, чистота, добрая удача, пища и т. д.»; и, наконец, с водой, у которой тот же набор значений, что и у белизны, хотя эти значения относятся более к процессу, чем к состоянию.

Описанные позитивные и негативные качества супрасексуальны в своей атрибуции, и, я думаю, было бы ошибочно слишком тесно привязывать их к половым различиям. Последние более близко связаны с оппозицией: левосторонний/правосторонний. Едва ли можно сказать, что в этом ряду пациентка, ее белая курица и клубни культурных растений, принесенные женщинами, имеют неблагоприятные коннотации, присущие символике могилы/смерти/жары в первом ряду. Я упоминаю об этом, потому что другие авторы, например Герц, Нидэм, Ригби и Бейдельман, склонны помещать в один и тот же ряд — как принято делать по отношению к другим культурам — такие пары, как левый/правый, женский/мужской, неблагоприятный/благоприятный, нечистый/чистый и т. д., рассматривая тем самым связь между женственностью и неблагоприятностью как частую — а фактически почти универсально-человеческую — единицу классификации. Точно так же не следует в культуре ндембу коррелировать с разделением полов оппозицию нижний/верхний. Ряд понятий, подпадающих под эту классификацию, опять-таки нейтрален в половом отношении, поскольку, например, среди пациентов внизу и лекарей наверху есть представители обоих полов.

Ситуация и классификация

В других типах ритуальных контекстов применяются другие классификации. Так, в обрядах обрезания мальчиков женщины и женские атрибуты могут рассматриваться как неблагоприятные и оскверняющие, однако в обрядах женского совершеннолетия ситуация обратная. Что действительно необходимо как для ндембу, так и поистине для любой другой культуры — это типология культурно осознанных и стереотипных ситуаций, в которых используемые символы классифицируются в соответствии с целевой структурой специфической ситуации. Не существует единой иерархии классификаций, которую можно было бы рассматривать как охватывающую все типы ситуаций. Скорее существуют различные уровни классификаций, которые пересекаются друг с другом и в которых составные бинарные пары (или триадные рубрики) вступают лишь во временные

связи: например, в одной ситуации различие красный/белый может быть гомологичным мужскому/женскому, в другой — женскому/мужскому, а в третьей — мясу/муже без половой коннотации.

Уровни классификации

Действительно, единые символы могут представлять точки взаимосвязи между различными уровнями классификации. Следует отметить, что оппозиция красный петух/белая курица в *исоме* фигурирует во всех трех колонках. На уровне жизни/смерти белая курица приравнивается к жизни и плодородию в противоположность красному петуху, который приравнивается к смерти и ведовству; на уровне правого/левого петух — мужской, курица — женский, а на уровне верхний/нижний петух — верхний, поскольку он используется как «лекарство» (*yitumbu*), проливаемое сверху вниз, а курица — нижний, поскольку она тесно связана, словно дитя с матерью, с пациенткой, которая подвергается лечению. Это приводит меня к проблеме «полисемии», или многозначности, целого ряда символов, имеющих одновременно различные смыслы. Одна из причин этого — в их «узловой» функции в ее соотношении с пересекающимися рядами классификаций. В *исоме* бинарная оппозиция красный петух/белая курица существенна по крайней мере в трех рядах классификаций. Если взять каждый из этих символов отдельно, изолируя их друг от друга и от прочих символов символической сферы (в понятиях автохтонного экзегезиса или символического контекста), то их многозначность — самая поразительная особенность. Если же, с другой стороны, взглянуть на них холистически с точки зрения классификаций, которые определяют семантику всего ритуала, где они встречаются, — тогда каждый из придаваемых им смыслов будет демонстрацией единого принципа. В бинарной оппозиции каждого уровня каждый символ становится однозначным.

Познание и экзистенция в ритуальной символике

Я заключаю эту главу сравнением ее результатов с утверждениями Леви-Стросса в «Мышлении дикарей» [38]. Леви-Стросс совершенно прав, когда подчеркивает, что *la pensée sauvage* обладает такими свойствами, как гомология, оппозиция, корреляция и трансформация, которые характерны также и для софистицированного мышления. В случае с ндембу, одна-

ко, символы, которыми они пользуются, свидетельствуют, что эти свойства помещаются в оболочке, принявшей форму их жизненного опыта. Оппозиция сама по себе возникает не иначе, как в столкновении чувственно воспринимаемых объектов — вроде курицы и петуха различных возрастов и цветов, в разнящихся пространственных отношениях и претерпевающих разные судьбы.

Хотя Леви-Стросс уделяет некоторое внимание роли ритуала и мифологическим символам как стимуляторам чувства и желания, он не развивает данную линию мысли с той же полнотой, с какой он делает это в отношении символов как факторов познания. Я уже останавливался на этом в других работах (см., например, [61, с. 28—30, 54—55]). Символы и отношения между ними, существующие в *исоме*, — не только ряд познавательных классификаций для упорядочивания вселенной ндембу. Они, кроме того, — и это, вероятно, не менее важно — ряд запоминающих механизмов для пробуждения, направления и обуздания могучих эмоций, таких, как ненависть, страх, любовь и горе. Они также целеустремленно снабжаются информацией, имеют «волевой» аспект. Короче, личность целиком, а не только «мысль» ндембу экзистенциально вовлечена в дела жизни и смерти, которыми занимаются в *исоме*.

И, наконец, *исома* — не странность в том смысле, что его символика нелепа и смешна. Каждый символ соотнесен с эмпирическим моментом опыта, как это ясно видно из автохтонных истолкований растительных лекарств. С точки зрения науки двадцатого века кажется странным, что ндембу думают, будто, внося определенные предметы в круг освященного пространства, они приносят вместе с ними и некие силы и достоинства, которыми те, по эмпирической видимости, обладают, и будто, манипулируя этими предметами предписанным способом, можно упорядочить такие силы и сконцентрировать их наподобие лазерного луча, чтобы разрушить действие враждебных сил. Даже располагая ограниченными знаниями о том, каковы представления ндембу о естественной причинности, кто может, однако, усомниться, что при благоприятных обстоятельствах эти лекарства способны принести значительную психологическую пользу? Символическое выражение заинтересованности группы в благополучии личности, соединенное с мобилизацией целого арсенала «добрых» объектов для того, чтобы помочь несчастной женщине, а также увязывание индивидуальной судьбы с космическими процессами жизни и смерти — разве не представляет все это нам еще кое-что сверх простой «непонятности»?

ГЛАВА 2. ПАРАДОКСЫ БЛИЗНЕЧЕСТВА В РИТУАЛЕ НДЕМБУ

Близнецство в системе родства и в жизни: некоторые африканские примеры

В первой главе я анализировал один из видов ритуала ндембу, исполняемого для излечения недостаточности, например временной неспособности женщины к деторождению и сохранению жизни детей. Теперь я хотел бы рассмотреть ритуал ндембу, чей *raison d'être*, напротив, в чрезмерности. Это ритуал *wubwang'u*, совершаемый для укрепления женщины, от которой ожидают или которая уже родила ряд близнецов (*amramba*). Здесь проблема не в недостаточности, а скорее в избыточности, в переисполнении, скорее чем в недоисполнении. Рождение близнецов составляет для ндембу то, что мы назвали бы парадоксом, а именно нечто, противоречащее обычным представлениям о естественном или возможном. В физиологическом факте близнецства есть для ндембу некоторая абсурдность. Прежде всего, как мы видели, плодородие (*лусему*) пользуется в культуре высоким уважением; однако в данном случае налицо переизбыток плодородия, влекущий за собой физиологические и экономические трудности. В обществе, не имеющем скота либо не имеющем понятия об использовании молока овец и коз для человеческих надобностей, матери бывает трудно обеспечивать близнецов пищей посредством лактации. Часто выживание детей зависит от случая, когда другая женщина, недавно потерявшая ребенка, имеет молоко и согласна кормить одного из близнецов. И даже если близнецы доживают до того, как их отнимут от груди, родителям все равно трудно самим обеспечить их. По этой причине близнецы символически передаются в обрядах на попечение общине.

Такая передача, в частности, может выражаться в церемониальном танце, во время которого мать близнецов, одетая лишь в узенькую набедренную повязку из коры, с небольшим лоскутком ткани спереди и несущая плоскую круглую корзину (*lwalu*) для просеивания зерна, совершает обход всех соседних деревень. Танцуя, она поднимает лоскуток ткани, выставляя на всеобщее обозрение источник ее чрезмерной плодородности, и просит подаяние в виде пищи, одежды и денег, поднося зрителям свою корзину. В этом танце проявляются некоторые характерные мотивы *вубвангу*. Один из них — нарушение норм стыдливости, соблюдения которых обычно строжайшим образом требуют от женщин ндембу; другой — ритуальная власть уязвимости и слабости, мотив, более подробно рассматриваемый в

главе 3. Здесь я только укажу, что близнецество рассматривается одновременно и как благодать, и как несчастье, а то и другое в равной степени вызывают заботу общины о благополучии субъекта ритуала.

Но *вубвангу* выявляет и еще один парадокс в общественном устройстве ндембу. Профессор Шапера и другие ученые обратили внимание на тот факт, что там, где родство имеет структурное значение и налагает рамки на корпоративные отношения и социальный статус, рождение близнецов — источник классификационных затруднений. Причина этого — в широком распространении мнения — в Африке и повсюду, — что дети, рожденные в одних родах, мистически тождественны. Однако по неписаным законам, обусловленным системами родства, в структуре семьи или корпоративной родственной группы есть только одно место, которое они могут занять. Существует классификационное положение о том, что человеческие существа в одни роды рожают только одного ребенка и что имеется лишь одна щель, которую им можно занять в различных группах, ясно определенных родством, в каковые группы этот один ребенок входит по рождении. Порядок появления близнецов на свет — еще один важный фактор; старший из близнецов имеет больше прав, чем младший, и в некоторых случаях может прежде него занять политический пост. Все же близнецество представляет собой парадоксальное положение, при котором физическое двойственное — структурно едино, а мистически единое — эмпирически двойственно.

Африканские общества разрешают эту дилемму различными способами. Одно из средств избавиться от структурного противоречия, порожденного близнецеством, — предать близнецов смерти. Этой практики придерживаются бушмены Калахари, о которых Бауманн пишет: «Детоубийство ввиду тяжелых экономических условий встречается часто, однако умерщвление близнецов или одного из них основывается на представлении, что они приносят несчастье» [2, с. 100—101]. Здесь парадокс разрешается умерщвлением одного или обоих близнецов, ибо существует мнение, что они приносят (мистическое) несчастье. Другие общества не уничтожают близнецов, но исключают их из системы родства, к которой они принадлежат по праву рождения, и наделяют их особым статусом — часто с сакральными признаками. Так, согласно Рэттрэю, у ашанти «близнецы, когда они однополые, как правило, принадлежат вождю и становятся, если они девочки, его потенциальными женами, а если мальчики — то „помахивающими хвостом слона“ при дворе. Их нужно показать вождю как можно скорее после рождения, принося во „дворец“ в медном тазу. По праздникам близнецы надевают одинаковые белые одежды» [45, с. 99].

Белое у ашанти — символ, *inter alia**, божества, а также «духовных» и оплодотворяющих жидкостей — воды, семени и слюны. Слон также связан с изобильным плодородием, о чем свидетельствует ритуал совершеннолетия девочек, во время которого новообращенная «прикасается к трем поджаренным кускам слоновьего уха, а к ней обращаются со следующими словами: „Пусть слониха даст тебе свое чрево, чтобы ты родила десятерых“» [23, с. 73]. У вождей ашанти множество признаков «божественных королей»; считается, что влияние этих вождей переходит границы разрозненных групп в королевствах, с благополучием и плодородием которых мистически отождествляются их собственные благополучие и плодородие. Таким образом, близнецы вынесены из секулярной структуры, являясь составной частью и символом сакральности и плодородия вождя. Однако близнецов, рожденных в самой королевской семье, убивают, поскольку считается, что их рождение ненавистно Золотому Трону — высшему знаку и выражению королевской власти ашанти [23, с. 66]. Можно предположительно объяснить это тем, что близнецы способны внести противоречия в структуру королевской матрилинейности, возбуждая проблемы преемничества, наследования и старшинства.

Согласно Эванс-Притчарду, нуэры из нилотского Судана утверждают, что близнецы — одно существо и что они — птицы:

«Их единая социальная личность — это нечто, превышающее их физическую двойственность — двойственность, очевидную для ощущений и обозначаемую множественной формой в разговоре о близнецах и обращением с ними во всех случаях повседневной общественной жизни как с двумя вполне различными личностями. И лишь в некоторых ритуальных ситуациях и лишь символическим образом выражается единство близнецов, в особенности ярко — в церемониях, связанных с браком и смертью, когда личность претерпевает перемены» [18, с. 128—129].

В этом обществе близнецы не исключаются из социальной структуры, но тем не менее обретают ритуальную и символическую значимость. Символически они отождествляются с птицами не только из-за того, что «высиживают многих птенцов и рождаются как бы дважды» [18, с. 130], но также потому, что близнецы, подобно птицам, классифицируются нуэрами как «люди сверху» и «дети бога». «Птицы — дети бога по той причине, что они пребывают в воздухе, а близнецы принадлежат воздуху из-за того, что они по способу зачатия и рождения — дети бога» [18, с. 131]. Таким образом, нуэры разрешают парадокс близнецства, относя единую личность близнецов к сакральному порядку, а их физическую двойственность — к секулярному.

* Между прочим (лат.).

Каждый аспект функционирует на определенном культурном уровне, а концепция близнечества является медиатором между уровнями.

Во многих обществах близнецы выполняют эту медиативную функцию между животным и божественным уровнями: они одновременно более чем люди и менее чем люди. Почти во всех племенных обществах они не вписываются в идеальную модель социальной структуры, однако один из парадоксов близнечества состоит в том, что это явление ассоциируется с ритуалами, которые выветляют фундаментальные принципы самой структуры; близнечество принимает характер контрастности подобно тому, как это происходит в отношениях между фоном и фигурой в гештальтпсихологии. На деле же в человеческих культурах структурные противоречия, асимметрии и аномалии часто откладываются в мифе, ритуале и символе, которые подчеркивают аксиоматическую ценность ключевых структурных принципов по отношению как раз к тем ситуациям, где эти принципы кажутся менее всего применимыми.

У многих бантуязычных народов, включая идембу, близнецы не предаются смерти, но и не получают особого статуса, как у ашанти. Однако у них во время жизненных переломов (рождение, брак и смерть) исполняются специальные ритуалы, и эти ритуалы почти всегда имеют латентно сакральный характер, который становится очевидным во всех обрядах, касающихся рождения близнецов. Более того, родители близнецов и некоторые из их сестер и братьев, в особенности те, кто следует сразу за близнецами по порядку рождения, попадают в тень этой сакральности. Например, Моника Вильсон пишет:

«Рождение близнецов — устрашающее событие для ньякьюса. Родители близнецов и сами близнецы — *abirasya*, страшные, — считаются очень опасными для родственников и ближайших соседей, а также для скота, вызывая у них понос и распухание ног, если имеет место какой-либо контакт. Поэтому родители изолируются и исполняется детально разработанный ритуал, в котором участвует большой круг родственников, соседи и домашний скот. Дети, естественно, отделены от матерей, однако подчеркивается скорее та опасность, которая исходит от родителей, чем та, которая исходит от самих близнецов. Слово *ilipasa* обычно употребляется для обозначения „близнецов“, „рождения близнецов“, однако более точно перевести его как „ненормальное рождение“, поскольку оно применяется к детям, рожденным ногами вперед (*insolola*), и вообще к рождению многих детей, причем для любого типа *ilipasa* исполняется один и тот же ритуал» [67, с. 152].

Цель обрядов ньякьюса в том, чтобы избавить близнецов и их родителей от опасности, которую они, будучи заразными,

представляют. На родителей воздействуют лекарствами и ритуалом, чтобы они впредь производили в одни роды одного ребенка и не заражали соседей мистической болезнью. У някья-са и других обществ банту, таких, как суку из Конго, о чьих близнецных обрядах писал ван Геннеп [26], или сога из Уганды [50, с. 123], в исполнение соответствующих ритуалов вовлекается вся местная община. Ван Геннеп обращает внимание на тот факт, что у суку в обрядах восстановления, следующих за длительным «лиминальным» периодом, во время которого близнецы изолируются от контактов с общественной жизнью на шесть лет, происходит «ритуальное пересечение территории, принадлежащей обществу в целом, и (общее) разделение пищи» жителями деревни [50, с. 47]. Я уже упоминал, что у идембу близнецы находятся на попечении всей общины. Это можно рассматривать как еще один пример распространенного стремления общества либо заставить широко признанные группы озаботиться тем, что отстает от нормы, либо же уничтожить из ряда вон выходящий феномен. В первом случае аномальное может быть сакрализовано и сочтено святым. Так, в Восточной Европе к умалишенным обычно относятся как к живым храмам, вместилищу сакральности, которая разрушила природный разум этих людей. Они имеют право взять еду и одежду у кого бы то ни было. Здесь аномалия — «отвергнутый строителями камень» — исключается из структурированного порядка общества и начинает символизировать просто единство самого общества, представляемого как гомогенное, а не как система гетерогенных социальных позиций. Так же и у идембу вся биология близнецства сакрализуется и становится делом каждого, а не только близких родственников матери. Утешать мать в ее горе — обязанность общины. Горе матери становится также поводом для общины прославить и возвеличить важнейшие ценности и принципы своей организации. Тот парадокс, что хорошее (в теории) — плохо (на практике), становится отправным пунктом ритуала, подчеркивающего полное единение группы, преодолевшей свои противоречия.

Повторяю: в обществе, основанном на родстве, с близнецством можно сделать две вещи. Либо можно сказать, подобно мальчику, впервые увидевшему жирафа: «Я не верю этому» — и отрицать социальное существование биологического факта, или же, принимая факт, можно попытаться учесть его. Если попытаться учесть факт, нужно — поскольку это возможно — заставить его казаться не противоречащим всей культуре. Можно, например, в некоторых ситуациях сосредоточить внимание на двойственности близнецов, в других ситуациях — на их единстве. Или можно поразмыслить о естественном и социальном процессах, посредством которых то, что от природы было

двумя различными и даже противоположными элементами, сплавляется и образует нечто новое и уникальное. Можно исследовать процесс, посредством которого двое становятся одним. Или же можно исследовать обратное: процесс, посредством которого один становится двумя, процесс бифуркации. Далее можно рассмотреть номер Два как представителя всех форм множественности в противоположность единству. Два представляет Много в противоположность Одному и является производным от него или снова сплавленным с ним.

Далее можно обратить внимание на Два, на время исключив из рассмотрения Один, и заметить, что Два состоит либо из пары подобных, как Диоскуры — Кастор и Поллукс, либо из пары противоположных — мужчина и женщина или жизнь и смерть, — как в ритуале *исома*. Ндембу в символическом языке близнечного ритуала предпочитают подчеркивать аспект противоположности и дополнительности. Хотя близнецы чаще всего принадлежат к одному полу, а, по сути, настоящие близнецы всегда одного пола, в ритуале *вубвангу* ндембу подчеркивают у двойственности аспект равенства, но в то же время и противоположности. Развивая далее этот взгляд, они демонстрируют процесс объединения компонентов днады, представляя данный процесс как совпадение противоположностей, а не удвоение подобных. Для описания этого процесса используется сексуальная символика, однако я надеюсь показать, что здесь имеется в виду не просто половое соитие. Эротический язык используется для изображения процесса, в котором социальные силы, примерно одинаковые по своему могуществу, но противоположные по качеству, предстают гармонически согласованными. В этой главе я остановлюсь в основном на социальных референтах тех символов, которые помимо прочего представляют аспекты сексуальности. Сплав множества социокультурных референтов с множеством органических референтов (включая и сексуальные) в единую зримую репрезентацию, наделяемую верующими необыкновенной силой и обладающую вкусом качеством человеческого общения, — важная особенность религиозных символов. Говорить, что какой-либо из рядов референтов — культурных или органических — является «основным» или «первичным», а другой — подчиненным или производным, — значит проглядеть качественное различие рядов, представленное в образцах их взаимозависимости.

Сюжет близнечного ритуала ндембу

Объединение пары противоположностей, обычно выражаемое в символах мужского — женского различия, противоположности и союза, является чем-то вроде ритуального «сюжета» *вубван-*

гу. Я предлагаю избрать два важных эпизода в ритуале и рассмотреть каждый из них по очереди с точки зрения его символики. Как и большинство культов бедствия у ндембу, культовая ассоциация *вубвангу* состоит из лиц, которые сами прошли в качестве пациентов ритуальное лечение *вубвангу*. Полагают, что дух, вызвавший бедствие, один из покойных членов культа. Адепты или лекари собирают растительные лекарства для пациентки, украшают себя особым образом, а затем обмывают пациентку лекарствами из толченых листьев и дают ей выпить лекарство, смешанное с водой. Возле двери хижины пациентки сооружается алтарь, и в связи с этим члены культа исполняют множество обрядов. Лекарями могут выступать как женщины, так и мужчины, поскольку мужчины, которые сами родились в близнецной паре, или являются сыновьями либо отцами близнецов, или имеют жен, матерей либо сестер, успешно прошедших лечебную процедуру *вубвангу*, получают право изучать лекарство и технику *вубвангу*. По моим данным, поражающий дух — всегда женщина, и в большинстве случаев считается, что это мать собственной матери пациентки.

Вубвангу может быть исполнен для женщины, которая только что родила близнецов, или для той, от которой ожидается рождение близнецов. Ожидается, например, что близнецов родит женщина, чья мать, или мать ее матери, или обе они рожали близнецов, либо же она сама была одним из близнецов. Если у такой женщины во время беременности происходят какие-нибудь отклонения, *вубвангу* может исполняться для нее даже без консультации с гадальщиком. Могут стать пациентками *вубвангу* и женщины, никак не связанные с близнецством, если у них имеются какие-либо нарушения в сфере деторождения. Часто это происходит, когда родственники недомогающей женщины обращаются к гадальщику, который вопрошает свои символические предметы и приходит к выводу, что дух «в виде *вубвангу*» поймал ее. Все ритуалы ндембу, связанные с деторождением, имеют как частичный, так и общий аспекты: будущи эксплицитно предназначены для особых, культурно выделенных отклонений, они в то же время способны излечивать и другие виды недугов. Так, *нкула* специально направлен против менструальных нарушений, но исполняется также для предотвращения выкидышей, фригидности и бесплодия, а *исома*, предупреждающий выкидыши и рождение мертвых детей, используется также при менструальных нарушениях. Сходным образом и *вубвангу* как общецелительный ритуал может помочь женщине, страдающей от разных отклонений в сфере деторождения. Однако его основная символическая эмфаза — на рождении близнецов, подобно тому как у *нкулы* — на месячных, а у *исомы* — на выкидышах.

Два эпизода (второй из которых подразделяется на две фазы), на которые я предлагаю обратить внимание, таковы: 1) Обряды Истоков Реки; 2) Сооружение Алтаря Близнецов с Плодотворным Состязанием Полов. В первом эпизоде союз полов в браке представлен как мистерия, во втором — полы предстают разъединенными и противопоставленными.

Свойства ритуальных символов

Каждый из этих эпизодов наполнен символикой (см. [61] — о том, что я считаю соответствующим материалом для выявления основных семантических компонентов и свойств религиозных символов; здесь я не стану приводить аргументацию). Символы обнаруживают свойства конденсации/унификации разъединенных референтов и поляризации значения. Один символ, по существу, представляет одновременно много вещей: он многозначен, а не однозначен. Его референты не принадлежат какому-то одному логическому порядку, они взяты из многих сфер социального опыта и этических норм. И, наконец, эти референты обнаруживают тенденцию к образованию пучков вокруг противоположных семантических полюсов. На одном полюсе сосредоточиваются референты социальных и нравственных фактов, на другом — психологических. Так, дерево *mudyi* (*Diplorrhyncus condylocarpon*), центральный символ ритуала совершеннолетия девочек, означает одновременно грудное молоко и матрилейность, а дерево *mukula* (*Pterocarpus angolensis*) символизирует кровь обрезания и нравственное единство взрослых членов племени. Стало быть, такие символы объединяют явления органического порядка с социально-нравственным, провозглашая их конечное религиозное единство, которое шире и выше конфликтов между этими порядками и внутри их. Могущественные стремления и эмоции, связанные с человеческой физиологией, в особенности с физиологией воспроизводства, лишаются в ритуальном процессе своих антиобщественных качеств и прикрепляются к компонентам нормативного порядка, заряжая последний заимствованной жизненной силой и тем самым превращая дюркгеймовское «обязательное» в желательное. Символы в одно и то же время производные и зачинатели этого процесса и вмещают в себя его свойства.

Обряды Речных Истоков: сбор лекарств

Обряды Истоков Реки в *вубвангу* служат иллюстрацией большинства этих свойств. Данные обряды образуют часть последовательности ритуальных действий, составляющую первую

фазу близнечного ритуала. Как в *исоме* и других ритуалах бедствия у ндембу, сбор лекарств (*ku-hukula yitumbu* — букв. «вырывать или воровать лекарства» — или *ku-lang'ula yitumbu*) — первое действие в этой последовательности. Исполняющие его лекари-адепты *вубвангу* приносят с собой в лес большое количество еды в веятельной корзине (*lwalu*) главного лекаря. Это могут быть корни маниоки, бобы, земляные орехи, кусок соли, зерна маиса, мясо домашних животных или дикой свиньи и другое съестное. Приносят белое пиво, которое приготовлено из маиса или тростникового проса и цвет которого делает его подходящим возлиянием для теней, символически являющихся «белыми» (*a-tooka*) существами. Приносят также белую глину в фаллосообразном калевасе и растертую красную глину в раковине водного моллюска (*pkalakala*). Как говорят информанты, «еду приносят для укрепления тел матери и детей», а белую глину — для того, чтобы «дети были сильными, чистыми и счастливыми». Некоторые информанты утверждают, что красная глина означает «несчастье» (*ku-yindama*), бессилие (*kubula kukoleka*) и неудачливость (*ku-halwa*). Но, как мы увидим ниже, эта самая красная глина в Обрядах Истоков Реки символизирует «кровь матери». Это еще один пример того, как символы в различных контекстах приобретают разные значения. Бинарная оппозиция белый/красный в различных эпизодах *вубвангу* символизирует силу/слабость, удачу/неудачу, здоровье/болезнь, чистоту сердца/злобу, порождающую ведовство, семя/материнскую кровь, мужественность/женственность.

Группу адептов возглавляют два верховных лекаря — мужского и женского пола. Адептов сопровождают их дети: *вубвангу* — единственный вид ритуала ндембу, в котором дети допускаются к участию в сборе «снадобий» (*yitumbu*), если воспользоваться этим традиционным, хотя и не вполне адекватным, словом для обозначения растительных субстанций. Каждый ребенок несет ветку с листьями, сорванную с каждого «лекарственного» дерева или куста, к которому подходили. Во время сбора лекарств поют непристойные песни, чтобы «сделать пациентку сильной», а главный лекарь звонит в двойной охотничий колокольчик (*trwambu*). Его цель — «открыть уши нерожденных детей, дабы те узнали, что они близнецы». Пение и звон предназначаются также для того, чтобы «разбудить тени» (*ku-tonisha*), поскольку у каждого лекаря есть тень-хранительница, которая прежде была членом культа *вубвангу*. Кроме того, они предназначены для «пробуждения» лекарственных растений тех видов, из которых изготавливаются снадобья и примочки *вубвангу*. Без этих стимулирующих звуков деревья остались бы просто деревьями; с ними же и с сопровождающими их обрядами сакрализации деревья приобретают магиче-

скую силу, сходную с «силой», которой обладают травы в западной народной терапии.

В тексте о сборе лекарств, который я полностью привожу ниже, сказано: «Должно быть обновление (или побуждение к росту), и рассеивание тех первых (или традиционных) слов, и срезание [лекарств]». «Слова» здесь — это песни и молитвы *вубвангу*, и они мистически воздействуют на срезание лекарственных растений. Пример молитвы мы рассмотрим, когда будет освящаться главное символическое лекарство обрядов — дерево *kata wubwang'u*. Вначале верховный лекарь пляшет по кругу вокруг дерева — «он хочет умиловить тень», так как это — большое дерево тени *вубвангу* («большое» оно лишь по ритуальному статусу, поскольку все деревья, с которыми на моих глазах обращались подобным образом, были тонкими молодыми деревцами). Затем он выкапывает яму над надрезанным корнем и помещает в нее съестное, произнося следующую молитву:

Eyi mufu wami kanang'a wading'i na Wubwang'u
neyi muntu wunamwidyikili dehi myuWubwang'u,
ifuku dalelu mukwashi chachiwahi
ashakami chachiwahi nawanyana.

Ты, о моя умершая [родственница], у которой вубвангу,
если ты вышла сегодня к кому-нибудь, в вубвангу,
ты должна сегодня же хорошенько помочь ей,
чтобы она хорошо сидела с детьми.

Затем еда в яме окропляется пивом, чтобы «тени могли туда прийти поесть и выпить». Затем лекарь наполняет рот водой и измельченной белой глиной (*третба* или *треза*) и в знак благословения плюет этим на смеющихся и разбегающихся зрителей. Затем пациентка встает, прикасаясь к дереву, лицом на восток, между тем как с этого дерева в веятельную корзину срезают полоски коры, а также ветку с листьями, которую вручают адепту-женщине. Согласно одному адепту, «она обращена лицом к востоку, потому что все приходит с востока (*kabeta kamusefa*), где встает солнце; когда кто-нибудь умирает, его лицо поворачивают к востоку, и это означает, что он снова родится, однако бесплодного человека (*nsama*) или ведуна (*mu-loji*) хоронят лицом к западу, чтобы он умер навсегда». Короче, восток — благоприятная и жизнетворная сторона.

Дерево *kata wubwang'u*, так же как и в *исоме*, известно под названием «старейшина» или «место приветствия» и является многозначным символом (т. е. одно имеет много обозначений). Такой символ рассматривается как критическая точка перехода от секулярного к сакральному образу поведения. В *вубвангу* проводится четкое различие между лекарствами, собранными в сухом буше (*yitumbu ya mwisang'a*), и лекарствами, собран-

ными в лесу, где протекает река (yitumbu yetu). Буш обычно ассоциируется с охотой и мужественностью, а лес и река — с женским началом. Женщины разбивают огороды на богатой черной аллювиальной почве у реки и вымачивают корни маниоки в ближайших водоемах. В *вубвангу* есть свое «старейшее» дерево для буша и свое — для леса с рекой. Ката wubwang'u — «старейшина» для буша. Плоды этого дерева делятся на две симметричные части, которые ндембу явно сравнивают с близнецами (ampramba или ampara).

Затем подходят к другим деревьям сухого буша для срезания коры и веток с листьями. Ниже приводится список названий каждого из видов деревьев вместе с краткими объяснениями причин использования.

К этим растительным лекарствам добавляют несколько осинных гнезд. Один информант полагает, что так делается «из-за многочисленного осинового потомства».

Виды		Объяснения ндембу
Термин ндембу	Ботаническое название	
1. Kata wubwang'u	?	«Двуплодные близнецы»
2. Museng'u	Ochna pulchra	«Один цветок приносит много мелких плодов — близнецы как один человек»
3. Mung'indu	Swartzia madagascariensis	«Плодоносное, принесет матери много детей»
4. Mucha	Parinari mobola	» »
5. Mufung'u	Arysophyllea boehmii (?)	» »
6. Карепи	Hymenocardia acida	То же, что 3 — «имеет плоские, как листья, плоды, кислые (batuka), используемые как приправа»
7. Musoli	Vangueriopsis lanciflora	«От ku-solola (делать видимым) принудить женщину, не имеющую детей, родить»
8. Mukula	Pterocarpus angolensis	«Его красная резина называется „кровь“ — используется для того, чтобы у женщины во время родов было достаточно крови»
9. Mudumbila	?	«Имеет плоды, дает женщине плодородие»
10. Muhotuhotu	banthium venosum	«От ku-hotomoka (внезапно упасть) — так же должна выпсть из тела женщины ее хворость»
11. Mundeng'ula	?	«Имеет плоды» (см. 3)
12. Mwang'alala	Paropsia brazzeana	«От ku-mwang'a (разгонять), означает разогнать болезнь»

После этого список лекарств буша можно считать завершенным. Далее определенное количество лекарств добывают в лесу с рекой. «Старейшее» дерево в лесу — это ползучее растение, называемое *molu waWubwang'u* (вино *вубвангу*). Ндембу говорят: «*Molu waWubwang'u* растет множеством ветвей и, распространяясь, занимает много места. Точно так же женщине следует иметь столько детей, сколько у ползуна веток». В последнее время ползун используется двояко: во-первых, его сплетают с лечебными ветвями, которые несут дети, и помещают вместе с ними у самой хижины пациентки, где они образуют небольшую в виде буквы М двойную ограду, которая служит алтарем для поражающей тени; во-вторых, его возлагают на плечи пациентки и вокруг ее груди. Последнее указывает на его использование как средства для того, чтобы женское молоко было белым, если оно стало желтым или красноватым. Такое изменившее цвет молоко называется *nshidi* (грех). Если молоко красное или желтое, считается, что эта аномалия так или иначе связана с ведовством: либо сама мать может оказаться ведьмой, либо кто-то другой насылает на нее чары. Лекарство *molu* возвращает молоку его истинный цвет (см. также [61, с. 347]). Ндембу полагают, что белые вещи символизируют такие достоинства и ценности, как доброта, чистота, здоровье, добрая удача, плодородие, открытость, общительность и множество других положительных свойств. Так, *molu*, доминантный символ речной стороны, символизирует материнство, лактацию, груди и плодородие. *Molu*, подобно *mudyi*, представляет вскармливающий аспект материнства.

Затем собираются другие лекарства речной стороны. Привожу список всех этих лекарств по порядку сбора:

Виды		Объяснения ндембу
Термин ндембу	Ботаническое название	
1. <i>Molu waWubwang'u</i>	Возможно, вид <i>Convolvulaciae</i>	«Растет множеством ветвей и, распространяясь, занимает много места — так и женщине следует иметь столько детей, сколько у ползуна веток»
2. <i>Musojisoji</i>	?	«Имеет много плодов, сделает женщину плодovитой»
3. <i>Muhotuhotu</i>	<i>Canthium venosum</i>	См. выше лекарства буша (10)
4. <i>Mudyi</i>	<i>Diplorrhyncus condylocarpon</i>	«Потому что применяется в <i>Nkang'a</i> — обрядах совершеннолетия девочек — чтобы сделать женщину зрелой и плодovитой»

Продолжение таблицы

Виды		Объяснения илембу
Термин илембу	Ботаническое название	
5. Katuna	(Uwariastrom hexalobodies) Harungana dagascariensis	«У katuna красный сок. Поскольку ребенок рождается в крови — у матери должно быть много крови»
6. Mutung'ulu	та- ?	«Множество распространяющихся корней — у женщины должно быть много детей. Kutung'ula означает: „говорить о человеке за его спиной“ — отсюда, возможно, происходит „злоба“ (chitela)»

Комментарий

Огромное большинство этих видов символизирует желанную плодовитость женщины. Некоторые из них связаны с идеей материнской крови. Один адепт заверял меня в том, что нерожденный ребенок «получает еду с кровью матери», и таким образом обнаружил некоторые познания физиологии размножения. Что представляет собой огромный интерес — это связь таких лекарств, как *muhotuhohu* и *mutung'ulu*, с бедой, клеветой и злобой, которые красной нитью проходят через идеологическую структуру *вубангу* и соединены, по существу, с его символикой красного. Так, дети, сопровождающие своих родителей-лекарей в буш, раскрашивают лица красной глиной, принесенной верховным лекарем. Те из них, кто является близнецами, обводят левый глаз красным кругом, правый глаз — белым.

Как сказали мне информанты, это делается «для теней или матерей близнецов». Согласно одному из информантов, красный круг «представляет кровь», а белый — «силу» или «добрую удачу». Однако другой ясно сказал, что красный круг означает «злобу» (*chitela*), и поскольку он обведен вокруг левого, т. е. «женского», глаза, то «возможно, что злоба идет именно с этой стороны». Спрошенный о том, что он имел в виду, информант добавил, что, вероятно, существовали недобрые чувства между пациенткой и ее бабушкой, когда последняя — ныне поражающая тень *вубангу* — была жива. С другой стороны, продолжал он, тень могли разгневать ссоры внутри матрилинейной родственной группы (*akwamama* — «те, что с материнской стороны»), и она наказывает одного из членов этой группы. Как бы то ни было, сказал он, злоба проявляется среди

матрилинейных родственников (*ivumu* — «чрево») чаще, чем среди родственников по отцовской линии, которые относятся друг к другу доброжелательно. Это была сознательная попытка строго последовательного соотнесения бинарных оппозиций: мужской/женский, патрилатеральный/матрилинейный, доброжелательный/злой, белый/красный.

Имплицитно в этом истолковании присутствует также парадокс самого близнечества. Близнецы — это добрая удача и похвальная плодовитость (и в этом смысле они близки тому идеалу отношений, которые должны связывать патрилатеральных родственников), в то же время близнецы — это дурная удача и чрезмерная плодовитость. Между прочим, идембу считают близнецов разного пола более благоприятными, чем однополых, — точка зрения, широко распространенная в африканских обществах, — вероятно, по той причине, что для близнецов одного пола отведена одна и та же позиция в родственной и политической структурах.

Кроме двуплодной символики *kata wubwang'u* и символики многого в одном — *tuseng'u*, сами по себе лекарства никак больше не сближаются с близнечеством. Скорее они совокупно символизируют изобильную плодовитость. Однако резкое разграничение в обрядах между лекарствами буша и лекарствами речной (с лесом) стороны, разграничение, связываемое информантами с различием между мужественностью и женственностью, имеет отношение к главной дуалистической теме *вубвангу*.

Обряды Речных Истоков: река и арка

Дерево *tudyi* (молочное дерево) — центральный символ обрядов совершеннолетия девочек — фигурирует также и в близнечном ритуале. Характерно, что оно появляется в эпизоде, изображающем мистическое единение противоположностей. После того как лекарства собраны в корзину, верховный лекарь-мужчина срезает гибкие прутья с *tudyi* и с *tuhotuhotu*. Это делается у истоков реки. Прутья высаживаются на каждом берегу потока друг против друга, их концы сгибаются так, что прутья образуют арку, и связываются. Прут *tuhotuhotu* располагается над прутом *tudyi*. Готовую арку называют *mpanza* или *kuhimra* (отглагольное существительное, означающее «обмен»).

Дерево *tuhotuhotu* используется в различных ритуальных контекстах. Его значение обычно ассоциируется у идембу с некоторыми из его природных качеств, а также с двумя глаголами, из которых ритуальные эксперты производят часть его референтов. Эта привычка к этимологизированию, как я указывал в главе 1, весьма характерна для экзегетики Центральной Африки. И неважно, верно ли этимологическое объяснение

названий ритуальных объектов и действий или неверно. Просто ндембу пользуются одним из процессов, который обогащает семантическое содержание всех языков,— омонимией, что можно описать как вид серьезного каламбура. Если два одинаково звучащих слова разного происхождения могут позанимствовать друг другу часть своих смыслов, то этим достигается семантическое обогащение. Омонимия исключительно полезна в том ритуале, где, как я говорил, сравнительно небольшое число символов должно представлять множество явлений.

Muhotuhotu иногда производится от глагола *ku-hotumuna*, что означает «внезапно упасть». Говорят, что к концу сухого сезона листья этого дерева опадают почти одновременно, неожиданно обнажая ствол. Сходным образом, когда *muhotuhotu* используется как лекарство, болезни, несчастья и ведовские/колдовские чары «спадают» с пациента, которого лечат этим средством. Когда бы ндембу ни прибегали к лекарственному веннику, которым колотят по телу, *muhotuhotu* непременно является одним из его компонентов. Чаще всего такой венник применяется в антиведовском ритуале.

Однако у корня *hotu* есть и другой дериватив, который также влияет на значение *muhotuhotu*. Это глагол *ku-hotomoka*, смысл которого разъяснился для меня в следующей перифразе: «Дерево, растущее на другом дереве, неожиданно падает, когда подует ветер; его падение называется *ku-hotomoka*. Иногда это означает дерево, наросшее на другое дерево. Болезнь лежит на теле человека, и лекарь хочет, чтобы она соскользнула с него».

В специфической ситуации *вубвангу*, однако, считается, что *muhotuhotu* символизирует «мужчину» (*iyala*), а *mudyi* — «женщину» (*mumbanda*). Все адепты, которых я опросил, были единодушны: это указывает, что *muhotuhotu* располагается над *mudyi*. Далее они утверждали, что связывание прутьев символизирует их сексуальный союз (*kudisunda*). Иногда вместо *muhotuhotu* используется прут *kabalabala* (вид *Pseudolachnostylis*). Вилкообразная ветка этого дерева часто используется как алтарь в охотничьем культе. Это плотное, термитоустойчивое дерево, сравниваемое в ритуале обрезания мальчиков с эректированным фаллосом. Там оно употребляется как средство, стимулирующее мужскую потенцию. Во всем этом совершенно очевидна связь с мужественностью.

Другой пучок референтов связан с формой арки над потоком. Его название *трапза* означает «вилка», или бифуркация человеческого тела. Согласно одному информанту, «*трапза* — место, где соединяются ноги. Это место детородных органов у мужчин и женщин». Тот же символ появляется в ритуале совершеннолетия девочек, в котором небольшой лук (*ka'wuta*) из

дерева *tiduyi* помещается на верхушке шалаша изоляции новообращенных — как раз в том месте, где конец прута *tiduyi* связывается с прутом красного дерева *tukula*. Лук, украшенный бусинками, которые символизируют детей, означает желанную плодовитость неопитки. Место соединения прутьев также называется *tranza*. Эта бифуркация, важная для биологической и социальной преемственности, вновь появляется в дуалистической символике близнецства.

Термин *tranza* применяется во время обрезания мальчиков для обозначения туннеля из ног верховных жрецов и резников, под которыми должны пройти молодые опекуны, присматривающие за неопитами во время их изоляции. Этот туннель является одновременно и входом в ситуацию обрезания, и магическим способом укрепления гениталий молодых опекунов. Символика туннеля в этом ритуале напоминает о символике *исомы*.

Мотив *tranza* повторяется и в ритуале *вубвангу*. Во время обрядов, исполняемых позднее у деревенского алтаря, лекари-мужчины ныряют под раздвинутые ноги друг друга. Так же и сама пациентка проходит между ногами лекаря. Это называется *kuhanwisha tpuweji mwiranza*. Туннель *исомы*, как помнит читатель, назывался *ikela dakuhanuka*, где *kuhanuka* имеет тот же корень, что и *kuhanwisha*.

Итак, стало быть, арка символизирует плодовитость, порождаемую соединением мужественности с женственностью. Имеет значение также расположение *tranza* у истоков реки. Ндембу говорят, что истоки (*ntu* или *nsulu*) — то место, «где начинается производительная способность» (*лусему*). Воду ритуальные специалисты относят к категории «белых» символов. Вода, как таковая, имеет общий смысл «доброты», «чистоты», «добротой удачи» и «силы», как и другие символы этого класса. [Информанты сказали мне, что функция этих обрядов — «смыть болезни» (*puisong'u*). Ступни лекарей омываются «как будто для очищения» (*paquyitookesha*), поскольку в *вубвангу* есть элемент нечистоты — в непристойности и агрессивности.] Однако у воды есть дополнительные смыслы, соответствующие ее особым свойствам. Вода, будучи «холодной» (*atuta*) или «свежей» (*atontola*), означает «быть живым» (*ku-handa*) в противоположность пылающему жару огня, который, подобно лихорадке, означает «умирание» (*ku-fwila*), в особенности умирание в результате ведовства. Опять-таки вода в виде дождя и рек означает «улучшение» или «умножение» (*ku-senguka*) и вообще плодовитость. Символика *tranza* в близнецных обрядах заставляет соотносить человеческую плодовитость с плодородием природы.

Мотив «холодности» также проясняется, когда верховный лекарь-женщина берет ком черной аллювиальной почвы (*та-*

lowa) из потока непосредственно под аркой. Этот ком кладется в лекарственную корзину и позднее составляет один из компонентов деревенского алтаря для духа *вубвангу*. Информанты говорят, что здесь использование *malowa* параллельно его использованию в обрядах совершеннолетия девочек. Там *malowa* означает «супружеское счастье» (*wuluwi*), слово, относящееся к *luwi* (милосердие, доброта). Во многих других контекстах говорится, что *malowa* используется из-за своей «холодности», простирающейся из соприкосновения с водой. «Холодность» ослабляет болезни, которые, как в ритуале *исома*, считаются «горячими». Но *malowa* также связывается информантами с плодородием, поскольку эта почва дает обильный урожай.

После брачной ночи, следующей за ритуалом совершеннолетия девочек, наставница новопосвященной (*pkong'u*) прикладывает пригоршню почвы *malowa* к невесте и жениху, а затем разбрасывает ее у порога каждого деревенского дома, где живет брачная пара. Это означает, говорят идембу, что «муж и жена теперь по-настоящему любят друг друга, и наставница желает всем женатым людям в деревне причаститься к этой любви». Представление о том, что брак в идеале должен быть плодотворным и мирным, вполне четко разъясняется женщинами идембу. Они говорят, что предпочитают мужей добродушных, трудолюбивых, спокойно разговаривающих. Такой человек, говорят они, «будет отцом десяти детей». Этот идеальный в глазах женщин мужчина — прямая противоположность тому, который превозносится в охотничьих культах и который, как поется в охотничьей ритуальной песне, «спит с десятью женщинами на дно и является великим вором». На деле же женщинам рекомендуют в таких контекстах отдать свои сердца этим грубым, бранчливым и похотливым мужчинам буша. Два антитетичных идеала сосуществуют в обществе идембу, как и в нашем, что понятно каждому, кто знаком с романом «Унесенные ветром». Этот роман, между прочим, также основан на дуалистической теме — Север против Юга и капитализм против землевладения. Более того, в разных эпизодах близнечного ритуала показан не только плодотворный союз, но и борьба полов.

Итак, арка символизирует плодоносную, законную любовь между мужчиной и женщиной. Мужское и женское начала «обмениваются» качествами, противоположные берега потока соединяются посредством арки. Вода жизни протекает через нее, холодность и здоровье — главенствующие образы.

После того как *трапза* сделана, пациентка становится на бревно, положенное на середину потока. Женщины-адепты и их дочери выстраиваются за пациенткой на бревне — по старшинству. Верховный лекарь-мужчина приносит маленький калебас (*ichimra*), открыто сравниваемый информантами с фаллосом

(ilomu), калebas типа того, что используется в целях обучения новопосвященных сексуальной технике в ритуале совершеннолетия девочек; из этого калebasа лекарь достает измельченную белую глину (tremba). Лекари-мужчины предварительно добавляют к белой глине определенные ингредиенты — некоторое количество трелу, кусков животной или органической ткани, используемой как составная часть инфекционной магии. В *вубвангу* все это классифицируется как «белый» символ и включает в себя измельченные белые части гигантского жука, используемые также как амулет в охотничьих культах, несколько волосков альбиноса (twabi), который считается благоприятным существом, белые перья серого попугая (kalong'u), перья белого голубя (каротра). Все эти предметы связаны с охотой и мужественностью так же, как и с белизной. Сама по себе белая глина вполне очевидно связывается с семенем (matekela), которое, в свою очередь, считают «кровью, очищенной водой». Верховный лекарь становится лицом к пациентке, набирает в рот белой глины и выплевывает в лицо и на грудь пациентке. Затем верховный лекарь-женщина, стоящая непосредственно позади пациентки, набирает в рот красную глину (tukundu) из раковины большой водной улитки pkalakala и также плюет в лицо и на грудь пациентки.

Акт выплевывания (ku-pumina, или ku-pumbila) символизирует одновременно оргазм и благословение «добрыми вещами жизни» (ku-kiswila nkisu). Это еще один пример семантической двуполности ритуальных символов. Выплевывание вначале белой, а затем красной глины инсценирует теорию воспроизводства ндембу. Мой лучший информант Мучона истолковывал эти обряды следующим образом: «Белая глина означает семя, а красная — материнскую кровь. Вначале отец дает кровь матери, которая сохраняет ее в своем теле и выращивает. Семя — это кровь, смешанная с водой и отмытая ею. Оно происходит от силы отца. Оно остается в матери как зерно жизни (kabubi kawuti)». Мучона и некоторые другие считают, что в раковине улитки должна помещаться как белая, так и красная глина для символизации слияния партнеров в зачатии ребенка. Однако на всех исполнениях *вубвангу*, свидетелем которых я был, белая и красная глина помещались в разных сосудах. В точке зрения Мучоны интересен объединяющий аспект обряда.

Сооружение алтаря близнецов в деревне

В обряде, который совершается затем в деревне пациентки, превалирует дуализм. Это подчеркивается как бинарной структурой близнечного алтаря, так и явным противопоставлением

полов в пантомиме, танце и песне. Лекари возвращаются с реки, неся ветки с листьями,— словно процессия Вербного воскресенья, состоящая, однако, в основном из женщин и детей. Леви-Стросс, вероятно, увидел бы в присутствии детей на сборе лекарственных — весьма необычном для ритуала ндембу — указание на то, что дети — «медиаторы» между мужчинами и женщинами, однако сами ндембу рассматривают их как символы (*yinjikijilu*) близнечества (*вубвангу*) и плодовитости (*лусему*). Помимо прочего детей хотят еще и «укрепить», ибо считается, что все попавшие в сферу *вубвангу*, родившиеся или рожающие, ослаблены и нуждаются в мистическом подкреплении.

Близнечный алтарь в деревне сооружается в пяти ярдах перед домом пациентки. Его изготавливают из срезанных в лесу веток с листьями, по одной от каждого лекарственного вида, в форме полукруга диаметром около полутора футов. По центру ставят перегородку из веток, разделяя алтарь на два отделения. Каждое из отделений заполняется набором ритуальных предметов. Однако на различных представлениях, которые я наблюдал, верховные жрецы по-разному толковали эти отделения, и выбор предметов зависел от их истолкования. Согласно одному из них, «левостороннее» отделение должно содержать: 1) основание из черного речного ила (*malowa*), взятого из-под ног пациентки во время Обрядов Речных Истоков, «для ослабления теней, вызывающих *вубвангу*»; 2) кувшин из черной глины (*izawu*) с вкраплениями белой и красной, взятых из фаллообразного калебаса и раковины речного моллюска; 3) в кувшине должна быть холодная вода с кусочками коры лекарственных деревьев. В «правостороннем» же отделении должен находиться маленький калебас с освященным медовым пивом (*kasolu*) — питьем мужчин и охотников, употребляемым как священный напиток в охотничьих культах. Этот напиток гораздо более опьяняющий, чем другие сорта пива ндембу, и его «горячительные» свойства считаются подходящими для сексуального выщучивания, характерного для обрядов. Мед также является символом удовольствия от соития (см., например, песню на с. 157). В этом варианте толкования левое отделение рассматривается как женское, а правое — как мужское. Каждое отделение называется *shipang'u*, что означает «ограда» или «забор», которые обычно окружают сакрализованное пространство, такое, как жилище вождя или его лечебный шалаш. Пациентка обрызгивается лекарством из кувшина, в то время как адепты обоего пола вместе пьют пиво. В этой форме ритуала основной дуализм — сексуальный.

Однако при другом варианте толкования (описан на с. 163) левое отделение делается меньше другого. Здесь проводится оппозиция плодовитость/бесплодие. Правое отделение *shipang'u*

символизирует плодovitость и благорасположенные плодovитые тени, левое отделение предназначено для бесплодных людей (psama) и бесплодных враждебных теней (ayikodjikodji). Большой глиняный кувшин с украшениями из белой и красной глины помещается в большом отделении, называемом «бабушка» (nkaka uatumbanda) и представляющем поражающую тень, которая некогда была матерью близнецов. Другое отделение интересно для антропологического исследования. В рассказе о соответствующих обрядах (см. ниже, с. 163) есть загадочная фраза: *nyisoka yachifwifwu chansama*, что буквально означает «бросание бесплодным человеком пучка листьев». Слово *psama* — омоним, это поистине мрачный каламбур. Один его смысл — «пучок листьев или травы». Когда охотник хочет добыть мед, он взбирается на дерево к улью (*mwoma*) и тянет за собой на веревке пучок травы или листьев. Он набрасывает веревку на ветку, зажигает пучок и подтягивает его к улью. Пучок сильно дымит, и дым выгоняет пчел. Почерневшие остатки пучка также называются *psama*.

Nsama означает также «стерильный, бесплодный человек», вероятно, в том же смысле, в каком мы говорим о «прогоревшем деле». Черный цвет часто, хотя и не всегда, является цветом бесплодия в ритуале ндембу.

В *вубвангу*, когда адепты возвращаются из буша с ветками, верховный лекарь обрывает с веток листья и связывает их в пучок, называемый *psama yawayikodjikodji abulanga kusema anuana* — «пучок зловредных теней, которым не удалось родить детей», или, короче, просто *psama*. Затем этот *chimbuki* (лекарь) берет калebas (*chikashi* или *luranda*) с маисовым или кафирским пивом и совершает возлияние на *psama*, говоря: «Эй вы, бездетные тени, вот ваше пиво. Вы не можете пить пиво, которое уже налито в этот большой горшок [в правом отделении]. Это пиво для теней, у которых были дети». Затем он кладет комок черного речного ила в *chirang'u*, а на его верхушку возлагает пучок *psama*. Говорят, что черная глина *malowa* «ослабляет навлекаемую тенями болезнь».

Другое различие между двумя формами «содержимого» *chirang'u* в том, что в варианте, подчеркивающим сексуальный дуализм, позади горшка в левом отделении втыкается стрела острием вниз. Эта стрела символизирует мужа пациентки. Стрелы с этим значением встречаются в нескольких ритуалах ндембу, а выкуп за невесту, который платит муж, называется *psewu* — «стрела». В обрядах, подчеркивающих дихотомию между плодovitостью и бесплодием, стрела не применяется. В последних, по-видимому, бесплодие и близнецство как бы уравниваются, поскольку близнецы часто умирают; слишком много — все равно что слишком мало. Однако в обоих типах обрядов

речной ползун *tolu waWubwang'u* пропускается сбоку через вертикально поставленные ветки лиственных деревьев алтаря.

Пациентку усаживают на циновку перед алтарем, и ее плечи обвивают лозами речного ползуна *tolu waWubwang'u*, чтобы дать ей плодородие и в особенности много молока. Затем ее равномерно обрызгивают лекарствами, пока то, что я называю «Обрядами Плодотворного Состязания Полов», шумно буйствует на танцевальной площадке между алтарем и домом пациентки. Доброй приметой считается, если лекарственные листья пристают к коже пациентки. Это *yijikijilu* — «символы» проявления теней *вубвангу*. Они делают тень в этой близнечной форме «видимой» для всех, хотя и пресуществленной в листья.

Плодотворное Состязание Полов

Следующий аспект *вубвангу*, к которому я хочу привлечь внимание, — это кросссексуальное вышучивание, отличающее две из фаз ритуала. Здесь мы видим выражение «близнечного» парадокса как шутки или, по словам ндембу, «шутовских отношений» (*wusensi*). Эти обряды особым образом связаны с разделением человечества на мужчин и женщин и с возникновением полового желания; они подчеркивают различие между полами в форме антагонистического поведения. Тени покойных, по верованиям, дают свои имена и личные качества детям обоих полов и в некотором смысле возрождаются в них, сами же тени между тем пола не имеют. Подчеркиваются их родовая принадлежность к человечеству или, может быть, бисексуальность. Однако живые дифференцируются по полу, и половые различия, как пишет Глюкман, «по обычаю преувеличиваются» [28, с. 61]. В *вубвангу* ндембу одержимы веселостью парадокса, выражающегося в том, что, чем больше полы подчеркивают свои различия и взаимную агрессивность, тем больше они стремятся к соединению. В период сбора лекарств в буше и до самого конца всеобщей пляски, во время которой пациентку обрызгивают лекарствами, поются непристойные «раблезианские» песни, часть которых подчеркивает конфликт между полами, а часть — является дифирамбами во славу полового союза, нередко определяемого как адюльтер. Ндембу верят, что эти песни «укрепляют» (*ku-kolesha*) и лекарства, и саму пациентку. Считается также, что они укрепляют зрителей и участников — сексуально и телесно.

Вначале, перед исполнением непристойных песен, ндембу поют особую формулу — *kaika ya wo, kakuwawu weleli* (вот еще одна вещь), что как бы узаконивает упоминание тех вещей, которые в других случаях назывались бы «тайными предметами».

стыдливости и скромности» (*chuma chakujinda chansonyi*). Та же формула повторяется при решении правовых вопросов, связанных с адюльтером и нарушением экзогамии, на разбирательстве которых присутствуют сестры, дочери и родня со стороны супругов (*aku*) истцов и ответчиков. У ндембу есть принятые объяснения песен *вубвангу*. В этом пении отсутствует стыд, потому что бесстыдство — свойство исцеляющего лечения *вубвангу* (*kamina kakadi nsonyi mulong'a kaWubwang'u kakuuka pachu nsonyi kwosi*). Короче, *вубвангу* — это повод для дозволенной непочтительности и предписанной нескромности. Однако в действительном поведении не допускается никакого полового промискуитета; непристойность выражается только в словах и жестах.

Песни в обеих фазах идут сериально. Вначале представители каждого пола хулят половые органы и достоинства противоположного пола, превознося свои собственные. Женщины глумливо сообщают своим мужьям, что у них есть тайные любовники, а мужчины парируют, что все, получаемое ими от женщин, — это венерические болезни, следствие женской неверности. После этого представители обоих полов в лирических выражениях славят удовольствия соития, как такового. Вся атмосфера исполнена жизнерадостности и напористого веселья; мужчины и женщины стремятся перекричать друг друга. Считается, что пение должно доставить удовольствие сильной и веселой манифестации тени *вубвангу*.

Nafuma mwifundi kumwemweta,
 Iyayi lelu iyayi kumwemweta.
 Kakweji nafi namweki,
 Namoni iyala hakumwemweta.
 Eye iyayi eye!
 Twaya sunda kushiya nyisong'a
 Lelu tala mwitaku mwazowa.
 Nyelomu eyeye, nyelomu!
 Ye yuwamuzang'isha.
 Nashinkaku. Nashinkaku dehi.
 Wasemang'a yami wayisema,
 Nimbuyi yami.
 Mwitaku mweneni dalomu kanyanya,
 Tala mwitaku neyi mwihama dachimbu,
 Nafumahu ami ng'ang'a yanyisunda.
Kamushindi ilomu,
 Yowu iyayi, yowu iyayi!
 Mpang'a yeyi yobolang'a chalala.
 Mwitaku wakola nilomu dakola,
 Komana yowana neyi matahu, wuchi wawutowala
 sunji yakila.

Iloму yatwahandang'a,
 Eyi welili neyi wayobolang'a,
 iwu mutong'a winzeshimu.

Я иду учить ее смеяться,
 Маму твою сегодня, маму твою смеяться.
 Скрывшийся месяц появляется,
 Я видела мужчину, которому улыбаюсь.
 Мама!
 Приди и совокупись, чтобы ушли болезни,
 Посмотри сегодня на влажную vulva.
 Мать penis'a! Мать penis'a!
 Это принесет тебе много удовольствия.
 Я не прикрываюсь. Я уже прикрылась.
 Ты даешь жизнь, я та, кто дает жизнь.
 Я старшая из близнецов.
 Широкая vulva, маленький penis.
 Смотри, vulva — как на лбу у льва,
 Я ухожу, я, настоящий знахарь сонтия.
 Я потру твой penis,
 Мама, о мама!
 Твоя налитая мошонка понстине возбуждает vulva.
 Сильная vulva, и сильный penis,
 Щекочет, как травка! Сонтие — сладкий мед.
 Penis делает меня сильной,
 Ты что-то сделала, играя с моей vulva, вот корзина,
 наполни ее.

Кроссгендерное и кроссгендерное выслушивание

Что бросается в глаза — это совершенное равенство между полами в этом пересмеивании и взаимном «подкалывании». Здесь нет и намека на то, что это «ритуал мятежа» в смысле Глюкмана [27]. То, что представлено в *вубвангу*, по-видимому, скорее ассоциируется с конфликтом между вирилокальностью, повязывающей всю мужскую родню и изгоняющей всю женскую родню из их деревень, и матрилинейностью, утверждающей окончательное структурное главенство происхождения от женщин. Эти принципы довольно неплохо уравновешены в секулярной жизни, как я показал в работе «Раскол и преемственность в африканском обществе» [58]. Ндембу явно связывают выслушивание *вубвангу* с обычным перешучиванием между кузенами. И то и другое называется *wusensi*, и там и тут есть элемент озорной сексуальной перепалки.

Важность кроссгендерности (*wusonyi*) в обществе ндембу вытекает в большой мере из оппозиции между вирилокальностью и матрилинейностью. Дело в том, что молодое население деревень более чем наполовину состоит из детей сестер мужчин старшего поколения матрилинейных родственников [58, с. 71, табл. 10]. Молодежь группируется вместе как единое генеалогическое поколение в противоположность соседнему старшему поколению. Однако кроссгендеры также отделены друг от друга: дети мужчин данной деревни соперничают со своими

кросскузенами, чтобы удостоиться отцовского внимания и расположения. Вирилокальность в матрилинейном обществе представляет человеку две деревни, в которых он на одинаково законных основаниях может проживать, — отцовскую и материнскую. На деле же многие разрываются между разнонаправленными обязанностями по отношению к родственникам с мужской и женской сторон — ведь как дитя своих отца и матери каждый человек представляет союз двоих.

Я думаю, что примерное равноправие связей с мужской и женской сторонами в обществе идембу при аксиоматическом главенстве любой из сторон символизируется в *вубвангу* ритуальной оппозицией мужчин и женщин. Кросскузенность есть родственная связь, наиболее полно выражающая плодотворное напряжение между двумя началами, поскольку она выражает объединение по месту жительства родственников, связанных матрилинейно и патрилатерально. Кросскузены разного пола поощряются на брак, а до брака устраивают любовные игры и непристойные вышучивания друг друга. Брак организует лишь временный союз полов, чьи различия, зафиксированные стереотипом и преувеличенными обычаями, ассоциируются с равноправными и противоположными началами социальной организации. Стало быть, во взглядах идембу нет непоследовательности, когда они сравнивают кроссексуальное вышучивание *вубвангу* с кросскузенным вышучиванием. Все непристойности *вубвангу* прославляют институт брака — и символика арки тпанза, и стрела, воткнутая в алтаре *chirang'u* и символизирующая мужа. В ритуале совершеннолетия девочек стрела, воткнутая в дерево *tiduyi*, символизирует жениха, а слово, означающее выкуп за невесту, звучит как *psewi* — «стрела». Инстинкт размножения поставлен на службу обществу посредством института брака — вот о чем говорит символика. А союз между кросскузенами, которые одновременно матрилинейны и патрилатеральны, является наиболее предпочтительной формой брака.

Борьба за предоставление места жительства между матрилинейностью и вирилокальностью

Повторяю, общество идембу регулируется двумя принципами, связанными с местом жительства и имеющими почти равную силу: матрилинейным происхождением и вирилокальностью-патрилокальностью. Как я показал в «Расколе и преемственности» [58], данные принципы противоречивы, и это объясняется отчасти экологическими причинами. Идембу выращивают в основном маниоку, которая произрастает на многих видах

почв, и охотятся на диких зверей, которых немало на их территории. Ндембу не разводят скота, и их мужчины очень высоко ценят охоту, которой здесь можно заниматься повсюду. Вода доступна везде. Нет причин для прикованности населения к ограниченным участкам территории. Существующие два основных способа определения места жительства никак не подкрепляются экологическим аргументом в пользу какого-нибудь из них. Лишь там, где африканская община прикована к ограниченным участкам плодородной земли или может использовать только одно средство передвижения (например, домашний скот), люди стремятся найти в различных областях деятельности постоянное превосходство одного из принципов организации родства — патрилинейности или матрилинейности. В экологических условиях ндембу принятие на место жительства на основе родства с мужской стороны (муж и отец) свободно конкурирует с матрилинейностью. В определенный момент данная деревня характером расселения жителей демонстрирует господство одного способа, а в другой момент — другого.

Мне кажется, что структурная конкуренция между основными принципами принятия на место жительства является решающим фактором, обусловившим: 1) способ обращения ндембу с близнецами и 2) их концептуализацию дуальности посредством пары противоположностей, а не пары подобных. Единство такой пары — это напряженное единство Gestalt'a, чья напряженность создается противостоянием неискоренимых сил или непримиримых обстоятельств и чья сущность как единства создается и скрепляется теми самыми силами, которые противостоят внутри его самого. Если эти взаимообусловленные неукротимые силы встречаются внутри отдельного человека или социальной группы, они тоже могут образовывать сильные единства, и это тем более так в случае, если оба конфликтующих принципа или оба протагониста признаны и приняты сознательно. Это самопроизвольные естественные единства в отличие от производных вялых единств, которые можно пересоздать усилиями извне. Однако они также не вполне похожи на диалектические пары противоположностей Гегеля или Маркса, в которых одна часть, овладев другой, порождает внутри себя новые противоречия. При неизменности экологии ндембу части этого напряженного единства встречаются и самим своим противостоянием образуют единство, создают его. Они не разбивают друг друга, а провоцируют, как это в символической форме делают во время *вубвангу* представители разных полов, насмехающиеся друг над другом. Лишь социально-экономические перемены в состоянии уничтожить этот вид социального Gestalt'a.

В «Расколе и преемственности» я пытался проанализировать различные аспекты этого рода единства: матрилинейность —

вирилокальность; тщеславная личность — широкая взаимная повязанность матрилинейных родственников; элементарная семья — группа единоутробных братьев и сестер, оппозиция, различимая также в напряженности между принципами патрифилиальности и матрилинейности; напор молодости — деспотизм старости; становление — устойчивость; ведовство, т. е. враждебные чувства, злоба и козни, — дружелюбие и уважение к другим и т. д. Все эти силы и принципы могут составить у ндембу единство; они принадлежат этому единству, расцветивают его, сами им являются. Что никак не может войти в состав единства у ндембу — это давление современного мира и делание денег.

Что же тогда происходит в течение ритуала *вубвангу*? Противоположные принципы не все время находятся в состоянии мира и слияния. Каким образом существуют они при уровне техники ндембу и при тех особых экологических условиях, которые я описал? Вместо того чтобы идти стеной на стену в слепом антагонизме материальной заинтересованности, «ничего, кроме себя, не видя», они перестраиваются по отношению друг к другу, образуя яркое, осознанное и признанное единство общества ндембу, принципами которого они являются. Таким образом, в определенном смысле, на время они действительно становятся игрой сил, вместо того чтобы стать жестокой битвой. Действие такой «игры» вскоре прекращается, однако острота трудных взаимоотношений временно снимается.

Близнечество как тайна и абсурд

Ритуальные эпизоды, которые я рассмотрел, хотя и поверхностно, — Обряды Речных Истоков и Двойной Алтарь с Плодотворным Состязанием Полов — относятся к двум аспектам парадокса близнечества. Первый заключается в том, что понятие $2=1$ можно рассматривать как тайну. Ндембу и впрямь характеризуют первый эпизод словом, весьма широко выражающим этот смысл. Это слово — *trang'u*, которое применяется к центральному и наиболее эзотерическому эпизоду ритуала. То же самое слово означает также «тайное присловье или пароль», которые используются неопитами и их опекунами во время обрезания. Обряды, совершаемые у речных истоков, — в такой же степени религиозное таинство, как и обряды древних греков и римлян или современных христиан, поскольку они относятся к сокровенным и необъяснимым явлениям, которые выше человеческого разумения. Второй аспект состоит в том, что $2=1$ ощущается ндембу как абсурд, грубая и даже жестокая шутка. Так, большая часть ритуала посвящена обеспечению плодородия разных видов, в то время как мать близнецов располагает избытком этого плодородия.

В связи с таинственностью и абсурдностью близнечества интересно то, что ндембу в ритуале *вубвангу* демонстрируют множество рядов известных их культуре диад, имеющих характер дополнительности и антитетичности. Однако в аспекте таинственности совершенно явственно возникновение сакрального цветового треугольника: белое — красное — черное (см. [61, с. 68—81]). Эти цвета составляют для ндембу классификационные рубрики, под которыми собираются и группируются в иерархию ритуальные предметы, люди, действия, эпизоды, жесты, события, мысли и ценности. У речных истоков белая и красная глина соединяется с прохладным черным речным илом, что истолковывается как символ единения полов в мирном, плодовом браке. Ясно, однако, что этот треугольник, появляясь в других, более сложных и важных ритуалах, особенно в ритуалах жизненных переломов, имеет более глубокий смысл, чем ситуационная спецификация, извлеченная из всего его семантического богатства. Он представляет целиком космический и социальный порядок, признаваемый ндембу в его гармонии и равновесии, где мистически разрешаются все эмпирические противоречия. Порядок, нарушенный манифестацией теней *вубвангу*, ритуально восстанавливается в изображении фундаментального порядка, изображении, которое мыслится действенным, а не просто собранием познавательных знаков.

Вубвангу — ритуал, который неуклонно переходит от выражения шуточного беспорядка к выражению космического порядка и обратно к беспорядку, пока в конце концов не завершится частичной изоляцией пациентки от секулярной жизни до тех пор, пока опасная для нее ситуация не будет устранена. Эти качества до некоторой степени гомологичны процессуальной структуре *исомы*. Однако главное различие между обоими обрядами — в постоянном упоре *вубвангу* на противоположность полов, с одной стороны, и социальных принципов филнации, исходящих от родителей противоположного пола, — с другой. В *исоме* половая диада была подчинена противопоставлению жизнь/смерть. В *вубвангу* половая оппозиция — главная тема.

Взгляд ндембу на вубвангу

Боюсь, что я до сих пор не дал ндембу самим высказаться в достаточной мере по поводу значения *вубвангу*. С тем чтобы привести их «взгляд изнутри» и позволить читателю сравнить их истолкование с моим, я переведу комментарии, которые записал со слов адептов *вубвангу* либо во время самих обрядов, либо в дружеских беседах вскоре после их окончания.

Я начну со сжатого описания всей процедуры, сделанного опытным лекарем-мужчиной:

Neyi nkaka yindi wavwalili ampamba,
 neyi nkaka yindi naiwi dehi
 chakuyawu nakuhong'a kutiya mukwakhuhong'a
 nindi nkaka yeyi diyi wudi naWubwang'u
 diyi wunakukwati nakutwali.
 kulusemu lwaWubwang'u
 dihi chochina hikuleng'a walwa
 nakumwimbila ng'oma yaWubwang'u
 Neyi wudinevumu akumujilika hakuvwala chachiwahi.
 Neyi eyi navwali dehi chachiwahi
 kunyamuna mazu amakulu
 hikuyimwang'a hikuletta acheng'i
 nakuwelishamu mwana mukeki.
 Neyi nawa aha mumbanda navwali ampamba
 akuya ninyana mwisang'a
 nakumukunjika kunyitundu yakumutwala kumeji
 nakusenda nyolu
 yakupakata nakukosa mama yawu
 ninyana hama hikutwala anyana ku mukala.
 Kushika kuna ku mukala
 hikutung'a chipang'u kunona yitumbu
 hikusha mu mazawu izawu dimu danyanya dakusha
 nyisoka yachifwifu chansama
 hikwinka muchipang'u china chanyanya
 hikuona izawu hikwinka mu chipang'u cheneni.
 Akwawu anading'i nakuhang'ana nanyoli
 asubolang'a nyoli nakutenteka mu chipang'u.
 Kushala yemweni imbe-e hakuwelisha anyana hamu
 nakuhitisha munyendu;
 chikukwila namelele hikuyihang'a;
 mwakukama nawufuku kunamani.
 Maifuku ejima anyana ching'a kuyiwelisha mu mazawu,
 hefuku hefuku diku kukula kwawanyana ampamba.

Если ее (пациентки) бабка родила близнецов
 и если ее бабка уже умерла,
 когда идут погадать, предсказатель отвечает
 и говорит: «Твоя бабка — та, у которой *вубвангу*,
 она — та, кто поймал тебя,
 кто довел тебя до состояния *вубвангу*,
 и вот, стало быть, она желает пива
 и чтобы играли барабаны (или были танцы) *вубвангу*.
 Если у тебя есть чрево (т. е. ты беременна), она
 запретит тебе благополучно родить.

Если ты уже благополучно родила,
 [должно быть] обновление, и расценивание тех первых слов,
 и срезание [лекарств] (т. е. ты беременна), она
 чтобы искупать [в них] ребенка».
 Иногда, после того как женщина родит близнецов,
 идут с детьми в буш,
 и ставят ее за деревьями, и проводят ее к воде,
 и приносят лозы [ползуна, *tolu waWubwang'u*],
 чтобы украсить [печи и руки] и умыть их мать
 и детей точно так же, и увести детей в деревню.

Когда приходят в деревню, сооружают [небольшое] укрытие [для алтаря] и берут лекарства и кладут их в лекарственные сосуды (или глиняные горшки) — один маленький сосуд (или горшок) для зеленых побегов из пучка листьев для бесплодной женщины кладут в это небольшое укрытие, берут [другой] лекарственный сосуд и помещают его в большое укрытие.

Другие плясали с ползунами, они сдирали с себя ползуны и откладывали их в укрытие. Они остаются там одни, распевая песни, и умывают детей [лекарствами],

и проводят их под [своими] ногами; это делается поздно вечером, когда их прогоняют; когда они спят ночью — все уже кончено. Каждый день они должны умывать детей [лекарствами]

день за днем, пока близнецы не вырастут. в сосудах,

Комментарий

В этом описании — весь *вубвангу* в двух словах. Однако, естественно, здесь опущены многие из тех восхитительных деталей, которые для антропологов являются основными ключами к сокровенному миру культуры. Из приведенного текста ясно, что поражающая бедствием тень в *вубвангу* — обычно покойная мать близнецов (*пуампаса*). Она сама была членом культа, потому что, как я уже отмечал, согласно ритуальному мышлению идембу, лишь покойный член культа может поразить бедствием живущего, прибегая к тому самому способу манифестации, к которому относится этот культ. Опять-таки из текста становится ясно, что бедствие происходит по линии матрилинейности. Несмотря на это, другие информанты в своих разъяснениях настаивают, что и тень мужчины «появляется в *вубвангу*», если он был отцом близнецов (*sampasa*) или сам — один из близнецов. Я, однако, ни разу не получил ни единого подтверждения этому. *Вубвангу* мыслится не как независимый дух, а как способ, посредством которого тень предка дает знать живущим о своем неудовольствии.

Согласно информантам, «именно женщины открывают мужчинам лекарства и способы лечения *вубвангу*». Сестра одного лекаря обучила его, она была матерью близнецов — *пуампаса*. Оба близнеца умерли — то, что один из близнецов или даже оба умирают, обычное явление, поскольку, как говорят идембу, мать либо предпочитает обеспечить молоком и едой одного, пренебрегая другим, либо пытается распределить поровну еду, которой хватило бы лишь на одного. Для каждого из близнецов существует особое определение: старшего называют *тбуа*, млад-

шего — кара. Ребенок, родившийся вслед за близнецами, называется *chikomba*, и его обязанностью во время исполнения *вубвангу* является игра на ритуальном барабане. Часто обряды исполняются для *chikomba* и его матери, когда ребенок начинает ходить, чтобы «укрепить его». *Chikomba* также может стать лекарем *вубвангу*. Хотя мужчины и узнают лекарства от адептов женского пола, именно они становятся главными лекарями и распорядителями церемоний. Один из знаков их статуса — двойной охотничий колокольчик, который опять-таки символизирует дуальность близнечества.

Прыжки со стрелой

Заключительная фаза обрядов еще раз подчеркивает разделение полов. На заходе солнца верховный лекарь берет веятельную корзину, которая лежала на горшке в «женском» отсеке, возлагает ее на голову пациентки, и несколько раз поднимает и опускает ее. Затем он кладет оставшееся ритуальное снаряжение на корзину и держит все это на весу. Далее он берет стрелу, помещает ее между большим и вторым пальцами ноги и предлагает пациентке поддержать его за талию. Потом эта пара прыгает на правой ноге прямо к хижине пациентки. Двумя часами позднее последнюю выводят из хижины и обмывают остатками лекарства из глиняного горшка.

Я заканчиваю это описание Обрядов Двойного Алтаря текстом, полностью излагающим эпизод прыжков со стрелой:

Imu mumuchidika.
 Neyi chidika chaWubwang'u chinamani dehi namelele
 chimbuki wukunona nsewu
 wukwinka mumpasakanyi janyinu yakumwendu wachimunswa.
 Mbyeji wukwinza wukumukwata nakumukwata mumaya.
 Chimbuki neyi wukweti mfumwindi
 mumbanda wukumukwata mfumwindi mumaya
 hiyakuya kanzonkwela mwitala
 nakuhanuka munyendu yawakwawu adi muchisu.
 Iyala ning'ondindi akusenda wuta ninsewu mwitala dawu.

Chimbanda wayihoshang'a
 nindi mulimbamulimba
 ing'ilenu mwitala denu ing'ilenu mwitala
 Chakwing'ilawu antu ejima hiyakudiyila kwawu kunyikala yawu.
 Tunamanishi.

Вот что есть в ритуале.

Когда ритуал вубвангу полностью заканчивается поздно вечером, лекарь берет стрелу

и ставит ее в щель между пальцами левой ноги.

Больная подходит и обхватывает его талию.

Если лекарь удастся поймать ее мужа,

женщина обнимет своего мужа за талию,
и они запрыгают к хижине,
и они проползут между ногами других людей, стоящих у порога.

Мужчина и его жена внесут лук и стрелу в свою хижину.
Лекарь говорит им:
«Идите в крааль (как мужчина говорит своим овцам или козам),
войдите в свою хижину, войдите в свою хижину».
Когда они входят, все расходится по своим деревьям.
Мы кончили.

Комментарий

Достоин упоминания, что выражение «между пальцами ноги», *mitrasakanui*, этимологически связано с *траса* — ритуальным названием «близнецов». Вообще в ритуале *ндембу* стрела символизирует мужчину или мужа и держится в правой руке, а лук символизирует женщину и держится в левой руке. Лук и стрела вместе символизируют брак. «Подпрыгивать» (*kuzonkwela*) означает соитие и в этом смысле выступает в обрядах обрезания мальчиков, когда новопосвященных заставляют прыгать на одной ноге, что является частью их обучения во время изоляции. В *вубвангу* лекарь и больная прыгают на правой ноге, поскольку правая сторона — сторона силы. Клич «*mitlimbatulimba*» предназначается домашним животным, когда их ночью загоняют в крааль. Это означает животный аспект близнецства, которое как способ размножения (т. е. рождения многих) более подобает животным, чем людям. Туннель, составленный из ног адептов, по которому должны пройти отец и мать близнецов, напоминает туннель на обрядах обрезания, по которому проходят молодые опекуны новичков. Этот туннель составляется старейшинами в *муканда* и означает: 1) половую силу для юных опекунов, проходящих под ногами, и 2) *rite de passage* из младшего возраста в старший. В *вубвангу* это, видимо, означает по гомологии принятие родителей близнецов в ассоциацию культа *вубвангу*, происходящее путем их рождения из тел адептов.

Заключение

1. Формы дуальности.

Близнецный ритуал у *ндембу* ярко высвечивает большую часть типов дуальности, признаваемых *ндембу*. Различение между мужчинами и женщинами, противопоставление целенаправленной личной злобы — социальному чувству и бесплодия — плодovitости есть общие черты у *вубвангу* и *исомы*. Однако

у *вубвангу* есть и свои особенные черты. В нем полностью выявляются животные и человеческие аспекты секса в формах избыточного деторождения, противопоставленных таинству брака, который объединяет несходное и обуздывает чрезмерность. Супружеская пара одновременно и прославляется за исключительный вклад в общество, и проклинается за чрезмерность этого вклада. В то же время глубокое противоречие между матрилинейностью и патрилатеральностью проявляется в развязных шутовских отношениях между полами, что явно сопоставимо с шутивными отношениями между кросскузенами. Кроме того, в обрядах сильна склонность к эгалитаризму, полы изображаются как равноправные, хотя и противоположные. Это равенство выявляет нечто глубинное в природе всех социальных систем — мысль, которую я более подробно развиваю в главе 3. Такой случай, как рождение близнецов, выходящий за рамки ортодоксальных классификаций общества, парадоксальным образом превращен в ритуальный повод для демонстрации ценностей, относящихся в целом к общине как гомогенному, неструктурированному единству, которое выше различий и противоречий. В следующих трех главах этой книги господствует тема дуализма между «структурой» и «коммунитас» и их конечного разрешения в «социетас», рассматриваемой скорее как процесс, чем как вневременная субстанция.

2. Предписанная скабрёзность.

Здесь будет уместно напомнить об одной важной и несправедливо пренебрегаемой работе проф. Эванс-Притчарда «Некоторые коллективные выражения скабрёзности в Африке», недавно переизданной в сборнике его статей «Положение женщин в первобытном обществе» [19]. В этой статье есть следующие положения:

1) существуют определенные типы скабрёзного поведения (в африканском обществе), выражение которого всегда коллективно. Обычно такое поведение запрещено, но допускается и даже предписывается по известным случаям;

2) все эти виды имеют общественное значение и могут быть разделены на две категории: Религиозные Церемонии и Соединённые Экономические Мероприятия [19, с. 101].

Он объясняет скабрёзность следующим образом:

1) снятие обществом его обычных запретов особым образом подчеркивает социальную ценность деятельности;

2) оно также направляет эмоции в периоды кризисных ситуаций по предписанным каналам выражения [19, с. 101].

Вубвангу полностью подпадает под категорию обрядов предписанной и вошедшей в стереотипы скабрёзности, хотя его ключевые эпизоды превозносят брак, который построен на отношениях, обычно не допускающих скабрёзных выражений.

В близнецных обрядах мы встречаемся, по сути, с приручением тех диких импульсов — сексуальных и агрессивных, — которые, как считают ндембу, присущи людям наравне с животными. Нерастроченная энергия, высвобождаемая откровенной символической сексуальности и враждебности между полами, направляется на высокие символы, представляющие структурный порядок, а также ценности и достоинства, которые служат основой этого порядка. Каждая оппозиция преодолевается во вновь обретенном единстве, в том единстве, которое помимо прочего укрепляется теми же самыми силами, что угрожают ему. Эти обряды демонстрируют способность ритуала поставить на службу общественного порядка сами силы беспорядка, присущие складу человека как млекопитающего. Биология и структура поставлены в надлежащие отношения посредством введения в действие упорядоченной последовательности символов, которые имеют двойную функцию: коммуникации и действительности.

ГЛАВА 3. ЛИМИНАЛЬНОСТЬ И КОММУНИТАС

Форма и свойства обрядов перехода

В этой главе я поднимаю тему, которой коротко касался в другом месте [61, с. 93—111], отмечая некоторые ее варианты и рассматривая определенные перспективы ее в плане изучения культуры и общества. Эта тема представлена прежде всего свойствами и особенностями того явления, которое Арнольд ван Геннеп [26] назвал «лиминальной фазой» *rites de passage*. Сам ван Геннеп определял *rites de passage* как «обряды, сопровождающие всякую перемену места, состояния, социальной позиции и возраста». Для того чтобы подчеркнуть контраст между «состоянием» и «переходом», я употребляю понятие «состояние» расширительно, включая в него все перечисленные ван Геннепом термины. Это более широкое понятие, чем «статус» или «пост», и относится к любому типу стабильных или преходящих факторов, которые признаются культурой. Ван Геннеп показал, что все обряды перехода отмечены тремя фазами: разделение, грань (или *limen*, что по-латыни означает «порог») и соединение. Первая фаза (разделение) включает в себя символическое поведение, означающее открепление личности или группы от занимаемого ранее места в социальной структуре или от определенных культурных обстоятельств («состояния») либо от того и другого сразу. Во время промежуточного «лиминального» периода особенности ритуального субъекта («переходящего») двойственны; он проходит через ту область культуры, у которой очень мало или вовсе нет свойств прошлого

или будущего состояния. В третьей фазе (восстановления, или воссоединения) переход завершается. Ритуальный субъект — личность или группа — опять обретает сравнительно стабильное состояние и благодаря этому получает *vis-à-vis* к другим права и обязанности четко определенного и «структурного» типа. Ожидается, что ритуальный субъект будет вести себя здесь в соответствии с определенными обычными нормами и этическими стандартами, регламентирующими поведение тех, кто занимает определенное социальное положение в системе таких положений.

Лиминальность

Свойства лиминальности или лиминальных *personae* («пороговых людей») непременно двойственны, поскольку и сама лиминальность, и ее носители увертываются или выскальзывают из сети классификаций, которые обычно размещают «состояния» и положения в культурном пространстве. Лиминальные существа ни здесь ни там, ни то ни се; они — в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом. Поэтому их двусмысленные и неопределенные свойства выражаются большим разнообразием символов в многочисленных обществах, ритуализирующих социальные и культурные переходы. Так, лиминальность часто уподобляется смерти, утробному существованию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца или луны.

Лиминальные существа, например неопиты в обрядах инициации или совершеннолетия, могут представляться как ничем не владеющие. Они могут наряжаться чудовищами, носить только лохмотья или даже ходить голыми, демонстрируя, что, будучи лиминальными, они не имеют статуса, имущества, знаков отличия, секулярной одежды, указывающей на их место или роль, положение в системе родства, короче, ничего, что могло бы выделить их среди других неопитов или иницируемых. Их поведение обычно пассивное или униженное; они должны беспрекословно подчиняться своим наставникам и принимать без жалоб несправедливое наказание. Похоже, что они низведены и принижены до полного единообразия, с тем чтобы обрести новый облик и быть заново сформированными, наделенными новыми силами, которые помогли бы им освоиться с их новым положением в жизни. Между собой неопиты стремятся установить отношения товарищества и равноправия. Секулярные различия в должности и статусе исчезают или гомогенизируются. Положение больной и ее мужа в *исоме* имеет некоторые из

этих признаков — пассивность, униженность, полураздетость; все это в символической среде представляет одновременно и могилу и утробу. В инициациях с длительным периодом изоляции, например в обрядах обрезания у многих племенных обществ или во вступлении в тайные союзы, весьма распространены лиминальные символы.

Коммунитас

Для наших нынешних целей в лиминальном феномене интересно характерное для него смещение приниженности и сакральности, гомогенности и товарищества. В таких обрядах нам дается «миг во времени и вне его», а также внутри и вне секулярной социальной структуры, который обнаруживает, хотя и мимолетно, признание (в символе, если не всегда в языке) всеобщей социальной связи, уже прервавшейся и одновременно готовой к раздроблению на множество структурных связей. Таковыми являются связи, оформленные в терминах либо «касты» и «класса», либо «должностной иерархии», либо «сегментарных оппозиций» в безгосударственных обществах, излюбленных политическими антропологами. Налицо как бы две «модели» человеческой взаимосвязанности, накладывающиеся друг на друга и чередующиеся. Первая — модель общества как структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системы политико-право-экономических положений с множеством типов оценок, разделяющих людей по признаку «больше» или «меньше». Вторая — различимая лишь в лиминальный период — модель общества как неструктурного или рудиментарно структурного и сравнительно недифференцированного *comitatus* общины или даже общности равных личностей, подчиняющихся верховной власти ритуальных старейшин.

Я предпочитаю «общине» латинское слово *communitas*, чтобы выделить эту модальность социальных отношений из «сферы обыденной жизни». Различение между структурой и коммунитас — не просто привычное различие между «секулярным» и «сакральным» или, например, между политикой и религией. Некоторые фиксированные должности в племенных обществах имеют много сакральных свойств; каждая социальная позиция обладает, по существу, несколькими сакральными особенностями. Однако этот «сакральный» компонент приобретает именно в период *rites de passage*, посредством которых старый статус меняется на новый. Кое-что от сакральности, этого кратковременного унижения и бесформенности, сохраняется и после, умеряя гордыню занимающего более высокое положение или должность. Дело здесь, как убедительно доказал Фор-

тес [24, с. 86], не просто в формальном узаконивании структурных позиций данного общества. Дело прежде всего в признании сущностной и родовой связи между людьми, без которой невозможно никакое общество. Лиминальность подразумевает, что высокое может быть высоким до тех пор, пока существует низкое, и тот, кто высоко, должен испытать, что значит находиться внизу. Несомненно, что-то похожее на этот ход мысли лежало в основе недавнего решения принца Филиппа послать своего сына, прямого наследника британского престола, в лесную школу в Австралии, чтобы он научился «терпеть лишения и неудобства».

Диалектика цикла развития

Из всего этого я заключаю, что для отдельных личностей и групп социальная жизнь представляется типом диалектического процесса, включающего последовательное переживание высокого и низкого, коммунитас и структуры, гомогенности и дифференциации, равноправия и неравенства. Переход от низшего статуса к высшему осуществляется через пустыню бесстатусности. В таком процессе противоположности взаимно необходимы и формируют друг друга. Кроме того, поскольку любое конкретное племенное общество состоит из множества личностей, групп и категорий, каждая из которых имеет свой цикл развития, то в любой конкретный момент на множество фиксированных позиций приходится множество переходов между ними. Иными словами, в жизненном опыте каждого человека имеет место чередование структуры и коммунитас, состояний и переходов.

Лиминальность обряда вступления в должность

Здесь уместно будет привести небольшой пример из *rite de passage* идембу (Замбия), имеющий отношение к самому высокому в этом племени статусу — верховного вождя канонгеша. Этот пример также расширит наши знания о том, как идембу используют и объясняют свои ритуальные символы. Положение верховного вождя у идембу, как и у многих других африканских народов, парадоксально, поскольку он представляет одновременно и верхушку структурной политико-правовой иерархии, и всю общину как неструктурную единицу. Символически он является также самой племенной территорией и всеми ее богатствами. Плодородие земли, а также защищенность

страны от засухи, голода, болезней и налетов насекомых увязывается с должностью вождя и с его физическим и моральным состоянием. У ндембу ритуальная власть верховного вождя ограничивалась и существовала в сочетании с властью верховного главы мбвела, автохтонного народа, который после длительного сопротивления попал в зависимость к завоевателям-лунда, предводительствовавшим первым канонгешей. Большими правами был облечен кафвана — глава хумбу, ответвления народа мбвела. Ему было доверено хранить и периодически наполнять лекарствами браслет *lukaпи* — высший символ статуса вождя у племен лунда, — сделанный из человеческих гониталий и сухожилий и вымачиваемый в жертвенной крови рабов и рабынь на очередном вступлении в должность. Ритуальный титул кафваны — *чиввиканкану*, «тот, кто носит или надевает *лукану*». У него был еще один титул — *тама уаКапонгеша*, «мать канонгеша», — поскольку он символически порождает каждого нового держателя этого поста. Говорят также, что кафвана обучал каждого нового канонгешу ведовским приемам на страх его соперникам и подданным, что является, вероятно, единственным показателем слабой политической централизации.

Лукану, в принципе находившийся в распоряжении главы всех лунда, мвантиянвы, который правил многими мильями севернее, в Катанге, пребывал под ритуальным присмотром кафваны и сохранялся у него в периоды междуцарствий. Мистическая сила *лукану* и, стало быть, канонгеша возникла из совокупности мвантиянвы, политического источника, и кафваны, ритуального истока; его употребление на благо земли и народа было сосредоточено в руках наследственных держателей постов вождей. Возведение *лукану* к мвантиянве символизировало историческое единство народа ндембу и его политическую дифференциацию на субвождства, подчиненные канонгеше; периодическое наполнение браслета лекарствами, производившееся кафваной, символизировало землю — истинным «владельцем» которой был кафвана — и всю общину, на ней живущую. Заклинания, которые ежедневно, на рассвете и на закате, обращал к нему канонгеша, должны были обеспечить плодородие и сохранить здоровье и силу земли, ее животных и растительного мира, а также народа — короче, общественное благо и добро. Однако *лукану* был присущ и аспект негативности: он мог быть использован канонгешей для проклятия. Если канонгеша прикасался браслетом к земле и произносил определенную формулу, то, согласно поверьям, человек или группа, подвергшиеся проклятию, становились бесплодными, как и их земля, а дичь — невидимой. Наконец, в *лукану* лунда и мбвела объединились в единое понятие земли и народа ндембу.

В отношениях между лунда и мбвела, а также между канонгешей и кафваной мы находим привычное в Африке различие между политически или военно сильным народом и подчиненным ему автохтонным народом, который тем не менее силен ритуально. Айовэн Льюис назвал такие структурно подчиненные народы имеющими «силу или права слабого» [39, с. 111]. Широко известный пример из литературы находим в исследовании Мейера Фортеза о талленси из Северной Ганы: пришельцы намуну принесли с собой институт вождей и высоко развитый культ предков, между тем как в распоряжении автохтонных тале, в свою очередь, имелись мощные ритуальные силы, связанные с землей и пещерами. Во время великого праздника голиб, справляемого ежегодно, союз политической и жреческой власти символизируется мистическим браком между вождем тонго, главой намуну, и верховным жрецом земли тале, голибдааной — вождь и жрец изображаются соответственно как «муж» и «жена». У ндембу кафбана также считается, как мы видели, символически женственным по отношению к канонгеше. Я мог бы во много раз умножить примеры этого типа дихотомии на одном лишь африканском материале, они широко распространены и во всем мире. Здесь я хотел бы подчеркнуть, что существует определенная гомология между «слабостью» и «пассивностью» лиминальности в диахронических переходах между состояниями и статусами, с одной стороны, и «структурной» или синхронической приниженностью некоторых лиц, групп и социальных категорий в политических, правовых и экономических системах — с другой. Условия «лиминальности» и «приниженности» часто ассоциируются с ритуальной властью и с тотальной общностью, рассматриваемой как единое, недифференцированное целое.

Вернемся к обрядам вступления в должность канонгешей у ндембу. Лиминальная часть таких обрядов начинается сооружением небольшого укрытия из листьев приблизительно в миле от столичной деревни. Этот шалаш называется *kaifu* или *kaifu*, производное от *ku-fwa* (умирать), поскольку именно здесь избранный на должность вождя умирает в своем качестве рядового члена общества. Лиминальность ндембу изобилует образами смерти. Например, потайное и сакральное место, где неопитов подвергают обрезанию, называется *ifwilu* или *chifwilu*, что также есть производное от *ku-fwa*. Новоизбранный вождь в одной лишь поношенной набедренной повязке и его ритуальная жена — роль которой исполняет либо старшая жена избранника (*mwadyi*), либо особая рабыня, называемая в этом случае *лукану* (по имени королевского браслета), — одетая точно так же, по зову кафваны входят в шалаш *kaifu* сразу же после заката. Между прочим, самого вождя в этих обрядах называют

мвадьи или *лукану*. Супружескую пару препровождают туда так, как будто оба они немощные. Они сидят на корточках в позе стыда (*psopyi*) или скромности, пока их обмывают лекарствами, смешанными с водой, которая принесена с реки Катукангоньи, где некогда останавливались на время вожди-предки диаспоры южных лунда, следовавшие из столицы мвантиянвы, перед тем как разделиться и образовать собственные королевства. Дрова для костра нельзя рубить топором, они должны быть найдены на земле. Это означает, что они — порождение самой земли, а не артефакт. Мы вновь наблюдаем здесь союз предков лунда и хтонических сил.

Затем начинается обряд *Kutukindiyila*, что буквально означает «говорить о нем злобно или оскорбительно»; можно было бы назвать этот обряд: «Поношение избранника-вождя». Он начинается, когда кафвана делает надрез на внутренней стороне левой руки вождя (на которую завтра наденут браслет *лукану*), прижимает к ране лекарство, а к внешней стороне руки — циновку. Затем вождя и его жену весьма грубо принуждают сидеть на циновке. Жена не должна быть беременна, поскольку последующие обряды направлены на уничтожение плодородия. Кроме того, царственная чета должна была воздерживаться от половых отношений в течение нескольких дней до обряда.

Теперь кафвана разражается такой проповедью:

«Молчи! Ты жалкий себялюбивый дурак со скверным характером! Ты не любишь своих друзей, а лишь гневаешься на них! Подлость и покража — вот все, чем ты владеешь! И все же мы призвали тебя и говорим, что ты должен наследовать вождю. Отрешись от подлости, оставь гнев, откажись от прелюбодеяний, немедленно оставь все это! Мы сделаем тебя вождем. Ты должен есть со своими подданными, ты должен жить с ними в мире. Не прибегай к ведовству, поражающему твоих подданных в их домах, — это запрещено! Мы желаем, чтобы ты и только ты был нашим вождем. Пусть твоя жена готовит еду для людей, которые приходят сюда, в столичную деревню. Не будь себялюбив, не пользуйся своим положением в собственных интересах! Ты должен смеяться вместе с людьми, ты должен избегать ведовства, если ты, к несчастью, уже знаком с ним! Ты не должен губить людей! Ты не должен быть с ними невеликодушным!

Но ты, вождь канонгеша, чифванакену („сын, похожий на отца“) мвантиянвы, ты плясал, чтобы стать вождем, потому что твой предшественник умер (т. е. потому что ты убил его). Но сегодня ты родился как новый вождь. Ты должен знать людей, о чифванакену. Если раньше ты был подл и привык есть свою кашу или мясо один, сегодня ты — вождь. Ты должен оставить

себялюбие, ты должен приветить каждого, ты — вождь! Ты не должен прелюбодействовать и браниться. Ты не должен судить пристрастно в делах, в которых замешаны твои близкие, в особенности твои дети. Ты должен сказать: „Если кто-то спал с моей женой или обидел меня, сегодня я не должен быть несправедлив к нему. Я не должен таить в сердце злобу“».

После этой тирады каждому, кто почитает себя обиженным в былые времена избранником-вождем, разрешается осыпать его бранью и выразить свое негодование в самых мельчайших подробностях, какие только будут желательны. Все это время избранник-вождь должен молча сидеть с опущенной головой — «образец всетерпения» и смирения. Кафвана же время от времени опрыскивает вождя лекарством, в промежутках оскорбительно ударяя его ягодицами (*kutubayisha*). Многие информанты говорили мне, что «в ночь накануне вступления в должность вождь — просто как раб (*ndung'u*)». Ему не дают спать — отчасти в качестве испытания, отчасти потому, что, если он задремлет, ему приснятся дурные сны о тенях покойных вождей, «которые скажут, что он не может занять их место, разве не он убил их?». Кафвана, его помощники и другие важные персоны, такие, как старосты деревень, самым грубым образом обращаются с вождем и его женой (которую тоже поносят), велят им собирать дрова для костра, поручают разную черную работу. Вождь не имеет права отказаться от этого или впоследствии припомнить это своим оскорбителям.

Свойства лиминальных существ

Восстановительная фаза в этом обряде включает в себя публичное возведение в ранг канонгеша со всей возможной торжественностью и церемониальностью. Но не это занимает нас здесь, хотя и представляет чрезвычайный интерес для изучения института вождей у ндембу и для одного из ведущих направлений современной английской социальной антропологии. Наше внимание сконцентрировано теперь на лиминальности и ритуальной силе слабого. Последняя выражается в двух аспектах. Во-первых, кафвана и рядовые члены общества ндембу оказываются правомочными проявить власть над держателем высшей власти племени. В лиминальности нижнее становится верхним. Во-вторых, держатель высшей политической власти изображается как «раб», что напоминает тот момент коронации папы в западном христианском мире, когда папу именуют «*servus servorum Dei*»*. Часть обряда, безусловно, имеет «про-

* Раб рабов божьих (лат.).

филактическую функцию», по выражению Моника Вильсон [67, с. 46—54]. Во время обрядов вождь должен проявить самоконтроль, с тем чтобы впоследствии устоять перед лицом искушений власти. Однако роль униженного вождя — лишь крайний пример повторяющейся темы лиминальных ситуаций. Эта тема — освобождение от прелиминальных и постлиминальных свойств.

Давайте взглянем на основные составляющие обрядов *Kutikundyila*. Вождь и его жена, одинаково одетые в поношенные набедренные повязки, носят одно и то же имя — *mwadyi*. Это слово применится также к мальчикам, проходящим инициацию, и к первой (в хронологическом смысле) жене. Это показатель анонимности «иницируемого». Свойства бесполости и анонимности в высшей степени характерны для лиминальности.

Во многих видах инициации, где неофиты — обоих полов, мужчин и женщин, одинаково одетых, называют одним и тем же словом. Точно так же происходит это, например, в церемониях крещения в христианских или синкретических сектах Африки, например, в культе *бвити* в Габоне (Джеймс Фернандес; личное сообщение). Это так и у *ндембу* в обрядах посвящения в похоронную ассоциацию *Чивила*. Все свойства, отличающие категории и группы в структурированном общественном устройстве, здесь символически затушевываются; неофиты — лишь некие существа в состоянии перехода, у них нет ни места, ни положения.

Другие особенности — это покорность и молчание. Не только вождь в рассматриваемых обрядах, но и неофиты во многих *rites de passage* должны подчиняться власти, которая является не чем иным, как властью тотальной общности. Эта общность — вместилище всего набора культурных ценностей, норм, отношений, чувств, родственных связей. Ее представители в специфических обрядах (а они могут варьироваться от ритуала к ритуалу) олицетворяют родовую власть традиций. И в племенных обществах речь есть не только средство общения, но также и показатель силы и мудрости. Мудрость (*тапа*), являющаяся составной частью сакральной лиминальности, — не просто соединение слов и предложений; у нее есть онтологическая ценность, она перестраивает самое бытие неофита. Вот почему в обрядах *бемба chisungu*, так прекрасно описанных Одри Ричардс [48], девочка в изоляции, как говорят, «выращивается в женщину» старшими женщинами — и выращивается посредством словесных и несловесных наставлений, которые преподносятся ей в виде правил и символов, в особенности посредством посвящения ее в тайну племенной *саса*, воплощенной в глиняных фигурах.

Неофит в лиминальности должен быть *tabula rasa*, чистой доской, на которой записывают знания и мудрость группы, касающиеся нового статуса. Испытания и унижения, которым подвергаются неофиты, имеют подчас грубо физиологический характер и символизируют отчасти разрушение прежнего статуса, а отчасти — обуздывание характера неофитов в целях подготовки их к новым обязанностям и предостережения от злоупотреблений новыми привилегиями. Им должно быть показано, что сами по себе они — глина, прах, всего лишь материал, форму которому придает общество.

Другая лиминальная тема, встречающаяся в обрядах вступления в должность у ндембу, — это половое воздержание. Это тема, пронизывающая весь ритуал ндембу. В самом деле, восстановление половых отношений обычно является церемониальным знаком возвращения к обществу как структуре статусов. Являясь характерной чертой определенных типов религиозного поведения почти во всех обществах, в доиндустриальном обществе с его сильным упором на родство как на основу многих типов групповой аффилиации половое воздержание имеет дополнительную религиозную силу. Потому что родство или отношения, выраженные языком родства, — один из главных факторов структурной дифференциации. Недифференцированный характер лиминальности отражается в прекращении половых отношений и отсутствии четкой половой полярности.

Чтобы ухватить смысл лиминальности, полезно было бы проанализировать проповедь кафваны. Читатель помнит, что он бранил избранника-вождя за его себялюбие, подлость, вороватость, гневливость, ведовство и алчность. Все эти пороки представляют желание завладеть единолично тем, что следовало бы разделить для общего блага. Держатель высокого статуса испытывает особое искушение использовать власть, которой он облачается обществом, для удовлетворения как собственных, так и собственных желаний. Он должен рассматривать свои привилегии как дары всей общины, которая в конечном счете контролирует все его действия. Структура и высокие посты, порожденные структурой, таким образом, рассматриваются как инструментарий общественного блага, а не как средство личного возвеличения. Вождь не должен «пользоваться своим положением в собственных интересах». Он «должен смеяться вместе с людьми», а смех (*ku-seha*) для ндембу имеет свойство беглого и подпадает под определение «белизны» или «белых вещей». Белизна символизирует единую сеть связи, включающей в идеале как живых, так и мертвых. Это — правильные отношения между людьми как просто человеческими существами, и их результатом являются здоровье, сила и все доброе. «Белый» смех, например, наглядно проявляющийся в сверкании зубов,

символизирует дружественность и добрую компанию. Он прямо противоположен гордыне (*wipui*), тайной зависти, похоти и злобе, которые на уровне поведения приводят к ведовству (*wuloji*), воровству (*wukombi*), прелюбодеянию (*kushimbana*), подлости (*chiiwa*) и человекоубийству (*wubanji*). Даже когда человек становится вождем, он все же должен оставаться членом всей общности людей (*antu*) и демонстрировать это, «смеясь вместе с ними», уважая их права, «привечая каждого» и деля с ними пищу. Обуздывающая функция лиминальности не прикована к этому типу инициации, а входит компонентом во многие другие типы во многих культурах. Хорошо известен пример средневекового рыцарского бдения в ночь накануне акколады (посвящения в рыцари.— *Примеч. пер.*), когда претендент должен дать обет служения слабым и обездоленным и размышлять о собственном ничтожестве. Его последующая мощь проистекает, как кажется, отчасти из этого глубокого погружения в смирение.

Педагогика лиминальности, стало быть, представляет осуждение двух видов отъединения от родовой связи коммунитас. Первый вид — это действия, имеющие в виду лишь права, предоставляемые человеку его местом в социальной структуре. Второй — удовлетворение своих психобиологических побуждений за счет ближних.

В большинстве типов лиминальности чувству принадлежности к человеческому роду придается мистический характер, и в большинстве культур эта переходная стадия ставится в тесную связь с верованиями в защитную и карательную власть божественных и сверхчеловеческих существ или сил. Например, когда вождь-избранник идембу выходит из изоляции, один из его заместителей, исполнявший роль жреца в обрядах вступления в должность, сооружает ритуальный забор вокруг нового жилища вождя и произносит перед людьми, собравшимися, чтобы присутствовать при вступлении в должность, следующую молитву, обращенную к теням бывших вождей.

«Слушайте все вы, люди. Сегодня канонгеша явился, чтобы родиться вождем. Эта белая глина (*mpemba*), которой будут помазаны вождь, алтари предков и священнослужители, она для вас, все канонгеша былых времен, собравшиеся здесь. (Бывшие вожди называются по именам.) Взгляните же вы все, кто умер, на вашего друга, который унаследовал [трон вождя], и пусть он будет крепок. Он должен хорошо молиться вам. Он должен следить за детьми, он должен заботиться обо всех людях — мужчинах и женщинах, — чтобы они были сильны и чтобы сам он был здоров. Вот ваша белая глина. Я возвожу тебя на трон, о вождь. Ты, о народ, должен издать восторженные клики. Явился вождь».

Повсюду в мире силы, которые в лиминальности подготавливают неофитов для занятия нового статуса, ощущаются как сверхчеловеческие, хотя они и призываются и направляются представителями общины.

Лиминальность в противовес статусной системе

Теперь попытаемся в духе Леви-Стросса выразить разницу между свойствами лиминальности и свойствами статусной системы языком бинарных оппозиций или различий.

Они могут быть выстроены в такой последовательности:

- переход/состояние;
- тотальность/частичность;
- гомогенность/гетерогенность;
- коммунистас/структура;
- равенство/неравенство;
- анонимность/система номенклатуры;
- отсутствие собственности/собственность;
- отсутствие статуса/статус;
- обнаженность или одинаковая одежда/различие в одежде;
- половое воздержание/половая жизнь;
- сведение половых различий к минимуму/максимализация половых различий;
- отсутствие званий/различение званий;
- смирность/справедливая гордость своим положением;
- пренебрежение к внешнему виду/забота о внешнем виде;
- нет различения по состоятельности/различение по состоятельности;
- бескорыстие/себялюбие;
- подчинение всем/подчинение только вышестоящим;
- сакральность/секулярность;
- сакральное наставление/техническое знание;
- молчание/речь;
- несоблюдение родственных прав и обязанностей/родственные права и обязанности;
- постоянная связь с мистическими силами/периодическая связь с мистическими силами;
- глупость/благоразумие;
- простота/сложность;
- приятие боли и страданий/избегание боли и страданий;
- гетерономия/степени автономии.

Этот список можно было бы существенно расширить, если учесть большее количество лиминальных ситуаций. Кроме того, символы, в которых лиминальные свойства проявляются и во-

площадятся, многочисленны и разнообразны и зачастую относятся к физиологическим процессам смерти и рождения, анаболизма и катаболизма. Как сразу же заметит читатель, многие из этих свойств составляют то, что принято считать особенностями религиозной жизни в христианской традиции. Несомненно, что мусульмане, буддисты, индуисты и иудеи также найдут многие из указанных лиминальных свойств среди особенностей своей религии. Очевидно, с возрастающей специализацией общества и культуры, с растущей сложностью социального разделения труда то, что в племенном обществе являлось преимущественно набором переходных качеств «среди и между», определило «состояния» культуры, и общество превратилось само в институционализированное «состояние». Однако следы passage как качества религиозной жизни сохраняются в формулировках вроде: «Христианин — чужой в этом мире, пилигрим, странник, которому негде преклонить голову». Переход здесь становится постоянным условием. Нигде институционализация лиминальности не обозначается и не определяется более ясно, чем в монашестве и нищенстве как институтах великих мировых религий.

Например, в западном христианстве устав ордена св. Бенедикта «предназначается для людей, желающих жить в общине и посвятить себя целиком служению богу посредством самодисциплины, молитвы и труда. Они должны, по сути, стать семьей, вручив себя заботам и абсолютному контролю отца (аббата); индивидуально они связывают себя нищетой, воздержанием от брака и послушанием старшим, а также обетами стабильности (т.е. обязательством до конца дней своих оставаться в одном монастыре.— *Примеч. пер.*) и перемены образа жизни [„монашество“, по сути, является синонимом „общинной жизни“ в противоположность жизни секулярной]; умеренная степень аскетизма соблюдается посредством ночной службы, поста, воздержания от употребления мяса и сдержанности в разговоре (*разрядка авт.*)» [8, с. 51].

Я подчеркнул особенности, имеющие разительное сходство с положением избранника-вождя во время его перехода к обрядам публичного вступления в должность, когда он появляется в своем королевстве. Обряды обрезания *муанда* представляют новые параллели между неопитами ндембу и бенедиктинскими монахами. Эрвинг Гоффман [30] пишет о том, что он называет «характерными чертами тотальных институтов». К таковым он относит монастырь и уделяет много внимания «обнажающим и уравнивающим процессам, которые... сметают разнообразные социальные различия между новобранцами». Затем он цитирует часть наставления аббату в уставе ордена св. Бенедикта:

«Да не будет он делать различий между людьми в монастыре. Да не полюбится ему один более другого, если только не выдвинулся тот своими добрыми делами или послушанием. Да не будет вознесен благородный по рождению над тем, кто прежде был рабом, если только нет для этого какой-либо весомой причины» [30, с. 119].

Параллели с *муканда* здесь поразительны. Новички «освобождаются» от секулярной одежды, когда проходят под символическими воротами; они «уравниваются» тем, что их прежние имена отбрасываются, а обозначают всех общим понятием *mwadi*, или «новичок», и обращаются со всеми одинаково.

Одна из песен, которую поют те, кто производит обрезание, матерям новичков в ночь накануне обряда, содержит следующие слова: «Даже если твой ребенок — сын вождя, завтра он будет как раб» — подобно тому как обращаются с вождем-избранником словно с рабом накануне его вступления в должность. Более того, главный наставник в доме изоляции избирается отчасти потому, что он является отцом нескольких мальчиков, проходящих эти обряды, и становится как бы отцом всей группы, своеобразным «аббатом», хотя его титул *Mumwa tubwiku* буквально означает «муж новичков», что подчеркивает их пассивную роль.

Мистическая опасность и власть слабого

Могут спросить, почему лиминальные ситуации и роли почти везде наделяются магико-религиозными свойствами или почему их так часто следует рассматривать как опасные, зловещие или оскверняющие для людей, объектов, происшествий и отношений, которые не вовлечены ритуально в лиминальный контекст. Моя точка зрения состоит вкратце в том, что людям, занятым поддержанием «структуры», все непрекращающиеся проявления коммунитас должны казаться в перспективе опасными и анархическими и ограждаться различными запретами, предписаниями и условиями. Как недавно писала Мэри Дуглас [15], то, что невозможно ясно определить в понятиях традиционных критериев классификации, или то, что помещается между классификационными границами, почти всюду считается «оскверняющим» и «опасным».

Повторяю то, что я говорил: лиминальность не единственное культурное проявление коммунитас. В большинстве обществ существуют и другие сферы ее проявления, легко распознаваемые по символам, которые скучиваются вокруг них и связанных с ними верований; таковы, например, «сила слабого» или, другими словами, постоянно или временно сакральные свойства

низкого статуса или положения. В стабильных структурных системах есть множество организационных параметров. Мы уже отмечали, что мистическая и нравственная власть осуществляется покоренными автохтонами над всем благополучием обществ, чей политический порядок основан на линидже или территориальной организации пришельцев-захватчиков. В других обществах — например, у ндембу или ламба из Замбии — мы можем указать на культовые ассоциации, члены которых обрели через общее несчастье и болезни терапевтическую власть над такими общинами для человечества благами, как здоровье, плодородие и климат. Эти ассоциации пронизывают такие важные компоненты секулярной политической системы, как линиджи, деревни, уделы крупных и мелких вождей. Мы можем упомянуть также о роли, которую играют в системах наций структурно небольшие и политически незначительные нации, выступающие как хранители религиозных и нравственных ценностей, например евреи на древнем Ближнем Востоке, ирландцы в христианском мире раннего средневековья и швейцарцы в современной Европе.

Многие авторы обращали внимание на роль придворного шута. Макс Глюкман [29], например, пишет: «Придворный шут выступал привилегированным арбитром в делах нравственности, и ему было дано право насмехаться над королем и придворными или владельцами замков». Шуты были обычно людьми «низших классов — в Европе иногда священниками, — явственно порвавшими со своим сословием... В системе, где другим было трудно осуждать главу политической единицы, мы находим институционализированного шутника, функционирующего на самой вершине этой единицы... шутника, способного выразить чувства оскорбленной нравственности».

Далее он напоминает, что шуты многих африканских монархов «часто были карлыками или иного рода эксцентриками». Сходные функции выполняли у баротсе барабанщики на королевской барже, на которой король и его двор переправлялись через реку Замбези во время ежегодных разливов. Барабанщикам позволялось бросать в воду любого из представителей высокой знати, «кто в истекшем году оскорбил их или их чувство справедливости» [29, с. 102—104]. Такого рода фигуры, представляющие бедных и увечных, символизируют, очевидно, нравственные ценности коммунистас в противовес насильственной власти верховных политических правителей.

Народная литература кишит такими символическими героями, как «святые нищие», «третьи сыновья», «портняжки», «простак», которые сбивают спесь с высокопоставленных персонажей, низводя их до общечеловеческого уровня простых смертных. И опять-таки в классическом «вестерне» мы все чи-

тали о бездомном и таинственном «незнакомце» без имущества и без имени, который восстанавливает этическое и правовое равновесие в среде местной политической власти, устраняя несправедных секулярных «боссов», угнетавших малых мира сего. Члены презираемых или бесправных этнических либо культурных групп играют главные роли в мифах и сказках как представители или выразители общечеловеческих ценностей. Среди них знамениты: милосердный самарянин, еврей-скрипач Ротшильд в чеховской новелле «Скрипка Ротшильда», марктовенский беглый раб — негр Джим в «Гекльберри Финне» и Соня у Достоевского — проститутка, которая спасает Раскольникова, как бы нищенского «сверхчеловека», в «Преступлении и наказании».

Все эти мифические типы структурно занимают низкое или «маргинальное» положение, и, однако, они представляют то, что Анри Бергсон назвал бы «открытой моралью» в противоположность «закрытой», являющейся, по сути, нормативной системой замкнутых, структурных, партикулярных групп. Бергсон говорит о том, как замкнутая группа защищает свою тождественность (самость) от членов открытых групп, защищается от угроз своему образу жизни и обновляет стремление поддерживать нормы, от которых зависит рутинное поведение, необходимое для ее социальной жизни. В закрытых или структурных обществах именно маргинальный, или «приниженный» человек, или же «чужак» часто символизирует, по выражению Дэвида Юма, «чувство к человечеству», что, в свою очередь, соотносится с моделью, которую мы определили как «коммунитас».

Милленаристские движения

Среди наиболее поразительных проявлений коммунитас находятся так называемые милленаристские религиозные движения, которые возникают в среде, названной Норманом Коном «оторванными от корней и отчаявшимися массами в городе и в деревне... живущими на обочине общества» (т. е. структурного общества) [9, с. 31—32], или там, где бывшие племенные общества оказываются под чужеземной властью сложных индустриальных обществ. Свойства этих движений должны быть хорошо известны большинству моих читателей. Здесь я лишь напомню некоторые особенности лиминальности в племенных ритуалах, уже упоминавшиеся ранее. Многие из них весьма точно соответствуют свойствам милленаристских движений: гомогенность, равноправие, анонимность, отсутствие собственности (многие движения фактически обязывают своих членов уничтожать их имущество, чтобы приблизить наступление того

совершенного состояния единения и общности, к которому они стремятся, поскольку права собственности связаны со структурными различиями — как вертикальными, так и горизонтальными), низведение всех на один статусный уровень, ношение одинаковых одежд (часто без различия полов), половое воздержание (или его противоположность — половая община, которая, как и воздержание, ликвидирует брак и семью, узаконивающие структурный статус), сведение к минимуму половых различий (все «равны перед лицом господ» или предков), отмена рангов, смирение, невнимание к внешнему виду, бескорыстие, абсолютное повиновение пророку или вождю, сакральное наставление, максимализация религиозных — в противоположность секулярным — отношений и поведения, прекращение родственных прав и обязанностей (все — братья и сестры) или товарищи, без оглядки на прежние секулярные связи), простота речи и поведения, сакральное безумие, принятие боли и страдания (доходящее даже до мученичества) и т. п.

Следует отметить, что многие из этих движений в самом своем начальном периоде метят прямо в племенные или национальные различия. Коммунитас, или «открытое общество», отличается от жесткой структуры, или «закрытого общества», тем, что потенциально или идеально распространяется до пределов всего человечества. На практике, разумеется, первоначальный импульс вскоре теряется, и «движение» само по себе становится институтом среди других институтов — часто более фанатичным и воинственным, чем другие, по той причине, что оно ощущает себя единственным носителем общечеловеческих истин. В большинстве случаев такие движения возникают в те исторические периоды, которые во многих отношениях «гомологичны» лиминальным фазам важных ритуалов в стабильных и воспроизводящихся обществах, когда основные группы или социальные категории в этих обществах переходят из одного культурного состояния в другое. И эти движения, несомненно, суть явления перехода. Вероятно, по этой причине во многих из них столько элементов мифологии и символики заимствовано из традиционных rites de passage тех культур, в которых они возникли, или же тех культур, с которыми они находятся в непосредственном контакте.

Хиппи, коммунитас и власть слабого

В современном западном обществе ценности коммунитас находят неожиданное отражение в литературе и образе жизни тех, кто стал известен как «битники», затем и у сменивших их «хиппи», среди которых, в свою очередь, существует юноше-

ское движение «тини-бопперы» (подростки-джазисты. — *Примеч. пер.*). Это «холодные» представители подростковых и юношеских возрастных групп (не пользующихся преимуществами национальных *rites de passage*), которые «выпали» из статусной социальной системы и обрели клеймо подонков, одевающихся как бродяги, с привычками скитальцев, приверженцев «народного стиля» в музыке и нанимающихся на самые грязные случайные работы. Они делают упор не на социальные обязанности, а на личные отношения и рассматривают сексуальность как полиморфный инструмент немедленного достижения коммунитас, а не как основу для прочной структурной социальной связи. Цели сексуальной свободы наиболее вдохновенно описывает поэт Аллен Гинзберг. «Сакральные» свойства, часто приписываемые коммунитас, в избытке имеются и здесь: это видно в частом употреблении религиозных понятий, таких, как «святой» и «ангел», применительно к своим единоверцам и в интересе к дзэн-буддизму. Дзэнская формула: «Все — это один, один — ничто, ничто — все» — прекрасно выражает глобальный неструктурный характер, о котором мы говорили раньше в приложении к коммунитас. Тот акцент, который хиппи делают на спонтанности, незамедлительности и «экзистенции», выделяет один из смыслов, в котором коммунитас противопоставляется структуре. Коммунитас принадлежит настоящему; структура коренится в прошлом и распространяется на будущее посредством языка, законов и обычаев. Наше внимание сосредоточено сейчас на традиционных доиндустриальных обществах, однако совершенно ясно, что коллективные параметры, коммунитас и структуру можно обнаружить на всех ступенях и уровнях культуры и общества.

Структура и коммунитас в обществах, основанных на родстве

1. Талленси

В простейших обществах существуют и другие проявления этого различия. Их я буду рассматривать не в понятиях переходов между состояниями, а скорее в понятиях бинарно противоположных состояний, выражающих в известной степени различие между обществом как структурой сегментарных или иерархически противопоставленных частей и обществом как гомогенной целостностью. Многие общества проводят терминологическое различие между родственниками с отцовской и с материнской сторон, относясь к ним совершенно по-разному. В особенности это очевидно в отношениях с братом отца и бра-

том матери. При условии унии линейности имущество и статус переходят либо от отца к сыну, либо от брата матери к сыну сестры. В некоторых обществах в делах наследования используются обе эти линии родства. Однако даже в таком случае типы имущества и статуса, наследуемые по каждой из линий, весьма различны.

Начнем с рассмотрения унии линейного общества, в котором наследование осуществляется только по отцовской линии: В качестве примера опять возьмем талленси из Ганы, о которых имеются богатые сведения. Нашей задачей является выяснение вопроса, можно ли в бинарной оппозиции на одном структурном уровне типа «структурное превосходство — структурная подчиненность» найти что-либо подобное ритуальной «власти слабого», о которой, в свою очередь, можно было бы сказать, что она имеет отношение к модели коммунитас. Фортес пишет:

«Доминантная линия родства предоставляет человеку явные и существенные знаки социальной личности — правовой статус, права наследования имущества и должности, политическую лояльность, ритуальные привилегии и обязательства; подспудная же линия [основывающаяся на матрифилиации, — я бы предпочел называть ее „глубинной связью“, поскольку здесь существует персональная связь — между Его и его матерью и через нее с ее патрилинейными родственниками и родственниками по мужской линии] предоставляет определенные духовные качества. У талленси легко разглядеть, что это — отражение того факта, что связь по единоутробному происхождению существует как чисто персональная связь. Она не служит общим интересам материального, правового или ритуального характера; она объединяет индивидуумов только взаимными интересами и заботами, отнюдь не отличающимися от отношений между близкими родственниками по боковой линии в нашей культуре. Будучи одним из факторов, уравнивающих исключительность мужской линии родства, эта связь не создает корпоративных групп, которые могли бы соперничать с патрилинейным линиджем или кланом. Являясь носителем только духовных качеств, единоутробная связь не подрывает правовую и политико-ритуальную солидарность патрилинейного линиджа (*разрядка авт.*)» [23, с. 325].

Здесь мы видим оппозицию патрилинейный/матрилатеральный, имеющую функции: доминантный/подспудный. Патрилинейная связь ассоциируется с имуществом, должностью, политическими союзами, социальной исключительностью и, можно добавить, с партикуляристскими и сегментарными интересами. Это «структурная» связь *par excellence*. Единоутробная связь ассоциируется с духовными особенностями, взаимными интересами

и заботами и родством по боковой линии. Она противопоставляется исключительности, и это, вероятно, означает, что она уравнивает и не служит материальным интересам. Короче, матрилатеральность представляет в рамках системы родства понятие «коммунитас».

Пример «духовных» и «коммунитарных» особенностей матрилатеральности можно найти у талленси в обрядах освящения так называемого bakologo, или алтаря прорицателя. Этот алтарь, сообщает Фортес, квалифицируется как «женский»:

«То есть являются связанные с алтарем предки, которые, по определению, принадлежат к матрилатеральному линиджу прорицателя; и доминантная фигура среди них обычно женщина, „мать“. Bakologo... олицетворение мстительного и завистливого аспекта предков. Он преследует человека, в чью жизнь постоянно вмешивается, пока тот наконец не уступает и не «принимает» его, т. е. пока человек не установит у себя дома алтарь, посвященный [матрилатеральным] духам bakologo, с тем чтобы регулярно приносить им жертвы. Каждого человека, а не только тех, кто пережил исключительные несчастья, религия талленси обязывает переносить свои глубочайшие чувства вины и неуверенности в основном на образ матери, воплощенный в комплексе bakologo. Однако, как правило, человек не сразу подчиняется требованиям предков bakologo. Он медлит, увивает, сопротивляется, иногда годами, прежде чем он наконец сдается и принимает bakologo. Девять из десяти человек, возраст которых выше сорока, имеют алтарь bakologo, но не у каждого есть дар прорицателя, поэтому большинство просто имеют алтарь, не используя его для гадания (разрядка авт.)» [23, с. 325].

Я привел длинную цитату из Фортеса потому, что, мне кажется, она ярко показывает не только оппозицию и напряжение между патрилинейными и матрилатеральными родственными связями, но также и напряжение, возникающее в индивидуальных психе в процессе их созревания в среде структурных и коммунитарных взглядов общества талленси. Следует помнить, что догма патрилинейности — Хоманс и Шнайдер могли бы назвать ее «сильной» линией, посредством которой передаются права на статус и имущество, — доминирует и окрашивает ценности талленси на многих уровнях общества и культуры. С точки зрения людей, в чьих руках находится власть в патрилинейной структуре, социальные связи, осуществляемые посредством женщин и символизирующие общность тале всюду, где она выходит за рамки тесных корпоративных уз происхождения и локальности, непременно проявляются в своем подрытом аспекте. Вот почему, по моему мнению, у талленси существует «образ матери», bakologo, который «преследует» и «вмешивается в жизнь»

зрелого человека до тех пор, пока тот не «примет» его. По мере того как люди достигают зрелости и вступают друг с другом во все более широкие социальные отношения, они все больше осознают, что их патрилинейные связи — лишь часть целого тайленси. Для них широкая общность осуществляется буквально посредством посягательства на независимость и относительную автономность сегментарного линиджа и клановых дел. Чувства всеобщности, ежегодно подчеркивающиеся на таких больших интегративных празднествах, как Golib, во время которых, как я уже упоминал, заключается своего рода мистический брак между представителями завоевателей — наму и автохтонов — тале, — эти чувства становятся все более и более значащими для «мужчин за сорок», которые выступают уже как главы семьи и сублиниджа, а не как младшие члены семьи, находящиеся под отцовской властью. Нормы и ценности «извне» вторгаются в сферу лояльности линиджу.

Здесь явно уместно, чтобы коммунитас символизировалась матрилатеральными предками, в особенности образами матерей, поскольку в этом вирилокальном, патрилинейном обществе женщины входят в патрисегменты линиджа извне и, как показал Фортес, матрилатеральный родственник по большей части остается вне «кланового поля» мужчины. Понятно также, что такие духи должны представляться «мстительными» и «ревнивыми»: ведь именно «матери» (основательницы матрисегментов) вносят деления в идеальное единство патрилинейности. Короче говоря, в периоды определенных жизненных переломов — таких, как зрелость, вступление в старость, смерть, — разных по значению в различных культурах, переход от одного структурного статуса к другому может сопровождаться сильным чувством «принадлежности к человечеству», ощущением родовой социальной связи между всеми членами общества, — в некоторых случаях даже выходя за пределы племенных или национальных границ, — вне зависимости от субгрупповой принадлежности или положения в структуре. В особых случаях, таких, как принятие шаманских обязанностей у саора в Центральной Индии [17], результатом может быть трансформация того, что обычно является лиминальной или внеструктурной фазой, в постоянное условие сакрального «аутсайдерства». Шаман, или пророк, занимает бесстатусный статус, внешний по отношению к секулярной социальной структуре, что дает ему право критиковать всех структурно связанных лиц с точки зрения нравственного порядка, обязательного для всех, а также посредничать между всеми сегментами или компонентами структурной системы.

В обществах, где родство, по выражению Фортеса, — «неизменный принцип» социальной организации и где патрилиней-

ность — основа социальной структуры, связь индивида с другими членами его общества, осуществляемая через посредство матери, а стало быть, в расширенном и обобщенном виде — через «женщин» и «женственность», начинает символизировать более широкую общность и ее этическую систему, заключающую в себе и питающую систему политико-правовую. Во многих обществах можно указать поразительные корреляции между этим поворотом в сторону коммунитас и утверждением индивидуальности в противовес должностному статусу. Например, Фортес показал нам индивидуализирующие функции связи между сыном сестры и братом матери у талленси, каковая связь, по его выражению, «важная брешь в генеалогической изгороди, окружающей агнатический линидж; это один из главных входов и выходов для социальных связей индивида с членами не своего, а других кланов» [23, с. 31]. Посредством матрилateralности индивид как целостность высвобождается из сегментного должностного статуса, заданного патрилинейностью, и выходит в широкую жизнь сообщества, находящегося за рамками талленси и включающего племенные группы сходной религиозной культуры.

Теперь рассмотрим конкретный пример того, каким образом освящение алтаря *bakologo* делает широкую общность талленси видимой и ощутимой посредством матрилateralных связей. Все ритуалы имеют это свойство образцовости и учительности; в определенном смысле о них можно сказать, что они «создают» общество, примерно так же как Оскар Уайльд полагал жизнь «имитацией искусства». В случае, который я привожу [23], человек по имени Наабдийа «принял» в качестве своих предков *bakologo* отца своей матери, мать отца своей матери и мать матери отца своей матери. Люди из клана последней и пришли, чтобы воздвигнуть алтарь для их классификационного «правнука» Наабдийи. Однако, чтобы добраться до них, Наабдийе сперва надо было обратиться к родне брата его матери; те проводили его к роду брата матери его матери за двенадцать миль от его собственного селения. В каждом месте он должен был принести в жертву курицу и цесарку, т. е. домашнюю и дикую птиц, предназначенных для родового *bogag* или алтаря предка — основателя рода.

Линидж доминантного предка или — чаще — женщины-предка из комплекса *bakologo* (почти всегда это матрилateralный предок-женщина) принимает на себя обязанности установления алтаря для пострадавшего. Глава линиджа приносит в жертву двух птиц, предназначенных пациентом для его родового алтаря, и объясняет предкам сущность события, заставившего сына их сестры или матрилateralного внука обратиться к ним с просьбой. Он просит их благословить установление нового ал-

таря, помочь новичку стать удачливым гадальщиком и пожаловать ему процветание, детей и здоровье, т. е. вообще все доброе. Затем он зачерпывает со дна сосуда, являющего собой самый важный компонент алтаря bogag, немного отстоя и переливает в небольшой сосуд, который пациент должен отнести домой и поместить в новый алтарь. «Таким образом,— говорит Фортес,— явственно выражена прямая преемственность между bogag матрилateralного линиджа и новым алтарем bakologo» [23, с. 326].

Итак, два алтаря на расстоянии двенадцати миль друг от друга — а надо помнить, что территория тале сама по себе «едва достигает двадцати миль в ширину»,— и еще несколько алтарей в промежутке между ними прямым и «явным» образом связываются посредством обрядов. Тот факт, что длительный физический контакт между двумя упомянутыми линиджами вряд ли возможен, здесь идеологически несуществен, поскольку алтари bakologo — это символы и выражения общности тале. «Девять из десяти» зрелых мужчин имеют каждый целую кучу предков bakologo. Все эти мужчины ритуально связаны через их посредство с множеством поселений. И наоборот, каждый bogag линиджа объединяет вокруг себя множество алтарей bakologo посредством женских или сестринских связей. Очевидно, что в общем и целом такие связи важнее просто личных или духовных; они представляют связи коммунитас в противовес разрывам в структуре. Более того, это связи, созданные «подспудной» стороной родства, юридически более слабой или подчиненной стороной. И мы опять выявляем сокровенную близость между коммунитас и властью слабого.

2. Нуэры

По моему мнению, во многих патрилинейных обществах именно эта вечная напряженная оппозиция между коммунитас и структурой лежит в основе как сакрального, так и «эмоционального» аспектов отношений брата матери и сына сестры. В этих обществах, как показали многочисленные ученые, брат матери, чья правовая власть над племянником невелика, может тем не менее иметь с ним тесную личную дружескую связь, предоставить ему прибежище от отцовской грубости, и весьма часто он обладает мистической силой налагать на племянника благословение или проклятие. Здесь слабой правовой власти в уложении корпоративной группы противопоставлены сильные личные и мистические влияния.

У нуэров Судана роль «жреца в леопардовой шкуре» интересным образом соединяет символическую ценность брата матери в патрилинейном обществе с некоторыми другими свой-

ствами лиминальных, маргинальных и политически слабых фигур, о которых мы уже говорили. Согласно Эванс-Притчарду, «в некоторых мифах племен джикани (нуэров) шкура леопарда (отличительный знак жречества) была дана предками (территориально) доминантных (агнатических) линиджей их дядьям с материнской стороны, с тем чтобы они могли служить жрецами племени. Структурно противопоставленные линиджи клана оказались тем самым в одинаковом отношении сыновей сестер к линии жрецов, каковая заняла между ними промежуточную, посредническую позицию (*разрядка авт.*)» [18, с. 293]. Являясь для политических групп категориальными братьями матерей, жрецы в леопардовой шкуре входят одновременно «в категорию *gul*, чужаков, а не *diel*, представителей кланов, владеющих территориями племени... [У них] нет собственных племенных участков, и они живут — семьями или небольшими линиджами — на большинстве или на всех территориях, принадлежащих другим кланам. Они, подобно Левию, разделены в Иакове и рассеяны в Израиле» [18, с. 292]. (Нечто от этих жреческих свойств присуще разрозненным линиджам специалистов по обрезанию и заклинателей дождя у гису в Уганде.) Нуэрские жрецы в леопардовых шкурах имеют «мистическую связь... с землей, из-за чего считается, что их проклятия имеют особую силу, так как способны воздействовать не только на урожай, но и на благосостояние человека вообще, поскольку вся человеческая деятельность протекает на земле» [18, с. 291]. Основная роль жреца связана со случаями убийства: он предоставляет убийце убежище, ведет переговоры о соглашении, совершает жервоприношение для восстановления нормальных общественных отношений и реабилитирует убийцу. Этот обобщенный брат матери имеет, таким образом, множество свойств коммунитас, с которыми мы знакомимся: он — чужак, посредник, действует в интересах всей общины, имеет мистическую связь со всей землей, на которой проживает эта община, представляет мир в противовес вражде и не связан с какой-либо конкретной политической группой.

3. Ашанти

Чтобы не возникла мысль, будто в обществах, основанных на унилинейности, структура непременно и всегда связана с патрилинейностью и мужским родом, а коммунитас — с матрилатеральностью и женским родом, стоит коротко остановиться на хорошо известном матрилинейном обществе — ганских ашанти. Ашанти принадлежат к группе западноафриканских обществ с высокоразвитыми политической и религиозной системами. Все же унилинейный принцип в системе родства играет

у ашанти существенную структурную роль. Локализованная матрилинейность, прослеживающая происхождение от известного общего предка-женщины на протяжении десяти-двенадцати поколений,— основа для выполнения политических, ритуальных и правовых задач. Фортес описывал сегментарный характер линиджа следующим образом: «Каждый сегмент определяется в отношении к другим сегментам сходного порядка посредством возведения к общему или различным предкам женского пола» [23, с. 255]. Наследование поста и имущества матрилинейно, и кварталы деревень ашанти заселены каждый матрилиниджем, окруженным родственниками по крови и по браку.

Матрилинидж у ашанти называется *abusua*, что, согласно Рэттрэю, «синонимично *тогуа* (кровь)» [45, с. 35] — как в поговорке: «*Abusua bako toguu bako*» («Один род — одна кровь»). Иногда дебатруется вопрос, не следует ли родство ашанти классифицировать как систему «двойного происхождения». Такая концепция вытекает из описаний Рэттрэем [45, с. 45—46] способа социального деления, известного у ашанти под названием *птого* (букв. «семья»), который Рэттрэй рассматривал как экзогамное деление, основанное на передаче только мужчинами или через их посредство. Фортес [23, с. 266] настаивает на минимальном значении *птого* как для системы родства, так и для политико-правового порядка. Он утверждает, что *птого* — это определенным образом называемые «квази-ритуальные объединения», но они не являются ни экзогамными, ни организованными в каком бы то ни было смысле группами. В то же время с точки зрения настоящей работы категории *птого* чрезвычайно важны. Одна из причин, по которой пренебрегают коммунитарным измерением общества, имеющим глубочайшее значение для понимания многих ритуальных, этических, эстетических и даже политических и правовых явлений и процессов,— это стремление отождествить «социальное» с «социально структурным». Воспользуемся же ключом *птого* и заглянем во многие темные уголки культуры ашанти.

Во-первых, связь отец — сын, основа объединения *птого*, — структурно низшая. Однако символы, с которыми она ассоциируется, составляют картину исключительной ценности с точки зрения коммунитас. Согласно Рэттрэю, ашанти верят, что именно «передаваемое мужчиной *птого*, или семья, которое смешивается с кровью (символ матрилиниджа) внутри женщины, объясняет физиологические тайны зачатия... *птого*... временами используется синонимично *sunsum* — духовному элементу в мужчине или женщине, от которого зависит та сила, личное обаяние, характер, личность, энергия, душа — называйте как хотите,— чем определяются здоровье, благосостояние, мирская власть, успех в любом начинании, иными словами, все, что

делает жизнь стоящей» [45, с. 46]. И опять мы встречаемся с теми особыми связями между личностью, универсальными ценностями и «духом» или «душой», которые, по-видимому, являются стигматами коммунитас.

Рэттрэй сумел насчитать девять объединений *птого*, хотя он предполагает, что их может быть больше. Эти объединения, конечно, исключают членство в сегментарных матрилиниджах *abusua*. Один из *птого* традиционно считается «первым *птого*, подаренным мужчине, — *птого* Босоммуру» [45, с. 48]. По мнению Рэттрэя, миф, связанный с его появлением, проливает свет на то, как ашанти вообще понимают *птого*:

«В очень давние времена один мужчина и одна женщина сошли с неба, а одна женщина и один мужчина вышли из земли.

Из Небесного Бога (Оньяме) вышел также питон (*onini*) и стал жить в реке, которая теперь называется Босоммуру.

Вначале эти мужчины и женщины не рожали детей, не знали желаний, и о зачатии и рождении тоже в те времена не слышали.

Однажды питон спросил их, нет ли у них отпрысков, и, услышав, что нет, обещал сделать так, чтобы женщины зачали. Он велел парам стать лицом к лицу, затем прыгнул в реку и, вынырнув, обрызгал водой их животы со словами *kus kus* (употребляемыми в большинстве церемоний, связанных с *птого* и Оньяме), а потом приказал им вернуться домой и лечь вместе.

Женщины понесли и произвели первых в мире детей, которые избрали Босоммуру своим *птого*, и каждый мужчина передавал этот *птого* своим детям.

Если женщина или мужчина, чей *птого* — Босоммуру, видят мертвого питона (сами они их не убивают), они посыпают его белой глиной и хоронят» [45, с. 48—49].

Этот миф символически соотносит *птого* — и как семя, и как социальную группу — с Небесным Богом (который также бог дождя и воды), с водой, с рекой и с оплодотворением женщин. Другие группы *птого*, такие, как Босомтве (большое озеро у центральных ашанти) и Босомпра (река, начинающаяся у ашанти) связаны с водой. Основные боги ашанти — мужские божества, сыновья Оньяме, мужского Верховного Бога. Далее, все группы *птого* объединены водой, главным символом плодородия, и распространением на них благ, принадлежащих общности ашанти в целом, безотносительно субгрупповым делениям. Рэттрэй приводит слова ашанти: «Оньяме решил послать своих детей вниз на землю, чтобы они могли получать дары и сами одарять людской род. Все эти сыновья носили имена, которыми теперь называются реки и озера... и любой мало-мальски значительный водоем. Их притоки — опять-таки дети сыновей Оньяме» [45, с. 145—146]. Он добавляет: «Сказанного

достаточно, чтобы показать, что воды у ашанти... рассматриваются какместилища силы или духа божественного творца и, стало быть, как великая жизнотворная сила. Один жрец сказал мне однажды: „Как женщина дает жизнь ребенку, так и вода может родить бога“» [45, с. 146].

Другие телесные жидкости символически соединяются, по словам Рэттрэя [45, с. 54], с «элементами того в человеке», например со слюной; во время обрядов, связанных с рекой Босоммуру, король ашанти разбрызгивает воду изо рта со словами: «Пусть буду я жив, а мой народ процветает». Символика белого в мифе Босоммуру встречается во многих ритуальных контекстах, когда поклоняются богам воды, а жрецы Верховного Бога и других божеств постоянно носят белые одеяния. О символике белого и его связях с семенем, слюной, здоровьем, силой и благотворностью во многих африканских и других обществах я писал в ряде опубликованных работ [59; 60; 61]. Символика белого у ашанти по своей семантике не отличается от символики белого у ндембу.

Теперь подведем итог нашим открытиям у ашанти. Похоже, обнаруживается цепочка, в которую входят: связка отец — ребенок, т. е. того (как семья, дух и социальная группа с самым широким членством); мужской пол (представленный образом отца, Небесным Богом Оньяме, его сыновьями и мифическим питоном — мужским символом); слюна; вода; благословение посредством разбрызгивания воды изо рта; озера; реки; море; символика белого; жречество. Вдобавок вожди и в особенности король явным образом ассоциируются в Адае и в других церемониях с Небесным Богом и с реками, прежде всего с Тано, как намекают говорящие барабаны во время обрядов Адае [45, с. 101].

Женское начало и *abusua* связаны, как мы видели, с кровью и через кровь с самыми разнообразными символами красного. Едва ли не повсеместно кровь и краснота имеют одновременно как благоприятные, так и неблагоприятные коннотации. У ашанти красное ассоциируется с войной [46, с. 134], с ведовством [46, с. 29, 30, 32, 34], с мстительными духами жертв [46, с. 22] и с похоронами [46, с. 150]. В некоторых случаях существует прямая оппозиция символики белого (мужского) и красного (женского). Например, речной бог Тано, или Та Кора, согласно Рэттрэю, «представляется весьма холодным или даже враждебным к женщинам. Они, как он заявляет, неблагоприятные создания (*bonniaye*). Женщинам не разрешается прикасаться к его алтарю, и у него нет своих *akomfo* (жриц). Менструирующие женщины — одно из его табу» [45, с. 183]. Следует вспомнить, что река Тано играет важную роль в обрядах Адае асантехе — верховного вождя народа. Ведовство и символика крас-

ного в похоронном ритуале имеют отношение к членству в *abu-sua*, поскольку именно матрилинейные родственники обвиняют друг друга в ведовстве, и большинство смертей связывается с ведовством.

В понятии кровной связи кроется еще один зловещий смысл. Символика красного ассоциируется также с культом земли *Asase Ya*, рассматриваемой как «женское божество» [46]. По Рэттрэю, «она не табуирует менструацию (*kyiri бага*); она любит человеческую кровь» [46, с. 342].

Я мог бы умножить выдержки из в высшей степени обстоятельных материалов Рэттрэя по символике красного, чтобы показать, как ашанти соотносят женский пол, смерть, убийство, ведовство, неблагоприятность, менструальную нечистоту и жертвоприношение людей и зверей. Например, у ашанти есть «красный» *suman*, или «фетиш», который являет собой «нечто вроде козла отпущения, принимающего на себя все зло и грехи мира» [46, с. 13]. *Suman* погружается в красную краску *esopo* (сделанную из истолченной коры дерева *adwino* — это, вероятно, вид *Pterocarpus*), которая есть «субститут человеческой крови» и используется в культе земли. *Esopo* символизирует также менструальную кровь. Этот же самый фетиш, называемый *kup-kuta*, также покрыт пятнами и сгустками крови овец и кур, «которых на нем приносят в жертву», скрывает внутри себя «волокну (*baha*), использованное менструирующей женщиной» [46, с. 13]. Здесь мы видим, что жертвенная кровь и менструация взаимосвязываются с нарушениями естественного и социального порядков — «злом и грехами». И еще один, последний и, должно быть, наиболее интересный пример. Раз в году происходит осквернение самого первого алтаря того, упомянутого выше того Босоммуру. Этот того часто принадлежит самому асантехене. В день обрядов «король вымазывается красной краской *esopo*» [46, с. 136]. Таким образом, белизна того и реки Босоммуру оскверняется. Для того чтобы затем очистить алтарь от скверны, воду из нескольких священных рек смешивают в кувшине с белой глиной и окропляют этой водой алтарь.

Во многих патрилинейных обществах, в особенности там, где существует кровная вражда, именно мужская линия ассоциируется с амбивалентной символикой крови. Однако у ашанти, где главенствует принцип матрилинейности, мужская линия происхождения рассматривается как почти полностью благоприятная и связанная с Небесным Богом и великими богами рек, дающими плодородие, здоровье, силу и все, что в жизни ценно для любого человека. И опять мы встречаемся со структурно низшим как морально и ритуально высоким и с секулярной слабостью как сакральной силой.

Лиминальность, низкий статус и коммунитас

Теперь наступило время для тщательного рассмотрения гипотезы, пытающейся объяснить свойства таких по видимости различных явлений, как неофиты в лиминальной фазе ритуала, покоренные автохтоны, малые народы, придворные шуты, блаженные нищие, добрые самаритяне, милленаристские движения, «бездельники дхармы» (*dharma bums*), матрилатеральность в патрилинейных системах, патрилатеральность в матрилинейных системах и монашеские ордены. Воистину связка невяжущихся социальных явлений! И все же у них есть общая черта: это люди или принципы, которые (1) находятся в промежутках социальных структур, (2) или на их окраинах, (3) или занимают самые низкие положения. Это возвращает нас к проблеме определения социальной структуры. Один из авторитетных источников определений — это «Словарь социальных наук» [12], в котором Э. В. Эйстер рассматривает несколько основных формулировок этого понятия. Спенсер и многие современные социологи считают социальную структуру «более или менее отчетливой расстановкой (расстановки могут быть разных типов) специализированных и взаимозависимых институтов (*разрядка Эйстера*) и институционально организованных позиций и/или предполагаемых ими деятелей, которые все всегда возникают в естественном течении событий, когда группы человеческих существ с теми или иными нуждами и возможностями взаимодействуют друг с другом (в различных типах и способах взаимодействия) и пытаются совладать с окружающей средой» [12, с. 668—669]. Более аналитическое определение Рэймонда Ферса гласит:

«В обществах, обычно изучаемых антропологами, социальная структура может включать решающие или основополагающие отношения, которые возникают сходным образом из классовой системы, основанной на отношениях с землей. Другие аспекты социальной структуры возникают из участия в других видах устойчивых групп, таких, как кланы, касты, возрастные группы или тайные общества. Другие существенные отношения опять-таки связаны с положением в системе родства» [22, с. 32].

Большинство дефиниций содержат понятие расстановки положений или статусов. Большинство включает институционализацию и устойчивость групп и отношений. Классическая механика, морфология и физиология животных и растений, а также совсем недавно (благодаря Леви-Строссу) структурная лингвистика были обшарены учеными-обществоведами в поисках концепций, моделей и гомологических форм. Все эти науки разделяют в общем идею суперорганического распределения частей или положений, которое при более или менее постепенных мо-

дификациях сохраняется с течением времени. Понятие «конфликта» оказывается увязанным с понятием «социальной структуры», поскольку дифференциация частей становится оппозицией между ними и редкий статус становится объектом борьбы между индивидами и группами, заявляющими свои притязания на него.

Другой параметр «общества», которое я изучаю, определить не так легко. Хиллери рассмотрел девяносто четыре определения термина «община» и пришел к выводу, что «помимо понятия о том, что люди включены в общину, не существует полного согласия на предмет того, в чем сущность общины» [31, с. 119]. Стало быть, поле деятельности, по-видимому, открыто для новых попыток! Я попытался воздерживаться от утверждения, будто коммунитас имеет специфический территориальный локус с определенными свойствами, как об этом говорится во многих дефинициях. По-моему, коммунитас возникает там, где нет социальной структуры. Вероятно, лучше всего определить эту сложную идею словами Мартина Бубера, хотя мне кажется, что к нему, возможно, следует относиться скорее как к одаренному туземному информанту, чем как к ученому-обществоведущему! Бубер употребляет термин «община» (community) вместо «коммунитас».

«Община — это жизнь множества людей, но не рядом (и можно было бы добавить: не над и не под), а вместе. И это множество, хотя оно движется к единой цели, на всем протяжении пути сталкивается с другими, вступает в живое общение с ними, испытывая перетекание из Я в Ты. Община там, где возникает общность» [6, с. 51].

Бубер точно указывает на спонтанную, непосредственную, конкретную сущность коммунитас в противоположность нормативной, институционализированной, абстрактной сущности социальной структуры. Однако коммунитас становится явной или доступной, так сказать, только посредством ее противоположения или ее гибридизации с аспектами социальной структуры. Подобно тому как в гештальтпсихологии изображение (figure) и фон (ground) являются взаимными детерминативами или подобно тому как некоторые редкие элементы никогда не встречаются в природе в чистом виде, а существуют лишь как компоненты химических соединений, так же и коммунитас можно понять лишь через ее отношения со структурой. Компонент коммунитас важен именно потому, что он неуловим. Здесь весьма уместно вспомнить притчу Лао-цзы о колесе в колеснице. Спицы колеса и его ступица (т. е. центральный блок колеса, поддерживающий ось и спицы), к которой спицы прикреплены, будут бесполезны, по словам Лао-цзы, если в центре не будет отверстия, бреши, пустоты. Коммунитас с ее неструк-

турным характером, представляющая «самую суть» человеческой взаимоотношенности (то, что Бубер назвал *das Zwischenmenschliche*), можно было бы вообразить в виде «пустоты в центре», которая тем не менее необходима для функционирования структуры колеса.

Подобно другим ученым, занимавшимся концепцией коммунитас, я вынужден был обратиться к метафоре и аналогии вовсе не случайно и не из-за отсутствия стремления к научной строгости. Дело в том, что коммунитас обладает экзистенциальными качествами, в ней человек всей своей целостностью взаимодействует с целостностями других людей. Структура, напротив, обладает познавательными качествами; как показал Леви-Стросс, это, по сути, ряд классификаций, модель для размышлений о культуре и природе и для упорядочивания общественной жизни человека. У коммунитас есть также аспект потенциальности; она часто находится в сослагательном наклонении. Отношения между целостными существами порождают символы, метафоры и сравнения; продуктами таких отношений скорее являются искусство и религия, чем правовые и политические структуры. Бергсон увидел в словах и писаниях пророков и великих художников создание «открытой нравственности», которая сама была выражением того, что он назвал *élan vital*, или эволюционной «жизненной силой». Пророки и художники имеют склонность к лиминальности и маргинальности, это «пограничные люди», которые со страстной искренностью стремятся избавиться от клише, связанных со статусом и исполнением соответствующей роли, и войти в жизненные отношения с другими людьми — на деле или в воображении. В их произведениях можно увидеть проблески этого неиспользованного эволюционного потенциала человечества, который еще не воплотился в конкретную форму и не зафиксирован структурой.

Коммунитас прорывается через щели структуры в лиминальность, через ее окраины — в маргинальность, из ее низов — в приниженность. Почти всюду к ней относятся как к сакральному или «блаженному», вероятно, потому, что она нарушает или отменяет нормы, управляющие структурными и институционализированными отношениями, и сопровождается переживаниями небывалой силы. Процессы «уравнивания» и «обнажения», на которые обратил наше внимание Гоффман, часто приводят своих субъектов в состояние полного аффекта. Все природные инстинкты человека, безусловно, высвобождаются с помощью этих процессов, однако теперь я склонен думать, что коммунитас — не просто продукт биологически унаследованных стремлений, вырвавшихся из-под культурных запретов. Скорее это продукт специфически человеческих качеств, которые включают рациональность, волю, память и которые разви-

ваются с опытом жизни в обществе,— так, у талленси только зрелые мужчины проходят через испытания, побуждающие их к установлению алтаря bakologo.

Дело в том, что между людьми существуют родовая связь и обусловленное ею чувство «принадлежности к человечеству», которые не являются эпифеноменами какого-либо стадного инстинкта, а представляют собой продукты «людей в их целокупности, во всей их полноте». Лиминальность, маргинальность и низшее положение в структуре — условия, в которых часто рождаются мифы, символы, ритуалы, философские системы и произведения искусства. Эти три культурные формы снабжают людей набором шаблонов или моделей, являющихся на определенном уровне периодическими переклассификациями действительности и отношений человека к обществу, природе и культуре. Однако это нечто большее, чем классификация, поскольку они побуждают людей к действию, так же как и к размышлению. Каждое из этих произведений многозначно и многоосмысленно, и каждое способно привести людей на множество психобиологических уровней одновременно.

Здесь есть диалектика, поскольку непосредственность коммунистас сменяется опосредствованностью структуры, в то время как в rites de passage люди высвобождаются из структуры в коммунистас лишь затем, чтобы вернуться к структуре оживленными опытом и переживаниями коммунистас. Не вызывает сомнений, что ни одно общество не может адекватно функционировать без этой диалектики. Преувеличение структуры может привести к патологическим проявлениям коммунистас извне или против «закона». Преувеличение коммунистас в определенных религиозных или политических движениях уравнительного типа может вскоре смениться деспотизмом, сверхбюрократизацией или другими видами структурного ужесточения. Потому что, подобно неопитам-африканцам после обрезания, или бенедиктинским монахам, или членам милленаристских движений, люди, живущие в общине, рано или поздно начинают требовать чьей-либо абсолютной власти — будь то со стороны религиозной догмы, боговдохновенного вождя или диктатора. Коммунистас не может процветать сама по себе, если материальные и организационные нужды людей должны удовлетворяться адекватно. Максимальная коммунистас влечет за собой максимализацию структуры, каковая, в свою очередь, порождает революционные стремления к возобновлению коммунистас. История любого большого общества богата примерами таких колебаний на политическом уровне. В следующей главе разбираются два важных примера.

Я уже упоминал ранее о тесной связи, существующей между структурой и собственностью, независимо от того, кто владеет,

наследует и управляет этой собственностью — частное лицо (лица) или общество. Так, большинство милленаристских движений пытается упразднить собственность или все обобществить. Обычно это удается лишь на короткое время — до срока, установленного для прихода тысячелетнего царства или получения наследства. Когда пророчество не исполняется, собственность и структура возвращаются, а движение институционализируется или же распадается и его члены растворяются в окружающем структурном порядке. Я подозреваю, что сам Льюис Генри Морган страстно желал наступления всеобщей коммунитас. Например, в заключительных звучных фразах «Древнего общества» он говорит следующее:

«Голая погоня за богатством не составляет конечного назначения человечества, если только прогресс останется законом будущего, каким он был и для прошедшего... Гибель общества должна стать конечным результатом исторического поприща, единственной целью которого оказывается богатство, ибо такое поприще содержит в себе элементы своего собственного разрушения. Демократизм в управлении, братство в общественных отношениях, равенство в правах, всеобщее образование будут характеризовать следующий высший социальный строй, к которому неуклонно стремятся опыт, разум и знание» [44, рус. пер., с. 329].

Что это такое «высший строй»? Здесь Морган явно впадает в ту же ошибку, что и Руссо, смешивая коммунитас, которая является параметром всех обществ в прошлом и настоящем, с архаическим, или первобытным, обществом. «Это будет возрождение, — продолжает Морган, — в более высокой форме свободы, равенства и братства древних родовых общин». Однако, как подтвердит сейчас большинство антропологов, нормы обычного права, а также различия в статусе и престиже в дописьменных обществах не допускают большой личной свободы и выбора — индивидуалист часто рассматривается как ведун; не существует также подлинного равенства, например, между мужчинами и женщинами, старыми и молодыми, вождями и рядовыми членами; что же касается братства, то оно даже само по себе часто подчинено резкому разграничению статусов между старшими и младшими братьями. Принадлежность к сопереживающим группам в таких обществах, как у талленси, нуэров и тивов, не допускает даже племенного братства: такая принадлежность вверяет человека структуре и тем конфликтам, которые неотделимы от структурной дифференциации. Однако даже в простейших обществах различие между структурой и коммунитас существует и находит символическое выражение в культурных особенностях лиминальности, маргинальности и приниженности. В различных обществах и в разные периоды

в каждом обществе один или другой из этих «бессмертных антагонистов» (если заимствовать термин, которым Фрейд пользовался в другом смысле) становится главенствующим. Вместе же они составляют «человеческое условие» отношений человека со своим ближним.

ГЛАВА 4. КОММУНИТАС: МОДЕЛЬ И ПРОЦЕСС

Модальности коммунитас

Настоящая глава образовалась естественно, в результате семинара, который я вел в Корнелльском университете с междисциплинарной группой студентов и профессорско-преподавательского состава, по различным аспектам того, что может быть названо метаструктурной сферой общественных отношений. Я был воспитан в ортодоксальной социально-структуралистской традиции, присущей британской антропологии, которая, если грубо сформулировать сложную теорию, рассматривает «общество» как систему социальных позиций. Такая система может иметь сегментарную, или иерархическую, или обе структуры. Я бы хотел здесь подчеркнуть, что единицами социальной структуры являются отношения между статусами, ролями и должностями. (Разумеется, слово «структура» употреблено мною не в том смысле, который предпочитает Леви-Стросс.) Использование социально-структуральных моделей оказывало чрезвычайную помощь в освещении многих темных областей культуры и общества, однако, подобно другим значительным теориям, структурализм со временем превратился в оковы и фетиш. Опыт полевой работы, а также общее чтение гуманитарной литературы убедили меня, что «социальное» не тождественно «социально структурному». Существуют другие модальности социальных отношений.

Вне структурного находится не только гоббсовская «война всех против всех», но также и коммунитас — тип отношений, уже признанный таковым на нашем семинаре. По существу, коммунитас — это отношения между конкретными, историческими, идиосинкразическими личностями. Эти личности не разделяются по ролям и статусам, а взаимодействуют друг с другом скорее на манер буберовских «Я и Ты». Вместе с этим прямым, непосредственным и всеобщим взаимодействием человеческих личностей складывается модель общества как гомогенной, неструктурной коммунитас, границы которой в идеале совпадают с границами рода человеческого. Коммунитас в этом отношении разительно отличается от дюркгеймовской «солидарности», сила которой зависит от противопоставленности

внутригруппового внегрупповому. До некоторой степени коммуни-тас относится к солидарности так же, как «открытая нравственность» Анри Бергсона к его «скрытой нравственности». Однако спонтанность и непосредственность коммуни-тас — в противоположность право-политическому характеру структуры — редко можно поддерживать достаточно долго. Коммуни-тас сама вскоре порождает структуру, в которой свободные отношения между личностями превращаются в нормированные отношения между социальными лицами. Следует, стало быть, различать: (1) экзистенциальную, или спонтанную, коммуни-тас — приблизительно то, что хиппи назвали бы сегодня «хэппенингом», а Вильям Блэйк мог бы назвать «крылатым моментом в полете» или — позднее — «взаимным всепрощением»; (2) нормативную коммуни-тас, где — под воздействием времени, потребности мобилизовать и распределять материальные ресурсы и необходимости общественного контроля среди членов группы, стремящейся к достижению данных целей, — экзистенциальная коммуни-тас формируется как прочная социальная система; (3) идеологическую коммуни-тас, являющуюся ярлыком, который можно прикрепить ко множеству разных утопических моделей обществ, основанных на экзистенциальной коммуни-тас.

Идеологическая коммуни-тас — это попытка описать наружные и явные эффекты (можно сказать, внешнюю форму) внутреннего опыта экзистенциальной коммуни-тас и в то же время вычислить оптимальные социальные условия, при которых можно ожидать успеха и умножения подобных опытов. Как нормативная, так и идеологическая коммуни-тас уже находятся во власти структуры, и такова судьба всех спонтанных коммуни-тас в истории: через «упадок и гибель», как это воспринимает большинство людей, к структуре и закону. В религиозных движениях коммуни-тарного типа «рутинизируется» не только харизма вождей, но также и коммуни-тас их первых учеников и последователей. Я собираюсь проследить широкие контуры этого весьма распространенного процесса, обратившись к двум хорошо известным историческим примерам: раннему францисканству средневековой Европы и секте сахаджия в Индии XV—XVI вв.

Кроме того, структура стремится к прагматичности и посюсторонности, в то время как коммуни-тас созерцательна и порождает образность и философские идеи. Один из примеров такого контраста, которому наш семинар уделил большое внимание, — это тип нормативной коммуни-тас, характеризующий лиминальную фазу племенных инициационных обрядов. Здесь обычно происходит большое упрощение социальной структуры (в смысле британской антропологии), сопровождаемое пышным

расцветом — в форме мифов и сакры — идеологической структуры (в смысле Леви-Стросса). Правила, отменяющие мелочи структурной дифференциации, например в сферах родства, экономики и политической структуры, высвобождают человеческую склонность к структурированию, предоставляя в ее полное распоряжение царство мифа, ритуала и символа. Нас здесь, однако, интересует не племенная инициация, а происхождение религиозных движений — хотя и о том и о другом можно сказать, что они проявляют «лиминальные» свойства, возникая во времена радикального социального перехода, когда само общество, кажется, передвигается от одного фиксированного положения к другому независимо от того, полагается ли *terminus ad quem** земным или небесным.

В нашем семинаре мы также часто встречались с такими случаями в религии и литературе, когда нормативная и идеологическая коммунинас символизируются низшими с точки зрения структуры категориями, группами, типами или лицами — от брата матери в патрилинейных обществах до завоеванных автохтонных народов, толстовских крестьян, хариджанов Ганди и «блаженных нищих» или «божьих бедняков» средневековой Европы. Например, сегодняшние хиппи, подобно вчерашним францисканцам, принимают на себя особенности низших уровней структуры для достижения коммунинас.

Идеологическая и спонтанная коммунинас

Разрозненные знаки и указания, которые мы находили в дописанных и доиндустриальных обществах, о существовании в их культурах (в особенности в лиминальности и низших уровнях структуры) эгалитарной модели, которую мы назвали нормативной коммунинас, — становятся в сложных и письменных обществах (как древних, так и современных) настоящим потоком эксплицитно выраженных взглядов на то, как люди могут наилучшим образом жить совместно в товарищеской гармонии. Такие взгляды можно было бы назвать, как мы только что отмечали, идеологической коммунинас. Чтобы показать широкую общность этих определений идеально бесструктурной области, я приведу взятые почти наугад примеры из источников, весьма удаленных друг от друга в пространстве и во времени. В этих источниках, как религиозных, так и секулярных, совершенно очевидна связь, поддерживаемая между лиминальностью, низшими уровнями структуры, подчиненным статусом и структурным аутсайдерством, с одной стороны, и такими универсаль-

* Конец какового (*лат.*).

ными человеческими ценностями, как мир и гармония между всеми людьми, плодородие, умственное и телесное здоровье, всеобщая справедливость, товарищество и братство между людьми, равенство перед богом, право или жизненная сила мужчин и женщин, молодых и старых, людей всех рас и этнических групп,— с другой. Особая важность во всех этих утопических определениях придается нераздельности равенства и отсутствия собственности. Взять, например, идеальное государство Гонзало в шекспировской «Буре» (II, 1, 141—163), где Гонзало, обращаясь к подлым Антонио и Себастьяну, говорит:

Гонзало

Устроил бы я в этом государстве
Иначе все, чем принято у нас.
Я отменил бы всякую торговлю.
Чиновников, судей я упразднил бы,
Науками никто б не занимался,
Я б уничтожил бедность и богатство,
Здесь не было бы ни рабов, ни слуг,
Ни виноградарей, ни землепашцев,
Ни прав наследственных, ни договоров,
Ни огораживания земель.
Никто бы не трудился: ни мужчины,
Ни женщины. Не ведали бы люди
Металлов, хлеба, масла и вина,
Но были бы чисты. Никто над ними
Не властвовал бы...

Себастьян

Вот тебе и раз,
Ведь начал он с того, что он властитель!

Антонио

В конце он позабыл уже начало.

Гонзало

Все нужное давала бы природа —
К чему трудиться? Не было бы здесь
Измен, убийств, ножей, мечей и копий
И вообще орудий никаких.
Сама природа щедро бы кормила
Бесхитрый, невинный мой народ.

Себастьян

А можно будет подданным жениться?

Антонио

Нет, это тоже труд. Все будут праздны:
Толпа бездельников и свора шлюх.

Гонзало

И я своим правлением затмил бы
Век золотой.

Перевод Мих. Донского

В государстве Гонзало много признаков коммунитас. Общество представляется неделимым и бесструктурным целым, равно отвергающим и статус и договор — эти эволюционные столпы всей системы общественного развития (по сэру Генри Мэйну), — избегающим частной собственности с ее земельными наделами, пашнями и виноградниками и полагающимся в удовлетворении нужд лишь на щедрость природы. Здесь, конечно, его настраивает обманчивая роскошь карибского климата; в более спартанских условиях люди принуждены были бы трудиться даже для того, чтобы только согреться. Таким образом он обходит главнейшую загвоздку всех утопий, состоящую в том, что нужно трудом добывать необходимое для поддержания жизни, или — на жаргоне экономистов — мобилизовать ресурсы. Мобилизовать ресурсы означает также мобилизовать людей. Это подразумевает социальную организацию с ее «целями» и «средствами» и необходимой «отсрочкой удовольствий», что влечет за собой установление, хотя и кратковременное, упорядоченных структурных отношений человека с человеком. Поскольку при таких обстоятельствах кто-то должен проявлять инициативу и распорядиться, а кто-то — реагировать и подчиниться, система производства и распределения ресурсов содержит в себе семена структурной сегментации иерархии. Гонзало справляется с этим затруднением, полагаясь на неправдоподобное изобилие природы, — и обнажает тем самым всю абсурдность своей благородной мечты. Шекспир же, со своей стороны, как он это часто делает, вкладывает веские аргументы в уста более чем недостойных персонажей, заставляя Себастьяна произнести: «Ведь начал он с того, что он властитель!» Здесь мы можем подметить интуитивное понимание того, что совершенное равенство, достигнутое в одном социальном измерении, порождает совершенное неравенство в другом.

Конечная ценность коммунитас, подчеркнутая Гонзало, состоит в чистоте и невинности тех, над кем никто не властвует. Здесь мы встречаемся с предположением, впоследствии наиболее основательно развитым Руссо, естественной доброты человеческих существ, живущих в лишенном собственности, бесструктурном государстве абсолютного равенства. В самом деле, Гонзало полагает, что среди его невинных подданных не будет измен, убийств, ножей, мечей и копий, с которыми он, похоже, отождествляет необходимость в орудиях вообще, как если бы война, конфликт и вообще любая политика неизбежно были связаны с техникой, пусть и самого допотопного вида.

Государство Гонзало ближе какого-либо другого типа идеологической коммунитас подходит к тому, что Бубер [5; 6] назвал «das Zwischenmenschliche», или спонтанной коммунитас. Когда Бубер употребляет термин «община», он в первую оче-

редь говорит не об устойчивых социальных группах с институционализированными структурами. Он, безусловно, верит, что подобные группы могут возникнуть в общине и что некоторые типы групп, такие, как квзот и киббуцим в Израиле, наилучшим образом сохраняют свой дух. Однако для Бубера община по сути своей есть способ отношений между тотальной и конкретной личностями, между «Я» и «Ты». Эти отношения — всегда «хэппенинг», нечто, возникающее в непосредственной взаимности, когда каждая личность переживает во всей полноте существование другой. Как говорит Бубер: «Когда я имею дело с другим по существу, т. е. таким образом, что он больше не является феноменом моего Я, а вместо этого становится моим Ты, — только тогда я переживаю реальность разговора с другим — в непреложной подлинности взаимности» [6, с. 72]. Однако Бубер не сводит общину к отношениям диады. Он говорит также о «сущностном *Мы*», под которым он понимает «объединение нескольких независимых лиц, обладающих своим Я и самоответственностью... Это *Мы* включает *Ты*. Только те, кто способен по-настоящему сказать *Ты* друг другу, могут по-настоящему сказать *Мы* друг с другом... В качестве примера сущностного *Мы* нельзя привести никакого особого вида группообразования, как такового, однако во многих из таких видов достаточно очевидно то разнообразие, которое способствует возникновению *Мы*... Для того чтобы помешать возникновению *Мы* или предотвратить его появление, достаточно, если в группу допущен один человек, жадный до власти и использующий других как средство для достижения своих целей либо жаждущий признания и строящий из себя важную персону» [6, с. 213—214].

Из этих и прочих сходных высказываний Бубера ясно, что «сущностное *Мы*» является скоропреходящим, хотя и обладающим большим могуществом, способом отношений между целостными личностями. По моему мнению, «сущностное *Мы*» носит лиминальный характер, поскольку продолжительность существования влечет за собой институционализацию и повторяемость, в то время как община (тождественная, если несколько огрубить, спонтанной коммунитас) всегда абсолютно уникальна и, стало быть, скоропреходяща в социальном плане. Временами Бубер впадает в заблуждение относительно возможности превращения этого опыта взаимности в структурные формы. Спонтанная коммунитас никогда не может быть адекватным образом выражена в структурной форме, но она может неожиданно возникнуть в любое время между человеческими существами, которые причисляются к определенным институтам, или считаются членами любого или всех видов социальных группировок, или же ни к какой вообще группировке не при-

писываются. Точно так же как в дописьменном обществе социальные и индивидуальные циклы развития отмечены более или менее продолжительными моментами ритуально охраняемой и стимулируемой лиминальности, обладающими каждый своим зерном потенциальной коммунитас, так и фазовая структура социальной жизни в сложных обществах тоже отмечена — хотя и без институционных стимуляций и охраны — бесчисленными моментами спонтанной коммунитас.

В доиндустриальных и раннеиндустриальных обществах с многосоставными социальными отношениями спонтанная коммунитас часто оказывается связанной с мистической силой и рассматривается как харизма или милость, ниспосланная богами или предками. Вместе с тем производятся — с помощью императивных средств ритуала — попытки воздействия, по большей части во время лиминальной изоляции, на божева или предков для ниспослания людям этой харизмы коммунитас. Однако не существует специфической социальной формы, предназначенной для выражения спонтанной коммунитас. Скорее можно ожидать, что легче всего она возникает в промежутках между социальными положениями и статусами, в том, что обычно называют «щелями социальной структуры». В сложных индустриальных обществах мы также находим в литургиях церквей и других религиозных организаций следы институционализированных попыток подготовить приход спонтанной коммунитас. Однако наилучшие условия для процветания этого способа отношений возникают в спонтанно лиминальных ситуациях — фазах между состояниями, при которых доминантой является исполнение социально-структурной роли, в особенности теми, кто имеет равный статус.

Совсем недавно в Америке и Западной Европе были предприняты попытки воссоздания ритуальных условий, при которых, если позволено будет так выразиться, можно было бы призывать приход спонтанной коммунитас. Битники и хиппи посредством эклектического и синкретического использования символики и литургического церемониала, заимствованных из репертуара многих религий, с помощью «расширяющих мышление» наркотиков, музыки «рок» и вспышек света пытаются создать «тотальное» единение друг с другом. Это, как они надеются и верят, позволит им познать друг друга посредством «d'èglement ordonné de tous les sens»* в нежной, молчаливой, понимающей взаимности и полной конкретности. Тот вид коммунитас, к которому стремятся члены племени в своих обрядах и хиппи в своих «хэппенингах», — это не приятное и достигаемое без труда приятие, которое ежедневно возникает между

* Упорядоченная беспорядочность всех чувств (франц.).

товарищами, сослуживцами или коллегами по профессии. Они ищут трансформативного опыта, который проникает до самых корней бытия каждого человека и находит в этих корнях нечто глубинно общее и всеми разделяемое.

Здесь уместно вспомнить часто приводимую этимологическую гомологию между существительными «экзистенция» и «экстаз»; существовать (to exist) означает «находиться вне», т. е. находиться вне суммы структурных позиций, которые обычно человек занимает в социальной системе. Существовать — значит быть в экстазе. Однако для хиппи — как для многих миллениаристских и «энтузиастических» движений — экстаз спонтанной коммунитас рассматривается как самый конец человеческих усилий. В религии доиндустриальных обществ это состояние рассматривается скорее как средство к достижению более полной вовлеченности в богатое разнообразие структурного исполнения ролей. В этом, должно быть, заключена великая мудрость, поскольку человеческие существа ответственны друг перед другом за обеспечение самым необходимым: едой, питьем, одеждой и прилежным обучением материальной и социальной технологии. Такая ответственность влечет за собой необходимость бережного управления человеческими отношениями и знаниями о природе. Существует тайна взаимной дистанции, которую поэт Рильке назвал «осмотрительностью человеческого жеста» и которая так же по-человечески важна, как и тайна интимной близости.

И вновь мы приходим к необходимости рассматривать социальную жизнь человека как процесс, вернее, как множественность процессов, в которых особенности той фазы, где главенствует коммунитас, глубоким, даже разительным образом отличаются от особенностей всех прочих фаз. Одним из величайших человеческих соблазнов, которому более всего подвержены утописты, является попытка не допустить исчезновения добрых и приятных качеств этой самой фазы, на смену которым с необходимостью приходят трудности и опасности следующей фазы. Спонтанная коммунитас чрезвычайно богата аффектами, в основном приятного свойства. Жизнь в пределах «структуры» заполнена объективными трудностями: надо принимать решения, индивидуальные интересы приносятся в жертву желаниям и нуждам группы, а физические и социальные препятствия преодолеваются за чей-то личный счет. В спонтанной коммунитас есть в этом смысле что-то «магическое». Субъективно в ней есть ощущение нескончаемой силы и власти. Однако, если эта сила не преобразована, ее невозможно тотчас использовать применительно к организационным факторам общественного бытия. Она не является заменой ясной мысли и направленной воли. С другой стороны, структурное действие быстро становит-

ся бесплодным и механическим, если те, кто его выполняют, не погружаются периодически в возрождающую пучину коммунитас. Мудрость всегда состоит в том, чтобы найти верные отношения между структурой и коммунитас при данных обстоятельствах времени и места, в том, чтобы принимать каждый из образов жизни, когда он господствует, не отвергая другой, и не цепляться за один из них, когда его импульс иссякает.

Государство Гонзало, как иронически отмечает Шекспир, — это райская фантазия. Спонтанная коммунитас — это фаза, момент, а не постоянное условие. Зародыш социальной структуры появляется в тот момент, когда мотыга вонзается в землю, когда рождается жеребенок, когда отбиваются от стаи волков или арестовывают преступника. Это не просто цепочка, в каждом звене которой присутствуют люди, это те самые культурные средства, которые защищают достоинство и свободу, так же как и телесное существование всех мужчин, женщин и детей. В применяемых структурных средствах и в способах их использования может быть множество изъянов, однако еще с доисторических времен очевидно, что такие средства — это то, что наиболее явно делает человека человеком. Это не значит, что спонтанная коммунитас — просто «природа». Спонтанная коммунитас — природа лишь в своем диалоге со структурой, с которой она повенчана, как женщина повенчана с мужчиной. Вместе они составляют один жизненный поток: плодотворяющая сила коммунитас и изобильное плодородие структуры.

Францисканская ницета и коммунитас

В промежутках между государством Гонзало и моделями сильно интегрированных структурных систем находится множество идеальных общественных форм. Отношение к собственности отличает модели коммунитас от более эмпирически ориентированных моделей, которые сочетают в разных пропорциях компоненты коммунитарного типа с четким пониманием организационных преимуществ институционализированных структур. Чрезвычайно важно отличать идеальные модели коммунитас, представленные в литературе или провозглашенные основателями движений или действующих общин, от социального процесса, который возникает в результате энтузиазма основателя и его последователей, пытающихся жить в соответствии с этими моделями. Только длительные исследования социальной среды — безотносительно к ее доминантным особенностям — могут пролить свет на существенные нюансы поведения и принятия решений, которые, в свою очередь, освещают структуру развития отношений между идеалами и практикой, экзистенциальной коммунитас и нормативной коммунитас.

Один из классических примеров такого развития можно найти в истории францисканского ордена католической церкви. М. Д. Лэмберт в своей книге «Францисканская нищета» [35], основанной на изучении первичных и вторичных источников францисканской истории и доктрины, поразительно ясно воссоздал цепь событий, ставших следствием попытки св. Франциска жить самому и призывать других жить в соответствии с определенным взглядом на нищету. Он рассматривает превратности, которые претерпела со временем группа, основанная Франциском, и то, какое отношение имели к ним структурная церковь и, имплицитно, окружающее светское общество. Таким образом, он вскрывает процессуальную парадигму судьбы спонтанной коммунитас, когда она вливается в социальную историю. Последующие движения, как религиозные, так и светские, стремятся — в разное время по-разному — следовать образцу отношений францисканцев с миром.

Коммунитас и символическое мышление

Суть осторожных умозаключений Лэмберта об образе мыслей самого Франциска и его идей относительно нищеты приблизительно такова. Во-первых — и в этом Франциск похож на многих других основателей групп типа коммунитас, — «его мысль всегда была непосредственна, персональна и конкретна. Идеи являлись ему как образы. Последовательность мышления для него... состоит в перескакивании от одной картинке к другой... Когда, например, он хочет объяснить свой образ жизни папе Иннокентию III, он облекает свои доводы в форму притчи, в других случаях, когда он хочет, чтобы монахи поняли его намерения, он прибегает к символам. Роскошь стола монахов Франциск демонстрирует, переодеваясь бедным странником. Аморальность прикосновенности к деньгам выражается посредством разыгранной притчи, наложенной Франциском на виновника как епитимья» [35, с. 33]. Этот конкретный, персональный, образный способ мышления в высшей степени показателен для тех, кто стремится к экзистенциальной коммунитас, дорожит прямым отношением человека к человеку и человека к природе. Абстракции оказываются враждебными для жизненных контактов. Например, Вильям Блэйк, великий литературный представитель коммунитас, в своих «Пророческих книгах» писал: «Тот делает людям добро, кто делает его в Данную Минуту; Общее Добро — довод Лицемера и Негодяя».

И опять-таки, подобно другим пророкам коммунитас — древним и современным, — Франциск принял несколько важнейших решений на основании символики сновидений. Например, нака-

нуне того, как он решил отказаться от официального руководства орденом в 1220 г., «ему приснилась маленькая черная курица, которая изо всех сил пыталась, но не могла накрыть короткими крыльями весь свой выводок». Немного позднее ему предстали пороки его законодательной деятельности в другом сне, в котором «он безуспешно пытался накормить свою голодающую братию крошками хлеба, выскальзывающими из его пальцев» [35, с. 34]. Несомненно, что именно конкретность мышления Франциска (если бы мы только располагали полной суммой фактов о его социальной среде) и многоголосие его символики сделали его плохим законодателем. Создание социальной структуры, в особенности в протобюрократических рамках Римской церкви, потребовало бы склонности к абстракции и генерализации, умения создавать однозначные понятия и искусства обобщающей предудсмотрительности; и все это должно было бы вступить в противоречие с непосредственностью, спонтанностью и подлинной приземленностью представлений Франциска о коммунитас. Кроме того, Франциск, подобно другим до и после него, никогда не был способен преодолеть бесчисленные ограничения, которые, казалось, наложены на группы, максимализирующие экзистенциальную коммунитас. «Франциск был высшим духовным господином мелких групп; он был неспособен создать безличную организацию; призванную поддерживать мировой порядок» [35, с. 36].

Недавно Мартин Бубер столкнулся с этой проблемой, и он утверждает, что «органическое государство — а только такие государства способны объединиться для создания четко организованного племени людей — никогда не станет строиться из личностей, а только из мелких, даже мельчайших, общин: нация — это община в той мере, в какой она является общиной общин» [7, с. 136]. Таким образом он предлагает обойти проблему, над которой бился Франциск, — заранее составить детальную конституцию, — предоставив своей общине общин возможность самой регулировать ее внутренние сцепления. Этого можно достичь с помощью «большого духовного такта» в плане отношений между централизмом и децентрализмом, а также между идеей и действительностью — «при постоянном и неустанном взвешивании и отмеривании верной пропорции между ними» [7, с. 137].

Короче, Бубер желает сохранить конкретность коммунитас даже в больших социальных единицах, в процессе, который он рассматривает как аналог органического развития или того, что он называет «жизнь диалога».

«Централизация — но только в совершенно необходимых пределах данных обстоятельств времени и места. И если власти, ответственные за проведение и пересмотр демаркационных ли-

ний, сохраняют бдительное и трезвое сознание, отношения между основанием и вершиной государственной пирамиды будут сильно отличаться от нынешних, даже в странах, стремящихся к коммуне. Должно будет разработать систему представительства в духе того социального образца, который я имею в виду; но это будут не те псевдопредставители аморфных масс избирателей, как сейчас, а представители, хорошо испытанные и проверенные жизнью и работой коммун. Те, которых представляют, будут связаны со своими представителями не так, как нынче — некими туманными абстракциями, голой фразеологией партийных программ, а конкретно — посредством общего действия и общего опыта» [7, с. 137].

Фразеология Бубера, поразительно напоминающая фразеологию многих лидеров африканских однопартийных государств, принадлежит к всегдашней речи коммунитас, не чужающейся возможности структуры, но допускающей ее лишь как отросток от прямых и непосредственных отношений между интегральными личностями.

В отличие от Бубера св. Франциск, принадлежа к католической церкви, был обязан дать устав своему новому братству. И, как сказал Сабатье: «Никогда не существовало человека, менее способного к созданию устава, чем Франциск» [51, с. 253]. Его устав ни в коем случае не был набором этических или правовых предписаний и запретов; скорее это была конкретная модель того, что, как он полагал, должно было явиться всеобщей *vita fratrum inopum**. Я уже отмечал (см. [61, с. 98—99]), сколь важно для лиминариев, которых можно определить как людей, переживающих ритуализованный переход, обходиться без собственности, структурного статуса, привилегий, материальных удовольствий различного сорта и нередко даже одежды. Франциск, представлявший своих собратьев как лиминариев в жизни, которая была лишь переходом к неизменности небес, придавал большое значение существованию «без» и «не имея». Лучше всего это может быть выражено в сжатой лэмбертовской формулировке позиции Франциска — «обнажение духа».

Сам Франциск мыслил в понятиях нищеты, прославлявшейся им на манер трубадуров: «Госпожа Нищета». Как пишет Лэмберт: «Можно принять за аксиому, что, чем более радикальна представляемая нам версия нищеты, тем более точно она отражает подлинные желания Франциска». И далее: «Устав 1221 г. в целом оставляет впечатление, что Франциск желал, чтобы его братия полностью порвала с коммерческой системой света. Он, например, настаивает, чтобы подача совета мирянам

* Жизнь меньшей братии (лат.).

относительно распоряжения имуществом не втягивала монахов в мирские дела» [35, с. 38]. В главе 9 Устава он говорит братьям, что они должны возрадоваться, «оказавшись среди низких и презираемых, среди бедных, и слабых, и немощных, и прокаженных, и просящих на улице подаяния» [3, с. 10]. И в практических делах Франциск неизменно стоит на том, что нищета для францисканцев должна быть возведена на уровень необходимости.

Примером детальной разработки этого принципа может служить запрет денег для монахов. «И если мы найдем где-нибудь монеты, да обратим мы на них не больше внимания, чем на пыль, попираемую нашими ногами» [3, с. 9]. Хотя Франциск пользуется здесь словом *denarius* «монета» в смысле «деньги», в другом месте он отождествляет *denarius* с *rescipia* — «все, что исполняет роль денег». Такое отождествление влечет за собой радикальный отказ от мира купли и продажи. Это далеко выходило за рамки «нищеты», рекомендованной предшествовавшими религиозными орденами, поскольку они сохраняли до некоторой степени свои общины в пределах мирской экономической системы. Франциск своим Уставом узаконил, по словам Лэмберта, то, что «обычные источники поддержания жизни были намеренно ненадежными и временными; они слагались из вознаграждения за грязную работу на стороне и плодов собирания милостыни». (Аналогии с поведением хиппи из общины Хэйт-Эшбэри в Сан-Франциско, несомненно, бросятся в глаза современному американскому читателю!) «Устав 1221 г. запрещает монахам занимать ответственные посты... Ранние последователи, такие, как Эгидий, всегда нанимались на нерегулярные работы: рытье могил, плетение корзин, водоношение,— ни одна из которых не спасла бы во времена голода. Предписанный способ сбора милостыни, переходя от двери к двери без разбору... устранял возможность ослабить нестабильность посредством обращения за помощью к зажиточным постоянным покровителям» [3, с. 41—42].

Франциск и перманентная лиминальность

Очевидно, что Франциск совершенно сознательно принуждал монахов жить на окраинах и в щелях социальной структуры своего времени и поддерживал их в постоянно лиминальном состоянии, которому, как утверждает в этой книге, присущи оптимальные условия для реализации коммунитас. Однако, придерживаясь привычки мыслить «элементарными, зрительными образами», Франциск нигде не дает однозначного определения тому, что он подразумевает под нищетой и какова должна быть

в этой связи судьба собственности. Для него идеальным образцом нищеты был Христос. Например, в уставе 1221 г. он сказал о монахах:

«И да не стыдятся они, но помнят, что господь наш Иисус Христос, сын живого всемогущего бога, лицом своим был как камень и не стыдился быть нищим странником и жить на милостыню — и сам, и святая Дева Мария, и его ученики» [3, с. 10—11, стк. 6—10].

Согласно Лэмберту, «ключевая фигура в представлении Франциска... это образ обнаженного Христа... Обнаженность была для Франциска символом огромного значения. Он воспользовался им для обозначения начала и конца своей обращенной жизни. Когда он принял решение отказаться от отцовского имущества и посвятить себя религии, то сделал это, раздевшись донага во дворце епископа Ассизского. В конце жизни, умирая в Портиункуле, он заставил своих товарищей раздеть его, чтобы он мог встретить смерть голым на полу хижины... Спал он всегда на голой земле... Дважды он даже покидал стол братии, чтобы есть на голой земле, подвигнутый к этому оба раза мыслью о нищете Христовой» [35, с. 61].

Обнаженность символизировала нищету, а нищета — абсолютное отсутствие собственности. Франциск утверждал, что монахи должны поступать, подобно Христу и апостолам, которые отказались от материальных благ, для того чтобы отдаться провидению и жить милостыней. Как отмечает Лэмберт, «единственный апостол, который не сделал этого и оставил в суме кое-что про запас, был предатель — Иуда» [35, с. 66].

Нищета Христа явным образом обладала «огромной эмоциональной значимостью» для Франциска, который рассматривал обнаженность как главный символ освобождения от структурных и экономических пут — словно от ограничений, наложенных на него его земным отцом, зажиточным ассизским купцом. Религия для него была коммунитас между человеком и богом и между человеком и человеком, вертикально и горизонтально, так сказать, а нищета и обнаженность были одновременно и выразительными символами коммунитас, и орудиями достижения ее. Однако его образное представление о нищете как об абсолютной нищете Христовой было трудно поддерживать на практике в социальной группе, принуждаемой церковью к институционализации ее установлений, рутинизации не только харизмы ее основателя, но также и коммунитас ее спонтанных начал и формулировке в точных правовых терминах ее коллективного отношения к нищете. Собственность и структура неразрывно взаимосвязаны, они входят в устройство сохраняющихся социальных единиц, так же как и корневые ценности, узаконивающие существование и формы обеих.

По мере существования францисканского ордена он все больше становился структурной системой, и постепенно проникновенная простота наставлений Франциска о собственности в первоначальном уставе уступала место более строгим юридическим определениям. На деле он дал лишь две лаконичные инструкции — в первом уставе 1221 г. и в пересмотренном уставе 1223 г. В первом, в главе, посвященной ручному труду монахов, косвенно говорится, и то лишь по отношению к владению жилищем: «Да будут братья осмотрительны, где бы они ни были — в кельях или других жилищах, дабы не присвоить себе жилище или не оспаривать его у кого-либо» [3, с. 8, 11, стк. 5—7]. В 1223 г. было добавлено: «Ничего да не присвоит себе братья — ни дома, ни жилища, ни чего прочего». Можно считать это определение вполне недвусмысленным, однако любая развивающаяся структура порождает проблемы организации и ценностей, которые требуют переформулирования центральных понятий. Часто это выглядит как приспособленчество и лицемерие или утрата веры, а на самом деле это не более чем резонная реакция на перемены в масштабе и сложности социальных отношений, а вместе с ними и на перемену местоположения группы на занимаемой ею социальной ниве с соответствующими изменениями ее основных целей и средств для их достижения.

Спиритуалы против конвентуалов: концептуализация и структура

Поначалу францисканский орден пустил бурные всходы, и прошло лишь несколько десятилетий со дня смерти его основателя, как мы находим братию во многих частях Италии, Сицилии, Франции, Испании; предпринимались даже миссионерские путешествия в Армению и Палестину. Опять же поначалу нищета и странничество — на деле, конечно, энтузиазм — монахов возбудили подозрение секулярного духовенства, организованного в локальные отделения, такие, как епархии и приходы. При этих обстоятельствах, отмечает Лэмберт, концепция нищеты у Франциска (которая, как мы видели, связана с экзистенциальной коммунитас) носит настолько «крайний характер, что породит невероятные трудности, как только она начнет применяться не к сборищу бродячих монахов, а к развивающемуся ордену с его проблемами жилья, обучения, больных и т. п.» [35, с. 68]. Еще более трудными были проблемы структурной преемственности, касавшиеся обращения с ресурсами ордена и очень остро ставившие вопрос о природе собственности. За сто лет, прошедших после смерти Франциска, этот вопрос стал

почти наваждением для ордена и вызвал его разделение на две основные ветви — можно даже назвать их лагерями или фракциями — конвентуалов, которые ослабили суровую практическую сторону идеалов Франциска, и спиритуалов, которые, вооружившись доктриной *usus pauper*, соблюдали ее, несмотря ни на что, еще более сурово, чем основатель ордена.

Немного забегая вперед, можно отметить значительность того факта, что многие из вождей спиритуалов имели тесные контакты с иоакимизмом, милленаристским движением, основанным как на подлинных, так и на мнимых трудах цистерцианского аббата XII в. Иоахима из Флоры. Любопытно, как часто в истории понятия катастрофы и кризиса связываются с тем, что можно назвать «немедленной коммунитас». Хотя на самом деле это даже и не столь удивительно, потому что ясно: если кто-либо предсказывает скорый конец света, то не может возникнуть вопроса о введении в жизнь разработанной системы социальных институтов, предназначенных противостоять превратностям эпохи. Тут является искус поразмышлять на тему об отношениях между хиппи и водородной бомбой.

Однако поначалу этот раскол в ордене не был ощутим, хотя все способствовало развитию в сторону от первоначально провозглашенной Франциском нищеты. Лэмберт пишет:

«Влияние римских пап было естественным образом направлено на то, чтобы францисканцы, подобно соперничающему с ними ордену доминиканцев, стали орудием деятельности как духовной, так и политической. Для достижения этой цели крайняя нищета чаще всего становилась препятствием. Благодетели из внешнего мира, привлеченные аскетизмом францисканской нищеты, сыграли свою роль в ее ослаблении даяниями, от которых зачастую трудно было отказаться. Сами монахи, которые были единственными стражами над собой, слишком часто не могли достаточно стойко охранять свою нищету от тех людей из внешнего мира, кто из самых высоких побуждений желал облегчить их бремя. И все же именно члены ордена, а не какие-либо фигуры внешнего мира, как бы возвеличены они ни были, прежде всего ответственны за эволюцию францисканского идеала, которая за какие-нибудь двадцать лет увела монахов так далеко от примитивной жизни Франциска и его собратьев» [35, с. 70].

Интересно, что за несколько лет до своей смерти Франциск оставил правление орденом и проводил время в основном в обществе небольшого круга братьев в обителях Умбрии и Тосканы. Для него, человека прямых и непосредственных отношений, коммунитас всегда была конкретной и спонтанной. Он, должно быть, был даже напуган успехом своего движения, которое еще при его жизни обнаружило признаки структурирования и рутин-

низации, неизбежных в дальнейшем ввиду действий преемников Франциска на посту генерала ордена и внешней формирующей силы ряда папских булл. Первый же преемник Франциска, Илья, был тем, кого Лэмберт называет «главной организующей фигурой, которая во множестве религиозных обществ переводит высокие идеалы их основателей в формы, приемлемые для дальнейших последователей» [35, с. 74]. Знаменательно, что именно Илья был инициатором сооружения в Ассизи большой базилики для захоронения останков св. Франциска, и за это доброе дело ассизский муниципалитет установил ему в 1937 г. памятник. Как говорит Лэмберт, «он внес в развитие города более долговременный вклад, чем в развитие францисканского идеала» [35, с. 74]. При Илье структура — как материальная, так и абстрактная — стала замещать коммунитас.

По мере количественного роста ордена и его распространения по Европе он разработал соответствующий технический аппарат от обетов до настоятелей вместе с квазиполитической структурой, свойственной религиозным орденам того времени — на деле же и более поздних времен. Так, во главе этого централизованного монашеского государства стоял министр-генерал; ему подчинялось определенное количество провинциалов, каждый из которых стоял во главе провинции, т. е. отделения ордена, которое объединяло всех членов ордена и все его дома в данном районе; территориальные границы этого «государства» очень часто, хотя и не обязательно, совпадали с границами светского государства. Провинциал отчитывался перед генералом за правление провинцией и за поддержание в ней религии, что достигалось им прежде всего путем визитов к своим подопечным. Он созывал провинциальный капитул и был членом генерального капитула ордена. Оба типа капитулов имели законодательные, дисциплинарные и выборные функции. Среди францисканских провинций были, например, такие: Прованс, Анконская марка, Генуя, Арагон, Тоскана и Англия. Антропологи, изучавшие централизованные политические системы как в дописменных, так и в феодальных обществах, без труда поймут, какие возможности структурной оппозиции хранила такая иерархия. Кроме того, францисканцы в религиозном отношении подчинялись лишь своим настоятелям, а не местным ординариям (т. е. клирикам, осуществлявшим постоянный юридический контроль по всей вверенной им территории, как, например, епископы в своих епархиях). В действительности они прямо, без посредников, подчинялись папе. Структурный конфликт, стало быть, был возможен между орденом и секулярным духовенством.

Существовало также соперничество с другими орденами, и диспуты между францисканцами и доминиканцами по вопро-

сам теологии и организации, так же как борьба за влияние на папство, стали примечательными моментами истории средневековой церкви. И разумеется, поле социальной эффективности францисканского ордена не ограничивалось церковью, но включало и влиятельных мирских политических деятелей. Например, читая лэмбертовское повествование, поражаешься значительности той поддержки, которую фракция спиритуалов получила у таких монархов, как Яков II Арагонский и Фридрих II Сицилийский, и у таких королей, как Эсклармонда де Фуа и Санция, ее дочь, которая вышла замуж за Роберта Мудрого Неаполитанского. Во времена, когда фракция конвентуалов добилась наибольшего влияния на папство и воспользовалась этим для преследования и заключения многих спиритуалов, такие монархи предоставляли вождям спиритуалов убежище и защиту.

Dominium и Usus

Когда-нибудь антропологи переключат все свое внимание на зачастую прекрасно документированную область средневековой религиозной политики, по которой можно с подробностями проследить политические процессы, длившиеся веками. Здесь я просто хочу указать, что первоначальный отряд свободных собратьев св. Франциска — группа, в которой нормативная коммунитас практически не отделена еще от экзистенциальной коммунитас, — не смог бы выстоять, если бы не сумел организовать для жизни в сложной политической среде. Однако память о первоначальной коммунитас, освещенная примером жизни, видений и поучений св. Франциска, всегда оставалась живой в ордене, в особенности среди спиритуалов — таких, как Иоанн из Пармы, Анджело да Кларено, Оливи и Убертино. Однако впоследствии, когда ряд папских булл и писания св. Бонавентуры юридически и теологически обработали доктрину абсолютной нищеты, спиритуалы были вынуждены принять «структурное» отношение к нищете.

По формальному определению, понятие собственности делилось на два аспекта: *dominium* (или *proprietas*) и *usus*. *Dominium* означает в основном права на имущество, *usus* — реальное управление имуществом и пользование им. И вот папа Григорий IX объявил, что францисканцам следует сохранять за собой *usus*, но отказываться от любого рода *dominium*. Поначалу францисканцы попросили своих благодетелей оставить у себя права на первоначально принадлежавшее им имущество, но вскоре они обнаружили, что гораздо удобнее иметь единого распорядителя, и передали *dominium* на все свое имущество в руки папства. Практически последствия *usus* впервые обозначили идеологический компонент раскола между конвентуалами

и спиритуалами, который в конце концов стал диакритическим знаком их противостояния. Конвентуалы, более ориентированные на структуру, взяли на себя все дела, связанные с нуждами ордена, в условиях сложной политической среды. А для того чтобы действенным образом выполнять свою милосердную и благотворительную работу, они сочли необходимым сооружать прочные здания — как церкви, так и жилища. Для защиты учения св. Франциска они вынуждены были обучать своих наиболее интеллектуальных собратьев философии и теологии, потому что надо было защищать свое учение на изощренных диспутах в Париже и Флоренции против коварных доминиканцев и перед лицом возрастающей угрозы инквизиции. Поэтому они нуждались в ресурсах, включая финансовые, причем даже в мелкой монете, для расходов на кирпичи и книги.

Конвентуалы все более предоставляли вопрос о том, насколько далеко могут зайти монахи в употреблении *usus*, на усмотрение местного настоятеля. С точки зрения спиритуалов — а все это всплывало во время знаменитого папского расследования дел ордена в 1309 г., через восемьдесят три года после смерти его основателя, — «употребление» у конвентуалов превратилось в «злоупотребление». Убертино, представлявший спиритуалов, привел много документированных доказательств того, что земли возделывались в целях получения дохода, амбары и подвалы использовались для хранения вина, а в наследство принимались лошади и оружие. Он даже обвинил их в том, что они осуществляли *dominium*.

«И опять-таки те, кто может, берут с собою *burgarii*, которые являются их слугами и которые тратят деньги по распоряжению братьев, так что, как ни взгляни, братья оказываются во владении не только деньгами, но и слугами, тратящими их. А иногда братья носят ларцы с деньгами; в случаях, когда их носят мальчики, они часто не знают об их содержимом, ключи же находятся у братьев. И хотя слуги иногда могут быть названы *puntii* (*puntius*, по первоначальному папскому определению, был официальным лицом — агентом подателя милостыни) тех, кто дал братьям деньги, однако ни слуги, ни те, кто передает с ними даяние, не знают, что деньги должны принадлежать кому угодно, но только не братьям...» (цит. по [35, с. 190]).

Однако лучше всего отношение спиритуалов к *usus* было выражено в доктрине *usus pauper*, в соответствии с которой пользование вещами у монахов должно было реально ограничиваться только тем минимумом, каковой достаточен для поддержания жизни; и в самом деле многие спиритуалы погибли от своего аскетизма. В этом, по их утверждению, они оставались верными духу взглядов их великого основателя на ответственность. Однако один аспект этой весьма достойной позиции.

сделал ее совершенно неприемлемой для структурной церкви. Речь идет о значении, которое спиритуалы придавали сестри индивидуума как высшему судье того, что считать нищетой, хотя совесть эта и ориентировалась на строгие нормы *usus pauper*. Некоторые спиритуалы заходили так далеко, что утверждали, будто любое ослабление этой строгости вступает в противоречие с их обетом нищеты и является, стало быть, смертным грехом. Если бы эта позиция возымела силу закона, многих конвентуалов можно было бы рассматривать как пребывающих в перманентном состоянии смертного греха. Таковы ловушки чрезмерного законничества!

С другой стороны, доктрина *usus pauper* явно оспаривала взгляды церкви о законодательной власти, которой обладает высший деятель в религиозной общине. Если глава францисканской обители или даже провинции оказался бы вынужден применить свои полномочия и разрешить из прагматических или структурных соображений воспользоваться определенным количеством вещей, то монахи-спиритуалы могли бы, исходя из своей доктрины *usus pauper*, считать себя абсолютно не обязанными подчиниться ему, противопоставляя, таким образом, обет нищеты обету послушания. На деле этот молчаливый вызов иерархической структуре церкви был одним из основных факторов, приведших к окончательному искоренению спиритуалов из ордена в результате суровых акций папы Иоанна XXII, объявленных специальными буллами, за которыми стояла санкционирующая власть инквизиции. И все же их рвение не пропало даром, ибо позднейшие реформы ордена были вдохновлены именно духом нищеты, который они так яростно защищали.

Апокалиптическая коммунитас

При изучении ранней истории францисканского ордена становится ясно, что социальная структура теснейшим образом связана с историей, ибо именно в этом заключается способ сохранения формы группы во времени. Бесструктурная коммунитас способна объединить и связать людей лишь одномоментно. В истории религий интересно наблюдать, как часто движения типа коммунитас вырабатывают апокалиптическую мифологию, теологию или идеологию. Среди францисканских спиритуалов, например, даже такой сухой теолог, как Оливи, лектор Санта Кроче во Флоренции, сильно склонялся к милленаризму иоахимитов. По сути, Оливи уравнил Вавилон, великую блудницу, с папством, которое должно быть уничтожено в шестую эпоху света, между тем как францисканцы-спиритуалы, пребывая в абсолютной нищете, создали истинную церковь, основанную Франциском и его двенадцатью сподвижниками. Если кто-

либо пытается найти структуру в коммунитас кризиса или катастрофы, ему следует искать не на уровне социального взаимодействия, а методом Леви-Стросса, опираясь на жуткую и яркую образность апокалиптических мифов, рожденных в среде экзистенциальной коммунитас. В движениях этого типа можно наблюдать также характерную поляризацию между суровой простотой и нищетой избранного поведения — «голый неимущий человек», с одной стороны, и почти лихорадочной, визионерской, пророческой поэзией как основным жанром их культурного выражения — с другой. Время и история привносят, однако, структуру в их социальную жизнь и закон в продукцию их культуры. То, что некогда виделось как буквальная и всеобщая близость катастрофы, часто начинают толковать аллегорически или мистически как драму личной души, или как духовную судьбу истинной церкви на земле, или же как отсрочку на отдаленнейшее будущее.

Воззрения коммунитас всегда и непременно связаны с видениями или теориями мировой катастрофы. В племенных инициациях, например, мы находим, по крайней мере имплицитно, понятия абсолютной нищеты как признак лиминального поведения, однако мы не находим здесь эсхатологических идей милленаристских движений. Тем не менее мы часто обнаруживаем, что идея угрозы или опасности важнейшим образом присутствует — и в самом деле, обычно существует реальнейшая опасность в виде ножа для обрезания или насечек на теле, множества испытаний и сурового обучения. И эта опасность — один из основных ингредиентов продукции экзистенциальной коммунитас, такой, например, как «дурное путешествие» для наркотической коммунитас некоторых жителей современного города, носящего имя св. Франциска. И в племенных инициациях мы находим мифы и их ритуальные воплощения в лиминальности, относящиеся к божественным катастрофам и кризисам, таким, как убийство важных божеств или принесение ими себя в жертву на благо человеческой общины, которая локализует кризис в живом прошлом, если не в ближайшем будущем. Однако, когда кризис стремятся расположить скорее до, чем после или в пределах современного социального опыта, это означает, что мы уже начали продвигаться внутрь структуры и рассматривать коммунитас как момент перехода, а не как установившийся способ существования или идеал, который вскоре установится навечно.

Бенгальское движение сахаджия

Однако не все коммунитас — коммунитас кризиса. Существует также коммунитас отхода и отступления. Иногда эти виды сходятся и частично совпадают, но обычно они отличаются друг

от друга. Коммунитас отхода не так тесно связана с верой в близкий конец мира; скорее она требует тотального или частичного отхода от участия в структурных отношениях мира, который в любом случае мыслится как «зона постоянного бедствия». Этот вид коммунитас стремится ограничить членство, дисциплинировать участников и хранить тайны своей деятельности в гораздо большей степени, чем только что рассмотренный апокалиптический тип. Хотя образцы этого вида можно найти в христианской религии и в секулярных утопических движениях, многообразно вытекающих из иудео-христианской культурной традиции, вероятно, все же самые яркие примеры коммунитас отхода можно найти в индуизме. Я снова обращаюсь к рассмотрению одного движения — движения бенгальских вишнуитов, описанного Эдвардом Даймоком-младшим [13; 14]. Даймок — высококомпетентный и проницательный бенгалист, опубликовавший изящные переводы бенгальских сказок «двора и деревни», и к его материалам и выводам следует относиться с уважением.

Поэты религии: Чайтанья и Франциск

Работа Даймока посвящена движению, которое в определенных моментах дополняло, а в других — расходилось с великим религиозным движением *бхакти* (любовь, преданность), «распространившимся в XIV—XVII вв. по Северной Индии, и более ранними движениями *бхакти* на юге» [14, с. 41]. Поскольку мы уже рассматривали одно христианское движение коммунитарного типа начиная с его выдающегося основоположника, стоит применить этот подход и к бенгальским вишнуитам и начать наше исследование с Чайтаньи (1486—1533), «самой замечательной фигуры бенгальского движения». Так же как в первом случае мы сравнивали францисканскую доктрину с практикой, давайте вначале рассмотрим учение Чайтаньи, а затем историю движения, которое он пробудил. Даймок говорит, что Чайтанья был «воскресителем», а не основателем *кришна-бхакти* в Восточной Индии. Вишнуитские движения были известны в Бенгалии еще с XI или XII в. н. э., т. е. по крайней мере за три века до Чайтаньи. Как и св. Франциск, сам Чайтанья не был теологом. Он оставил всего восемь стихотворений не теологического, а девиционального характера. Опять-таки здесь поразительна параллель с гимном Франциска «Брату Солнцу». Преданность Чайтаньи, как и у Франциска, питалась образами и отождествлениями, в данном случае — с главными персонажами священных текстов вишнуизма, в особенности «Бхагаватапураны». Основная тема этих текстов — детство, отрочество и юность Кришны, который мыслился как *аватара* (воплощение) бога Вишну.

В свою очередь, Чайтанья почитался многими как *аватара* Кришны или, вернее, как единое воплощение Кришны и его главной возлюбленной Радхи — человеческая цельность, представленная в бисексуальной форме, охватывающей все культурные и социальные половые отличия.

Центральный эпизод юности Кришны — его любовь к *гопи*, пастушкам из Вриндавана. Он и сам воспитывался как пастух в этом священном месте и устроивал с пастушками всевозможные проказы, исполненные, однако, ласки и любви; вступив же в зрелый возраст, он зачаровал их звуками своей флейты, и они покинули свои дома, мужей и семьи и ночью убежали к нему в лес. В одном знаменитом эпизоде Кришна танцует со всеми *гопи* сразу, но таким образом, что каждая считает его своим собственным любовником. В индийском искусстве это часто представлено в виде хоровода девушек, рядом с каждой из которых — синяя и прекрасная фигура их божественного возлюбленного. В поздней бенгальской интерпретации Радха становится центральной объектом любви Кришны, и в определенном смысле она содержит в себе всех остальных.

Зачарованный и восхищенный танцем Кришны и его любовными играми с *гопи*, Чайтанья вызвал своей проповедью такое мощное возрождение девоциональной религии, что «во время его жизни и за короткий срок после его смерти она охватила большую часть Восточной Индии» [14, с. 43]. Одним из главных испущенных обрядов, на выполнении которого он настаивал, была пылкая медитация, в которой человек последовательно отождествлял себя с различными родственниками, друзьями и возлюбленными Кришны. Например, с приемными родителями, взрастившими Кришну и питавшими к нему родительскую любовь; с его братом, испытывавшим к нему любовь брата и друга одновременно; и — самое важное — с *гопи*, для которых Кришна был любовником и возлюбленным. Здесь социальные отношения рассматривались как естественная точка опоры для «преданности», которой приписывался сверхъестественный характер. В высшей степени эротическое содержание текстов явно поставило позднейших вишнуйских теологов перед теми же трудностями; с которыми столкнулись иудейские и христианские экзегеты «Песни песней» Соломоновой. Однако ритуальное разрешение *сахаджия*, как называли движение Чайтанья, сильно отличалось от того, что предлагали такие христианские мистики, как св. Хуан де ля Крус и св. Тереса из Авилы, которые рассматривали эротический язык Соломоновых гимнов как чисто метафорический. Центральный ритуал *сахаджия* был разработанной и длительной серией литургических действий, перемежающихся повторяющимся чтением *мантр* и увенчивающихся актом соития между прошедшими посвящение приверженцами

культы, мужчиной и женщиной, которые имитировали любовную игру Кришны и Радхи. Это не было простым актом чувственной вседозволенности, потому что этому предшествовали все виды аскетических обрядов, медитаций и обучения специально уполномоченными *гуру*. Этот ритуал по своей природе был прежде всего религиозным, и половой акт рассматривался как род таинства, «внешний и видимый знак внутренней и духовной милости».

Социологически интересно в этом ритуале то, что, подобно *гопи*, партнерши посвященных *сахаджия* должны были быть замужем за другими мужчинами (см. также [10, с. 204—205]). Это не считалось нарушением супружеской верности, а больше походило, как указывает Даймок, на куртуазную любовь в средневековой Европе, где истинной любовью почиталась «любовь в разлуке, логическим продолжением которой была любовь вне брака, поскольку в браке всегда присутствует чувственность. Сын трубадура, говорит де Ружмон, „наполняет благородными эмоциями любовь вне брака; потому что брак — это не более чем физический союз, но Апог — верховный Эрос — это вознесение души к главному союзу со светом”» [13, с. 8]. Между прочим, св. Франциск воспевал свою Госпожу Ницету так же, как трубадур свою далекую даму, повенчанную с другим земным супругом.

Моя собственная точка зрения состоит в том, что явление, которое применительно к Бенгалии шестнадцатого века и к Европе двенадцатого рассматривают нынче как любовь одновременно божественную и слегка незаконную в противоположность законной, супружеской любви, — это символ коммунитас. Коммунитас — это связь между *гопи*, синий бог рядом с каждой пастушкой. Коммунитас — это также отношение монахов к Госпоже Ницете. В понятиях символической оппозиции между романтической любовью и браком, брак гомологичен собственности, а любовь в разлуке гомологична ницете. Стало быть, брак на этом теолого-эротическом языке представляет структуру. Понятие личного владения или собственности также антитетично этому виду коммунитас — любви, выраженной отношениями между Кришной и *гопи*. Даймок, например, цитирует поздний бенгальский текст, который «приукрашивает историю из Бхагаваты». *Гопи* сказали Кришне, что переполнены любовью к нему, и начали танцевать. «Однако во время танца Кришна скрылся от них, поскольку каждой пришло в голову: „Он мой”, а в этой мысли не может пребывать *паракийя* (т. е. истинная любовь в разлуке)... Однако, когда *гопи* затосковали, Кришна опять явился им» [13, с. 12].

Доктрина *сахаджия* отличалась от ортодоксального вишнуизма тем, что последняя предписывала священный союз между

супругами, в то время как последователи Чайтаньи, как мы видим, предписывали ритуальное соитие между посвященным и чужой женой. У самого Чайтаньи была такая партнерша «мать некоей Сатхи, умом и телом преданная Чайтанье». Любопытно отметить, что ритуальными партнерами *госваминов*, первых сподвижников Чайтаньи и толкователей теологии *сахаджи*, были «женщины из внекастовых групп, прачки или женщины из других низких каст» [13, с. 127]. Да и сами *гопи* были пастушками и, стало быть, не принадлежали к высшей касте. Это коммуитарное качество — непризнание иерархических структурных различий — на деле весьма типично для *сахаджи*, как и для вишнуизма в целом.

Раскол между девоционалистами и консерваторами

Чайтанья, таким образом, как и св. Франциск, был поэтом девоциональной религии, почтительным и простым, скорее живущим своей верой, чем размышляющим о ней. Однако шестеро его *госваминов* были теологами и философами, которые учредили *ашраму* (школу религиозного наставничества) для вишнуитов, где официальная доктрина их секты отливалась в утонченные формы. Трое из этих *госваминов* были членами одной семьи. Эта семья, хотя она и была, по общему мнению, брахманского происхождения, утратила свою касту из-за высокого положения, которое она занимала при дворе мусульманского правителя Бенгалии того времени. Они продолжали все же поддерживать диалог с некоторыми суфиями, мусульманскими мистиками и поэтами, имевшими сильное сходство с самими *сахаджия*.

Эти шестеро ученых писали на санскрите и «играли главную роль в кодификации доктрины и ритуала секты» [14, с. 45]. И опять-таки девоциональное движение было обречено разбиться о скалу доктринального определения. После смерти Чайтаньи его последователи в Бенгалии раскололись на две группы. Одна ветвь последовала за близким другом и товарищем Чайтаньи, Нитьянандой, известным как «внекастовый авадохута» (авадохуты были аскетами); другие пошли за Адвайта-ачарьей, одним из первых и самых авторитетных приверженцев Чайтаньи, брахманом из Шантапура.

Существует определенная близость между Нитьянандой и францисканцами-спиритуалами. Он не только сам стоял вне касты, «обретаясь с шудрами» [14, с. 53] и будучи «апостолом баньев» (шудры и баньи — низкие индусские касты), он еще до-

пускал тысячи буддийских монахов и монахинь в ряды вишнуитской паствы. Один из биографов Чайтаньи вкладывает в его уста такие слова, обращенные к Нитьянанда: «Я обещаю, что темные, низкие (из низших каст) и забытые люди окунутся в море *премы* [любви]... их можно освободить с помощью *бхакти*» [14, с. 54].

Адвайта-ачарья не признавал *бхакти*, или спасение посредством личной преданности божеству; он пошел «путем знания» ортодоксальных монахов, которые в Индии в качестве первостепенной задачи всегда выбирали *мукти*, освобождение от цикла перерождений. Адвайта, будучи брахманом, не мог этим пренебречь. Из его кастовой принадлежности вытекало, что он должен будет обратиться к доктрине *мукти*, поскольку в ортодоксальном индуизме освобождение от перерождения во многом зависит от правильного исполнения человеком своих кастовых обязанностей. Если он выполняет эти обязанности, он может надеяться на перерождение в высшей касте, если же вдобавок он живет святой и исполненной жертвенности жизнью, он может в конечном счете освободиться от страданий и от власти *майи*, иллюзорного феноменального мира.

Монахи, как и Адвайта, верили, что конечное освобождение лучше всего обеспечивается рассеиванием иллюзии посредством познания единственной реальности, понимаемой как *Атман-Брахман*. Иными словами, для них спасение достигалось с помощью гносиса, а не девоции, и это предполагало принятие социальной структуры в ее настоящей форме, поскольку все внешние формы равно иллюзорны и лишены конечной реальности. Нитьянанда же не разделял этот пассивный социальный консерватизм. Веря в то, что каждый человек независимо от своих убеждений и касты может добиться спасения личной преданностью Кришне и Радхе, он делал ставку на миссионерский аспект вишнуизма.

Чайтанья и Нитьянанда обратили множество мусульман, вступив тем самым в конфликт с мусульманскими правящими властями, и умышленно нарушили множество ортодоксально индуистских религиозных установлений. Например, «Чайтанья радовался, когда ему удалось убедить Васудеву взять *прасаду* — остатки пищевых приношений божеству, — не вымыв вначале руки. „Теперь, — сказал Чайтанья, — ты воистину порвал связь со своим телом”» [14, с. 55]. Эти слова напоминают нам многие высказывания Иисуса, например о том, что суббота для человека, а не человек для субботы и что истина делает тебя свободным. Для Чайтаньи и его последователей из ветви Нитьянанды *бхакти* означало освобождение от законов и условностей: «Они плясали и пели в полном экстазе; они были как безумные» [14, с. 65]. Вряд ли можно полагать, будто между экстатически-

ми коммунитас Диониса и Кришны нет ничего общего. И в самом деле, Овидиево *puer aeternus** происходит из «*adusque decolor extremo cingitur India Gange*»** («Метаморфозы». IV, 12).

Гомологии между сахаджия и францисканством

Нитьянанда и его соперник Адвайта представляли соответственно принципы нормативной коммунитас и структуры на уровне групповой организации; их ответвления гомологичны спиритуалам и конвентуалам у францисканцев. Как в европейском, так и в индийском случаях наследники основателя вынуждены были столкнуться с проблемами групповой преемственности и теологической дефиниции. Основатели — Франциск и Чайтанья — были поэтами религии; они жили красочными религиозными образами, которые наполняли их размышления. В случае *сахаджия* задачу формулирования центральных идей секты взяли на себя *госвамины*. Францисканцы сделали своей Архимедовой точкой опоры понятие нищеты, а затем стали различать между *dominium* и *usus* по отношению к собственности и, наконец, разбились на фракции из-за доктрины *usus pauper*; *сахаджия* же вступили в противоречия, сосредоточившись на другом аспекте обладания, в данном случае обладания сексуального, хотя, как мы видели, для них сексуальный союз имел сакральный характер.

Священные книги вишнуитов «Бхагаватапурана» и «Гитаговинда» полны образов страсти; они рассказывают о любви *гопи* к Кришне. Однако, как указывает Даймок, «идею устраивать свидания с чужими женами нельзя считать приемлемой для большинства индийского общества» [14, с. 55], несмотря, можно добавить, на традиционную религиозную терпимость, хотя она отнюдь не опирается на вторую заповедь. Таким образом, у вишнуитских экзегетов, и в особенности у *сахаджия*, было множество проблем. Вишнуитская доктрина всегда свободно черпала из санскритской поэтической теории, а одним из излюбленных различений этой теории было разделение женщин на два класса: *свакийя*, или *свийя* (принадлежащая одному), и *паракийя* (принадлежащая другому). Женщинами *паракийя* могут считаться незамужние и чужие жены. В «Бхагавате» пастушки отчетливо относятся ко второму типу. Первая экзегетическая попытка *госвамина* по имени Джива состояла в отрицании бук-

* Бессмертное (вечное) дитя (лат.).

** Буквально: «темной Индии, опоясанной длиннейшим Гангом». В переводе С. Шервинского: «...телом смугла, омывается Индия Гангом» (Овидий. Метаморфозы. М., 1977, с. 104).

вального понимания этого. Во-первых, стандартная поэтическая теория не допускала женщин *паракийя* на первые роли в драме; следовательно, *гопи*, которые были протагонистами; в действительности не могли быть *паракийя*. Во-вторых, *гопи* никогда на деле не осуществляли свои брачные отношения. «Силою *майи* Кришны (т. е. его способности создавать иллюзии) не сами *гопи*, а их призраки спали с их мужьями. Кроме того, *гопи* — в действительности *шакти* (т. е. силы, эманлирующие из божества в виде богинь; так, *шакти* бога Шивы — богиня Кали, или Дурга) Кришны, присущие и определенным образом тождественные ему» [14, с. 56]. Стало быть, они попадают в класс *свакийя*, женщин, и вправду принадлежащих ему; они лишь по видимости *паракийя*, женщины, принадлежащие другим.

Родственник *госвами*на Дживы, Рупа, принял такое толкование *паракийя*, при котором меньше искажается смысл оригинальных текстов; он, однако, утверждал, что обыкновенные человеческие этические мерки вряд ли применимы к «правителю всего, чем можно править». К подобному аргументу прибегали и в иудео-христианской экзегетике при объяснении некоторых странных действий и велений Яхве, таких, как повеление Аврааму принести в жертву Исаака. В самой «Бхагавате» некто спрашивает, как Кришна, этот «оплот благочестия», мог предаваться любовной игре с чужими женами, и ему отвечают: «Лишенный эгоизма, не получит здесь личной выгоды посредством правильного поведения, как и не понесет ущерба посредством обратного». Эта точка зрения хорошо согласуется с позицией секты, которая ощущает себя вне связей и стандартов обычного, структурного общества. Подобной свободой наполнены верования многих других движений и сект, сделавших своим основным принципом пылкую, или девициональную, коммунитас; можно упомянуть пражских гуситов или общину Онейда штата Нью-Йорк.

Радха, Госпожа Ницета и коммунитас

Однако позднейшие экзегеты вынуждены были принять в качестве канонического буквалистское толкование, при котором любовь *гопи* к Кришне не противоречила тому условию, что они были *паракийя*, и это условие делало любовь более чистой и реальной. Дело в том, что, как отмечает Даймок, «*свакийя* ведет к *каме*, к желанию удовлетворить себя, только *паракийя* может увенчаться *премой*, страстным желанием удовлетворить возлюбленного, которое является отличительной особенностью любви *гопи* и подражать которому стремятся *бхакты* (преданные почитатели). Любовь *гопи* так сильна по той причине, что

это любовь *паракийя*. Боль разлуки, возможная только в *паракийе*, и вытекающая из этого постоянная сосредоточенность мыслей *гопи* на Кришне есть их спасение» [14, с. 56—57]. Здесь приходят на память некоторые места из «Песни песней» и строки св. Хуана де ля Крус, в которых душа томится по отсутствующему возлюбленному, который есть бог. Однако в секте *сахаджия* такое томление не вечно; после «обучения шестидесяти четырьмя актам преданности, включающим активность, повторение *мантр*, физическую тренировку, интеллектуальное знание, аскетизм, медитацию» [13, с. 195], *сахаджия* отходит от вишнуитской ортодоксии, вступая в стадию сексуального ритуала *видхи-бхакти*. Здесь оба партнера — новички и считаются *гуру*, учителями или духовными наставниками друг друга, а также священными манифестациями самих Кришны и Радхи. Полагают, что партнеры принадлежат «к одному типу» [13, с. 220], так как «союз возможен лишь в этом случае» [13, с. 219], и этот тип — воплощение наивысших достоинств для обоих полов. Ясно, что мотивы этого акта не являются в первую очередь сенсуальными, поскольку богатая эротическая литература свидетельствует об избытке сексуальной практики, доступной для индийских сластолюбцев того времени, без какой бы то ни было необходимости в долгой предварительной аскезе.

В эпоху глубинной психологии мы, безусловно, должны быть готовы встретить признаки Эдипова комплекса в любви, которая сильно идеализируется и облагораживается на расстоянии. Юнгианцы, со своей стороны, могли бы многое сказать о связи с архетипом Великой Матери как символе союза между сознательным и бессознательным компонентами мышления, который предшествует целостности «индивидуации». Однако эти «глубины» могут оказаться социально и культурно «поверхностными», если сфокусировать наше внимание на модальностях социальных отношений. *Сахаджия*, по-видимому, сознательно используют различные культурные и биологические средства для достижения бесструктурного состояния чистой социальной коммуни-тас. Даже в сексуальном ритуале целью является не просто единение мужчины с женщиной, а мужчины и женщины внутри каждой личности; так, каждый преданный почитатель, подобно самому Чайтанье, как о нем рассказывали, должен стать воплощением Кришны и Радхи одновременно, законченным человеческим существом. Символически, однако, брачные узы — а с ними и семья, эта основная ячейка социальной структуры, — разрушались под действием любви *паракийя*. Стало быть, в обществе, в значительной мере структурированном системой родства и касты, у самых своих истоков структура объявлялась несущественной, поскольку любовники нарушали также и все кастовые уложения. Францисканцы отказывались от собственности—

одного столпа социальной структуры, *сахаджия* — от брака и семьи — другого важного столпа. Примечательно, что антрополог Эдмунд Лич, выступая в 1967 г. по третьей программе Би-би-си, также подверг нападкам семью, рассматривая ее как источник всех неврозов и душевных заболеваний. Д-р Лич хорошо знаком с южноиндийской, так же как с сингальской, литературой. Возможно, что в его нападках слышится тантристское эхо. Во всяком случае, он, видимо, наносит удар во имя коммунитас!

Боб Дилан и баулы

Последователи Чайтаньи потерпели поражение, потому что группа Адвайты была поглощена кастовой системой, а группа Нитьяланды, замкнутая и полная миссионерского пыла, стала подвергаться гонениям и постепенно зачахла. Исторически же волна движения *сахаджия*, по-видимому, медленно затухала в XVII—XVIII вв., хотя вишнуизм, по замечанию Даймока, все еще является активной силой в Бенгалии. Например, музыканты из секты баулов, играющие на «примитивном, но притягивающем однострунном инструменте — эк-тара» и поющие «песни — нежные, как дуновение ветра, их породившего», утверждают, что они «сошли с ума от звуков флейты Кришны и, подобно *гопи*, не заботясь ни о своем доме, ни о том, как отнесутся к этому другие, следуют за ней» [14, с. 252]. Прекрасный пример конвергенции западных и восточных лиминариев и носителей духа коммунитас при современных средствах транспорта и связи можно найти теперь в музыкальных магазинах. На конверте недавней пластинки Боба Дилана изображен этот американский народный певец и оракул структурных низов, по обе стороны от которого стоят баулы, эти бродячие музыканты Бенгалии: гитара и эк-тара сошлись. Еще более примечательно, что выражения коммунитас так часто культурно связываются с простыми духовыми (флейты и гармоники) и струнными инструментами. Вероятно, вдобавок к тому, что их легко переносить, это объясняется и их способностью передавать в музыке особенности спонтанной коммунитас. Баулы, подобно св. Франциску, были «трубадурами господ», и потому вполне уместно заключить эту главу одной из их песен, которая ярко свидетельствует о том, как дух вишнуйтской коммунитас живет в сегодняшнем мире:

Индусы, мусульмане — меж ними нет различия,

Как нет различий в касте.

Бхакт Кабир был джола по касте,

Но, опьяненный *према-бхакти* (истинной любовью,
лучше всего выражающейся во внебрачной любви),

Он обрел стопы Черной Жемчужины (т. е. Кришны).
Одна луна — светильник этого мира.
И из одного семени — все творение [13, с. 264].

Это подлинный голос спонтанной коммунитас.

ГЛАВА 5. УНИЖЕННОСТЬ И ИЕРАРХИЯ: ЛИМИНАЛЬНОСТЬ ПОВЫШЕНИЯ И ПЕРЕМНЫ СТАТУСА

Ритуалы повышения статуса и перемены статуса

Ван Геннеп, отец формально-процессуального анализа, использовал два вида терминов для описания трех фаз перехода от одного культурно определенного состояния или статуса к другому. Он не только употреблял — в первую очередь по отношению к ритуалу — сериальные термины: разделение, граница и восстановление; он также пользовался — в первую очередь по отношению к пространственным переходам — терминами: *прелиминальный* (допороговый), *лиминальный* (пороговый) и *постлиминальный* (послепороговый). Рассматривая первый вид терминов и применяя его к материалу, ван Геннеп подчеркивает то, что я назвал бы «структурным» аспектом перехода. Что же касается второго вида, то его употребление обнаруживает прежде всего интерес к единицам пространства и времени, в которых поведение и символика мгновенно высвобождаются из-под гнета норм и ценностей, которые управляют общественной жизнью держателей структурных позиций; здесь *лиминальность* занимает центральное место, и к прилагательному «*лиминальный*» присоединяются префиксы для обозначения периферийного положения структуры. «Структуру» я, как и прежде, подобно большинству британских социальных антропологов, понимаю как более или менее отчетливую расстановку специализированных и взаимозависимых институтов и институционально организованных позиций и/или деятелей, связанных с этими институтами. Я не придаю «структуре» того смысла, который сделался со временем популярен усилиями Леви-Стросса, т. е. такого понимания, которое связывает структуру с логическими категориями и формой отношений между ними. На деле в *лиминальных* фазах ритуала часто можно обнаружить упрощение, даже уничтожение социальной структуры, в смысле британской антропологии, и расширение структуры, в смысле Леви-Стросса. Мы видим, что социальные отношения упрощаются, в то время как миф и ритуал обогащаются. То, что это действительно так, понять весьма просто:

если лиминальность считать временем и местом отхода от нормальных способов социального функционирования, ее можно рассматривать как потенциальный период тщательной проверки центральных ценностей и аксиом культуры, в которой она происходит.

В этой главе основное внимание будет уделено лиминальности как фазе, равно как и состоянию. В сложных многомерных обществах сама по себе лиминальность как результат углубляющегося разделения труда часто становилась религиозным или квазирелигиозным состоянием и в силу этой кристаллизации стремилась вновь войти в структуру и получить полный набор структурных ролей и положений. Вместо дома для изоляции неопитов появляется церковь. Более того, я хочу выделить два главных типа лиминальности, хотя, без сомнения, можно найти и массу других типов; во-первых, это лиминальность, определяющая ритуалы повышения статуса, когда субъект ритуала или неопит необратимо передвигается от низшей к высшей позиции в институционализированной системе таких позиций; во-вторых, это лиминальность, обычно коллективного характера, часто обнаруживаемая в циклическом и календарном ритуалах, в которой в отдельных культурно отмеченных точках сезонного цикла группам или категориям людей, занимающих в иное время низкое положение в социальной структуре, категорически предписывается осуществление ритуальной власти над вышестоящими; эти последние, в свою очередь, должны добровольно принять такое ритуальное понижение — подобные обряды могут быть описаны как ритуалы перемены статуса. Они часто сопровождаются грубым речевым и неречевым поведением, когда низы поносят и даже физически оскорбляют вышестоящих.

Наиболее распространен вариант этого типа ритуала, когда низы подделываются под стиль и образ поведения верхов, иногда даже выстраиваясь в иерархию, копирующую секулярную иерархию вышестоящих. Коротко говоря, можно противопоставить лиминальность сильных (и становящихся более сильными) лиминальности постоянно слабых. Лиминальность идущих вверх обычно связана с унижением и подавлением неопита как ее основной культурной составляющей; в то же время лиминальность постоянных структурных низов в качестве ключевого социального элемента включает символическое или притворное возвышение ритуальных субъектов на позиции верховной власти. Сильнейшие делаются слабыми, слабые ведут себя так, будто они сильные. Лиминальность сильных социально неструктурна или структурна весьма примитивно; лиминальность же слабых являет собой истинную фантазию на тему структурного превосходства.

Обряды жизненных переломов и календарные обряды

Теперь, когда я, так сказать, выложил все свои карты, я приведу некоторые факты в подкрепление своих утверждений и начну с традиционного антропологического различия между обрядами жизненных переломов и обрядами сезонными или календарными. Обряды жизненных переломов — это такие обряды, в которых ритуальный субъект или субъекты передвигаются, как говорит Ллойд Уорнер, от «фиксированного плацентой места в утробе матери к своей смерти и конечной фиксированной точке могильного камня и последнему убежищу в могиле, где пребывает уже мертвый организм, — путь, обозначенный множеством переломных моментов перехода, которые все общества ритуализуют и публично отмечают соответствующими обрядами, чтобы внушить живым членам общины понятие о значимости личности и группы. Таковы важнейшие вехи рождения, достижения зрелости, брака и смерти» [63, с. 303].

Я бы добавил к этому еще обряды, касающиеся вступления в более высокий статус, будь это политический пост или членство в закрытом клубе либо тайном обществе. Эти обряды могут быть индивидуальными или коллективными, но все же чаще их исполняют для отдельных людей. Календарные обряды, со своей стороны, почти всегда касаются больших групп и весьма часто охватывают все общество в целом. Очень часто они исполняются в точно обозначенные периоды годового производительного цикла и свидетельствуют о переходе от скудости к изобилию (как на празднествах первых плодов или урожая) или от изобилия к скудости (когда ожидают трудности зимы, от которых магически защищаются). К этому еще следует добавить все *rites de passage*, которые сопровождают любые перемены коллективного порядка от одного состояния к другому, как в то время, когда все племя отправляется на войну или когда большая местная община исполняет ритуал для отвращения голода, засухи или чумы. Обряды жизненных переломов и ритуалы введения в должность почти всегда являются обрядами повышения статуса; календарные обряды и обряды групповых переломов могут иногда быть обрядами перемены статуса.

В другом месте я писал [61, с. 93—111] о тех символах лиминальности, которые обозначают структурную невидимость не-офитов, проходящих ритуалы жизненных переломов, — как, например, они изолируются от сферы повседневной жизни, как их наряжают в маски или раскрашивают или делают неслышными, налагая обет молчания. И я показал выше (с. 180), как они, если воспользоваться терминологией Гоффмана [30, с. 14], «уравниваются» и «лишаются» всех секулярных признаков ста-

туса и прав на собственность. Кроме того, их подвергают тяжким испытаниям и ордалиям, чтобы научить их смирению. Тут уместно привести такой пример. В обрядах обрезания мальчиков тсонга, описанных Анри Жюно [32, т. 1, с. 82—85], мальчики «по малейшему поводу... жестоко избиваются»; их подвергают воздействию холода, они должны всю ночь спать голыми на спине в прохладные месяцы с июня по август; им категорически воспрещается выпить хотя бы глоток воды на протяжении всего периода инициации; они должны есть пресную противную пищу, которая «поначалу вызывает у них тошноту» до рвоты; их сурово наказывают, вставляя палки между раздвинутыми пальцами обеих рук, в то время как сильный мужчина, взявшись за концы палок, сжимает их и поднимает несчастных, сдавливая и почти ломая их пальцы; и, наконец, обрезанные должны быть подготовлены к тому, что они погибнут, если их раны не заживут. Эти испытания предназначены не только для того, чтобы, как полагает Жюно, научить мальчиков выдержке, послушанию и мужеству. Многочисленные свидетельства, почерпнутые у других обществ, говорят о том, что у подобных испытаний есть социальный смысл низведения неопитов до уровня своего рода человеческой *prima materia*, лишенной специфической формы и сведенной к такому состоянию, которое, хотя и сохраняет социальность, но находится вне всех принятых форм статуса. Смысл этого в том, что, для того чтобы подняться вверх по статусной лестнице, человек должен спуститься ниже статусной лестницы.

Повышение статуса

Таким образом, лиминальность жизненного перелома унижает и уравнивает кандидатов на более высокий структурный статус. Те же самые процессы в особенности ярко подтверждаются африканскими ритуалами введения в должность. Будущий вождь вначале отделяется от рядовых членов, а затем должен пройти лиминальные обряды, которые его самым грубым образом унижают, чтобы вслед за этим, в восстановительных церемониях, возвести его на престол в полной славе. Я уже рассматривал обряды введения в должность у идембу (глава 3), где кандидат на пост вождя и его жена оскорбляются и подвергаются издевательствам со стороны их будущих подданных во время ночной изоляции в маленькой хижине. Другой африканский пример того же сорта ярко представлен в отчете Дю Шейлю [16] о выборе «короля в Габуне». После описания похоронных обрядов в честь старого короля Шейлю рассказывает, как старейшины «деревни» тайно выбирают нового короля, который сам «до последнего момента не знает о своей доброй судьбе».

«Случилось так, что был выбран Нджогони, мой добрый друг. Выбор пал на него отчасти потому, что он происходил из хорошей семьи, но главным образом потому, что он был любимцем народа и мог собрать большинство голосов. Я не думаю, что Нджогони хотя бы в малейшей степени догадывался о своем повышении. Утром седьмого дня (после смерти бывшего короля) он шел по берегу, как на него неожиданно накинудись все жители деревни и приступили к церемонии (которую следует считать лиминальной в комплексе погребальных обрядов и обрядов введения в должность), предшествующей коронации и должностующей отворотить от притязаний на корону любого человека, кроме самого честолюбивого. Вокруг него собрались тесным кольцом и стали подвергать его разнообразным оскорблениям, какие только может измыслить самое грязное сборище. Некоторые плевали ему в лицо; другие били его кулаками; третьи пинали его; иные бросали в него омерзительные предметы; те же, кто не сумел пробраться к нему сквозь толпу и мог достать до бедняги лишь голосом, неустанно проклинали его самого, его отца, мать, сестер, братьев и всех предков вплоть до самых дальних. Посторонний наблюдатель не дал бы и цента за жизнь того, кто сегодня должен был короноваться.

Посреди шума и драки я уловил слова, которые все мне объяснили; через каждые несколько минут мужчины, наносившие особо жестокие удары, восклицали: „Ты еще не король наш; мы немного потешимся над тобой. А скоро мы будем выполнять твою волю”.

Нджогони вел себя как настоящий мужчина и будущий король. Он был терпелив и принимал все издевательства с улыбкой. Через полчаса его увели в дом старого короля. Здесь его усадили, и на короткое время он опять стал жертвой проклятий.

Затем все умолкли, и старейшины поднялись и торжественно провозгласили (все повторяли за ними): „Теперь мы избираем тебя нашим королем; мы обязываемся слушать тебя и подчиняться тебе”.

Наступила тишина; шелковый головной убор, символ королевской власти, был принесен и возложен на голову Нджогони. Затем на него надели красную мантию и оказали ему величайшее уважение — те самые люди, которые только что измывались над ним» [16, с. 43—44].

Этот рассказ не только иллюстрирует унижение кандидата в обряде повышения статуса, он также проливает свет на власть структурных низов в обряде перемены статуса в цикле политических ритуалов. Это один из тех составных ритуалов, которые содержат аспекты повышения статуса наряду с аспектами перемены статуса. В первом случае подчеркивается постоянное

структурное повышение личности, во втором — упор делается на временный обмен статусами между правителями и подчиненными. Статус индивидуума меняется необратимо, а коллективный статус его подданных остается неизменным. Ордалии в ритуалах повышения статуса характерны и для нашего общества, как об этом свидетельствуют грубые шутки над новичками в различных братствах и в военных училищах. Вот хотя бы один современный ритуал перемены статуса, который приходит мне на ум. В британской армии в день рождества рядовые за обедом обслуживаются офицерами и сержантами. После этого обряда статус рядовых не меняется, и сержант может орать на них еще громче за то, что был вынужден по их приказу носиться взад и вперед с индейкой. Так что ритуал обладает в действительности долговременным эффектом усиливающегося различия тех социальных дефиниций, которые дает группа.

Перемена статуса: функция маски

В западном обществе следы обрядов перемены возрастных и половых ролей можно отыскать в таких празднествах как канун Дня всех святых, когда власть структурных низов проявляется в лиминальном главенстве несовершеннолетних. Чудовищные маски, в которые они часто наряжаются, изображают в основном хтонические, т. е. демонические, силы земли — ведьм, которые разрушают плодородие; трупы или скелеты из-под земли; туземцев, как, например, индейцев; троглодитов, таких, как карлики или гномы; бродяг или других антиобщественных фигур, например пиратов или традиционных разбойников вестернов. Если не улестить и не умиловить эти мелкие силы земли, они могут сыграть фантастические и забавные шутки с властвующим поколением домовладельцев, шутки, подобные тем, которые, по поверьям, некогда вытворяли духи земли — лешие, привидения, эльфы, феи и тролли. В определенном смысле эти дети — медиаторы между мертвыми и живыми; они недавно вышли из утробы, каковая во многих культурах приравнивается к могиле, поскольку обе ассоциируются с землей, источником плодов и поглотителем останков. Дети, участвующие в праздновании кануна Дня всех святых, проявляют и некоторые лиминальные мотивы: маски обеспечивают анонимность, поскольку никто не знает, чьи дети скрываются под ними. Анонимность здесь, как и в большинстве ритуалов перемены, служит целям агрессии, а не унижения. Маска ребенка — как маска разбойника; и дети на самом деле часто надевают в канун Дня всех святых маски бандитов или палачей. Маска наделяет их силами диких, преступных автохтонных и сверхъестественных существ.

Во всем этом есть черты терантропических (зверочеловеческих. — *Примеч. пер.*) существ первобытного мифа, например мужчин и женщин — ягуаров из «огненных» мифов племен с берегов Амазонки, говорящих на языке ге, которые описаны Леви-Строссом в «Сыром и вареном» [37]. Теренс Тэрнер из Чикагского университета недавно снова проанализировал мифы ге. Из его точного и комплексного анализа мифов кайапо о происхождении домашнего огня вытекает, что облик ягуара — это вид маски, которая выявляет и одновременно скрывает процесс структурной перестройки. Этот процесс связан с переходом мальчика из нуклеарной семьи в мужской дом. Фигуры ягуаров представляют здесь не просто статусы отца и матери, но также и перемены в отношениях мальчика с каждым из его родителей, перемены, которые помимо прочего допускают возможность возникновения болезненного социального и психического конфликта. Так, мужчина-ягуар в мифе поначалу предстает воистину устрашающим, а в конце оказывается благожелательным, в то время как женщина-ягуар, всегда амбивалентная, в конце становится недоброжелательной и убивается мальчиком по совету мужчины-ягуара.

Каждый из ягуаров — многозначный символ: так, мужчина-ягуар, представляя одновременно горести и радости конкурентного отцовства, в то же время символизирует отцовство в общем виде. Среди кайапо существует ритуальная роль «заместителя отца», который переводит мальчика в возрасте семи лет из домашней сферы туда, где он духовно ассимилируется с большой мужской общиной. Символически это коррелирует со «смертью» или искоренением важного аспекта отношений матери с сыном, что соответствует мифическому рассказу о гибели женщины-ягуара от руки мальчика, чья воля к убийству укрепляется мужчиной-ягуаром. Ясно, что мифический рассказ связан не с конкретными людьми, а с социальными персонажами; однако структурные и исторические мотивы так тонко сплетены, что прямая репрезентация — в человеческой форме — матери и отца в мифе и ритуале ситуационно заблокирована могущественными аффектами, которые всегда возникают в момент решающих социальных переходов. Как у американцев в канун Дня всех святых и в мифах и ритуалах кайапо, так и во многих других культурных явлениях может быть и еще один аспект функции масок. У Анны Фрейд есть много материалов, проливающих свет на частую игровую идентификацию детей со свирепыми животными и разными грозными чудовищами. Доводы г-жи Фрейд — черпающие силу, естественно, в теоретических положениях ее знаменитого отца, — сложны, но понятны. То, что в детской фантазии принимает вид животного, — это агрессивная и карающая власть родителей, прежде всего отца, в особенности

если иметь в виду хорошо известную угрозу последнего о кастрации. Она прослеживает, как маленькие дети совершенно иррационально боятся животных — собак, лошадей и свиней, например; здесь нормальный страх, как она поясняет, предопределен бессознательным страхом перед угрожающим аспектом родителей. Далее она утверждает, что одним из наиболее эффективных защитных механизмов, используемых Его против такого бессознательного страха, является самоотожествление с устрашающим объектом. Таким образом приходит ощущение, что у страшного существа похищена его сила; возможно даже, что эта сила вообще иссякла.

И для многих глубоких психологов идентификация означает также замещение. Отвлечь силу от сильного — значит ослабить его. Так, дети часто играют, будто они тигры, львы, пантеры, разбойники, индейцы, чудовища. По мнению Анны Фрейд, они таким образом бессознательно отождествляют себя с теми самыми силами, которых до глубины души боятся, и посредством приемов джиу-джитсу увеличивают свои силы той самой силой, что угрожает ослабить их. Во всем этом, безусловно, есть качество «как бы предательства» — бессознательно человек стремится «убить любимого», — и это именно то самое качество в поведении, которого родители вообще должны ожидать от детей вообще в канун Дня всех святых в Америке. Совершаются различные проделки, и повреждается имущество (или ему придается вид поврежденного). Точно так же отождествление с ягуаром в мифе может обозначать потенциальное отцовство иницируемого и, стало быть, его способность структурно заместить собственного отца.

Интересно, что эти отношения между терантропическими существами и масками, с одной стороны, и аспектами роли родителей — с другой, возникают как в ритуалах повышения статуса, так и в культурно отмеченных точках перемен в годовом цикле.

Можно думать, что устрашающие образы, в которых предстают родители, связаны лишь с теми аспектами отношений между родителями и детьми, которые на всем их протяжении порождают сильные аффекты и стремления запретно либидинозного и в особенности агрессивного характера. Похоже, что такие аспекты структурно детерминированы; они могут строго разграничивать детское арагси* об индивидуальных чертах отца и ту манеру поведения, которую ребенок должен соблюдать по отношению к отцу и которую он должен ожидать от него с точки зрения культурных предписаний. «Отец, — думает ребенок, — ведет себя не так, как положено человеку», когда тот поступает, руководствуясь авторитарными нормами, а не соображениями,

* Суждение, мнение (франц.).

которые принято называть «гуманными». Следовательно, в понятиях сублиминального подхода к культурным классификациям можно представить, что отец поступает подобно кому-то, находящемуся вне человеческого рода, чаще всего — подобно животному. «И если он осуществляет свою власть надо мной, словно животное, а не как человек, то я могу позаставать или похитить эту власть при условии, если мне также удастся принять культурно определенные черты того животного, каким он, по моим ощущениям, является».

Жизненные переломы порождают ритуалы, в которых и средствами которых зачастую радикально реструктурируются отношения между структурными позициями и теми, кто эти позиции занимает. Старшие принимают на себя ответственность за проведение перемен, предписанных обычаем; они по крайней мере ощущают удовлетворение, оттого что инициатива принадлежит им. Младшие же, хуже понимая социальную подоплеку этих перемен, находят, что их ожидания касательно поведения старших по отношению к ним обмануты действительностью периода перемен. Стало быть, с точки зрения их структурной перспективы изменившееся поведение родителей и вообще старших представляется угрожающим, лживым, возможно, даже воскрешающим бессознательный страх физического увечья и других наказаний за нарушение родительской воли. Таким образом, в то время как поведение старших полностью во власти этой возрастной группы — и производимые ими структурные перемены в определенной степени предсказуемы для них, — молодые не властны над теми же переменами и поведением: они не способны ни понять их, ни помешать им.

Для компенсации этой познавательной недостачи молодые и низы могут в ритуальных ситуациях прибегать к аффективно нагруженным символам большой мощи. В соответствии с этим принципом ритуалы перемены статуса рядят слабость в силу и требуют от сильных, чтобы они были пассивны и терпеливо сносили символическую и даже действительную агрессию, выказываемую против них структурными низами. Здесь, однако, необходимо вновь обратиться к сделанному выше различению между ритуалами повышения статуса и ритуалами перемены статуса. В первом — агрессивное поведение кандидатов на более высокий статус хотя и наличествует, но все же заглушается и подавляется; ведь кандидат символически «поднимается» и в конце ритуала будет пользоваться большими, чем прежде, привилегиями и правами. В последнем же — группа или категория, которой позволено действовать так, как если бы она занимала высшие структурные позиции (и в этом качестве бранить и колотить людей из верхов), в действительности постоянно занимает низкий статус.

Ясно, что здесь уместны как социологический, так и психологический способы объяснений. То, что структурно «очевидно» для прошедшего антропологическую школу наблюдателя, для отдельного члена наблюдаемого общества является психологически «бессознательным»; однако если общество хочет существовать, избегая разрушительной напряженности, то культуре и в особенности ритуалу следует учесть возбуждающие реакции на структурные перемены и нормы, количество которых растет из поколения в поколение соответственно росту числа членов общества, подвергаемых переменам. Обряды жизненных переломов и ритуалы перемен учитывают эти реакции различными способами. Проходя последовательно через обряды жизненных переломов и повышения статуса, человек структурно растет. Однако ритуалы перемены статуса своими символическими и поведенческими образцами высвечивают те социальные категории и формы группирования, которые считаются аксиоматическими и неизменными как по существу, так и в отношениях друг с другом.

С точки зрения познания ничто так не подчеркивает норму, как абсурдность или парадокс. С точки зрения эмоций ничто не доставляет такого удовольствия, как экстравагантное поведение или временно снятый запрет. Ритуалы перемены статуса используют оба аспекта. Возвышая низкое и унижая высокое, они заново утверждают иерархический принцип. Заставляя низы пародировать (часто до карикатурности) поведение верхов и сдерживая проявления гордости, они подчеркивают разумность повседневного культурно предсказуемого поведения различных слоев общества. Естественно, что, учитывая это, ритуалы перемены статуса часто прикрепляются либо к отмеченным точкам годового цикла, либо к переходящим праздникам, происходящим в рамках ограниченного отрезка времени, поскольку структурная норма отражается здесь во временном порядке. Мне могут возразить, что ритуалы перемены статуса производятся также по случаю, когда всей общине угрожает бедствие. Однако на это можно убедительно ответить, что именно потому и исполняются такие уравнивающие ритуалы, что бедствие угрожает всей общине — так как считается, что конкретные исторические отклонения от нормы изменяют естественный баланс между теми категориями, которые задуманы как постоянно структурные.

Коммунитас и структура в ритуалах перемены статуса

Вернемся к ритуалам перемены статуса. Они не только заново утверждают порядок структуры, они также восстанавливают отношения между реальными историческими людьми, зани-

мающими в этой структуре определенные позиции. Все человеческие общества явно или неявно обращаются к двум контрастирующим социальным моделям. Одна из них, как мы видели, — это модель общества как структуры правовых, политических и экономических позиций, должностей, статусов и ролей, в которых личность лишь неявно угадывается, заслоненная социальным персонажем. Другая — это модель общества как коммунистических конкретных идиосинкразических личностей, которые, хотя и различаются по своим физическим и умственным данным, тем не менее считаются равными по своей принадлежности к единому человечеству. К первой модели относится дифференцированная, культурно структурированная, сегментированная и зачастую иерархическая система институционализированных позиций. Вторая модель представляет общество как недифференцированное гомогенное целое, в котором люди взаимодействуют друг с другом интегрально, а не «сегментированно» по статусам и ролям.

В процессе социальной жизни поведение в соответствии с требованиями одной модели «отталкивается» от норм поведения другой модели. Конечное требование, однако, заключается в том, чтобы действовать в рамках ценностей коммунистического, даже принимая на себя структурные роли, когда культурное действие рассматривается как простой способ достижения и поддержания коммунистического. С этой точки зрения можно рассматривать сезонный цикл как мерку степени отталкивания структуры от коммунистического. В особенности это верно в применении к отношениям между самыми высокопоставленными и самыми низкими социальными категориями и группами, хотя это действительно и для отношений между людьми любого ранга и положения. Люди используют власть, которую им предоставляет должность, для того, чтобы третировать и оскорблять занимающих более низкие позиции и, таким образом, смешивать позицию с ее держателем. Мыслится, что ритуалы перемены статуса, как те, что занимают стратегические точки в годовом круге, так и те, что порождены бедствиями, которые считаются результатом серьезных социальных грехов, вновь приводят социальную структуру и коммунистическое в русло правильных взаимоотношений.

Церемония *апо* у ашанти

Для иллюстрации я приведу известный из антропологической литературы пример о церемонии *апо* у северных ашанти из Ганы. Эта церемония, которую Рэттрэй [45] наблюдал среди текиманов, происходит в течение восьми дней, непосредственно предшествующих текиманскому новому году, начинающемуся

18 апреля. Босман [4], ранний голландский историк Гвинейского Берега, описывает то, что Рэттрэй называет «несомненно той же самой церемонией» [23, с. 151], в следующих выражениях: «...это восьмидневный Праздник, сопровождаемый всеми видами Пения, Прыжков, Плясок, Радости и Веселья; в это время дозволена самая разнузданная вольность, а Скандал ценится настолько высоко, что можно свободно говорить обо всех Пороках, Подлостях и Надувательствах как верхов, так и низов без какого-либо наказания и даже без помехи» [4, Letter X].

Наблюдения Рэттрэя полностью подтверждают характеристику Босмана. Он выводит понятие *apo* из корня, означающего «разговаривать грубо или резко», и указывает, что второе название церемонии, *ахорохоруа*, возможно, происходит от глагола *хоро* — «мыть», «чистить».

О том, что ашанти прямо связывают откровенную, грубую речь с очищением, свидетельствуют слова старого высокопоставленного жреца текиманского бога Та Кеси, сказанные им Рэттрэю и буквально переведенные последним:

«Ты знаешь, что у каждого есть *сунсум* (душа), который может быть поврежден, ушиблен или может заболеть, и так становится больным и тело. Очень часто — хотя бывают и другие случаи, например ведовство, — заболевание вызывается злобой или ненавистью, которые кто-либо таит против тебя. Или ты сам можешь затаить в душе ненависть против кого-либо из-за того, что он некогда дурно поступил с тобой, и это тоже терзает твой *сунсум* и делает его больным. Наши предки знали, в чем дело, и они установили время, раз в году, когда каждый мужчина и каждая женщина, свободный человек и раб должны получить свободу выговорить все, что накопилось в душе, высказать своим соседям все, что думают о них и их поведении, и не только соседям, но и королю или вождю. Когда человек так свободно выскажется, он почувствует, что его *сунсум* остывает и успокаивается, и *сунсум* человека, против которого только что открыто высказывались, также успокоится. Может быть, король ашанти убил твоих детей, и ты ненавидишь его. Это делает его и тебя больным; когда же тебе позволено сказать ему в лицо, что ты думаешь, вы оба от этого выиграете» [45, с. 153].

Из этого автохтонного толкования сразу же выясняется, что уравнивание — одна из основных функций обрядов *apo*. Верхи должны покорно сносить унижения; униженные возвышаются привилегией откровенного высказывания. Однако в ритуале есть гораздо более этого. Структурная дифференциация, как вертикальная, так и горизонтальная, является основой противоборства, разногласий и борьбы в отношениях диады между держателями постов или претендентами на посты. В религиозных системах, которые сами по себе структурированы — чаще всего за

счет добавочных дней солярного и лунарного года и климатических узловых точек перемены, — противоречия и разногласия разрешаются не *ad hoc* по мере их возникновения, а самым общим и всеобъемлющим способом в определенные, регулярно повторяющиеся периоды ритуального цикла. Церемония *ано*, как говорят ашанти, происходит, когда «годовой цикл совершает круг» или когда «концы года встречаются». Она на самом деле снимает бремя всех недобрых чувств, которые накопились в структурных отношениях за предшествующий год. Очистить структуру посредством откровенных речей означает оживить дух коммунитас. Широко распространенные в Африке южнее Сахары представления о том, что злоба, затаенная в мыслях или на сердце, приносит физический ущерб как тем, кто злобу лелеет, так и тем, против кого она направлена, побуждают к действиям, развеивающим злобу и заставляющим злодеев воздержаться от мести тем, кто объявил об их злодеяниях. Поскольку более вероятно, что люди высокого ранга обижают людей низкого положения, а не наоборот, то неудивительно, что вожди и знать считаются наиболее типовыми мишенями для общественных обвинений.

Парадоксально, что ритуальное низведение структуры к коммунитас посредством очищающей силы взаимной честности имеет эффект восстановления принципов классификации и порядка, на которых зиждется социальная структура. Например, в последний день ритуала *ано*, как раз накануне нового года, святилища всех местных и некоторых национальных богов ашанти выносятся процессией из храмов — каждое в окружении жрецов, жриц и других священнослужителей — и переносятся к священной реке Тано. Здесь святилища и черные скамьи покойных жрецов окропляются и очищаются смесью воды и измельченной белой глины. Политический глава текиманов, вождь, лично не присутствует при этом. Однако королева-мать участвует в церемонии, поскольку это дело богов и жрецов, представляющее скорее универсальные аспекты культуры и общества ашанти, а не структурно более узкие аспекты вождества. Это качество универсальности выражено в молитве священнослужителя одного из богов, которую он произносит, опрыскивая святилище Та Кеси, величайшего из местных богов: «Мы молим тебя о жизни; когда охотники отправляются в лес, позволь им добыть мясо; да родят детей роженицы; жизни Яо Крамо [вождю], жизни всем охотникам, жизни всем жрецам; мы берем *ано* нынешнего года и опускаем в реку» [45, с. 164—166]. Водой окропляются все скамьи и все, кто присутствует, а после очищения святилищ все возвращаются в деревню и святилища устанавливаются на прежние места в храмах, своих домах. Этот торжественный обряд, которым завершаются подобные сатурналии, в действи-

тельности представляет собой наиболее комплексное проявление космологии текиманов ашанти, поскольку каждый из богов представляет целое созвездие ценностей и идей и ассоциируется с определенным местом в цикле мифов. Кроме того, окружение каждого копирует окружение вождя и воплощает понятие структурной иерархии у ашанти. Получается, будто структура, отмытая и отчищенная коммунитас, опять готова — чистенькая и сверкающая — начать новый цикл структурного времени.

Знаменательно, что первый ритуал нового года; исполняемый на следующий день, возглавляется вождем и ни одна женщина, даже королева-мать, на него не допускается. Обряды совершаются внутри храма Та Кеси; вождь молится ему в одиночестве, затем приносит в жертву овцу. Это составляет заметный контраст обрядам предыдущего дня, в которых участвовали представители обоих полов и которые проводились на открытом воздухе у реки Тано (важной для всех ашанти) без кровавых жертвоприношений и в отсутствие вождя. Коммунитас — торжественная вежа окончания старого года; структура, очищенная коммунитас и напитанная кровью жертвоприношения, возрождается в первый день нового года. Таким образом, то, что во многих отношениях является ритуалом перемен, обладает, видимо, эффектом не только временного переворачивания «заклеванного порядка», но первоначального отделения принципа группового единства от принципов иерархии и сегментации, а затем наглядного подчеркивания единства текиманов — и более, чем текиманов, — самого государства ашанти — как иерархического и сегментарного единства.

Самайн, День поминовения всех усопших и День всех святых

Как отмечалось, в случае *апо* упор на очистительные силы структурных низов и связь таких сил с плодovitостью и другими универсально-человеческими интересами и ценностями предшествует упору на фиксированную и партикуляристскую структуру. Точно так же канун Дня всех святых в западной культуре с его упором на силу детей и земных духов предшествует двум традиционным христианским праздникам, которые представляют структурные уровни христианской космологии, — т. е. Дню всех святых и Дню поминовения всех усопших. Французский теолог М. Олье (цит. по [8]) сказал о Дне всех святых: «В некотором роде этот праздник выше, чем пасха или вознесение, [поскольку] Христос достигает совершенства в этом таинстве, потому что, как наш вождь, он только тогда совершенен и осуществлен,

когда он соединен со всеми своими святыми (канонизированными или неканонизированными, известными и неизвестными)».

Здесь мы опять встречаемся с понятием совершенного синтеза коммунитас и иерархической структуры. Не только Данте и Фома Аквинский изображали небеса как иерархическую структуру со многими уровнями святости и в то же время как светлое единство, или коммунитас, в которой самый малый святой не испытывал зависти к великому, а великий святой не испытывал ни малейшей гордости за свое положение. Равенство и иерархия здесь мистически нераздельны. На следующий день — День поминовения всех усопших — вспоминают души в чистилище, подчеркивая одновременно и их более низкое иерархическое положение по отношению к душам на небесах, и активную коммунитас живых, которые просят святых о снисхождении к тем, кто подвергается лиминальным испытаниям в чистилище, и к спасенным умершим — как на небесах, так и в чистилище. Однако оказывается, что, подобно «разнузданной вольности» и обменам статусами в церемонии *ано*, грубая сила, питающая и добродетельную иерархию, и добрую коммунитас святых и усопших календарного цикла, вытекает из дохристианских и автохтонных источников, которым часто отводится инфериальный статус на уровне народного христианства. 1 ноября стало отмечаться как христианский праздник не ранее VII в., а День всех святых был внесен в римский ритуал лишь в X в. В кельтских регионах христианским праздникам были приданы некоторые черты языческого зимнего праздника Самайн (наше 1 ноября).

Самайн означает «конец лета»; как сообщает Дж. А. Маккаллох, он «естественно подчеркивал тот факт, что силы увядания, олицетворяемые зимой, вступали в свои права. Однако отчасти он мог быть и праздником урожая, в то время как он был связан с пастушеской активностью, так как убой животных и заготовление пищи на зиму также ассоциировались с ним... Разжигался костер, символизирующий солнце, сила которого теперь угасала, и огонь предназначался для магического его укрепления... В жилищах огни погашали — практика, связанная, видимо, с сезонным изгнанием грехов. От костра зажигали ветки и несли их домой, чтобы разжечь новый огонь. Есть также свидетельства, что в Самайн производились жертвоприношения, и, возможно, человеческие; намеченная жертва принимала на себя все грехи общины, как козел отпущения у евреев» [41, с. 58—59].

И здесь оказывается, что, подобно церемонии *ано*, Самайн символизирует сезонное избавление от грехов и возобновление плодородия, связанного с космическими и хтоническими силами. По европейским народным поверьям, полночь 31 октября стала ассоциироваться со сборищами адских сил в лице ведьм и дья-

вола, как *Walpurgisnacht** и едва не ставший роковым для Тэма О'Шэнтера канун Дня всех святых. Соответственно сформировался странный альянс между невинными и злыми, детьми и ведьмами, которые очищают общину мнимым состраданием и террором жестоких шуток и забав и расчищают путь для коммунистических праздников солнцеподобного тыквенного пирога — по крайней мере в Соединенных Штатах. Так или иначе, как это хорошо известно драматургам и романистам, для костров коммунистас в качестве труда необходимо прикосновение греха и зла, хотя для того, чтобы приспособить эти костры для домашних, а не разрушительных нужд, необходимо прибегнуть к тщательно разработанным ритуальным механизмам. В сердце любой религиозной системы, которая тесно связана с человеческими структурными циклами развития, всегда есть *felix culpa***.

Пол, перемена статуса и коммунистас

Другие ритуалы перемены статуса включают в себя перехват женщинами мужских ролей и власти. Они происходят в определенной точке календарных перемен, как в случае с проанализированной Максом Глюкманом церемонией *номкубулвана* у зулусов, где «в обрядах, исполняемых в ряде районов Зулуленда в период прорастания злаков, главная роль отводится женщинам, а подчиненная — мужчинам» [27, с. 4—11]. (Сходные обряды, в которых девушки надевают мужские одежды, пасут и доят скот, можно наблюдать во многих обществах южных и центральных банту). Чаше ритуалы этого типа исполняются, когда важнейшей территориальной единице племенного общества угрожает какое-либо природное бедствие — налет насекомых или голод и засуха. Д-р Питер Ригби [49] недавно опубликовал подробное описание женских обрядов такого рода у гого из Танзании. Эти обряды были тщательно и всесторонне рассмотрены такими авторитетами, как Эйлин Криге, Глюкман и Жюно. Поэтому я укажу лишь, что во всех ситуациях, в которых они происходят, существует убеждение, что мужчины, часть которых занимает ключевые положения в социальной структуре, как-то вызвали неудовольствие богов либо предков или же настолько нарушили мистическое равновесие между обществом и природой, что непорядки в первом повлекли за собой аномалии в последней.

Короче говоря, структурные верхи своими распрями из-за партикуляристских или сегментарных интересов навлекли беду

* Вальпургиева ночь (нем.).

** Счастливая вина (лат.).

на всю общину. И, стало быть, восстановление порядка должны взять на себя структурные низы (у зулусов — молодые женщины, которые обычно находятся под *patria potestas* * отцов или под *manus* ** мужей), представляющие коммунитас, или глобальную общину, проходящую сквозь все внутренние деления. Они делают это, символически узурпируя на короткое время оружие, одежду, снаряжение и стиль поведения структурных верхов, т. е. мужчин. Однако у старой формы теперь новое содержание. Власть теперь в руках у самой коммунитас, рядящейся под структуру. Структурная форма лишена себялюбивых атрибутов и очищена связью с ценностями коммунитас. Единство, которое было расколото эгонистическими ссорами и затаенной злобой, восстанавливается теми, кого обычно считают находящимися под схваткой за правовой и политический статус. Но у слова «под» есть два смысла: это не только то, что структурно внизу; это еще и общая основа всей социальной жизни — земля и ее плоды. Иными словами, то, что является низким в одном социальном измерении, может стать основным в другом.

По-видимому, существенно то, что юные девушки часто выступают как главные действующие лица: они еще не стали матерями детей, чьи структурные позиции снова создадут почву для противоборства и соперничества. Однако неизбежным образом перемены эфемерны и преходящи (если угодно, «лиминальны»), так как два способа социальных взаимоотношений здесь культурно поляризованы. Потому что девушки, пасущие стадо, — это классификационный парадокс, один из тех парадоксов, который способен существовать лишь в лиминальности ритуала. Коммунитас не может манипулировать ресурсами или осуществлять социальный контроль, не изменив собственной природы и не прекратив быть коммунитас. Но она может в кратком откровении «сжечь» или «смыть» — неважно, какую метафору очищения употреблять, — накопленные грехи и трещины структуры.

Перемена статуса и «праздник любви» в сельской Индии

Подведем итоги нашим наблюдениям над ритуалами перемены статуса: маскировка слабости под агрессивную силу и соответственно маскировка силы под униженность и пассивность — это средства очищения общества от его порожденных структурой «грехов» и того, что хиппи могли бы назвать «подвесками». Сце-

* Отцовская власть (*лат.*).

** Рука (*лат.*), здесь: власть.

на подготовлена для экстатического действия коммунитас, вслед за которым происходит трезвое возвращение теперь уже очищенной и возрожденной структуры. Одно из лучших описаний «изнутри» этого ритуального процесса дано в статье обычно трезвого и бесстрастного аналитика индийского сельского общества проф. Маккима Мариотта [43]. Он рассматривает праздник *холи* в деревне Кишан Гари, «расположенной недалеко от Матхуры и Вриндавана, по другую сторону реки Джамны, в одном дне ходьбы от легендарной земли Брэджд, где провел свои юные годы Кришна». Кришна и был главным божеством в этих обрядах, и сами они, описанные Мариотту как «праздник любви», были весенним празднеством — «самым большим религиозным торжеством года». Еще будучи неопытным полевым исследователем, Мариотт с головой окунулся в эти обряды, глотал какое-то пойло, содержащее смесь марихуаны с охрой, и восторженно барабанил. На следующий год он стал размышлять о том, какой могла бы быть функция, à la Рэдклифф-Браун, этих буйных обрядов.

«Уже прошел целый год с начала моих разысканий, и опять приближался праздник любви. Я вновь стал опасаться за свое физическое состояние, однако понимание социальной структуры обещало помочь разобраться в предстоящих событиях. На этот раз, не прибегая к марихуане, я увидел адскую неразбериху *холи* подчиненной чрезвычайно выверенному социальному порядку. Но то был порядок, прямо противоположный социальным и ритуальным принципам обыденной жизни. Каждый бунтарский акт во время *холи* подразумевал какие-то противоположные, позитивные правила или факты из повседневной социальной жизни в деревне.

Кто эти улыбающиеся мужчины, которых так безжалостно бьют по голени женщины? Это самые зажиточные крестьяне из брахманов и джатов, а бьющие—это те ревностные местные радхи, «деревенские жены», которые представлены как в реальной, так и в воображаемой системе родства. Собственно говоря, жена «старшего брата» — шуточный партнер мужчины; в то время как жена «младшего брата» отнимается у него по законам чрезвычайного уважения, однако обе они объединяются здесь с «заместителями» матери мужчины — женами «младших братьев его отца» — в одну революционную клику «жен», отрицающих любые связи и родство. Самые отважные драчуны из этого батальона под чадрой — это жены батраков из низких каст, ремесленников или слуг — наложницы и кухарки своих жертв. «Пойди испеки хлеб!» — дразнится один крестьянин, подстрекая нападающих. «Ты пришла за мои семенами?» — выкрикивает другой польщенный страдалец, изнемогая под ударами, но выказывая стойкое терпение. Шесть мужчин-брахманов лет за пять-

десять, столпы деревенского общества, убегают, хромя и задыхаясь, от дубины с острым наконечником, которой размахивает дюжая молодая женщина-бхангин, чистильщица их отхожих мест. Все дочери деревни не принимают участия в кровавой бане, учиненной их братьям, но они готовы немедленно атаковать любого потенциального мужа, который забредет сюда из другой, жениховской деревни нанести праздничный визит.

А кто этот «король *холи*», сидящий верхом на осле лицом к хвосту? Это старший мальчик из высшей касты, известный задира; его посадили туда его объединившиеся жертвы (впрочем, он, кажется, испытывает удовольствие от великолепия своего позора).

Из кого состоит этот хор, так громко поющий в переулке гончаров? Не из жителей этого переулка, а из шестерых мойщиков, портного и трех брахманов, объединяющихся каждый год только в этот день в идеальный музыкальный союз, построенный по образцу дружбы богов.

Кто эти преображенные «пастухи», забрасывающие глиной и грязью всех почтенных граждан? Это водонос, два молодых брахманских жреца и сын цирюльника, педантичные специалисты по повседневным процедурам очищения.

Чей домашний алтарь обвешан козлиными костями и какой неизвестный шутник сделал это? Это алтарь вдовы брахмана, которая постоянно беспокоила своих соседей и родственников, привлекая их к суду.

Перед чьим домом профессиональный аскет деревни исполняет пародийную погребальную песнь? Это дом вполне здравствующего ростовщика, известного своей пунктуальностью в поборах и весьма малым милосердием.

Чью голову так нежно смазывают не только чудесной красной пудрой, но также и машинным маслом? Это деревенский помещик, а смазывает его двоюродный брат и главный соперник, глава полиции Кишан Гари.

А кто это вынужден плясать на улицах, играя на флейте, как Кришна, с гирляндой старых башмаков вокруг шеи? А это я, приезжий антрополог, задающий слишком много вопросов, на которые следует отвечать с полным уважением.

Здесь смешиваются многие деревенские виды любви: почтительное отношение к родителям и господам; идеализированное чувство к братьям, сестрам и товарищам; стремление к единению с божеством и грубая похоть сексуальных партнеров — все это, одновременно интенсифицируясь, неожиданно вырывается из привычных узких русел. Безбрежная, однородная любовь всякого рода заливает все отсеки и перегородки между разделенными кастами и семьями. Не знающее преград либидо затопляет все постройки нерархий возраста, пола, касты, достатка и власти.

Социальное значение доктрины Кришны в ее северондийском сельском варианте не лишено сходства с одним консервативным социальным толкованием Нагорной проповеди Иисуса. Эта проповедь сурово пророчит и в то же время откладывает разрушение секулярного социального порядка на весьма отдаленное будущее. Кришна не откладывает расчеты с сильными мира сего на последний Судный день — он производит их ежегодно при полной мартовской луне как маскарад. И *холи* Кришны — не просто доктрина любви: скорее это сценарий драмы, которая должна быть разыграна каждым преданным почитателем страстно и радостно.

Драматическое балансирование *холи* — разрушение и обновление мира, загрязнение мира и его последующее очищение — происходит не только на абстрактном уровне структурных принципов, но также и в личности каждого из участников. Под опекой Кришны каждый человек играет и на какой-то момент способен испытать роль своей противоположности; угнетенные жены разыгрывают властителей-мужей и *vice versa* *; грабитель изображает ограбленного; подмастерье притворяется мастером; враг — другом; порицаемые юноши исполняют роль руководителей республики. Наблюдатель-антрополог, исследующий и размышляющий о силах, побуждающих людей к их образу действий, сам оказывается вынужденным действовать как неотесанная деревенщина. Каждый актер весело принимает на себя роль других по отношению к обычной собственной роли. Каждый, таким образом, может научиться по-новому исполнять свои повседневные роли — безусловно, с обновленным пониманием, возможно, с большей добротой, вероятно, с взаимной любовью» [43, с. 210—212].

У меня есть одна или две небольшие поправки к прекрасному во всех прочих отношениях и исполненному истинного сопереживания рассказу Мариотта. Это не биологическая стремнина «либидо» «затопляет все постройки иерархий возраста, пола, касты, достатка и власти», а высвобожденная сила коммунистас, которая, как сказал бы Блэйк, — «существо интеллектуальное», т. е. располагающее полным знанием о другом человеческом существе во всей его полноте. Коммунистас не просто инстинктивна, она предполагает сознание и волю. Перемена статуса на празднике *холи* освобождает мужчину (и женщину) от статуса. При определенных условиях это может быть «экстатическим» опытом в этимологическом смысле «нахождения вне» структурного статуса личности. «Экстаз» = «экзистенция». Кроме того, я бы не выводил целиком «взаимную любовь», в смысле Мариотта, из факта принятия актером на себя роли alter. Скорее я готов рассматривать это пародийное исполнение ролей

* Наоборот (лат.).

просто как средство уничтожения всех ролей и подготовки возникновения коммунитас. Однако Марриотт замечательно описал и выделил наиболее выдающиеся особенности ритуала перемены статуса: ритуальное главенство структурных низов, их грубые речи и действия; символическое и действительное унижение тех, кто занимает более высокий статус; способ, которым структурные низы представляют коммунитас, пренебрегающую всеми структурными границами, начинающую с применения силы и кончающую любовью, и, наконец, подчеркивание, а не опровержение принципа иерархии (т. е. ступенчатой иерархии), несомненно очищенной — даже, парадоксально, в нарушение многих индусских законов осквернения — посредством перемены, процесса, в котором таким образом сохраняется структурный костяк деревенской жизни.

Религии унижения и перемены статуса

До сих пор я рассматривал лиминальные обряды в религиозных системах, принадлежащих обществам, которые обладают высокой степенью структурности, цикличности и повторяемости. Я бы хотел продолжить предположением, что различие, подобное тому, которое мы делаем между лиминальностью обрядов статуса повышения и лиминальностью обрядов перемены статуса, можно обнаружить, по крайней мере на ранних стадиях, в религиях, охватывающих более широкие единицы, чем племя, в особенности в периоды быстрых и беспрецедентных социальных изменений, и имеющих сами по себе лиминальные признаки. Иными словами, некоторые религии напоминают лиминальность повышения статуса: они подчеркивают смирение, терпение и несущественность различий статуса, собственности, возраста, пола и других естественных и культурных различий. Кроме того, они подчеркивают мистический союз, божественность и недифференцированную коммунитас. Это происходит потому, что многие из них рассматривают саму эту жизнь как лиминальную фазу, а погребальные обряды — как подготовку иницируемых к восстановлению на более высоком уровне существования, например на небесах или в нирване. Другие религиозные движения, наоборот, выпячивают многие свойства племенных и крестьянских ритуалов перемены статуса. Лиминальность перемены не столько уничтожает, сколько подчеркивает структурные различия, доводя их даже (часто бессознательно) до карикатуры. Также бросается в глаза, что эти религии делают упор на функциональной дифференциации в религиозной сфере и/или религиозной перемене секулярного статуса.

Перемена статуса в южноафриканском религиозном сепаратизме

Чрезвычайно ясный пример религии перемены статуса находим в книге Сандклера о сепаратизме банту в Южной Африке [54]. Как хорошо известно, в настоящее время в Южной Африке имеется значительно более тысячи мелких церквей и сект, организованных африканцами, отколовшихся либо от белых миссий, либо друг от друга. Сандклер, изучавший африканские независимые церкви в Зулуленде, говорит о «перевернутости цветного барьера на небесах»:

«В стране, где некоторые безответственные белые говорят африканцу, что Иисус — лишь для белого человека, африканец берет реванш, проецируя цветной барьер прямо на небеса. Комплекс цветной кожи заставляет их выкрасить даже свои небеса в черный цвет, а черный Христос обязан за этим следить. Шембе (знаменитый пророк зулу) у врат не пропускает белых, поскольку они, как богатые, еще при жизни достигли благополучия, и открывает врата лишь для своих верных последователей. Судьба африканца, посещающего миссионерские церкви, плачевна: „Одна раса не может войти во врата другой расы“, и африканцев не пропускают во врата белого человека. Комплекс цветных берет себе на службу притчи Иисуса. Вот, к примеру, одна, ссылая на которую я слышал в нескольких сионских церквах: „Было десять девственниц. Пятеро из них были белые, и пятеро — черные. Пятеро белых были глупыми, а пятеро черных — умными, у них было масло в лампах. Все десятеро пришли ко вратам. Но пятеро белых девственниц получили то же, что достается богатому: потому, что белые правят на земле, черные делают это на небесах. Белые станут умолять, чтобы им позволили окунуть кончик пальца в холодную воду. Но они получают ответ: „Ххайи (нет) — никто не может править дважды“» [54, с. 290].

Следует отметить, что здесь перемена статуса не является частью общей системы ритуалов, конечный результат которых заключается в примирении между разными частями структурной иерархии. Мы имеем дело не с целостной социальной системой, в которой структура проникнута коммунитас; тут подчеркивается лишь аспект перемены и выражается надежда, что таково будет окончательное положение человека. Тем не менее этот пример поучителен в том смысле, что он показывает, что религии, выделяющие иерархию — все равно, прямую или перевернутую — как общее свойство религиозной жизни, возникают в среде структурных низов в социополитической системе, которая опирается столько же на силу, сколько на единодушие. Стоит еще указать, что многие из этих южноафриканских сект, хотя

они и малы, выработали клерикальные иерархии и что женщины зачастую играют здесь важные ритуальные роли.

Псевдоиерархии в меланезийском милленаризме

Хотя литература по религиозным и полурелигиозным движениям не оказывает полной поддержки той точке зрения, которой я придерживаюсь, и остается еще много неразрешенных проблем и трудностей, существует тем не менее серьезное доказательство того, что религиозные формы, которые явно могут быть отнесены к генеративной деятельности структурных низов, вскоре обнаруживают многие из внешних признаков иерархий. Такие иерархии могут просто перевернуть секулярную расстановку или же полностью заменить секулярный каркас либо в церковной структуре движения, либо в его эсхатологических представлениях. Удачный пример движения, которое в своей организационной форме попыталось скопировать европейскую социальную структуру, можно найти в работе Питера Лоуренса. Согласно программе Яли, одного из меланезийских пророков мадангов, «люди должны были перестать жить в деревнях и собраться в больших „лагерях“, в которых дома должны быть выстроены вдоль улиц, украшенных цветами и кустарником. В каждом „лагере“ следовало выстроить новый „Дом для отдыха“, который надо называть уже не *haus kiap*, а *haus yali*. Он предназначался бы для Яли, когда тот приезжал в качестве административного начальства. В каждом „лагере“ должны были быть надлежащие отхожие места и проложены новые дороги. Старых вождей следовало заменить „слугами босса“ (*boss boys*), которые наблюдали бы за перестройкой и за выполнением приказов Яли. Устанавливается моногамия, вторые жены разводятся с мужьями и заново выходят замуж за холостяков» [36, с. 160].

В этот «культ Карго» были внесены и другие черты, имитирующие европейскую административную структуру, а также материальную и религиозную культуру. Многим другим культурам Карго, конечно, присущи сходные организационные черты и вдобавок вера в то, что европейцев выгонят или уничтожат, но при этом предки или живущие пророки, которые придут к власти, будут править с помощью псевдобюрократической структуры. Все же нельзя категорически утверждать, что лиминально-религиозное порождение псевдоиерархий является исключительно продуктом структурных низов. Я убежден, что фактор перемены статуса соотносится с постоянными структурными низами. Однако вполне может статься, что тщательно ранжированный ритуал или церемониальные иерархии представляют лиминаль-

ность секулярно эгалитарных групп, невзирая на место этих групп в обществе. Тут можно вспомнить франкмасонов, розенкрейцеров, «лосей», сицилийскую мафию и другие виды тайных обществ и братств с разработанным ритуалом и церемониалом и с обычно сильным религиозным налетом. Члены таких групп часто вербуются из социополитических общностей, объединяющих людей одного ранга, обладающих общими эгалитарными ценностями и одинаковым уровнем экономического потребления.

Верно, что в этих случаях присутствует также и аспект перемены — поскольку секулярному равенству противостоит лиминальная иерархия, — однако это не столько перемена ранжированного порядка внутри данной структурной системы, сколько замена одного типа системы (иерархического) другим (эгалитарным). В отдельных случаях, как, например, с мафией, ку-клукс-кланом и некоторыми китайскими тайными обществами, лиминальная иерархия приобретает инструментальные политические ценности и функции и утрачивает свои свойства «театра» и фантазии. Когда это случается, направленный, целевой характер политического или квазивоенного действия может обрести иерархическую форму, отвечающую его организационным требованиям. Вот почему при изучении групп, подобных франкмасонам и мотоциклетным бандам «Ангелов ада» в Калифорнии, и при сравнении этих групп друг с другом так важно оговаривать, какой фазы они достигли в цикле своего развития и при каких социальных условиях они существуют.

Некоторые современные примеры перемены и псевдоиерархии

Могут возразить, что в этих лиминальных движениях иерархическая организация развивается с необходимостью, поскольку увеличивается число участников; однако множество примеров показывает, что в таких движениях много постов и мало участников. Например, Аллан Спейрс из Корнелльского университета описывает общину ааронитов из Юты, сепаратистскую секту мормонов, насчитывающую не более двух сотен душ, в которой тем не менее существует «сложная иерархическая структура, в чем-то сходная с мормонской... и имеющая такие посты, как Первый первосвященник, Второй первосвященник, Президент, Первый вице-президент, Второй вице-президент, священники отделений, епископы советов, наставники и дяконы» [53, с. 22]. Совсем иного рода группа описана в нескольких опубликованных статьях и неизданных рукописях Линкольна Кейзера из Рочестерского университета; это «Консервативные Вице-Лорды» —

шайка, или «клуб», или «землячество» негритянских юношей в Чикаго. Г-н Кейзер любезно предоставил в мое распоряжение яркую автобиографию «Тедди» («Пиждона»), одного из вождей «Вице-Лордов». У «Вице-Лордов» богатый церемониал, например «Винная церемония» — за упокой и за тех, кто в исправительных заведениях, и по этим и иным случаям они надевают как церемониальную одежду черные и красные плащи.

Что в особенности поражает в «Вице-Лордах» и других подобных шайках, как «Египетские кобры» или «Имперские капелланы», — это сложная и иерархическая природа их организации. Например, «Вице-Лорды» разделяются на «Старших», «Младших» и «Крошек» в зависимости от времени вступления, а также на территориальные отделения, которые все в совокупности образуют «Вице-Лордов». «Тедди» описывает организационную структуру отделения св. Фомы: «Каждый в группе св. Фомы, когда она только создавалась, занимал определенное положение. В руководстве были Президент, Вице-Президент, Секретарь-казначей, Главный военный советник, Военный советник — все со своими Парламентскими приставами» [53, с. 17]. В основном поведение членов шайки было довольно казуально и эгалитарно, когда они не дрались друг с другом за контроль над какой-либо территорией. Однако ее структура в формальных и церемониальных ситуациях была противоположна эгалитарной. Существовала строгая система наведения порядка, и, когда какое-либо отделение пыталось стать независимым от родительского «клуба», его незамедлительно ставили на место.

Другой современный пример тенденции структурных низов к нерархической лиминальности являют собой юные мотоциклисты из Калифорнии, известные как «Ангелы ада». Хантер С. Томпсон утверждает, что большинство из них — дети тех, кто поселился в Калифорнии до второй мировой войны, — горцев-южан, оклахомцев, арканзасцев, аппалачцев [55, с. 202]. Сейчас они — «портовые грузчики, кладовщики, шоферы грузовиков, механики, клерки и разнорабочие, готовые на любую работу, которая быстро оплачивается и не лишает независимости. Вероятно, лишь у одного из десяти есть постоянная работа и приличный доход» [55, с. 73—74]. Они называют себя однопроцентниками: «один процент, который не приспособливается и ни о чем не заботится» [55, с. 13]. Они относятся к членам «правильного» мира как к «гражданам», подразумевая, что сами они таковыми не являются. Они отказались от участия в структурной системе. Тем не менее, как и у негритянских «Вице-Лордов», у них есть формальная организация со сложными церемониями посвящения и градацией членов, распознаваемой по значкам и эмблемам. У них существуют определенные уставные нормы, исполнительный комитет, состоящий из Президента, Вице-Президента, Сек-

ретаря, Казначей и Парламентских приставов; есть у них и формальные еженедельные собрания.

У «Ангелов ада» мы видим скорее подражание структуре секулярной общественной организации, чем перемену статуса. Тем не менее мы находим элементы перемены статуса в их инициационных церемониях, во время которых новички приносят на обряд новые, чистенькие джинсы и курточки только для того, чтобы погрузить их в кал, мочу и бензин. Состояние нечистоты и оборванности, «созревшее» для распада, — признак их статуса, опрокидывающего «опрятный и чистый» стандарт «граждан», скованных статусами и структурой. Но, несмотря на свои псевдоиерархии, и «Вице-Лорды» и «Ангелы» подчеркивают ценность коммунитас. Вице-Лорд «Тедди», например, сказал о публице вообще: «А потом они скоро начинают говорить, что у нас организация. Мы же думаем, что мы просто друзья-приятели» [33]. Томпсон также часто подчеркивает дух «групповой слитности» у «Ангелов ада». Таким образом, псевдоструктура не кажется несовместимой с настоящей коммунитас. Эти группы скорее играют в игру структуры, чем входят в социоэкономическую структуру на полном серьезе. Их структура в основном «экспрессивна», хотя у нее есть и инструментальные аспекты. Однако экспрессивные структуры этого типа могут при определенных обстоятельствах превратиться в прагматические структуры, как это произошло с китайскими тайными обществами, например с обществом «Триады», описанным в книге Густава Шлегеля [52]. Точно так же церемониальная структура общества поро в Сьерра-Леоне была использована в качестве основы для мятежной политической организации во время восстания менде 1898 г. [40, *passim*].

Религии смирения и их высокопоставленные основатели

Существует много примеров религий и идеологических и этических движений, которые были основаны людьми, занимавшими если не высокий, то по крайней мере солидный, уважаемый структурный статус. Знаменательно, что основополагающие учения этих деятелей полны призывов к отказу от мирских различий, собственности, статуса и тому подобного, а многие из них подчеркивают «духовное» или «субстанциальное» тождество мужчин и женщин. В этих и во многих других отношениях лиминальное религиозное состояние, которое они стремятся установить и для обретения которого их последователи уходят от мира, обнаруживает близкие сходства с лиминальностью изоляции во время племенных обрядов жизненных переломов, а также лимина-

нальностью других ритуалов повышения статуса. Унижение и смирение рассматриваются не как конечная цель этих религий, а просто как признаки лиминальной фазы, через которую должны пройти верующие на своем пути к конечному и абсолютному состоянию небес, нирваны или утопии. Это означает *rescouler pour mieux sauter* *. Когда религии такого типа становятся популярны и охватывают массы структурных низов, нередко возникает сильный крен в сторону создания иерархической организации. В некотором отношении эти иерархии — «перевернутые», по крайней мере применительно к господствующей системе верований, поскольку вождь или вожди предстают здесь, подобно папе римскому, как «слуги слуг господних», а не как тираны или деспоты. Статус достигается посредством отказа от власти и принятия кротости, смирения и заботы об единоверцах и даже обо всех людях вообще. Тем не менее, точно так же как это произошло в южноафриканских сепаратистских сектах, меланезийских культурах Карго, ордене Аарона, негритянских юношеских шайках и у «Ангелов ада», широкое распространение религии и разрастание церемониальной группы часто приводит к их иерархизации. Прежде всего возникает проблема организации большого числа членов движения. Во-вторых, — и это очевидно в малых сектах со сложными иерархиями, — лиминальность бедных и слабых принимает на себя внешние атрибуты секулярной структуры и маскируется родительской властью, как мы видели ранее, рассматривая обряжение под животных и чудовищ.

Будда

В качестве примера религиозных основателей, которые принадлежали к структурным верхам или были хорошо обеспеченными людьми, и тем не менее проповедовали ценности смирения и коммунистас, можно назвать Будду, св. Франциска, Толстого и Ганди. С Иисусом не вполне ясно: хотя Матфей и Лука прослеживают родословную его *pater*'а Иосифа до царя Давида и хотя значение и статус плотника во многих крестьянских обществах весьма высоки, Иисус обычно считается «человеком из народа». Отец Будды был, по преданиям, видным вождем племени шакья, а его мать, Махамайя, была дочерью соседнего царя в районе к юго-востоку от Гималаев. Согласно дошедшему до нас рассказу, Сиддхартха, ибо таковым было имя царевича, в течение двадцати девяти лет вел беззаботную жизнь в стенах царского дворца, собираясь наследовать своему отцу. Затем следует знаменитая история о его трех вылазках в мир за ворота со своим возничим Чханной, когда он увидел старика, измож-

* Разбежаться, чтобы лучше прыгнуть (*франц.*).

денного трудами, прокаженного и разлагающийся труп, а также впервые увидел своими глазами множество представителей структурных низов. По возвращении во дворец после его первой встречи со смертью он услышал звуки музыки: это праздновали появление на свет его первенца и наследника — гарантию структурного продолжения его рода. Далекий от восторга, он был встревожен своим дальнейшим прикреплением к сфере власти и силы. Вместе с Чханной он удрал из дворца и много лет странствовал среди простого люда Индии, узнавая правду о кастовой системе. На какое-то время он стал суровым аскетом, имея пятерых учеников. Однако этот вид структуры также не удовлетворил его. И когда он предался своей прославленной медитации, длившейся сорок дней под деревом бодхи, он уже значительно модифицировал строгости религиозной жизни. Достигнув просветления, он провел остальные сорок пять лет жизни, уча тому, что на деле было простым уроком смирения и кротости для всех людей, независимо от расы, класса, пола или возраста. Он не проповедовал своих доктрин в пользу одного класса или касты, и даже самый низкий пария мог (иногда делал это) называть себя его учеником.

Будда — это классический пример «структурно» хорошо обеспеченного религиозного основателя, который был посвящен в коммунитас посредством отмежевания, уравнивания и принятия поведения, связанного со слабостью и нищетой. В Индии же можно назвать и множество других примеров того, как структурно высокопоставленные лица отказывались от своих богатств и положения и проповедовали святую нищету: это и Чайтанья (см. главу 4), и Махавира, основатель джайнизма, старший современник Будды, и Нанак, основатель сикхизма.

Ганди

В недавние времена мы наблюдали впечатляющее зрелище жизни и мученичества Мохандаса Карамчанда Ганди, который был по крайней мере столько же религиозным, сколько политическим вождем. Как и другие, только что упомянутые, Ганди происходил из уважаемой группы социальной иерархии. Как он писал в автобиографической книге, «Ганди... за три поколения, начиная с моего деда были премьер-министрами в нескольких княжествах Катхнавары» [25, рус. пер., с. 39]. Его отец, Каба Ганди, некоторое время был премьер-министром Раджкота, а затем Ванканера. Ганди изучал право в Лондоне, а затем как юрист поехал в Южную Африку. Но вскоре он отказался от благополучия и положения, чтобы возглавить южноафриканских индийцев в их борьбе за справедливость, и превратил доктрину

непротivления и «истины-силы» в мощное политическое и экономическое оружие.

Позднейший этап биографии Ганди как главного вождя движения за национальную независимость Индии хорошо известен всем. Здесь я бы только хотел привести из его автобиографии несколько мыслей о благодетельности отказа от собственности и уравнивания себя со всеми. Ганди всегда был предан великому духовному учебнику индуизма—«Бхагавадгите», и во время своих духовных кризисов он всегда обращался к «этой энциклопедии поведения» для разрешения своих внутренних трудностей:

«Такие слова, как „апариграха” (отказ от собственности, нестяжательство) и „самабхава” (уравновешенность), всецело завладели моим вниманием. Как воспитать и сохранить эту уравновешенность — вот в чем проблема. Разве можно одинаково относиться к оскорбляющим вас наглым и продажным чиновникам, к вчерашним соратникам, затеявшим бессмысленный спор, и к людям, которые всегда хорошо относились к вам? Разве можно отказаться от владения собственностью? Не является ли само наше тело собственностью? А жена и дети — тоже собственность? Должен ли я уничтожить все свои шкафы с книгами? Должен ли отдать все, что имею, и идти по стопам бога? Сразу же был найден ответ: я не могу идти по его стопам, если откажусь от всего, что имею» [25, рус. пер., с. 241].

В конце концов отчасти через изучение английского права (в особенности читая максимы права справедливости в книге Снелла) Ганди пришел к пониманию того, что по сути учение об отказе от собственности означает, что тот, кто желает спасения, «должен действовать подобно доверенному лицу, которое, хотя и распоряжается большим имуществом, не считает ни одной части его своей собственностью» [25, рус. пер., с. 241]. Так Ганди пришел, хотя и другим путем, к тому же выводу, что и католическая церковь по вопросу о францисканской нищете: было проведено юридическое различие между *dominium* (владением) и *usus* (доверительной собственностью). Ганди, верный этому новому убеждению, аннулировал свой страховой полис, поскольку был уверен, что «бог, создавший мою жену и детей, как и меня, позаботится о них» [25, рус. пер., с. 241—242].

Христианские вожди

В христианской традиции также были бесчисленные основатели религиозных орденов и сект — выходцы из верхней части социальной пирамиды, которые, однако, проповедовали стиль лиминальности жизненных переломов как путь к спасению. Минимальный список имен включает: в католической сфере — святых

Бенедикта, Франциска, Доминика, Клару и Тересу из Авилы; в протестантской сфере — Уэсли с их «простой жизнью и высокими мыслями», Джорджа Фокса, основателя квакерского движения, и (если приводить американские примеры) Александра Кэмпбелла, вождя «Учеников Христа», пытавшегося восстановить первоначальное христианство и в особенности первоначальные условия христианского братства. Эти протестантские вожди, будучи выходцами из зажиточных слоев среднего класса, тем не менее стремились привить своим последователям простой, скромный стиль жизни без почитания мирских статусов. Тот факт, что их движения впоследствии уступили «миру» — и даже, как показывает Вебер, преуспели в нем, — ни в коей мере не ставит под сомнение их первоначальные намерения. На деле, как мы видели, нормальная эволюция таких движений в том, чтобы низвести коммунитас из состояния в переходную фазу между позициями в каждой развивающейся структуре.

Толстой

Сильное влияние на Ганди оказали не только аспекты индуизма, но также слова и произведения великого христианского анархиста и романиста Льва Толстого. Книга «Царство божие внутри вас», писал Ганди, «захватила меня и оставила неизгладимый след в моей душе» [25, рус. пер., с. 143]. Толстой — богатый дворянин и знаменитый писатель, — когда ему было около пятидесяти лет, пережил религиозный кризис, во время которого он даже обдумывал самоубийство как способ убежать от бессмысленности и неестественности жизни в среде высшего общества, интеллектуалов и эстетов. И тогда его осенило, что, для того «чтобы понять жизнь, я должен понять жизнь не исключений, не нас, паразитов жизни, а жизнь простого трудового народа, того, который делает жизнь, и тот смысл, который он придает ей. Простой трудовой народ вокруг меня был русский народ, и я обратился к нему и к тому смыслу, который он придает жизни. Смысл этот, если можно его выразить, был следующим. Всякий человек произошел на этот свет по воле бога. И бог так сотворил человека, что всякий человек может погубить свою душу или спасти ее. Задача человека в жизни — спасти свою душу; чтобы спасти свою душу, нужно жить по-божьи, а чтобы жить по-божьи, нужно отречься от всех утех жизни, трудиться, смиряться и быть милостивым» [56, рус. изд., с. 47].

Как знает большинство людей, Толстой прилагал напряженные усилия для того, чтобы самому жить согласно своим убеждениям, и жил по-крестьянски до самой смерти.

Некоторые проблемы повышения и перемены статуса

Сказанного достаточно, чтобы подчеркнуть, с одной стороны, близость между лиминальностью ритуалов повышения статуса и религиозными учениями выходцев из структурных верхов — пророков, святых и учителей, а с другой — близость между лиминальностью календарных или природных кризисных ритуалов перемены статуса и религиозными верованиями, практикой движений, направляемых структурными низами. Несколько огрубляя, можно сказать, что лиминальность сильного — слабость, слабого — сила. Или опять-таки лиминальность зажиточности и аристократизма — бедность и нищенство, а лиминальность бедности — нарочитость и псевдоиерархия. Ясно, что здесь есть множество проблем. Почему, например, в интервалах между пребыванием в культурно определенных социоэкономических позициях и статусах мужчины, женщины и дети в одних случаях обязаны действовать и чувствовать противоположным или отличным от стандартных способов поведения образом, а в других — это зависит от их выбора? Идут ли они на все эти испытания и перемены просто из скуки как на красочное отвлечение от повседневной рутины, или уступая давлению сдерживавшихся сексуальных либо агрессивных стремлений, или с целью удовлетворения определенных познавательных потребностей в бинарной классификации, или же по ряду других причин?

Подобно всем ритуалам, ритуалы унижения и ритуалы иерархии чрезвычайно сложны и резонируют по многим направлениям. Однако вероятно, что одним из важнейших ключей к их пониманию является сделанное выше различие между двумя модальностями социальных взаимоотношений — коммунитас и структурой. Те, кто ощущает бремя своего поста, кто по рождению или заслугам достиг руководящих мест в структуре, могут почувствовать, что ритуалы и религиозные верования, делающие упор на отказе от структурных связей и обязанностей или на их разрушении, обещают нечто, называемое во многих исторических религиях «освобождением». Верно, что такое освобождение оплачивается тяжелыми испытаниями, карами и другими трудностями. Тем не менее такое физическое бремя может оказаться предпочтительнее духовного гнета отдавания и получения распоряжений и всегдашней жизни под маской роли и статуса. С другой стороны, такая лиминальность, появляясь в *rites de passage*, может унижить неофита именно потому, что в конце обрядов он должен получить структурное повышение. Ордали и кары, таким образом, могут выполнять прямо противоположные функции, с одной стороны, наказывая неофита за наслаждение лиминальной свободой, а с другой — готовя его к занятию

еще более высокой должности с ее более высокими привилегиями, но и с более обременительными обязанностями. Такая двойственность не должна теперь удивлять нас, поскольку это особенность всех процессов и институтов, в центре которых — лиминальность. Но если структурно хорошо обеспеченные стремятся к освобождению, то структурно обездоленные ищут в своей лиминальности более глубокого вовлечения в структуру, что позволяет им — пусть лишь по видимости — испытать на какое-то узаконенное мгновение другой род «освобождения» от другого рода жребия. Теперь они могут изображать из себя господ, «важничать, дерзить и все такое», и очень часто объектами их затрещин и издевательств являются те самые люди, которых в обычное время следует почитать и слушаться.

Оба эти типа ритуалов усиливают структуру. Во-первых, ничего не угрожает системе социальных позиций. Щели и бреши между позициями необходимы для структуры. Если бы не было промежутков, не было бы и самой структуры, и лиминальность как раз и подтверждает необходимость промежутков. Структура полного уравнивания зависит от ее отрицательных знаков в той же мере, что и от положительных. Так, унижение усиливает справедливую гордость своим положением, нищета утверждает достаток, аскеза поддерживает мужественность и здоровье. С другой стороны, мы видели, что перемена статуса не означает апотие*, а просто открывает новый угол зрения на структуру. Ее опрокинутость вверх тормашками может даже придать этой ритуальной точке зрения юмористическую теплоту. Если лиминальность обрядов жизненных переломов и можно — несколько дерзко — сравнить с трагедией (поскольку и то и другое предполагает унижение, отвержение и боль), то лиминальность перемен статуса можно сравнить с комедией, так как обе подразумевают высмеивание и пародирование, но не уничтожение структурных правил и ревностных их приверженцев. Мы могли бы рассмотреть и психопатологию этих ритуальных типов, включающих в себя в первом случае мазохистское отношение к неофитам, а во втором — садистский компонент.

Что касается коммунитас, то есть люди, которые, осуществляя ежедневную власть или будучи представителями главных структурных группировок, почти не имеют возможности отнестись к своим собратьям как к конкретным личностям и равным себе. Вероятно, в лиминальности жизненных переломов и перемен статуса они могут найти возможность сбросить с себя все внешние признаки и внутренние ощущения статусных отличий и слиться с массами или даже по крайней мере символически стать рабами масс. Те же, кто обычно находится на самом низу и раз-

* Беззаконие, отступление от закона (*франц.*).

деляет братство и равенство общей закрепощенности, получают в лиминальности перемены статуса возможность сбежать от коммунитас необходимости (которая тем самым неадекватна) в псевдоструктуру, где допускаются любые виды экстравагантного поведения. Однако эти грубоватые носители коммунитас странным образом способны посредством насмешек и передразнивания насадить коммунитас во всем обществе. Потому что здесь также не только переворачивание, но и уравнивание, поскольку держатель любого статуса, обладающий избытком прав, подвергается преследованиям со стороны тех, кто страдает от недостатка прав. Остается нечто социально среднее, похожее на нейтральную позицию в коробке передач, откуда можно двигаться в различных направлениях и на разных скоростях на новом участке пути.

Оба типа рассмотренных обрядов, по всей видимости, связаны с циклическими повторяющимися системами многосоставных социальных отношений. Здесь, оказывается, существует тесная близость в отношениях между институционализованной, весьма медленно изменяющейся структурой и особым видом коммунитас, который стремится локализоваться именно в этом виде структуры. Несомненно, в больших сложных обществах с высокой степенью специализации и разделении труда, многочисленными связями, основанными на общем интересе, и общим ослаблением тесных корпоративных связей ситуация должна быть другой. В своей попытке испытать коммунитас отдельные личности будут присоединяться к претендующим на всеобщность идеологическим движениям, чьим девизом могло бы стать выражение Тома Пэйна: «Мир — моя деревня». Или же они примкнут к небольшим группам «отхода», как хиппи или община землекопов в Сан-Франциско и Нью-Йорке, для которых «деревня (Гринвич или что-нибудь другое) — это мой мир». Трудность, которую эти группы никак не могут разрешить, состоит в том, что племенная коммунитас — это дополнение и составная часть племенной структуры, а они в противоположность утопистам Нового Света XVIII и XIX вв. еще не выработали структуру, способную поддерживать социальный и экономический порядок в течение длительного периода времени. Сама подвижность и гибкость социальных отношений в современных индустриальных обществах может, однако, создать лучшие условия для возникновения экзистенциальных коммунитас (бесчисленных и недолговечных), чем любые предыдущие формы социального порядка. Видно, это имел в виду Уолт Уитмен, когда писал:

Одного я пою, всякую простую отдельную личность,
И все же демократическое слово твержу, слово «En-Masse».

Пер. К. Чуковского

И последнее замечание: общество (*societas*) представляется скорее процессом, чем явлением, — диалектическим процессом с последовательными фазами структуры и коммунитас. Видимо, существует — если можно употребить столь противоречивое понятие — человеческая «нужда» участвовать в обеих модальностях. Люди, чего-либо лишённые в своей функциональной ежедневной деятельности, ищут восполнения в ритуальной лиминальности. Структурные низы стремятся к структурному верховенству в ритуале; структурные верхи стремятся к символической коммунитас и подвергают себя лишениям на пути к ее достижению.

БИБЛИОГРАФИЯ И ПРИМЕЧАНИЯ

Символы в африканском ритуале

- ¹ M. Wilson. *Communal Rituals of the Nyakyusa*. L., 1959, с. 49—69.
- ² V. W. Turner. *The Limits of Naivety in Social Anthropology*.— *Closed Systems and Open Minds*. Ed. M. Gluckman. Edinburgh, 1964, с. 20.
- ³ V. W. Turner. *The Limits of Naivety in Social Anthropology*, с. 21—36.
- ⁴ M. E. Opler.—*American Journal of Sociology*. 51, 198 (1945), с. 198; он же.—*Southwest Journal of Anthropology*. 24, 215 (1968).
- ⁵ M. E. Opler.—*American Journal of Sociology*. 51, 198 (1945), с. 198.
- ⁶ Там же.
- ⁷ J. B. Watson.—*A Dictionary of the Social Sciences*. Eds. J. Gould and W. L. Kolb. L., 1964, с. 163—164.
- ⁸ V. W. Turner.—*Themes in Culture*. Eds. M. D. Zamora, J. M. Mahav, N. Orenstein. Quezon City, 1971, с. 270—284.
- ⁹ M. E. Opler.—*American Journal of Sociology*. 51, 198 (1945), с. 200.
- ¹⁰ V. W. Turner. *Ndembu Divination: Its Symbolism and Techniques*. Manchester, 1961; он же. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Ed. M. Banton. L., 1966, с. 47—84; *Forms of Symbolic Action*. Ed. R. F. Spencer. Seattle, 1969, с. 3—25.
- ¹¹ V. W. Turner. *The Forest of Symbols*. Ithaca, 1967, с. 28, 31, 42, 51, 55, 213—217; он же. *The Drums of Affliction*. Ox., 1968, с. 59—60, 68—69, 71—74, 82—87, 160, 203.
- ¹² V. W. Turner. *The Drums of Affliction*, с. 55—88.
- ¹³ M. Gluckman.—*Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliff-Brown*. Ed. M. Fortes. Ox., 1949, с. 165—167.
- ¹⁴ Эта проблема источников действительности символов обсуждалась в работах: C. Levi-Strauss. *Structural Anthropology*. N. Y., 1963, с. 186—205; V. W. Turner. *The Ritual Process*. Chicago, 1969, с. 10—43; N. Munп.—*Forms of Symbolic Action*. Ed. R. F. Spencer. Seattle, 1969, с. 178—207.
- ¹⁵ См. формулировку К. Леви-Стросса, толкующего «тотемические» объекты в противовес точке зрения «здорового смысла», которую разделяли Дж. Фрэзер и другие антропологи начала XX в.: C. Levi-Strauss. *Le Totémisme aujourd'hui*. P., 1962.
- ¹⁶ Например: M. Wilson.—*American Anthropology*. 56, 228 (1954); A. Richards. *Chisungu*. L., 1956; M. Griaule. *Conversations with Ogotemmêli*. L., 1965; E. E. Evans-Pritchard. *Nuer Religion*. Ox., 1956; M. Douglas.—*Africa*. 27, 46 (1955); C. M. White.—*African Studies*. 7, 146 (1948); T. O. Beidelman.—*Africa*. 31, 250 (1961); P. Morton-Williams, W. Bascom, E. M. McClelland.—*Africa*. 36, 406 (1966); J. Beattie.—*Africa*. 38, 413 (1968).
- ¹⁷ Примеры африканских космологических систем можно найти в кн.: *African Worlds*. Ed. D. Forde. L., 1954. См. также об аспектах космологич. связи: T. O. Beidelman.—*Africa*. 36, 379 (1966).
- ¹⁸ M. Wilson. *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*. Ox., 1957, с. 87, 102.
- ¹⁹ Там же, с. 87.

²⁰ Там же, с. 102.

²¹ G. Calame-Griaule. *Ethnologie et langage: la parole chez les Dogons*. P., 1966; G. Dieterlen, *Les Ames des dogons*. P., 1941; M. Griaule, G. Dieterlen. *Le Renard pâle*. P., 1963; M. Douglas.—«Africa». 38, 16 (1968).

²² M. Griaule, G. Dieterlen. *Le Renard pâle*.

Гадание и его символика

¹ Жюно [4, с. 571]: «Корзина гадальщика (у тсонга из Мозамбика) — это résumé их социального порядка в целом, всех их институтов». Гадание ндембу выставляет наружу изнаночную сторону социальной жизни, подчеркивает скорее конфликт, чем норму. Символы представляют лишь те аспекты и институты общества, которые являются постоянной частью подоплеку тех ситуаций, когда возникает конфликт и нарушается порядок.

² Стало быть, высоко ценится человек, соблюдающий обычай.

³ Ндембу наделяют типолога, которые, по верованиям, могут мыслить и желать, также и индивидуальными качествами.

⁴ Тот же самый принцип применяется в ритуале совершеннолетия девочек Nkang'a, где ниточка бисера представляет детей из одного чрева.

⁵ Термин «раздор» используется Билсом и Сигелом для описания «тех видов конфликта, которые рассматриваются членами организации как пагубные и требующие лечебных действий» [1, с. 1].

⁶ См. у М. Глюкмана [3, с. 126]. Он утверждает, что понятие лози «достойный человек» охватывает как «смысл», так и «достоинство».

1. Beals A. R., Siegel B. J. *Divisiveness: Conflict within the Group*. Stanford, 1966.
2. Geertz C. *Ritual and Social Change: a Javanese Example*.—«American Anthropologist». 59 (1957), с. 32—54.
3. Gluckman M. *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester, 1955.
4. Junod H. *The Life of a South African Tribe*. L., 1927.
5. Turner V. W. *Ndembu Divination: its Symbolism and Techniques*.—Rhodes — Livingstone Institute Paper N 31 (1961).
6. White C. M. N. *Witchcraft, Divination and Magic among the Balovale Tribes*.—«Africa», 18 (1947).

Цветовая классификация в ритуале ндембу.

Проблема первобытной классификации

1. Baumann H. *Lunda: Bei Bauern und Jägern in Inner Angola*. B., 1935.
2. Beidelman T. *Right and Left Hand among the Kaguru*.—«Africa». L., vol. 31, 1961, № 3.
3. Bleek W. H. I., Lloyd L. C. *Specimens of Bushman Folklore*. L., 1911.
4. Clark J. D. *The Prehistory of Southern Africa*. Harmondsworth, 1959.
5. Cooke C. K. *Prehistory*. Third Pan-African Congress, 1955. Ed. J. Desmond Clark. L., 1957.
6. Durkheim E., Mauss M. *Primitive Classification*. London — Chicago, 1963.
7. Farbridge M. *Article on Symbolism (Semitic)*.—«Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics». Vol. 12. Edinburgh, 1922.
8. Griaule M. *Arts of the African Native*. L., 1950.
9. Harries L. *The Initiation Rites of the Makonde Tribe*.—«Communications from the Rhodes — Livingstone Institute». 1944, № 3.
10. Hertz R. *Death and the Right Hand*. L., 1960.
11. Huntingford G. W. B. *The Northern Nilo-Hamites*.—«Ethnographic Survey of Africa. East-Central Africa». L., 1953.

12. Huntingford G. W. B. The Southern Nilo-Hamites.— «Ethnographic Survey of Africa. East-Central Africa». L., 1953.
13. Kempe A. B. On the Relation between the Logical Theory of Classes and the Geometrical Theory of Points.— «Proceedings of the London Mathematical Society». Vol. 21. L., 1890.
14. Laming A. Lascaux. Harmondsworth, 1959.
15. Leakey L. S. B. The Stone Age Cultures of Kenya Colony. L., 1931.
16. Leib A.— «Folklore». Vol. 57, 1946.
17. Mountford Ch. P. Oceania and Australia.— «Art of the World Series». L., 1962, VII.
18. Needham R. The Left Hand of the Mugwe.— «Africa». Vol. 30. L., 1960, № 1.
19. Nikhilinanda Swami (trans.). Upanishads. N. Y., 1963.
20. Richards A. I. Chisungu. L., 1956.
21. Skeat W. W., Blagden C. O. Pagan Races of the Malay Peninsula. L., 1906.
22. Smith, Robertson W. A Journey in the Hedjar.— Lectures and Essays. Eds. J. S. Black and G. Grystal. L., 1912.
23. Spence L. Article on the Cherokees.— «Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics». Vol. 3. L., 1911.
24. Summers R. Inyanga. L., 1958.
25. Turner V. W. Ndembu Divination: Its Symbolism and Techniques.— «Rhodes — Livingstone Institute Paper». № 31, 1961.
26. Vergiat A. M. Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui. P., 1936.
27. Westcott J. The Sculpture and Myths of Eshu-Elegba, the Yoruba Trickster.— «Africa». Vol. 32. L., 1961, № 4.
28. White C. M. N. Elements in Luvale Beliefs and Rituals.— «Rhodes — Livingstone Institute Paper». № 33, 1961.
29. Zaehner R. C. Hinduism. L., 1962.

Ритуальный процесс. Структура и антиструктура

1. Aphorpe R. Introduction.— C. M. N. White. Elements in Luvale Beliefs and Rituals («Rhodes — Livingstone Paper», № 32). Manchester, 1961.
2. Baumann H., Westermann D. Les peuples et les civilisations de l'Afrique. P., 1961.
3. Boehmer H. Analecten zur Geschichte des Franciscus von Assisi. Lpz., 1904.
4. Bosman W. Coast of Guiana. L., 1705.
5. Buber M. I and Thou. Edinburgh, 1958.
6. Buber M. Between Man and Man. L., 1961.
7. Buber M. Paths in Utopia. Boston, 1966.
8. A Catholic Encyclopedia. Ed. D. Attwater. N. Y., 1962.
9. Cohn N. The Pursuit of the Millennium. N. Y., 1961.
10. De S. J. The Early History of the Vaisnava Faith and Movement in Bengal. Calcutta, 1942.
11. Deardorff M. H. «Handsome Lake».— Symposium of Local Diversity in Iroquois. Wash., 1951.
12. A Dictionary of the Social Sciences. Eds. J. Gould, W. L. Colb. Tavistock, 1964.
13. Dimock E. C. Jr. The place of the Hidden Moon. Chicago, 1966.
14. Dimock E. C. Jr. Doctrine and Practice among the Vaisnavas of Bengal.— Krishna: Myths, Rites and Attitudes. Honolulu, 1966.
15. Douglas M. Purity and Danger. L., 1966.
16. Du Chaillu P. B. Explorations and Adventures in Equatorial Africa. N. Y., 1868.
17. Elwin V. The Religion of an Indian Tribe. Ox., 1955.

18. Evans-Pritchard E. E. Nuer Religion. Ox., 1956.
19. Evans-Pritchard E. E. The Position of Women in Primitive Society. L., 1965.
20. Evans-Pritchard E. E. Theories of Primitive Religion. Ox., 1965.
21. Fenton W. N. Tonawanda Longhouse Ceremonies : Ninety Years After Lewis Henry Morgan.—«Bureau of American Ethnology. Bulletin 128. Anthropology Paper». № 15, 1941.
22. Firth R. Elements of Social Organization. Watts, 1951.
23. Fortes M. The Web of Kinship Among the Tallensi. Ox., 1949.
24. Fortes M. Ritual and Office.—Essays on the Ritual of Social Relations. Manchester, 1962.
25. Gandhi M. K. Gandhi's Autobiography : The Story of My Experiments with Truth. Wash., 1948.
Рус. пер.: М. К. Ганди. Моя жизнь. М., 1969.
26. Gennep A. van. The Rites of Passage. L., 1960.
27. Gluckman M. Rituals of Rebellion in South-East Africa. Manchester, 1954.
28. Gluckman M. Custom and Conflict in Africa. Ox., 1955.
29. Gluckman M. Politics, Law and Ritual in Tribal Society. Chicago, 1965.
30. Goffman E. Asylums. Chicago, 1962.
31. Hillery G. A. Definitions of Community: Areas of Agreement.—«Rural Sociology». Vol. 20, 1955.
32. Junod H. A. The Life of a South African Tribe. N. Y., 1962.
33. Keyser L. Autobiography of the Vice Lord «Teddy». Unpublished manuscript. Rochester, 1966.
34. Krige E. Nomkubulwana Ceremonies of the Zulu.—«Africa». Vol. 38, № 2.
35. Lambert M. D. Franciscan Poverty. Allenson, 1961.
36. Lawrence P. Road Belong Cargo. Manchester, 1964.
37. Lévi-Strauss. C. Le cru et le cuit. P., 1964.
38. Lévi-Strauss C. The Savage Mind. Chicago, 1967.
39. Lewis I. M. Dualism in Somali Notions of Power.—«Journal of the Royal Anthropological Institute». Vol. 93, 1963.
40. Little K. The Political Function of the Poro.—«Africa». Vol. 25, 1965, № 4.
41. Macculloch J. A. The Celtic and Scandinavian Religions. Hutchinson's University Library, 1948.
42. Mair L. The Social Sciences in Africa South of the Sahara: the British Contribution.—«Human Organization». Vol. 19, 1960, № 3.
43. Marriott McK. The Feast of Love.—Krishna: Myths, Rites and Attitudes. Honolulu, 1966.
44. Morgan L. H. Ancient Society. Chicago, 1877. Рус. пер.: Г. Л. Морган. Древнее общество. Л., 1934.
45. Rattray R. S. Ashanti. Ox., 1923.
46. Rattray R. S. Religion and Art in Ashanti. Ox., 1927.
47. Resek C. Lewis Henry Morgan, American Scholar. Chicago, 1960.
48. Richards A. I. Chisungu. L., 1956.
49. Rigby P. Some Gogo Rituals of Purifications: an Essay on Social and Moral Categories. Dialectic in Practical Religion. Cambridge, 1968.
50. Roscoe J. The Bagesu and Other Tribes of the Uganda Protectorate. Cambridge, 1924.
51. Sabatier P. The Life of St. Francis. N. Y., 1905.
52. Schlegel G. The Hung League. Batavia, 1866.
53. Speirs A. C. Jr. Village in the Desert: The Aaronite Community of Eskdale. Unpublished B. A. Thesis. University of Utah, 1966.
54. Sundkler. Bantu Prophets in South Africa. Ox., 1961.
55. Thompson H. S. Hell's Angels. N. Y., 1966.

56. Tolstoy L. A Confession: the Gospel in Brief, and What I Believe. Ox., 1940. Рус. изд.: Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений. Т. 23. М.—Л., 1932.
57. Turner T. The Fire of the Jaguar. Chicago. [б. г.].
58. Turner V. W. Schism and Continuity in an African Society. Manchester, 1957.
59. Turner V. W. Ndembu Divination: its Symbolism and Techniques («Rhodes — Livingstone Paper», № 31). Manchester, 1961.
60. Turner V. W. Chihamba. The White Spirit («Rhodes — Livingstone Paper», N 33). Manchester, 1962.
61. Turner V. W. The Forest of Symbols. Ithaca, 1967.
62. Turner V. W. The Drums of Affliction. Ox., 1968.
63. Warner L. The Living and the Dead. New Haven, 1959.
64. Weinstock S. The Vagabond and His Image in American Society. Unpublished Paper Delivered at the Society for the Humanities Seminar. Cornell University, 1968.
65. Wilson G. and M. The Study of African Society. University Press («Rhodes — Livingstone Paper», N 2). Manchester, 1939.
66. Wilson M. Nyakyusa Ritual and Symbolism.—«American Anthropologist». Vol. 56. 1954, № 2.
67. Wilson M. Rituals of Kinship among the Nyakyusa. Ox., 1957.

КРАТКИЙ КОММЕНТАРИИ

Аватара — индуистское понятие, означающее «нисхождение», т. е. воплощение божества в каком-либо животном или человеке. Наибольшее число аватар у Вишну.

Агнатический — родственный по отцу, по мужской линии (см. также патрилинейный).

Артифакт (артефакт) — археологический термин, обозначающий остатки материальной культуры; в более широком значении — нечто, имеющее отношение к технике, произведение человеческих рук.

Атман-Брахман — в индуизме сочетание, даже тождество субъективного и объективного начал. Атман — «моя душа», «я сам». Брахман — высшее бытие, вселенское «Я». Душа человека, познавшего единство Атмана и Брахмана, соединяется с Брахманом и больше не участвует в бесконечном круговороте жизни («освобождается»).

Бахофен Иоганн Якоб (1815—1887) — швейцарский правовед, этнограф, автор известного труда «Материнское право». По словам Энгельса, положил начало историческому изучению семьи. Бахофен связывал возникновение семьи с развитием религии.

«Бездельники дхармы» («Dharma bums») — выражение, закрепившееся в США по отношению к «дзэнским» группам в Америке (битникам, хиппи и пр.). Источник выражения — название нашумевшего романа Джека Керуака.

Бергсон Анри (1859—1941) — французский философ, создатель теории интуитивизма и философии жизни. Основное понятие философии Бергсона — *élan vital* — «жизненный порыв», поток творческого формирования. Отсюда внимание к вопросам творчества, рассматриваемого как космический процесс и как проявление *élan vital*.

Боас Франц (1858—1942) — американский этнограф, лингвист, религиовед, часто называемый отцом американской антропологии. Большинство его работ посвящено изучению индейцев.

Бонавентура (1221—1274) — богослов и теоретик францисканского движения, незадолго до смерти был назначен кардиналом.

Бубер Мартин (Мардохай) (1878—1965) — еврейский религиозный философ и писатель, истолкователь иудаизма. Суть его философии изложена в его главной работе «Я и Ты» (1923), где бытие представляется в виде диалога между богом и человеком, человеком и миром и т. п.

Бхакти — термин индуизма, означающий пылкую любовь и преданность божеству. См. также: Девоциональные религии.

Вебер Макс (1864—1920) — крупнейший немецкий философ, социолог, историк, религиовед. Автор фундаментального труда «Протестантская этика».

Ведовство — вредоносная магия. Ведуны — существа злобные *par excellence* (в отличие от колдунов, которые могут действовать и во благо человека). Ведуны, по верованиям, не прибегают, подобно колдунам, к различного рода снадобьям или манипуляциям — они действуют посредством эманации своей внутренней злой силы. Различение между ведовством и колдовством в научной литературе впервые предложено и обосновано Э. Эванс-Притчардом в его книге «Ведовство, оракулы и магия у азанде» (1937).

Вирлокальность — принцип, согласно которому новообразованная семья селится в родной деревне мужа.

Витгенштейн Людвиг (1889—1951) — австрийский философ, логик, представитель аналитической философии и предшественник лингвистической

философии. В начале своей деятельности Витгенштейн полагал, что философия имеет смысл лишь в качестве критики языка. Затем эта позиция была смягчена, и Витгенштейн стал требовать от философии лишь устранения ошибок в употреблении языка.

«Война всех против всех» — см. Гоббс.

Вундт Вильгельм (1832—1920) — немецкий психолог, интересовавшийся вопросами этнографии и религии. Вундт полагал, что в основе религии не представления, а аффекты и волевые действия.

Гештальт (Gestalt) — целостная форма, образ, структура. Центральное понятие гештальтпсихологии.

Гештальтпсихология — психологическая школа первой половины XX в. Утверждает необходимость проведения принципа целостности при анализе сложных психических явлений. Представители гештальтпсихологии говорят об особом «качестве формы», привносимом сознанием в восприятие элементов сложного пространственного образа.

Глубинная психология — изучает процессы, противопоставленные тем, которые происходят на поверхности сознания. Бессознательные мотивации изучаются глубинной психологией специфическими способами, среди которых психоанализ, психодрама, метод свободных ассоциаций и др.

Гоббс Томас (1588—1679) — английский философ-материалист. Большое значение Гоббс придавал государству, которое, по мнению философа, спасает человечество от саморазрушения, ибо кладет предел состоянию «войны всех против всех», соответствующему эгоистической природе человека. Государство, по Гоббсу, вырастает на основе общественного договора и призвано обеспечить всеобщий мир, подавляя естественную человеческую агрессивность.

Грант Улисс Симпсон (1822—1885) — военный и политический деятель США. Руководил военными действиями северян в гражданской войне 1861—1865 гг. В 1869—1874 гг. занимал пост президента США.

Гриоль Марсель (1898—1956) — известный французской этнограф, организатор группы влиятельных ученых, занимавшихся под его руководством изучением мифологии и космогонии догонов (Западный Судан).

Девоциональные религии — термин, введенный Тэрнером и основанный на понятии «бхакти». «Бхакти» переводится на английский язык словом devotion. Однако Тэрнер называет «девоциональными» не только движения в Южной Азии, но и определенные формы проявления религиозности на Западе, к которым вряд ли подходит понятие «бхакти» в его точном смысле.

Дитерлен Женестьева — современный французский этнограф, сотрудница и соавтор Гриоля. Занимается изучением мифологии и религии догонов.

Дюркгейм Эмиль (1858—1917) — выдающийся французский социолог, философ, основатель «социологического метода» в этнографии, учитель и предшественник огромного числа известных в современном мире ученых (французских, английских, американских и др.).

Конвентуалы — см.: Франциск Ассизский.

Лао-цзы — древнекитайский философ (предположительно VII в. до н. э.), основатель даосизма. Согласно учению Лао-цзы, изложенному в трактате «Даодецзин», основой природы и общества является великое Дао («путь», «истина», «порядок»).

Леви-Брюль Люсьен (1857—1939) — крупный французский философ и этнограф, труды которого носят отпечаток влияния Дюркгейма. В основных своих работах Леви-Брюль обосновывал качественное своеобразие так называемого «первобытного мышления».

Леви-Стросс Клод (род. в 1908 г.) — глава структуралистского направления во французской этнологии. Автор книг, получивших мировую известность: «Печальные тропики», «Тотемизм сегодня», «Мышление дикарей», «Структурная антропология», «Мифологиики» и др. В противополож-

ность Леви-Брюлю настаивает на неотличимости «первобытного» мышления от мышления современного человека.

Либи́до — термин психоаналитической школы, введенный в употребление З. Фрейдом (см.); означает эротические желания, половую энергию. С самого рождения человек, по Фрейду, уже обладает либидо.

Линидж — род, родовая группа, а также родословие, генеалогия.

Лоуи Роберт (1883—1957) — американский этнограф, ученик Ф. Боаса, ярый противник эволюционистской теории, выступивший с критикой концепции Л. Г. Моргана. Автор известной книги «История этнологической теории».

Малиновский Бронислав (1884—1942) — английский (польского происхождения) антрополог, основоположник функционализма, рассматривавшего всякое явление культуры с точки зрения «общественных потребностей». Большое внимание Малиновский уделял изучению религии.

Матри(патри)латеральный — родственный по материнской (отцовской) линии.

Матрилейность — женский счет родства.

Ментифакт — видимо, неологизм, созданный Тэрнером по образцу термина «артифакт». Если артифакт означает создание рук человека, то ментифакт — это создание человеческого мышления, сознания, воображения.

Мёрд — см.: «Сага о Ньяле».

Морган Льюис Генри (1818—1881) — выдающийся американский этнограф-эволюционист, который, по выражению Ф. Энгельса, «по-своему вновь открыл материалистическое понимание истории, открытое Марксом сорок лет тому назад» (Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21, с. 25).

Мосс Марсель (1872—1950) — ученик (и племянник) Дюркгейма, его соавтор и преемник, известный своими теоретическими трудами в области этнографии, социологии, религиоведения и фольклористики.

Патрилейность — исчисление родства по отцовской линии.

Психе — термин, широко употребляемый в трудах психоаналитической школы и подразумевающий психическое бытие в целом; в узком и бытовом смысле может быть просто синонимом для слова «душа». Фрейд говорил лишь о личной психе, Юнг выдвинул идею о существовании также «коллективной психе» и «универсальной коллективной психе» или наборе архетипов.

Руссо Жан-Жак (1712—1778) — французский философ, писатель, политический мыслитель, оказавший огромное влияние на деятелей французской революции, а также на развитие идей утопического социализма. Тэрнер упоминает Руссо в связи с идеализацией последним «естественного состояния», понимаемого как счастливое детство человечества, когда люди были свободны и равны.

Рутинизация харизмы (см.: харизма) — официальное признание, полученное харизматической личностью, попытка приспособить харизму к существующей структуре, включить ее в иерархию и тем самым подчинить определенному социальному и политическому порядку.

Рэдклифф-Браун Альфред Реджинальд (1881—1955) — английский социальный антрополог, наряду с Малиновским почитаемый как основоположник метода функционализма, вернее, его структурно-функциональной разновидности.

«Сага о Ньяле» — самая знаменитая из исландских саг. Мёрд — один из персонажей саги, коварный, вероломный и жестокий человек.

Самайн — языческий праздник ирландцев, справлявшийся в ночь на 1 ноября и знаменовавший приход зимы. Христианская церковь сохранила название праздника, связав его с Днем всех усопших (1 ноября).

Сионские секты — синкретические секты на Юге Африки, название которых восходит к Американской сионской церкви, возникшей в городе Си-

он-сити. Для сионцев характерна религиозная замкнутость и ритуализованность поведения.

Спенсер Герберт (1820—1903) — английский философ, один из родоначальников позитивизма, выдвинувший учение о всеобщей эволюции.

Спиритуалы — см.: Франциск Ассизский.

Спир Эдвард (1884—1939) — крупнейший американский лингвист и антрополог, представитель этнолингвистики, большое внимание уделял социальным и культурным аспектам языка.

Тайные общества (тайные союзы) — культовые ассоциации (часто составляющиеся по половому признаку, т. е. сугубо мужские или сугубо женские), деятельность которых посвящена какому-либо божеству или духу. В задачу тайных обществ входят организация и исполнение определенных ритуалов.

Тантризм — одно из направлений в индуизме и буддизме (иногда рассматривается как часть махаяны). Название происходит от слова «тантры» — книги, в которых излагаются магические приемы воздействия на богов. Обряды тантризма носили ярко выраженный сексуальный характер. Считалось, что во время ритуального соития (допускался даже инцест) тантрист превращается в божество в индуизме или Будду в буддизме. Движение сахаджия также содержит элементы тантризма.

Тереса Авильская (Тереса Инсусова) (1516—1582) — испанский мистик, основательница ордена «босых кармелиток». В 60-е годы нашего столетия причислена к учителям католической церкви.

Тэйлор Эдвард (1832—1917) — английский этнограф, представитель школы эволюционизма, автор классических трудов «Первобытная культура» и «Антропология».

Тэм О'Шентер — герой шотландского фольклора, широко известный благодаря одноименному стихотворению Роберта Бернса. В стихах рассказывается о том, как после попойки Тэм О'Шентер наблюдает пляску чертей и ведьм близ церкви Всех Святых.

Уксориолокальность — поселение новой семьи в родной деревне жены.

«Унесенные ветром» («Gone with the Wind») — роман известной американской писательницы Маргарет Митчелл (1900—1949) о временах гражданской войны в США. Действие происходит на плантаторском Юге страны.

Франциск Ассизский (1182—1226) — итальянский религиозный деятель, основатель монашеского ордена, названного по его имени францисканским. Проповедовал отказ от имущества — добровольную нищету. Еще при жизни отказался от руководства орденом, предвидя неизбежное подчинение его церковной иерархии. После смерти Франциска орден распался на две враждующие фракции конвентуалов и спиритуалов; при этом конвентуалы вели орден именно к тому, чего опасался Франциск, — к обмирщению, а спиритуалы проповедовали строгую аскезу.

Фрейд Зигмунд (1856—1939) — австрийский психолог и психиатр, создатель «психоаналитической» теории, оказавшей влияние на развитие всего комплекса гуманитарных наук. Современные исследования показали ошибочность многих положений Фрейда, однако большая часть его идей и терминов остается плодотворной.

Фрустрация — термин, утвердившийся усилиями психоаналитиков; означает состояние или чувство крушения надежд, краха, отчаяния.

Фрэзер (Фрейзер) Джеймс Джордж (1854—1941) — английский этнограф, религиовед, фольклорист, автор фундаментальных трудов «Золотая ветвь» и «Фольклор в Ветхом завете». Выдвинул теорию трех стадий духовного развития: магической, религиозной и научной. Широко применял методы сравнительной этнографии.

Хариджаны — букв. «божьи люди»; так М. К. Ганди называл неприкасаемых.

Харизма — неформальная власть, авторитет, приобретенный личными заслугами и популярностью, а не официальным статусом, не положением в иерархии. Так, например, жрецы или чиновники обладают формальной властью, а пророки, герои или народные трибуны — харизматической (см. также: *рутинизация харизмы*).

Хуан де ла Крус (Иоанн Креста) (XVI в.) — испанский мистик, последователь Тересы Авильской, известен своими комментариями к «Песни песней».

Эванс-Притчард Эдвард (1902—1973) — выдающийся английский этнограф, последователь Рэдклифф-Брауна. Полевые исследования проводил среди народов азанде и нуэр (Африка).

Элиаде Мирча (род в 1907 г. в Бухаресте, жил во Франции, США) — специалист по истории религий, шаманизму, восточной мистике. Автор ряда психологических романов.

Юбер Анри — французский этнограф, социолог школы Дюркгейма, соавтор ряда работ Мосса (о жертвоприношении и магии).

Юнг Карл Густав (1875—1961) — швейцарский психолог, религиовед, один из основателей глубинной психологии. Начинал как ученик З. Фрейда, однако вскоре противопоставил фрейдовскому психоанализу так называемую аналитическую психологию. Юнг ввел в научный обиход весьма плодотворные, хотя и не вполне разъясненные понятия «коллективного бессознательного» и «архетипов».

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	5
<i>В. А. Бейлис</i> . Теория ритуала в трудах Виктора Тэрнера	7
Символы в африканском ритуале. Пер. В. А. Бейлиса	32
Семантическая структура символа	33
Ритуальные символы и культурные темы	34
Доминантные символы в ритуальных циклах	36
Позиционная роль бинарных оппозиций	37
Исполнители переживают символы как силы и как значения	39
Семантические параметры	41
Основы значения	42
Символы и космологии	44
Постоянная действительность ритуальных символов	46
Гадание и его символика. Пер. В. А. Бейлиса	47
Вступление	47
Гадание и его символика	48
Гадание как фаза в социальном процессе	66
Цветовая классификация в ритуале ндембу. Проблема первобытной классификации. Пер. И. М. Бакштейна под ред. В. А. Бейлиса	71
Цветовая классификация в африканском ритуале	71
Цветовая классификация в ритуалах жизненных переломов у ндембу	73
Цветовая классификация в ритуалах жизненных переломов у игонде	78
Цветовая классификация и верховный бог в Центральной Африке	80
Интерпретация цветовой триады у ндембу	81
Контраст белого и черного	86
Характеристика белого и красного цветов	87
Белое и красное как бинарная система	91
Некоторые сравнительные данные	93
Три цвета в археологической литературе	98
Значение основной цветовой триады	100
Ритуальный процесс. Структура и антиструктура. Пер. В. А. Бейлиса	104
Глава 1. Уровни классификации в ритуале жизни и смерти	104
Морган и религия	104
Изучение ритуала в Центральной Африке	107
Предварительное полевое исследование ритуала ндембу	108
Причины исполнения исомы	112
Процессуальная форма	114
Туземные истолкования символов	115
Имя исомы	116
Маска Mvweng'i	117

Цели и сомы	119
Подготовка сакральной площадки	120
Сбор лекарств	123
Горячие и холодные лекарства: отверстия смерти и жизни	127
Белая и красная птицы	128
Процесс лечения	129
Классификационная структура: триады	130
Классификационная структура: диады	131
Ситуация и классификация	133
Уровни классификации	134
Познание и экзистенция в ритуальной символике	134
Глава 2. Парадоксы близнечества в ритуале идембу	136
Близнечество в системе родства и в жизни: некоторые африканские примеры	136
Сюжет близнечного ритуала идембу	141
Свойства ритуальных символов	143
Обряды Речных Истоков: сбор лекарств	143
Комментарий	148
Обряды Речных Истоков: река и арка	149
Сооружение алтаря близнецов в деревне	153
Плодотворное Сосязание Полов	156
Кроссексуальное и кросскузенное вышучивание	158
Борьба за предоставление места жительства между матрилинейностью и вирилокальностью	159
Близнечество как тайна и абсурд	161
Взгляд идембу на вубвангу	162
Комментарий	164
Прыжки со стрелой	165
Комментарий	166
Заключение	166
Глава 3. Лиминальность и коммунитас	168
Форма и свойства обрядов перехода	168
Лиминальность	169
Коммунитас	170
Диалектика цикла развития	171
Лиминальность обряда вступления в должность	171
Свойства лиминальных существ	175
Лиминальность в противовес статусной системе	179
Мистическая опасность и власть слабого	181
Милленаристские движения	183
Хиппи, коммунитас и власть слабого	184
Структура и коммунитас в обществах, основанных на родстве	185
Лиминальность, низкий статус и коммунитас	196
Глава 4. Коммунитас: модель и процесс	201
Модальности коммунитас	201
Идеологическая и спонтанная коммунитас	203

Францисканская ницета и коммунитас	209
Коммунитас и символическое мышление	210
Франциск и перманентная лиминальность	213
Спиритуалы против конвентуалов: концептуализация и структура Dopinium и Usus	215
Апокалиптическая коммунитас	218
Бенгальское движение сахаджия	220
Поэты религии: Чайтанья и Франциск	222
Раскол между деволюционалистами и консерваторами	225
Гомологии между сахаджия и францисканством	227
Радха, Госпожа Ницета и коммунитас	228
Боб Дилан и баулы	230
Глава 5. Униженность и иерархия: лиминальность повышения и перемены статуса	231
Ритуалы повышения статуса и перемены статуса	231
Обряды жизненных переломов и календарные обряды	233
Повышение статуса	234
Перемена статуса: функция маски	236
Коммунитас и структура в ритуалах перемены статуса	240
Церемония апо у ашанти	241
Самайн, День поминовения всех усопших и День всех святых	244
Пол, перемена статуса и коммунитас	246
Перемена статуса и «праздник любви» в сельской Индии	247
Религии унижения и перемены статуса	251
Перемена статуса в южноафриканском религиозном сепаратизме	252
Псевдонерархии в меланезийском милленаризме	253
Некоторые современные примеры перемены и псевдонерархии	254
Религии смирения и их высокопоставленные основатели	256
Некоторые проблемы повышения и перемены статуса	261
Библиография и примечания	265
Краткий комментарий	270

Виктор Тэрнер

СИМВОЛ И РИТУАЛ

*Утверждено к печати
Редколлекцией серии
«Исследования по фольклору
и мифологии Востока»*

Редактор Л. Ш. Рожанский
Младший редактор М. И. Новицкая
Художник Л. С. Эрман
Художественный редактор Э. Л. Эрман
Технический редактор Л. Е. Синенко
Корректор Г. А. Дейгина

ИБ № 14560

Сдано в набор 31.01.83.

Подписано к печати 01.08.83.

Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 1.

Гарнитура литературная. Печать высокая,

Усл. печ. л. 17,5. Усл. кр.-отт. 17,75. Уч.-изд. л. 18,72.

Тираж 10 000 экз. Изд. № 4957.

Зак. № 1772. Цена 1 р. 20 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

Набрано в Московской типографии № 13

ПО «Периодика»

ВО «Союзполиграфпром»

Государственного комитета СССР

по делам издательств, полиграфии и
книжной торговли

107005, Москва, Б-5.

Денисовский пер., дом 30

Отпечатано в Московской типографии № 8 Союзполиграфпрома
при Государственном комитете СССР по делам издательств,
полиграфии и книжной торговли, Хохловский пер., 7.

**ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

готовится к изданию книга:

**АФРИКАНСКИЙ СБОРНИК:
ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ. 17 л.**

Сборник содержит статьи по актуальным проблемам истории и этнографии Африки. Рассматриваются вопросы, связанные с историей идеологических течений в странах Африки, процессами миграций населения и их механизмами, со спецификой властных отношений в обществах архаической формации, с правилами наследования социального статуса по нормам традиционных обществ, с проблемами возникновения отношений эксплуатации, классового расслоения и становления государства, а также с проблемами регионального и общего источниковедения африканской истории.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГА», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117192, МОСКВА В-192, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3 («КНИГА -- ПОЧТОЙ») «АКАДЕМКНИГА».

**ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

ГОТОВИТСЯ К ИЗДАНИЮ КНИГА:

**ЛЕВИ-СТРОС К.
СТРУКТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ. ПЕР. С ФРАНЦ.
(ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА). 39 л.**

Книга известного французского этнографа и философа Клода Леви-Строса впервые переведена на русский язык. Издание сопровождается двумя статьями-послесловиями В. В. Иванова и Н. А. Бугинова. В приложении публикуется статья Е. М. Мелетинского о трудах Леви-Строса в области изучения мифологии. В совокупности издание позволяет читателю составить себе подробное представление о структурном методе в этнографии, основоположником которого является К. Леви-Строс.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГА», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117192, МОСКВА В-192, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3 («КНИГА — ПОЧТОЙ») «АКАДЕМКНИГА».