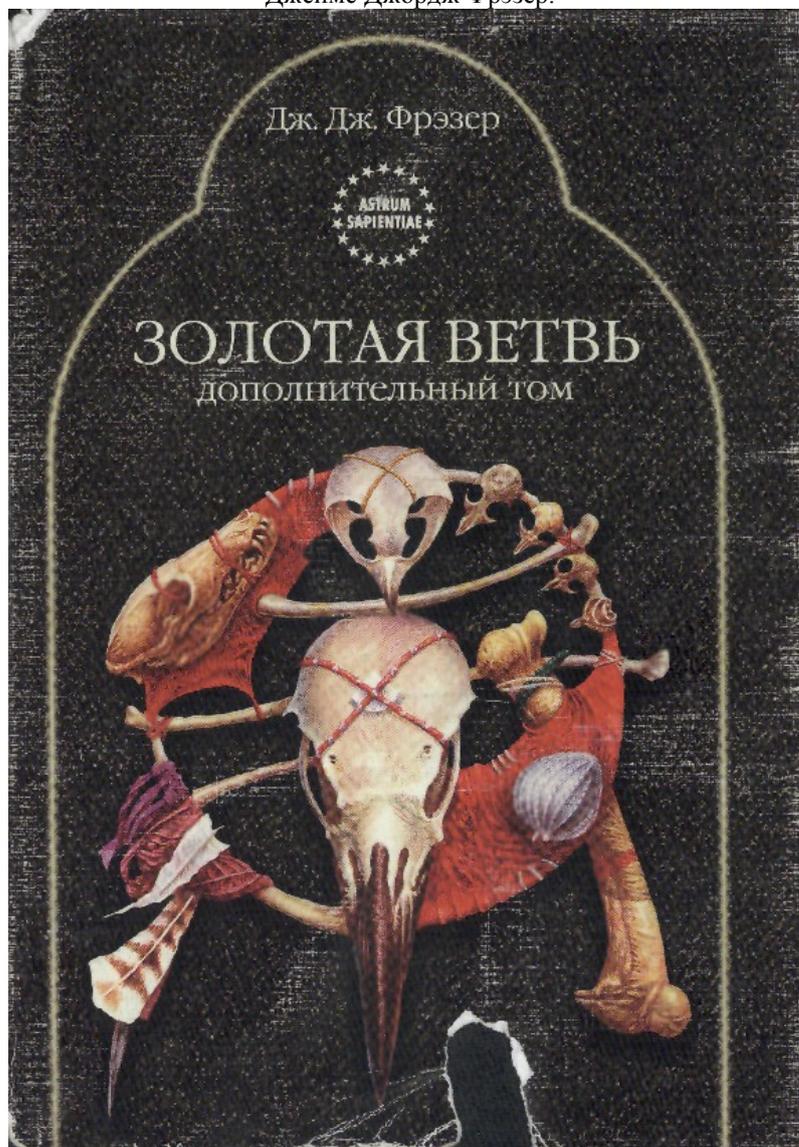


Сканирование и форматирование: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || [slavaaa@yandex.ru](mailto:slavaaa@yandex.ru) ||  
[yanko\\_slava@yahoo.com](mailto:yanko_slava@yahoo.com) || <http://yanko.lib.ru> || Иср# 75088656 || Библиотека:  
<http://yanko.lib.ru/gum.html> ||  
update **18.10.05**

---

## Джеймс Джордж Фрэзер **ЗОЛОТАЯ ВЕТВЬ. ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЙ ТОМ**

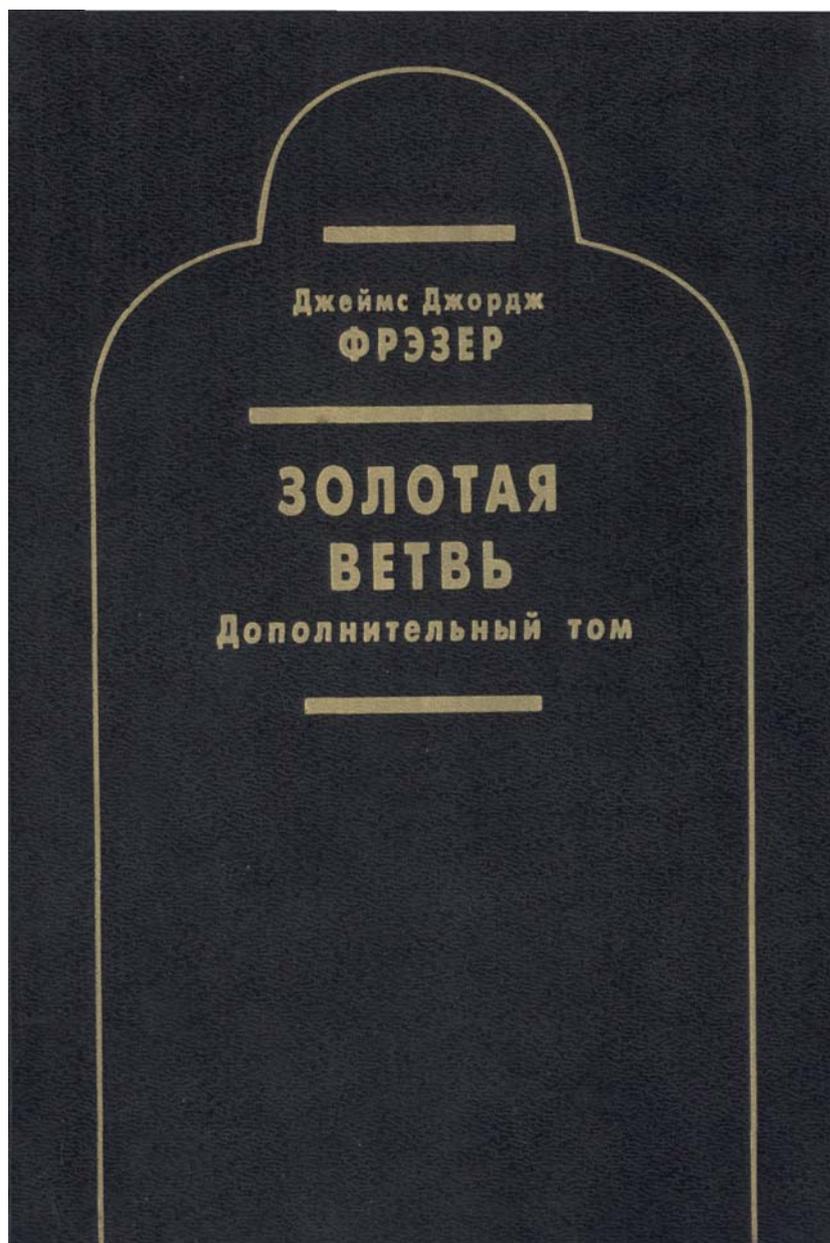
Джеймс Джордж Фрэзер.





В предлагаемом томе Дж. Фрэзер не только дополняет свое 12-томное исследование новыми данными и примерами, но и делает обобщающие выводы. Особенно заинтересуют читателя практические методики, используемые примитивными народами для обеспечения удачи в делах, достижения благосклонности могущественных сил, общения с духами деревьев, животных, мест, возвращения потерянной души и др. Большинство методик эффективны, просты и представляют не только исторический, но и практический интерес.





AFTERMATH A SUPPLEMENT TO THE GOLDEN BOUGH BY Sir JAMES GEORGE FRAZER  
1936

*Исследование магии и религии*  
БИБЛИОТЕКА ИНСТИТУТА МОЛОДЁЖИ  
«Рефл-бук»  
«Ваклер»  
1998

ББК 86. 31 УДК 130. 3  
Ответственный редактор С. Л. Удовик  
Перевод А. П. Хомик  
Художник В. Ерко  
Перепечатка отдельных глав  
и произведения в целом  
без письменного разрешения  
издательств «Рефл-бук» или «Ваклер»  
запрещена и преследуется по закону.  
ISBN 5-87983-054-3, серия  
ISBN 5-87983-069-1 («Рефл-бук»)  
ISBN 966-543-039-4 («Ваклер»)  
© Издательство «Рефл-бук», 1998 © Издательство «Ваклер», 1998

## Электронное оглавление

<b>Электронное оглавление</b> .....	<b>4</b>
СОДЕРЖАНИЕ.....	6
ОТ РЕДАКЦИИ.....	8
ГЛАВА I. МАГИЯ.....	10
ГЛАВА II. МАГИЧЕСКИЙ КОНТРОЛЬ НАД ПРИРОДОЙ.....	43
ГЛАВА III КОЛДУНЫ КАК ПРАВИТЕЛИ.....	59
ГЛАВА IV. БОГИ, ВОПЛОЩЕННЫЕ В ЛЮДЕЙ.....	65
ГЛАВА V. ЦАРИ ОТДЕЛЬНЫХ ПРИРОДНЫХ СТИХИЙ.....	70
ГЛАВА VI. ПОКЛОНЕНИЕ ДЕРЕВЬЯМ.....	71
ГЛАВА VII. ПЕРЕЖИТКИ КУЛЬТА ДЕРЕВЬЕВ В СОВРЕМЕННОЙ ЕВРОПЕ.....	82
ГЛАВА VIII. ОТНОШЕНИЕ ПОЛОВ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА РАСТИТЕЛЬНОСТЬ.....	83
ГЛАВА IX. СВЯЩЕННЫЙ БРАК.....	85
ГЛАВА X. ЦАРСКИЙ ОГОНЬ.....	89
ГЛАВА XI. ПАЛОЧКИ ДЛЯ ДОБЫВАНИЯ ОГНЯ.....	90
ГЛАВА XII ОТЕЦ ЮПИТЕР И МАТЬ ВЕСТА.....	93
ГЛАВА XIII ПРОИСХОЖДЕНИЕ ВЕЧНЫХ ОГНЕЙ.....	94
ГЛАВА XIV ПРЕСТОЛОНАСЛЕДИЕ В ЛАЦИУМЕ.....	96
ГЛАВА XV. СВЯТОЙ ГЕОРГИЙ И ПАРИЛЬЯ.....	98
ГЛАВА XVI ПОКЛОНЕНИЕ ДУБУ.....	99
ГЛАВА XVII. ДИАНУС И ДИАНА.....	100
ГЛАВА XVIII. ТАБУ ЦАРЕЙ И ЖРЕЦОВ.....	101
ГЛАВА XIX. ОПАСНОСТИ, УГРОЖАЮЩИЕ ДУШЕ <sup>1</sup> .....	105
ГЛАВА XX. ЗАПРЕТНЫЕ ДЕЙСТВИЯ.....	117
ГЛАВА XXI. ТАБУ НА ЛЮДЕЙ.....	117
ГЛАВА XXII. ТАБУ НА ПРЕДМЕТЫ.....	131
ГЛАВА XXIII. ТАБУ НА СЛОВА.....	138
ГЛАВА XXIV. ПРЕДАНИЕ СМЕРТИ БОЖЕСТВЕННОГО ПРАВИТЕЛЯ.....	147
ГЛАВА XXV. СКАЗОЧНАЯ ЖЕНА.....	161
ГЛАВА XXVI. ВРЕМЕННЫЕ ЦАРИ.....	164
ГЛАВА XXVII. ПРИНЕСЕНИЕ В ЖЕРТВУ СЫНА ПРАВИТЕЛЯ.....	167
ГЛАВА XXVIII. УМЕРЩВЛЕНИЕ ДУХА ДЕРЕВА.....	168
ГЛАВА XXIX. КАЧАНИЕ КАК МАГИЧЕСКИЙ ОБРЯД.....	169
ГЛАВА XXX. МИФ ОБ АДОНИСЕ.....	170
ГЛАВА XXXI. ОСВЯЩЕНИЕ ПОМАЗАНИЕМ.....	170
ГЛАВА XXXII. ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ УМЕРШИХ.....	171
ГЛАВА XXXIII. ВУЛКАНИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ.....	173
ГЛАВА XXXIV. САДЫ АДОНИСА.....	175
ГЛАВА XXXV. РИТУАЛ АТТИСА.....	176
ГЛАВА XXXVI. АТТИС КАК БОГ-ОТЕЦ.....	177
ГЛАВА XXXVII. ОХОТА ЗА ГОЛОВАМИ.....	177
ГЛАВА XXXVIII. СЛЕЗЫ ИЗИДЫ.....	178
ГЛАВА XXXIX. ЗВЕЗДА ИЗИДЫ.....	178
ГЛАВА XL. ПРАЗДНИКИ ВСЕХ ДУШ.....	179
ГЛАВА XLI. РОДСТВО ПО МАТЕРИ И МАТЕРИ БОГИНИ.....	180
ГЛАВА XLII. БРАКОСОЧЕТАНИЕ БРАТЬЕВ И СЕСТЕР.....	181
ГЛАВА XLIII. ДЕТИ ЖИВЫХ РОДИТЕЛЕЙ В РИТУАЛЕ.....	181
ГЛАВА XLIV. СЛЕПЫЕ ЖЕРТВЫ В ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯХ.....	183
ГЛАВА XLV МУЖЧИНЫ, ПЕРЕОДЕТЫЕ В ЖЕНЩИН.....	184
ГЛАВА XLVI. ДЕТИ НА ВЕЕРАХ ДЛЯ ПРОВЕИВАНИЯ ЗЕРНА.....	184
ГЛАВА XLVII. МАГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИГР В ПЕРВОБЫТНОМ ЗЕМЛЕДЕЛИИ.....	184
ГЛАВА XLVIII. РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В ПЕРВОБЫТНОМ ЗЕМЛЕДЕЛИИ.....	186
ГЛАВА XLIX. ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ ДУХА ЗЕРНА ВО ВРЕМЯ ЖАТВЫ.....	189
ГЛАВА L. ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ РАДИ УРОЖАЯ.....	192
ГЛАВА LI. ДУХ ЗЕРНА В ОБРАZE ЖИВОТНОГО.....	192
ГЛАВА LII. ПЛЕЯДЫ В ПЕРВОБЫТНЫХ КАЛЕНДАРЯХ.....	193
ГЛАВА LIII. ПЕРВОБЫТНЫЙ СПОСОБ ОЧИЩЕНИЯ.....	195
ГЛАВА LIV. МАНИЯ В АРИЦИИ.....	195
ГЛАВА LV. ПОПЫТКИ ОБМАНУТЬ ДЕМОНОВ.....	195
ГЛАВА LVI. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ ПЕРВЫХ ПЛОДОВ <sup>1</sup> .....	196
ГЛАВА LVII. ГОМЕОПАТИЧЕСКАЯ МАГИЯ МЯСНОЙ ПИЩИ.....	199
ГЛАВА LVIII. УМИЛОСТИВЛЕНИЕ ОХОТНИКАМИ ДИКИХ ЗВЕРЕЙ <sup>1</sup> .....	199

ГЛАВА LIX. ПЕРЕСЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ДУШ В ЖИВОТНЫХ <sup>1</sup> .....	202
ГЛАВА LX. ПЕРЕНОС СИЛ ЗЛА .....	203
ГЛАВА LXI. ВЕЗДЕСУЩНОСТЬ ДЕМОНОВ <sup>1</sup> .....	206
ГЛАВА LXII. ПУБЛИЧНОЕ ИЗГНАНИЕ ЗЛЫХ СИЛ <sup>1</sup> .....	207
ГЛАВА LXIII. ОБЩЕСТВЕННЫЕ "КОЗЛЫ ОТПУЩЕНИЯ" <sup>1</sup> .....	209
ГЛАВА LXIV. САТУРНАЛИИ И АНАЛОГИЧНЫЕ ПРАЗДНЕСТВА <sup>1</sup> .....	213
ГЛАВА LXV ТАБУ КАСАТЬСЯ ЗЕМЛИ .....	214
ГЛАВА LXVI. ТАБУ ВИДЕТЬ СОЛНЦЕ .....	216
ГЛАВА LXVII. ИЗОЛЯЦИЯ ДЕВОЧЕК С НАСТУПЛЕНИЕМ ПОЛОВОЙ ЗРЕЛОСТИ .....	216
ГЛАВА LXVIII. ПРАЗДНИКИ ОГНЯ В ЕВРОПЕ .....	218
ГЛАВА LXIX. ОБОРОТНИ .....	219
ГЛАВА LXX ХОЖДЕНИЕ ПО ГОРЯЩИМ УГЛЯМ .....	219
ГЛАВА LXXI. МАГИЧЕСКИЕ ЦВЕТЫ НАКАНУНЕ ДНЯ ЛЕТНЕГО СОЛНЦЕСТОЯНИЯ .....	220
ГЛАВА LXXII. НАХОДЯЩАЯСЯ ВНЕ ТЕЛА ДУША В НАРОДНЫХ СКАЗКАХ .....	221
ГЛАВА LXXIII. ДУША ВНЕ ТЕЛА В НАРОДНЫХ ОБЫЧАЯХ .....	222
ГЛАВА LXXIV. РИТУАЛ СМЕРТИ И ВОСКРЕШЕНИЯ <sup>1</sup> .....	229
ГЛАВА LXXV. ОМЕЛА .....	229

**СОДЕРЖАНИЕ**

От редакции	9
<i>Глава I. Магия</i>	13
<i>Глава II. Магический контроль над природой</i>	76
<i>Глава III. Колдуны как правители</i>	107
<i>Глава IV. Боги, воплощенные в людей</i>	119
<i>Глава V. Цари отдельных природных стихий</i>	128
<i>Глава VI. Поклонение деревьям</i>	130
<i>Глава VII. Пережитки культа деревьев в современной Европе</i>	152
<i>Глава VIII. Отношение полов и его влияние на растительность</i>	155
<i>Глава IX. Священный брак</i>	159
<i>Глава X. Царский огонь</i>	167
<i>Глава XI. Палочки для добывания огня</i>	169
<i>Глава XII. Отец Юпитер и Мать Веста</i>	174
<i>Глава XIII. Происхождение вечных огней</i>	177
<i>Глава XIV. Престолонаследие в Лациуме</i>	182
<i>Глава XV. Святой Георгий и Парилья</i>	186
<i>Глава XVI. Поклонение дубу</i>	188
<i>Глава XVI. Дианус и Диана</i>	192
<i>Глава XVIII. Табу царей и жрецов</i>	193
<i>Глава XIX. Опасности, угрожающие душе</i>	201
<i>Глава XX. Запретные действия</i>	224
<i>Глава XXI. Табу на людей</i>	226
<i>Глава XXII. Табу на предметы</i>	252
<i>Глава XXIII. Табу на слова</i>	265
<i>Глава XXIV. Предание смерти божественного правителя</i>	283
<i>Глава XXV. Сказочная жена</i>	309
<i>Глава XXVI. Временные цари</i>	315
<i>Глава XXVII. Принесение в жертву сына правителя</i>	322
<i>Глава XXVIII. Умерщвление духа дерева</i>	325
<i>Глава XXIX. Качание как магический обряд</i>	327
<i>Глава XXX. Миф об Адонисе</i>	329
<i>Глава XXXI. Освящение помазанием</i>	330
<i>Глава XXXII. Перевоплощение умерших</i>	332
<i>Глава XXXIII. Вулканическая религия</i>	337
<i>Глава XXXIV. Сады Адониса</i>	340
<i>Глава XXXV. Ритуал Аттиса</i>	343
<i>Глава XXXVI. Аттис как Бог-отец</i>	345
<i>Глава XXXVII. Охота за головами</i>	346
<i>Глава XXXVIII. Слезы Изиды</i>	348
<i>Глава XXXIX. Звезда Изиды</i>	350
<i>Глава XL. Праздники всех душ</i>	351
<i>Глава XLI. Родство по матери и матери богине</i>	354
<i>Глава XLII. Бракосочетание братьев и сестер</i>	355
<i>Глава XLIII. Дети живых родителей в ритуале</i>	357
<i>Глава XLIV. Слепые жертвы в жертвоприношениях</i>	360
<i>Глава XLV. Мужчины, переодетые в женщин</i>	362
<i>Глава XLVI. Дети на веерах для провеивания зерна</i>	363
<i>Глава XL VII. Магическое значение игр в первобытном земледелии</i>	364
<i>Глава XLVIII. Роль женщины в первобытном земледелии</i>	368
<i>Глава XLIX. Олицетворение духа зерна во время жатвы</i>	373
<i>Глава L. Человеческие жертвоприношения ради урожая</i>	378
<i>Глава LI. Дух зерна в образе животного</i>	379
<i>Глава LH. Плеяды в первобытных календарях</i>	380
<i>Глава LIII. Первобытный способ очищения</i>	384
<i>Глава LIV. Мания в ариции</i>	385

<i>Глава LV.</i> Попытки обмануть демонов	386
<i>Глава LVI.</i> Жертвоприношение первых плодов	388
<i>Глава LVII.</i> Гомеопатическая магия мясной пищи	393
<i>Глава LVIII.</i> Умилостивление охотниками диких зверей	394
<i>Глава LIX.</i> Переселение человеческих душ в животных	400
<i>Глава LX.</i> Перенос сил зла	402
<i>Глава LXI.</i> Вездесущность демонов	407
<i>Глава LXII.</i> Публичное изгнание злых сил	409
<i>Глава LXIII.</i> Общественные "козлы отпущения"	415
<i>Глава LXIV.</i> Сатурналии и аналогичные празднества	422
<i>Глава LXV.</i> Табу касаться земли	425
<i>Глава LXVI.</i> Табу видеть солнце	429
<i>Глава LXVII.</i> Изоляция девочек с наступлением половой зрелости	430
<i>Глава LXVIII.</i> Праздники огня в Европе	433
<i>Глава LXIX.</i> Оборотни	435
<i>Глава LXX.</i> Хождение по горящим углям	437
<i>Глава LXXI.</i> Магические цветы накануне дня летнего солнцестояния	439
<i>Глава LXXII.</i> Находящаяся вне тела душа в народных сказках	440
<i>Глава LXXIII.</i> Душа вне тела в народных обычаях	442
<i>Глава LXXIV.</i> Ритуал смерти и воскрешения	456
<i>Глава LXXV.</i> Омела	458

## ОТ РЕДАКЦИИ

Сэр Джеймс Джордж Фрэзер (1854-1941) — выдающийся ученый, автор теории происхождения религии. В этнографию он пришел из истории литературы и классической филологии, завоевав известность своими комментированными переводами Павсания, Овидия, Саллюстия. Интерес Фрэзера к этнографическим проблемам пробудился в результате чтения классических трудов по этой теме, в частности знаменитой работы Эдуарда Тэйлора "Первобытная культура".

В этнографии Фрэзер дебютировал книгой "Тотемизм" (1887), сразу же привлекая внимание ученых. Впоследствии эта небольшая книга разрослась в четырехтомный основательный труд "Тотемизм и экзогамия" (1910).

В значительной своей части творчество Дж. Фрэзера приходится на конец XIX — начало XX веков. Он является автором капитальных исследований: "Вера в бессмертие и культ умерших" (2 тома, 1911-1912), "Фольклор в Ветхом завете" (3 тома, 1918-1919), "Культ природы" (1926), "Боязнь умерших в примитивной религии" (2 тома, 1933-1934), "Мифы о происхождении огня" (1930), "Творение и эволюция в примитивных космогониях" (1935). В своих трудах он широко использует материал, почерпнутый из более ранних источников.

Первое издание "Золотой ветви" вышло в Лондоне в 1890 году. И с тех пор труд Дж. Фрэзера (полное издание которого составляет, кстати, 12 томов) продолжают издавать, переиздавать, переводить и изучать. На русском языке, кроме настоящего тома, "Золотая ветвь" издавалась дважды: в 1928 и в 1980 году.

Взгляды Джеймса Дж. Фрэзера близки к воззрениям Бронислава Малиновского, основоположника социальной антропологии. И. Т. Касавин, рассматривая идеи этих авторов, указывал, что согласно Фрэзеру, "психологическая основа магии — ассоциация идей, Между которыми не существует реальной причинной связи; магия позволяет умному человеку доминировать над остальными: по-

10

лучать статус святых и богов после смерти; магия вырабатывает первые санкции, закрепляющие частную собственность и целостность, самостоятельность индивида"<sup>1</sup>.

По мнению Б. Малиновского, магия создает уверенность в неопределенных ситуациях, создает структуру торговли, организует коллективный труд, но в первую очередь представляет феномен, демонстрирующий силу языка, поскольку всякий язык обладает магической функцией<sup>2</sup>.

Кроме Фрэзера и Малиновского, исследованием феномена магии занимались структуралист Клод Леви-Строс и "этнофилософ" Мирча Элиаде. Последний считал магию инструментом прорыва границ между мирами, способом возврата личности в сакральное время, *in illo tempore*.

Работы Дж. Фрэзера оказали сильное влияние на более поздние исследования развития сознания — в частности на предположение К. Г. Юнга о стадийности развития сознания индивида. Далее эта гипотеза была развита Эрихом Нойманном, исследовавшим этот вопрос в рамках юнгианской аналитической психологии. Опираясь на богатый этнографический материал, собранный Фрэзером и другими учеными, Нойманн показывает, что стадии развития сознания выражаются в архетипах, доминирующих на той или иной стадии. Архетипы уже пройденных стадий, однако, остаются в сознании индивида в "свернутой" форме, продолжая оказывать глубокое скрытое влияние на всю его жизнь. Поэтому то, что сегодня мы называем "первобытным", и считаем не имеющим к нам отношения, в том числе и "магическое" восприятие мира, продолжает жить внутри нас, проявляясь в странных снах, совпадениях, суевериях, внезапных болезнях...

Данный том "Золотой ветви" — второй сбор, как назвал его сам автор. Как мог заметить читатель, здесь представлен в основном практический материал и почти отсутствуют комментарии самого Фрэзера по поводу значения тех или иных обычаев, обрядов и церемоний<sup>3</sup>. Однако, выбор издательством именно этого тома далеко

<sup>1</sup> См. *Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев*. М.: Республика, 1992, с. 12.

<sup>2</sup> Один из главных трудов Б. Малиновского "Магия, наука и религия" готовится к печати в нашем издательстве.

<sup>3</sup> Желаящие подробно ознакомиться с теоретическими взглядами Фрэзера могут обратиться к прекрасному переводу "Золотой ветви" под редакцией профессора С. А. Токарева, выпущенному "Политиздатом" в 1980 г. Помимо этой работы, в 1985 году был издан русский перевод "Фольклора в Ветхом завете".

11

не случаен. Современный рынок эзотерической литературы бывшего СНГ богато насыщен литературой о разного рода магических техниках, школах, направлениях и т. д. и т. п. В этом

море можно найти любую экзотику — от тайных доктрин Розенкрейцеров до магии современной Бразилии, от техник снятия порчи и народных заговоров до посткастанедовских попыток описания собственного пути тех, кому "хочется странного", по удачному выражению братьев Стругацких<sup>1</sup>.

Так или иначе, все это по большей части остается некоей экзотикой, излишеством, чем-то вроде туристического справочника. Ведь для современного человека, живущего в городе, магия является не необходимостью, а, скорее, развлечением, не имеющим отношения к серьезным вещам. Отсюда — облегченность и доступность для современных условий большинства издаваемых книг по "магии".

Читая же Фрэзера, понимаешь, что для так называемых "первобытных" людей магия была не просто частью жизни, занятием или профессией. Магия была способом существования. Вся жизнь человека, еще не отгороженного от природы техникой и социумом, зависела от благосклонности сил природы — от того, пойдут ли вовремя дожди, будет ли удачной охота, не возникнет ли эпидемия в деревне. Соответственно, первобытная магия дает целостное представление о мире первобытных народов, о всем укладе их жизни. А если вспомнить, что история человечества насчитывает более 100 тысячелетий и большая часть этого времени прожита как раз в "первобытных" условиях, становится понятно, что принципы "магического" мышления имеют над человечеством намного более сильную власть, чем хотелось бы нам, представителям возможно самой прагматической и рациональной цивилизации из всех, существовавших на Земле. Интересно, что одно из самых лаконичных и изящных определений первобытной магии сделал французский писатель Жан Жене, автор, не имеющий никакого отношения к этнографии и антропологии: "Стихии жестоки. Чтобы приручить их, я решил вобрать их в себя. Я не закрывал больше глаз на их жестокость, напротив, я приветствовал ее и потакал им в этом... Я обратился к магии, то есть намеренной *предрасположенности*, интуитивному согласию с природой. Язык потерял для меня всякий смысл"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> А. и Б. Стругацкие, "Попытка к бегству".

<sup>2</sup> Сл. Ж. Жене, *Дневник вора*. М.: Текст, 1994, с. 67.

## 12

И на наш взгляд данный том — возможность прикоснуться к истокам, к самому началу человечества, еще не отделенному от природы.

И кажущаяся странность, а то и жестокость описанных Фрэзером обрядов и церемоний может указывать не на "недоразвитость" народов первобытной культуры, а всего лишь на то, как мы ограничены и отчуждены от самих себя и от природы, как мы боимся жить, и как, в итоге, самодовольны и слабы: Действительно, кто из нас может сейчас выжить не только в Калахари или в австралийском буше, полном диких животных и неизвестных растений, а и просто в лесу средней полосы, километрах в ста от родного и так надоевшего города?

Сами же магические обряды и техники, приведенные Фрэзером, отличает простота, логичность и тонкое знание человеческой психологии. Эта простота наполнена смыслом. Именно эти техники — истоки всех более поздних "магических" систем.

Да и психотерапия сейчас все чаще обращается к истокам магического мышления. Современные техники работы со сновидениями, эриксоновский гипноз, многие техники игровой терапии детских неврозов обращаются непосредственно к той части нас, которая сохранила память о "духах", "путешествиях души" и необходимости жертвоприношений. И это далеко не случайно (ведь маги хорошо знают, что случайностей не существует). В наше время экологического кризиса, непрочных отношений и всеобщего дефицита любви магические техники возвращают нас к состоянию целостности, ощущению себя частью природы. Их вызов для нас может состоять в том, что состояние гармонии, целостности — это не власть над природой (что приводит к ее разрушению), и не "золотой век" в стиле "Утопии", без конфликтов и проблем (это во-первых, невозможно, а во-вторых, просто бесперспективно, потому что здесь нет энергии для развития), а соучастие, контакт, жизнь наравне с силами мира, полная тревог, неожиданностей и неизвестных сил.

И, может быть, именно такая жизнь является полной, человеческой и определяющей наше будущее.

*А. А. Стативка, А. В. Морозов*

## ГЛАВА I. МАГИЯ

В *Золотой Ветви* я попытался показать, насколько велика была роль магии в ранней истории человеческого мышления. Эта вера основана на двух основных логических заблуждениях; первое: желаемого результата можно достичь имитируя его; второе: вещи, находившиеся однажды в контакте, могут влиять друг на друга и после того, как их разъединить, как если бы контакт между ними все еще сохранялся. Магию, основанную на первом из этих заблуждений, можно назвать гомеопатической, или имитационной, а магию, основанную на втором из этих принципов, можно назвать контагиозной. Если этот анализ верен, это значит, что вера в магию совершенно иллюзорна. Все ее притязания ошибочны и вводят в заблуждение лишь верящих в них простаков. Тем не менее, во всем мире вера в магию была и до сих пор остается очень сильной, хотя и была всегда более всего распространена среди отсталых и первобытных народов. Маг верит, что своими действиями и словами, магическими обрядами и заклинаниями он может контролировать силы природы для собственной выгоды и в ущерб своим врагам. Последствия этой веры оказались катастрофическими. У первобытных народов, особенно в Африке, естественную смерть обычно, или даже систематически, приписывали действию пагубной магии, и за смерть обычно мстили, убивая воображаемого виновника, который в действительности был невиновен<sup>1</sup>.

Но катастрофические последствия веры в магию не ограничиваются разрушением человеческих жизней. Ее пагубное влияние распространилось и на хозяйственную сферу. Рассказывая о племенах кафиров из Южной Африки, авторитетный специалист сообщает, что "страх быть обвиненным в обогащении с помощью магии настолько велик, что многие люди намеренно воздерживаются от дополнительной обработки своей земли, чтобы другие не обвинили

<sup>1</sup> J. G. Frazer, *Belief in Immortality* (London, 1913), i. 33 *sqq.*

14

их в том, что они используют магию для увеличения плодородия земли"<sup>1</sup>.

В следующем удивительном отрывке опытный миссионер превосходно описывает пагубное влияние веры в магию и колдовство у бангала, племени, проживающем в верховье реки Конго: "Осуждая консерватизм туземцев и то, каким образом они поколение за поколением просто следовали по стопам своих предшественников, не следует забывать, что они были, а многие племена до сих пор остаются прочно связанными верой в колдовство, фетишизм и суеверия, и что любое стремление разорвать эти путы, намного более крепкие, чем железные, подавлял страх оказаться обвиненным в колдовстве. Лет двадцать пять назад я был знаком с кузнецом, который из старого железного обруча изготовил хорошую копию фабричного ножа. Когда царь услышал об этом, то посчитал его слишком ловким и пригрозил обвинить в колдовстве, если он еще раз сделает нечто подобное. Если бы человек, построивший наши локомотивы, жил здесь, в Африке, и дал волю своему изобретательному гению, то его не почитали бы, а убили как колдуна. Туземцу присуще глубоко укоренившееся чувство, что все необычное происходит благодаря колдовству и рассматривается как таковое. Несколько лет назад я знал туземную знахарку, которая успешно лечила некоторые местные заболевания; когда она разбогатела, туземцы обвинили ее в том, что она сама с помощью колдовства вызвала болезнь, для того чтобы затем излечить ее и получить за это плату. Они говорили: "Как она может так просто излечить болезнь, если не сама вызвала ее?" Она вынуждена была оставить практику, чтобы ее не казнили как ведьму.

Представление нового предмета торговли всегда влекло за собой обвинение в колдовстве для человека представившего его; существует легенда о том, что человек, открывший способ изготовления пальмового вина, был объявлен колдуном и заплатил за это жизнью. Однако это не остановило торговлю пальмовым вином. Из-за страха оказаться обвиненным в колдовстве, туземцы сами по себе никогда бы не продвинулись вперед в искусстве, науке или культуре. Этот страх оказался настолько реальным и широко распространенным, что он сводил на нет и убивал всякую тенденцию к переменам и прогрессу. Существенный прогресс отсутствует у них по тем же причинам, что прочно привязывали их к их религиозным верованиям, до тех пор пока к ним не пришел белый человек со

<sup>1</sup> Dudley Kidd, *The Essential Kafir* (London, 1904), p. 147.

15

своими инструментами, своим мастерством, медициной и религиозным учением. В своем прежнем состоянии они оставались крайне консервативными, что, однако, быстро изменил контакт с белым человеком, которого они всегда готовы признать стоящим выше них во всех отношениях и достойным подражания всегда, когда это возможно"<sup>1</sup>.

Укоренившееся убеждение африканцев, что существенный прогресс в мастерстве и ремеслах

всегда связан с магией и колдовством, имеет близкую параллель в Древнем Риме. Однажды некий С. Фурий Кресмий, небольшая ферма которого приносила урожаи более богатые, чем крупнейшие фермы, расположенные по соседству, подвергся злобному обвинению в том, что с помощью чар перетягивает зерно с полей других людей. Когда он предстал перед народным собранием в Риме, будучи привлеченным к суду в связи с этим, то предъявил людям свои плужные лемехи, мотыги, крепких работников, холеных быков и, указав на них, сказал: "Вот мое волшебство, господа. Я сожалею, что не в моих силах представить пред ваши очи мой тяжелый и напряженный труд и пролитый пот". И он был единогласно оправдан<sup>2</sup>.

Наверное, самый распространенный пример гомеопатической, или имитационной, магии — практика создания магической фигурки человека, которому колдун желает навредить. Разрезая, прокалывая или как-то иначе повреждая фигурку, он считает, что наносит соответствующую рану своему врагу, которого эта фигурка олицетворяет; сжигая или уничтожая фигурку, он воображает, что убивает своего противника. Множество примеров подобной практики я привел в *Золотой Ветви*<sup>3</sup>.

Здесь я приведу несколько дополнительных примеров. Так, в Марокко магические фигурки для этой пагубной цели изготавливают либо из бумаги, либо из более плотного материала. Если, к примеру, колдун желает вызвать у своего врага головную боль, то делает его фигурку из теста и, прежде чем бросить ее в печь, прокалывает ей гвоздем голову. Но предварительно он должен воткнуть в фигурку обрывок одежды своей жертвы. Если он хочет, чтобы его жертва сломала руку или ногу, то отрывает у фигурки соответствующую конечность. Если он желает, чтобы его жертва страдала от непре-

<sup>1</sup> J. H. Weeks, "Anthropological Notes on the Bangala of the Upper Congo River", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xxxix, (1909), p. 108.

<sup>2</sup> Pliny, *Nat. Hist.*, xviii. 41 sqq..

<sup>3</sup> *The Magic Art and the Evolution of Kings*, i. 55 sqq.

#### 16

рывной боли, то целый день бьет ее металлическую фигурку молотком на наковальне, приговаривая: "Как этот молоток, не останавливаясь, бьет весь день по наковальне, так пусть несчастье преследует того-то и того-то всю жизнь". Так же поступают и с бумажными фигурками, прокалывая их гвоздями или колючками, или отрывая конечности. Чтобы жертва страдала всю жизнь, колдун в конце концов зарывает фигурку на кладбище, скотобойне, бросает ее в печь или колодец. Если фигурка брошена на дно реки, жертва будет непрерывно дрожать от холода; если же она погребена в печи, то жертва будет постоянно пылать от гнева. Если фигурка просто зарыта в землю, не будучи повреждена или проколота, жертва просто медленно умрет. Если фигурка представляет собой статуэтку, то достаточно того, что ее сделает колдун и произнесет над ней соответствующее заклинание; но если фигурка из бумаги, то она должна быть сделана писцом, который наносит на тело и конечности каббалистические формулы<sup>1</sup>.

У ибo и ияво из Южной Нигерии "фигурке из грязи или воска придают грубую форму человека, которому намереваются причинить вред, и, пока читаются заклинания, эту фигурку прокалывают гвоздем или копьем или обезглавливают<sup>2</sup>.

В Лоанго колдун делает фигурку своей жертвы из корня, сердцевины растений или древесины и с соответствующими проклятиями выбрасывает ее в реку, море или в дикую местность, помещает в огонь или подвешивает в дыму. Как фигурка гниет, вянет или превращается в пепел, соответственно, та же судьба постигает и жертву<sup>3</sup>.

У бангала Верхнего Конго, если человек теряет родственника или имеет врага, он идет к колдуну (*нганга йа ликенге*). Тот вызывает в кастрюле с водой духов различных людей, их образы появляются в воде, а клиент, наблюдающий за водой, пропускает одно отражение за другим, пока в воде не появится отражение его врага. Это отражение, или *элимо* (душу) он тут же пронзает пальмовой щепкой, выполняющей роль копья, и тот, кому принадлежит эта душа, заболевает и умрет. Иногда из куска дерева или мясистого стебля грубо вырезают изображение врага, и всякий раз, когда его прокалывают или режут, враг должен чувствовать сильную боль в соот-

<sup>1</sup> E. Mauchamp, *La Sorcellerie au Maroc* (Paris), pp. 293 sq.

<sup>2</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria* (London, 1926), ii. 182.

<sup>3</sup> *Die Loango Expedition, 1873-1876*, von P. Gussfeldt, J. Falhrenstein, E. Pechuel-Loesche (Stuttgart, 1909), III. 2 p. 337.

#### 17

ветствующей части своего тела, а прокалывание жизненно важной части приводит к смерти<sup>1</sup>.

У баконго Нижнего Конго "самый сильнодействующий и устрашающий фетиш принадлежит знахарю, этот фетиш называется *мбанзангола*. Это — деревянная фигурка, она всегда остается во владении колдуна-знахаря, так как обладает слишком мощной силой, чтобы перейти в руки непрофессионала. Обыкновенный человек может купить другие фетиши, но ни один профан не может иметь фетиш *мбанзангола*. Если человек желает вызвать боль, болезнь и смерть другого, он идет к знахарю, имеющему этот фетиш, и, заплатив ему, пронзает гвоздем или ножом то место, в котором желает вызвать боль у своего врага. Удар ножом в жизненно важную часть приводит к мучительной смерти врага этого человека; укол гвоздем в плечо, локоть или колено вызывает острую боль в этом суставе и показывает, что человек не желает убить своего врага, а хочет только вызвать у него ревматизм, нарывы или подобные недуги. Эти фигурки-фетиши часто пронзают гвоздями, ножами и другими острыми предметами. Это, наверное, единственная фигурка-фетиш, в связи с которой вообще не практикуют "белую магию" — это не оберегающий и не исцеляющий фетиш, он всегда используется, чтобы причинять боль. С другой стороны, я слышал, что гвозди и т. п., вонзенные в эту фигурку, выступают как жертвоприношения за полученные блага; и, возможно, что человек, страдающий от каких-либо болей, вонзает гвоздь в соответствующую часть фигурки, чтобы передать боль врагу, который, как он полагает, наслал эту боль на него, поэтому он может считать такой гвоздь жертвоприношением за благо, которое он надеется получить"<sup>2</sup>.

Греческая надпись, обнаруженная в Северной Африке в Киренах и датированная четвертым веком до н. э., рассказывает об интересном примере сжигания восковых фигурок, чтобы уничтожить злодеев, которых они представляли. Кирены были основаны греческими колонистами с острова Тера в Эгейском море, и, основывая этот город, жители издали очень строгий указ, направленный против всех тех отступников, которые либо отказались плыть с колонистами, либо, приплыв с ними, решили покинуть колонию и вернуться на Теру. Несомненно, восковые статуэтки всех таких предателей сжигали, чтобы принести погибель на их головы<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. H. Weeks, "Anthropological Notes on the Bangala of the Upper Congo River", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. xl. (1910), 395.

<sup>2</sup> J. H. Weeks, *Among the Primitive Bakongo* (London, 1914), 225 sq.

<sup>3</sup> A. D. Nock, "A Curse from Cyrene", in *Archiv fur Religionswissenschaft*, vol. 24 (1926), p. 172, and Dr. Ferri, "Aleuni iscrizioni di Cirene", in *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, v. (1925) 19 sqq.

18

В античности подобные магические обряды также были широко распространены в граничащем с Киренами Египте. На эту тему Уоллис Бадж пишет: "Однако в Египте существовало множество людей, практиковавших искусство черной магии с целью нанесения вреда. В их руках силы магии обычно использовались во зло, и это приводило, если доверять папирусам, к катастрофическим последствиям. Один из самых распространенных способов причинения зла был связан с восковыми фигурками. Человек нанимал мага, чтобы тот изготовил восковую фигурку его врага, имя которого вырезали или надписывали на ней. Затем колдун произносил над ней магические заклинания. Если заклинания содержали в себе проклятия, то они должны были сказаться на живом человеке; если фигурку прокалывали или резали ножом, то живой человек испытывал ужасную боль, или на его теле появлялись раны. Если фигурку сжигали в огне или уничтожали как-то иначе, то за этим следовала смерть живого человека. Весткарский папирус рассказывает, что жена некоего Аба-Анера изменила ему в его саду с одним из слуг. Когда ему сообщили об этом, он сделал из воска фигурку крокодила и велел своему слуге отправиться и опустить ее в воду в том месте реки, где совершивший преступление любовник его жены имел обыкновение купаться. На следующий день, как только этот человек вошел в воду, восковой крокодил превратился в огромного живого крокодила и мгновенно сожрал его. Роллинский папирус утверждает, что некоторым злым людям удалось похитить книгу магии из Царской Библиотеки и что, следуя содержащимся в ней указаниям, они смогли изготовить восковые фигурки, над которыми зачитывали магические заклинания, чтобы вызвать болезнь у царя Египта или даже убить его. Это считалось самой страшной изменой, и преступники, по-видимому, были казнены. Восковыми фигурками не пренебрегали и жрецы Амон-Ра в Фивах, ибо они регулярно сжигали восковую фигурку злодея Апопа, который каждый день пытался помешать восходу солнца. Эта фигурка имела форму змеи, свернувшейся в кольца, на ней было начертано или вырезано имя Апоп. Из папируса, на котором были начертаны заклинания, содержащие проклятия, делали коробку. В нее помещали восковую фигурку, а затем коробку с фигуркой бросали в огонь,

поддерживаемый особым растением. Пока они горели, жрец произносил проклятия и топтал

19

их левой ногой до тех пор, пока они не становились бесформенными и в конце концов не исчезали. Эта магическая церемония считалась очень полезной для Ра, Бога Солнца — он произносил заклинания, парализующие настоящего Апопа, а затем убивал его огненными стрелами своих лучей и съедал<sup>1</sup>.

Как нам стало известно от прекрасной наблюдательницы г-жи Лесли Милн, в Бирме до сих пор практикуют подобные магические обряды, направленные на причинение вреда противнику. Она пишет следующее: "Даже сегодня, как во многих других странах в прежние времена, изготавливают небольшие фигурки мужчин и женщин, представляющие врага, их повреждают, чтобы причинить вред живому человеку. В Южной Италии иногда именем врага называют лимон, в него втыкают иглы или деревянные щепки с намерением навредить человеку, которого он представляет. Я никогда не слышала, чтобы палауны так обращались с фруктом, не слышала я также, чтобы фигурку бросали в воду, как в Кашмире, или растапливали восковую фигурку над огнем, как это делали в Европе. Здесь фигурки делают из земли, а так как почва в горах, где живут палауны, не очень пластична, то ее увлажняют и придают ей нужную форму, создавая грубый барельеф на доске. Доску размещают горизонтально, и фигурка сохраняет форму. Фигурка, сделанная для меня знающим человеком в качестве примера, была длиной в десять дюймов. Я надеялась привезти ее домой, но во время путешествия она развалилась на кусочки. Над этими фигурками произносят заклинания, в них втыкают бамбуковые щепки или же отрезают им руку или ногу. Иногда на фигурке, пока она еще влажная, начертывают имя. Это могут делать только те, кто умеет писать, другие же — шепотом произносят над ней имя врага"<sup>2</sup>.

В Аннаме распространенной формой злонамеренной магии является изготовление из бумаги фигурки, представляющей человека, которому колдун намеревается причинить вред. Эту фигурку пронзают ударом ножа или гвоздя и прячут в деревянных частях или под порогом дома того человека, которому колдун желает навредить. Считается, что у хозяина дома появится рана, соответствующая той, что была нанесена фигурке. В Тонкине подобную злонаправленную магию практикуют на деревянных фигурках, которые представляют врагов колдуна. Предполагается, что лица, представ-

<sup>1</sup> E. A. Wallis Budge, *Osiris and the Egyptian Resurrection* (London, 1911) ii. 177 sq.

<sup>2</sup> Mrs. Leslie Milne, *The Home of an Eastern Clan* (Oxford, 1924), p. 263.

20

ляемые фигурками, будут страдать от ран, соответствующих повреждениям, нанесенным их образам. Если фигурку обезглавливают, человек вскоре умирает. При строительстве дома недоброжелательные плотники иногда прячут в крыше дома маленькие фигурки из дерева или бумаги с палкой, ножом или ведром в руках. Считается, что в первых двух случаях фигурка станет причиной домашней ссоры или вооруженного ограбления. В последнем случае предполагается, что все везение семьи исчезнет из-за таинственного действия ведра. Кроме того, в дымоходе на кухне они размещают две фигурки, которые под действием воздушной тяги поворачиваются вокруг своих осей. Считается, что таким образом можно вызвать постоянные ссоры между хозяином дома и его женой. Предполагается, что они будут отворачиваться друг от друга так же, как поворачиваются фигурки в дымоходе<sup>1</sup>.

Седанги, воинственный клан первобытной народности мюи, обитающие в Индокитае на границе Аннама и Лаоса, применяют магию на фигурках, чтобы обеспечить успех на охоте или в войне. Прежде чем отправиться на войну или на охоту, они изготавливают фигурки людей или животных, которых хотят убить, делая их либо из речного песка, либо из земли обрабатываемых полей. Проделав это, они пронзают фигурку копьем со словами: "Пусть сегодня вечером от удара моего копья так погибнет человек или животное". Они убеждены, что посредством этой церемонии обеспечивают успех своего мероприятия<sup>2</sup>.

У мэн кок, горного племени Тонкина, если человек желает отомстить врагу за какое-нибудь незначительное оскорбление, не убивая его, он делает из бумаги фигурку врага, прикрепляет ее к дереву и стреляет в нее из лука или ружья. Считается, что это вызовет болезнь у виновного; но процедура мщения за более серьезные оскорбления иная и более сложная. Потерпевший пишет имя и название деревни врага на листе бумаги, который дает проглотить козлу. Затем он подвешивает козла к дереву и сильно избивает его, все время приговаривая при этом: "Я сожалею об этом наказании, но причина тому мой враг, который вопиюще несправедливо поступил со мной. Ты будешь свидетелем этому перед богами, к которым отправишься. Если же ты не

справишься с этим заданием, то твоя душа никогда не перевоплотится и будет вечно парить в воздухе".

<sup>1</sup> P. Giran, *Magie et Religion Annamites* (Paris, 1912), p. 88.

<sup>2</sup> "L'Envoûtement par l'Image chez les Moi, Annam", in *L'Anthropologie*, xxiii. (1912) p. 245.

## 21

Затем он отвязывает несчастного козла и отпускает его в лес на голодную смерть. Он самонадеянно ожидает результата послания, которое отослал с козлом к небесным силам, убежденный, что таким образом обеспечил смерть своему врагу и всем его детям<sup>1</sup>.

В этой церемонии козел, по-видимому, заменяет фигурку врага этого человека.

В Японии практика нанесения вреда врагу посредством дурного обращения с олицетворяющей его фигуркой широко распространена и имеет множество форм. Обычный способ наложения заговора состоит в том, чтобы изготовить грубую фигурку из соломы, пронзить ее гвоздями и закопать под тем местом, где обычно спит человек; которого хотят наказать. Чтобы отомстить за измену мужа или любовника, ревнивая женщина "берет фигурку неверного или, в зависимости от обстоятельств, его аморальной партнерши, или обоих и прибывает к дереву на территории какого-нибудь храма. В какую часть фигурки будет забит гвоздь, той части тела оригинала и будет нанесена рана, но если обиженная женщина встретит дух огромного быка, и она выкажет страх перед этим видением, то сила наговора будет утеряна и восстановить ее можно будет только заклинанием и проклятием, направленным на виновную пару. Другой источник сообщает, что совершающая месть женщина в два часа утра идет в храм своего бога-покровителя (обычно *Удзибаму*); на ее груди висит зеркало; иногда она надевает корону из перевернутого железного треножника с тремя свечами. В правой руке она несет соломенную фигурку жертвы, а в левой — молоток. Она прибывает фигурку к священному дереву перед храмом и, проделывая это, молит богов спасти их дерево, отнести вину осквернения на счет изменника и наказать его своей страшной мстостью. Она приходит к дереву каждую ночь, до тех пор пока жертва не заболит и не умрет. Два других, очень похожих способа мне представили в Иокогаме. Первый заключается в том, что женщина ночью приходит к священному дереву храма, расположенного вблизи ее дома, и, объявив о цели своего прихода и о том, сколько раз она намеревается приходить, пробивает фигурку гвоздем; затем она наносит указанное количество визитов и каждый раз вбивает гвоздь; после того как будет вбит ряд гвоздей, если жертве предопределено умереть, из дерева начнет сочиться кровь. При втором способе, наряду с вышеупомянутыми деталями, женщина должна держать в уголках рта по заж-

<sup>1</sup> E. Diguët, *les Montagnards du Tonkin* (Paris, 1908), p. 117.

## 22

женной благовонной палочке и, чтобы операция достигла своей цели, сохранять все в самой строжайшей тайне"<sup>1</sup>.

Такой метод причинения вреда врагу, повреждая его магическую фигурку, также практикуют в Малайзии. "Для уничтожения врага в малайских версиях мусульманских трактатов предписывается известный во всем мире метод колдовства. На воске ставят каббалистический символ. Воску придают форму человека. Затем глаза фигурки прокалывают иглой, или пронзают ее живот, и в это время произносят чисто арабское заклинание, нацеленное на то, чтобы призвать на голову жертвы гнев Аллаха! Чтобы лишить врага способности причинять вред, достаточно начертать его изображение в пыли перекрестка дорог, надавить пяткой на его пупок, наступить на его нарисованное сердце, побить палкой по его лицу и произнести короткое проклятие"<sup>2</sup>.

У лубу, первобытного племени с Суматры, которое отличается от своих соседей культурой, языком и внешним видом, существуют всевозможные способы изготовления и повреждения фигурок людей, чтобы такие же беды, соответственно, постигли самих людей. Обычно делают две фигурки, одну из глины, другую из дерева; одну закапывают под домом человека, которому намереваются причинить вред; в область сердца другой втирают испанский перец; либо в эту часть фигурки вбивают гвозди; иногда фигурку подвешивают на веревке и раскачивают, чтобы представляемый ею человек подобным же образом тряся в припадке. Если влюбленный обнаруживает, что его любовь осталась без ответа, он может обратиться к колдуну, чтобы наказать женщину через ее образ. Колдун лепит фигурку женщины из земли, взятой на кладбище, и одевает ее в белое, как труп в саван. Затем он готовит смесь, которая вызывает зуд, берет пух растений и т. п., и посыпает этим фигурку. Затем он берет немного земли с того места, где последний раз помочилась женщина, а также несколько локонов ее волос и обрезков ногтей, немного рисовых зерен, которые она оставила после еды. Из этих ингредиентов готовят смесь, которой обмазывают

фигурку<sup>3</sup>.

Подобные случаи использования магических образов для нанесения вреда врагам зарегистрированы и в нашей стране. Во времена

<sup>1</sup> W. L. Hildburgh, "Notes on Some Japanese Magical Methods for Injuring Persons", in *Man*, xv. (1915).

<sup>2</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva and Sufi* London, 1925), pp. 165 sq.

<sup>3</sup> J. Kreemer, "De Loeboesin Mandailing", in *Bijdragen tot de Taal-, Landen Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, lxvi. (1912) p. 329.

23

правления Дуффуса, сына Малькольма, семьдесят восьмого короля Шотландии, "среди всех этих волнений короля постигла неизвестная и необычная болезнь, а когда никакой видимой причины ее не обнаружилось, а все испробованные лекарства оказались тщетными, распространился слух, не знаю кем, что король околдован: подозрение в колдовстве возникло либо из-за какого-то признака его болезни, ибо из-за того, что тело его увядало и чахло от постоянного выделения пота, а силы его настолько были подорваны, что лекари, за которыми посылали по всей стране, не знали что предложить для облегчения его страданий; когда никаких обычных причин заболевания лекари не обнаружили, то приписали его возникновение причинам тайным. И пока все были обеспокоены болезнью короля, пришла новость, что в Форресе, городе в Моррее, еженощно устраивались сборища и затевались заговоры супротив него. Сообщение посчитали правдивым, так как не было ничего, что бы опровергало его; затем к Дональду, управителю замка, которому король многое поверял, даже свои самые великие дела, были посланы несколько верных гонцов, чтобы тот выяснил истину в этом вопросе. И он, благодаря признанию одной проститутки, мать которой имела славу колдуньи, раскрыл весь заговор. Ибо когда болтавшую несколькими днями ранее о болезни и смерти короля молодую девушку схватили и доставили на дыбу для пыток, она, как только увидела ее, тут же рассказала, что замышлялось против жизни короля. Затем за матерью девушки послали нескольких солдат. Они нашли ее и некоторых других заговорщиков, когда они подогревали на медленном огне сделанное из воска изображение короля. Их замысел состоял в том, чтобы подобно тому, как медленно плавился воск, король, исходя потом, постепенно бы чахнул, а когда бы воск совершенно растаял, дыхание покинуло бы короля, и он бы умер. Когда же этот восковой образ короля уничтожили, а ведьм наказали, в тот же месяц (как говорят) король избавился от своей болезни"<sup>1</sup>.

В Англии во времена правления Генриха VI, в год 1447, герцог Глостерширский "одержал победу во всех дворцовых интригах, для которых он не подходил характером; пользуясь большим расположением народа, он все же был глубоко унижен своими соперниками; это унижение он терпел, не нарушая общественного спокойствия, но простить его человек такого духа и гуманности не мог никогда. Его супругу, дочь Реджинальда, лорда Кобхэма, обвинили в преступном колдовстве, будто бы у нее нашли восковую фигурку ко-

<sup>1</sup> G. Buchanan, *History of Scotland* (Edinburgh, 1751), i. 223.

24

роля, которую она и ее сообщники, священник сэра Роджер Болингброк и некий Джордан Марджери из Ай, колдовским образом растапливали на медленном огне, чтобы так же постепенно таяли силы и энергия Генриха. Обвинение было хорошо рассчитано на слабый и доверчивый ум короля и на то, чтобы в него поверили в этот невежественный век; герцогиня и ее сообщники предстали перед судом. Сущность подобного преступления, настолько противоречащая всякому здравому смыслу, кажется, всегда освобождает обвинителей от законов здравого смысла в их доказательствах; пленников признали виновными; герцогиню приговорили к публичному покаянию и пожизненному заключению; другие были казнены"<sup>1</sup>.

Но гомеопатическую, или имитационную магию с использованием образа не всегда употребляли с пагубной целью причинения вреда или убийства врага. Иногда она использовалась с благородной целью — позволить практикующему ее человеку возродиться для более высокой формы жизни. Однажды ее использовал таким образом раджа Таванкора в Южной Индии, как нам стало известно из следующего отрывка английского писателя той же эпохи. "У местных жителей области Малабар каждый человек строго ограничен своей собственной кастой, наследует профессию своих предков, в детстве вступает в брак с равным себе и никогда не поднимается выше той ограниченной сферы, в какой родился: могут быть исключения, но они очень редки. Одно из таких исключений, поистине необычное, произошло во время моего пребывания в Таванкоре: находящийся у власти правитель, принадлежавший к низшей касте браминов, перешел в более

высокую посредством очищений, даров и церемоний, часть которых состояла в том, что его величество прошел через тело коровы, выполненное в натуральную величину из чистого золота: это была последняя стадия очищений; и когда она была пройдена, корову разделили между браминами". Этот же автор добавляет в примечании: "Орме представляет иную причину возрождения царя Таванкора, чем та, что была поведена мне его подчиненными, которых, возможно, от рассказа о подлинной причине удержал страх. Несколько стран, расположенных вокруг его владений, царь Таванкора уже покорил, в других вел войны; он жил, постоянно используя оружие. Брамины убедили его, что для искупления пролитой крови ему необходимо родиться вновь: эта церемония состояла в том, что правителя поместили в тело золотой коровы огромной стоимости; пробыв там предписанное время, он

<sup>1</sup> D. Hume, *The History of England* (Edinburgh, 1818), iii. 171.

25

вышел возрожденным и освобожденным ото всех преступлений своей прежней жизни. Затем корову разрубили и поделили между пророками, которые придумали этот удивительный способ отпущения грехов царя"<sup>1</sup>.

Кроме того, гомеопатическую, или имитационную магию с использованием образа можно применять с благотворной целью облегчения родов. Так, в Пераке, штате Малайзии, на седьмом месяце беременности "пальмовый цветок пеленают таким образом, чтобы он представлял младенца с детской брошью на груди. Эту куклу, украшенную цветами, кладут на поднос и помещают его в колыбель, застеленную в соответствии с материальным положением будущих родителей тремя, пятью или семью слоями ткани. Повивальная бабка и колдун посыпают куклу и колыбель рисовой мукой. Повивальная бабка качает колыбель, напевая детские песни. Затем она дает куклу покачать на руках будущей матери и отцу и всем их родственникам. Наконец куклу кладут обратно в колыбель и оставляют там до следующего дня, когда ее ломают и бросают в воду"<sup>2</sup>.

Кроме того, гомеопатическая, или имитационная магия очень часто использовалась с благотворной целью облегчения боли и лечения больных. Так, Чтобы остановить кровотечение из ран, тораджи из Центрального Сулавеси используют круги из красного камня<sup>3</sup>.

Этот же принцип гомеопатической магии используют брагуи из Белуджистана для спасения урожая пшеницы, когда его поражает красная ржавчина. Г-н Деннис Брей, наш лучший специалист по брагуи, так описывает способ избавления от этого заболевания: "По меньшей мере раз в пять лет в Калате пшеницу поражает заболевание, известное как *суркхи* или *рамти*, "красная ржавчина" и чем гуще возшла пшеница и чем лучше она полита, тем сильнее поражение. Болезнь приходит с *намби*, влажным южным ветром, который быстро переносит ее с поля на поле; но если ветер меняет направление на северное, она вскоре исчезает. Если *горич*, или северный ветер, не дует, сеидов просят прочитать заклинания над кучкой земли, которую затем разбрасывают по полям. Но если это не помогает, брагуи еще не считают, что все потеряно. Они находят мальчика семи лет, купают его, одевают в красную одежду и велят ему

<sup>1</sup> J. Forbes, *Oriental Memoirs* (London, 1813), i. 377.

<sup>2</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, and Sufi*, p. 118.

<sup>3</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *de Bare'e-sprekende Toradja's van Midden Celebes* (Batavia, 1912), 350.

26

прогнать через поля, пораженные красной ржавчиной, красного козленка. Затем козленка убивают, а его мясо раздают во имя бога. Они говорили мне, что это самый действенный способ избавиться от этой болезни"<sup>1</sup>.

Точно так же, как предполагается, что красные камни посредством гомеопатической магии останавливают кровотечение красной крови, так и желтые предметы часто используют для лечения желтой лихорадки. Так, мехтары, каста подметальщиков и мусорщиков из Центральных провинций Индии, если ребенок страдает желтухой, берут мясо желтой змеи, которая появляется во время дождей, и мясо рыбы *роху*, имеющей желтоватую чешую, и вешают ему на шею; или же ловят маленькую живую лягушку, завязывают ее в желтую ткань и вешают на синей нитке на шею ребенка, где она висит, пока не умрет<sup>2</sup>.

В Уэльсе древний метод лечения желтухи заключается в том, чтобы положить золотую монету на дно оловянной кружки, наполнить ее прозрачным медом и просить больного посмотреть в нее, не выпивая мед. Это необходимо делать, повторяя без ошибок восемь раз подряд Отче Наш<sup>3</sup>.

Однако кажется, что мнение валлийцев колеблется между отношением к желтым предметам и как к средству лечения, и как к причине желтухи и других заболеваний, как мы видим из следующего

отрывка: "Желтый считался очень плохим цветом для *старрикса* (истерия), и в народе говорили, что, если слишком долго смотреть на "желтую тряпку", можно стать "глупым и помешанным". Этот недуг часто называли желтой болезнью или желтым недомоганием. В то же самое время человеку, страдающему от желтухи, советовали носить вокруг шеи желтую ленту или шерстяной лоскут. Но в некоторых частях Уэльса утверждали, что если носить желтое на какой-либо части тела, то можно вызвать или "накликать" желтуху. Если поймать желтую овсянку и подержать перед лицом человека, страдающего желтухой, то можно ожидать его выздоровления. Средством от желтухи считались также наполненные медом чаша или кубок, в которые бросали кусочек янтаря или топаз. Той же цели служила шкура ящерицы или гадюки, помещенная под подушку"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Census of India, 1911: vol. Iv., Baluchistan, by Denis Bray, p. 68.

<sup>2</sup> R. V. Russell, *Tribes and Castes of the Central Provinces of India* (London, 1916), iv, 224.

<sup>3</sup> M. Trevelyan, *Folklore and Folk-Stories of Wales* (London, 1909), p. 228.

<sup>4</sup> M. Trevelyan, *op. cit.*, p. 312.

27

Как желтые предметы в Уэльсе использовались для лечения желтухи, так по тому же принципу гомеопатической магии красные предметы применяли для лечения скарлатины и других болезней. Так, "в 1859 г. доктор старой школы велел страдающему скарлатиной пациенту днем и ночью носить красную одежду. Окно занавешивали красными занавесками, а старомодную кровать с пологом на четырех столбиках драпировали красной тканью. Больных оспой также закутывали в красное, а окна завешивали красными шторами или занавесками. При первых признаках скарлатины или оспы человек подвергался лечению красным. Существовало старое суеверие, что во время эпидемии скарлатины или оспы, от болезни можно было защититься красной фланелью, обернутой вокруг шеи или любой части тела так, чтобы ткань непосредственно соприкасалась с кожей. Даже сегодня крестьяне Уэльса верят в древнее суеверие, что кусочек красной фланели предотвращает заболевание скарлатиной, оспой и ревматизмом".<sup>1</sup>

Кроме того, лубу с Суматры используют гомеопатическую, или имитационную магию, чтобы придать силу яду, которым они смазывают свои стрелы. Яд готовят из сока разных растений. Способ приготовления яда держит в тайне жрец или колдун, ибо в его приготовлении соблюдается множество магических церемоний. Его нельзя готовить в доме, а только в лесу. Жрецу или колдуну помогают несколько человек, каждый из них имеет свою заранее определенную задачу. Общая цель церемоний — драматическое представление желаемого действия яда. Так, один человек взбирается на дерево и падает с него; другой делает вид, что у него сильные позывы к рвоте; третий лежит обнаженный на земле и подражает движениям человека, бьющегося в конвульсиях. Яд очень сильный и вызывает страшную рвоту<sup>2</sup>.

Подобным образом, по принципу гомеопатической, или имитационной магии у каи из Северной Новой Гвинеи колдун воображает, что может вызвать болезнь или смерть, сам подражая страданиям и смерти своей жертвы<sup>3</sup>.

У туземцев островов Батерст и Мелвилл, расположенных у северного побережья Австралии, лица мальчиков при инициации натирают усиками или "бородой" ямса, чтобы способствовать, по при-

<sup>1</sup> M. Trevelyan, *op. cit.*, p. 311.

<sup>2</sup> J. Kreemer, *op. cit.*, p. 308.

<sup>3</sup> Ch. Keysser in Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea* (Berlin, 1911), iii. p. 137.

28

нципу гомеопатической магии, росту растительности на лицах новичков<sup>1</sup>.

В первобытном обществе многие действия запрещены, иными словами, на них налагается табу, потому что считается, что их осуществление, по принципу гомеопатической магии, приведет к нежелательным результатам. Множество примеров таких табу я приводил в другой работе<sup>2</sup>.

Здесь я добавлю несколько новых. Так у бихарцев, первобытного племени из Чхота Нагпур в Индии, "женщина-бихарка, как и женщина-санталка, не должна употреблять в пищу плоды дерева *mapon* (*Buchania latifolia*) или *мерел* (*Diospyrus tomentosa*), которые развились из одной разрастающейся чашечки. Если она нарушит это табу, то родит двойню. Женщина не должна расчесывать волосы на заходе солнца. Если же она сделает это, то ее волосы упадут на рис *сингбонга*, так как именно в это время *сингбонга* (его отождествляют с солнцем) отправляется есть. Беременная женщина не должна переступать через *сагар*, или тележку на деревянных колесах. Если она сделает это, из горла ее ребенка будет раздаваться скрип, подобный скрипу *сагар*. Беременная женщина не должна переступать через собаку. Если она сделает это, в животе ее ребенка будут раздаваться звуки, подобные рычанию собаки. Беременная женщина не должна

есть мясо оленя, зайца или дикобраза или других животных, покрытых шерстью, ей даже нельзя смотреть на них, когда их приносят домой вернувшиеся с охоты мужчины. Если же она сделает это, то тела ее детей будут покрыты волосами"<sup>3</sup>.

Чхадар, небольшая каста ткачей и деревенских сторожей из Центральных провинций Индии, не бросают первый зуб ребенка на черепичную крышу, потому что верят, что если сделают это, следующий зуб ребенка будет широким и безобразным, как черепица<sup>4</sup>.

У лубу с Суматры во время родов никто не должен выглядывать за угол из двери дома; иначе ребенок в матке может не найти выход и таким образом задержать роды. По этой же причине люди, входящие в дом, не должны останавливаться на пороге, а должны сразу же заходить внутрь или выходить. Все сундуки и коробки должны быть открыты, одежда женщин должна быть свободной, а волосы

<sup>1</sup> Baldwin Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia* (London, 1914), p. 99.

<sup>2</sup> *The Magic Art and the Evolution of Kings*, i. III sqq.

<sup>3</sup> S. C. Roy, *The Birhors* (Ranchi, 1925), pp. 376 sqq.

<sup>4</sup> R. V. Russell, *op. cit.*, i. 402.

## 29

распущенными. Кроме того, прилагаются все усилия, чтобы достать курицу-несушку, чтобы ее заразительный пример ускорил роды<sup>1</sup>.

Это последнее условие, конечно же, не табу, а положительное предписание гомеопатической магии. Подобным же образом у тораджи с Центрального Сулавеси существует правило, что любой человек, входящий в дом беременной женщины, не должен останавливаться на пороге, а сразу же заходить внутрь, при этом, несомненно, предполагают, что любое промедление на пороге задержит рождение ребенка<sup>2</sup>.

В Африке, у болоки или бангала из Верхнего Конго, если человек строит каноэ, он не должен пить воду. Считается, что иначе каноэ будет протекать, другими словами, наберет воды в корпус, так же, как человек принимает воду в свое тело<sup>3</sup>.

У ибибио из Южной Нигерии "старые женщины не могут прикасаться к супу, приготовленному в глубоких горшках, 'чтобы им не досталось слишком много еды, и они не прожили больше отведенного им времени. Жаркое (еду) для них нельзя готовить на бревнах, на которых остались хоть малейшие следы сока, так как он может оказать омолаживающее действие. В этом случае могут быть использованы только совершенно сухие, лишённые сока ветки. Это табу соблюдают очень тщательно. Многие древние старухи, дрожа от холода, сидят ночью в дальнем углу, не отваживаясь согреть свои иссохшие члены у пламени костра, поддерживаемого не совсем высохшими бревнами. Все, кто придерживается старого обычая, скорее умрут от голода, чем будут есть пищу, приготовленную на таком огне. Причина этого несколько трогательна. Они боятся, что, если нарушат табу, то, когда они появятся у ворот города духов, их матери и бабушки, вместо того, чтобы приветствовать их, прогонят их грубыми словами и заставят жить в одиночестве и без родни среди бесприютных призраков"<sup>4</sup>. В Уэльсе женщина никогда не должна ткать или вязать в поле или возле него, ибо ведьмы запутают пряжу. Это правило — пример табу, основанного на принципе гомеопатической, или имитационной магии. Предполагается, что вьющиеся нити пряжи женщины призовут ведьм, и те сплетут ко-

<sup>1</sup> J. Kreemer, *op. cit.*, p. 313.

<sup>2</sup> Adriani and Kruijt, *op. cit.*, pp. 43 sq.

<sup>3</sup> J. H. Weks, *Among Congo Cannibals* (London, 1913), p. 298.

<sup>4</sup> P. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria* (London, 1923), p. 224. Cf. id., *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 743.

## 30

лосья пшеницы. Подобное табу соблюдали, несомненно, по этой же причине, женщины древней Италии<sup>1</sup>.

Кроме того, в первобытном обществе запрещаются многие виды продуктов питания, другими словами, налагается табу по принципу гомеопатической магии. Так, у сук, племени из Кении, в Восточной Африке, женщина не может есть мясо умершей стельной коровы, иначе она сама умрет в период беременности<sup>2</sup>.

У лобанго, племени, обитающего к западу от Озера Танганьика, мясо попугая могут употреблять в пищу только очень старые люди, ибо считается, что если его отведают молодые, то у их детей будет ковыляющая походка этой птицы<sup>3</sup>.

Тораджи из Бада Центрального Сулавеси обычно едят личинки жуков, но беременная женщина не

может принимать их в пищу, потому что по их наблюдениям, поедая мякоть дерева, насекомое раздувается, и они опасаются, что, если женщина съест их, то так же раздуется зародыш в ее лоне и тем самым затруднит роды<sup>4</sup>.

У каи с севера Новой Гвинеи на основании гомеопатической магии детям запрещают принимать в пищу множество различных продуктов. Так, считается, что, если они отведают мяса белого какаду, то будут трусливыми, как эта птица. Далее, если они попробуют мясо кукушки, то девочка впоследствии будет беспрерывно рожать одного ребенка за другим, а мальчик будет вынужден жениться на вдове. Кроме того, если дети съедят мясо казуара или кенгуру, то у них будут длинные шеи и большие животы, как у этой птицы и у этого животного, а у девочек не будет груди, увеличения которой они так страстно ожидают. Если в период полового созревания девочка будет есть моллюсков и крабов, то ее грудь останется неразвитой, как эти ракообразные в их раковинах<sup>5</sup>.

Считается, что плод дерева *make* делает съевшего его трусливым, поэтому его могут есть только женщины, а для мужчин он всегда запрещен, кроме того, древесиной этого дерева нельзя поддерживать огонь, на котором закаливается копье, иначе трусость перейдет на это копье, а через него и на воина, который пользуется им. Причина этого табу, по-видимому, заключается в том,

<sup>1</sup> *The Magic Art and the Evolution of Kings*, i. 113, цит. Pliny, *Nat. Hist.* xxviii. 28.

<sup>2</sup> M. W. H. Beech, *The Suk* (Oxford, 1911), p. 10.

<sup>3</sup> D. Livingstone, *Last Journals* (London, 1874), ii. 145.

<sup>4</sup> A. C. Kruijt, "Het landschap Bada in Midden-Celebes", in *Tijdschrift van het Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* xxvi. (1909) p. 349.

<sup>5</sup> R. Neuhauss, *op. cit.* iii. 34 sq.

### 31

что этой древесиной питаются личинки жука, которого туземцы считают трусливым<sup>1</sup>.

Дикарь обычно считает, что между людьми, находящимися на расстоянии друг от друга, существует магическая связь, так что действия одного оказывают непосредственное влияние на другого, независимо от того, как далеко он или она может находиться. Например, обычно считают, что такая магическая связь существует между мужем и женой, когда муж отправляется на охоту или на войну, а жена остается дома. В таких случаях в отсутствие мужа жена, как правило, обязана соблюдать определенные правила поведения, делать одни вещи и воздерживаться от других. Она делает некоторые вещи, способствующие успеху и безопасности ее отсутствующего супруга; она воздерживается от других вещей, которые могут подвергнуть опасности успех или жизнь находящегося вдали от нее мужа. Примеры этой примитивной формы веры в телепатию я приводил в другой своей работе<sup>2</sup>.

Сейчас я добавлю несколько новых примеров.

Так, у баньянколе, племени с юга Уганды, "когда мужчина находится на охоте, его жена воздерживается от половых сношений с другими мужчинами и должна быть внимательной, чтобы никого не убить; даже поймав паразита, она должна его выбросить, не убивая. Она не может допустить, чтобы за ее спиной прошел какой-нибудь мужчина, и предупреждает его держаться впереди нее. Если же она пренебрегает какой-либо из этих предосторожностей, шансы ее мужа добыть дичь на охоте сводятся к нулю"<sup>3</sup>.

У тонга или ронга с юго-востока Африки, когда мужчины находятся на охоте, женщины также строго соблюдают правило воздержания. Г-н Юнод, крупный специалист по этому племени, пишет: "Старый Макхани заверял меня, что невоздержанность жены, находящейся дома, приведет к тому, что на ее мужа нападет дикий зверь или он будет убит далеко в глуши. Кроме того, такие женщины должны соблюдать определенные правила в своей повседневной жизни. Они должны смазывать пол хижин только рано утром или поздно вечером, то есть в то время дня, когда их мужья не заняты охотой; и тогда с ними все будет в порядке. Таким образом, поведение жены оказывает влияние на судьбу мужа. Иногда она берет блюдо, накладывает на него вкусной еды, зовет своих детей и раз-

<sup>1</sup> R. Neuhauss, *op. cit.* iii. p. 104.

<sup>2</sup> *The Magic Art and the Evolution of Kings*, i. 119 sqq.

<sup>3</sup> J. Roscoe, *The Banyankole* (Cambridge, 1923), p. 163.

### 32

дает им еду, чтобы ее мужа, когда он будет проходить через далеко лежащие деревни, также хорошо встречали жители тех земель. Если в деревне охотника во время его отсутствия случится смерть, это сулит ему большую опасность. Именно поэтому на Макхани напал буйвол и ранил его

в голову. Те, кто остается дома, должны принимать паровые ванны только рано утром или поздно вечером, как и обмазывать хижину"<sup>1</sup>.

В этом же племени, когда мужчина отсутствует, охотясь на гиппопотама, его жена дома должна соблюдать определенные правила поведения, чтобы обеспечить ему успех и безопасность на охоте. "Сразу же после того, как брошен ассагай, кто-нибудь бежит в деревню охотника, чтобы сообщить его жене. Женщина тут же должна закрыться в своей хижине и вести себя совершенно бесшумно. Она закуривает трубку и все время поддерживает ее горячей. Трубку ей приносит маленький ребенок (женщины ронга — заядлые курильщицы трубок). Она не должна ни есть ни пить; или же, если ей очень хочется пить, ребенок приносит немного воды. В любом случае она не должна толочь маис; она не должна выходить из хижины, за исключением отправления своих естественных потребностей. Почему? Потому что, если она будет ходить по деревне туда-сюда, это может спровоцировать гиппопотама броситься на ее мужа и возможно даже убить его. Кроме того, ее заточение в стенах хижины приведет к тому, что дикого зверя каким-либо образом загонят в ограниченное пространство; он не сможет вырваться на волю и убежать"<sup>2</sup>.

У тумбука из Центральной Африки, когда мужчины отправлялись охотиться на слона, после всех приготовлений и после жертвоприношений духам умерших "главный охотник приказывал остающимся жителям, чтобы в их отсутствие в деревне не было никаких ссор и непристойностей. Никто не должен покидать свои хижины, чтобы посетить другие места, все должны оставаться спокойными и законопослушными, иначе дичь уйдет или в гневе набросится на охотников и разорвет их. Выходя из деревни, он издал громкий звук на небольшом рожке и, обернувшись, закричал остающимся: "Пусть те, кто ушли прежде, идут с миром; но пусть умрет тот, кто произнесет мое имя". Это проклятие должно было пресечь всякие разговоры о планируемой охоте, чтобы дичь не услышала о ней и не скрылась". У вауа, племени, обитающем на восточных границах бывшего Камеруна в Экваториальной Африке, охотники перед от-

<sup>1</sup> Н. А. Junod, *The Life of a South African Tribe*, 2nd edit. (London, 1927) ii. 62.

<sup>2</sup> Junod, *op. cit.* ii. 69.

### 33

правлением на охоту соблюдали воздержание в течение трех дней, чтобы их не убили животные. Если жена не сопровождает своего мужа в экспедиции, то она обязана оставаться в своей хижине все время его отсутствия. Прежде всего она должна соблюдать строгое воздержание. Если охота несколько раз была безуспешной, охотники обвиняют своих жен в неверности и приглашают колдуна, который изгоняет из них злого духа. Если невезение продолжается, женщин подвергают пытке ядом, чтобы выявить виновную, которая своей распущенностью принесла деревне неудачу<sup>1</sup>.

У ванданба, племени с материковой части Танганьики в Восточной Африке, принцип магической телепатии используют также для того, чтобы убить слона, на которого идет охота. "Преследуя стадо, где есть большой самец, они втирают небольшое количество его экскрементов в некоторые свои шрамы, слегка раздвигая их, и втирают немного экскрементов в его следы. Это заставит слона идти медленнее и отстать от стада. Слона или любое другое животное можно также отозвать от стада, подобрав кусочки травы, лист или ветку, которые он жевал и выплюнул, и положить их на уединенную могилу. Вскоре после этого животное можно встретить, идущим в одиночестве, и лишить жизни, подобно обитателю могилы; кусочек листа или травы нужно также смешать с магическим снадобьем и натереть смесью ружье и один шрам. Другой способ, иногда используемый для того, чтобы после ранения зверя остался большой кровавый след, состоит в том, чтобы на конец ружья надеть плод дерева *мтонга*, поджарить его на огне, а затем выдавить сок вниз, по стволу ружья, и втереть его в один из шрамов на руке охотника; еще одна мудрая предосторожность заключается в том, чтобы втереть еще немного снадобья при виде преследуемого зверя и еще немного перед тем, как приблизиться к нему". Кроме того, в этом племени охотники на слонов обязаны соблюдать строжайшее воздержание во время охоты, а их жены, остающиеся дома, должны соблюдать то же правило<sup>2</sup>.

У хеке, другого племени с Танганьики, пока мужчины охотятся на слонов, оставшиеся дома люди не могут ни бить друг друга, ни

<sup>1</sup> A. Poupon, "Etude ethnographique des Baya de la circonscription du M'bimon", in *L'Anthropologie*, xxvi. (1915) pp. 107 sq.

<sup>2</sup> A. G. O. Hodgson, "Some Notes on the Hunting Customs of the Wandamba of the Ulanga Valley, Tanganyika Territory", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, lvi. (1926) pp. 62 sq.

### 34

загатавливать дрова, ни обрезать волосы, ибо говорят, что в противном случае их действия

навредят отсутствующим охотникам<sup>1</sup>.

У вачамба, племени из Усамбара в Центральной Африке, пока охотник находится в лесу, его жена дома должна соблюдать все магические ограничения, которые обязательны также и для него. Она неделями остается одна и, следуя указаниям знахаря, воздерживается от определенных занятий, которые, согласно мудрецу, могут навредить ее отсутствующему супругу. Так, она не может ничего резать в доме, не может ни расстелить постель на солнце, ни закрывать дверь своей хижины, ни заигрывать с другими мужчинами или вступать в половую связь с чужаком. Ей запрещено принимать в гости других мужчин у себя в доме. Только ее ближайшие родственники могут есть вместе с ней. Считается, что если она не будет соблюдать этих ограничений, то ее муж заболеет или погибнет в лесу<sup>2</sup>.

Рассказывая в целом о племенах банту из Центральной Африки, автор, живший среди них двадцать девять лет, пишет, что "табу охотника касаются также его жены, а законы, обуславливающие успех охоты, многочисленны и сложны. Один из первых и самых важных законов, определяющих удачу охотников — незыблемая верность мужа и жены во время отсутствия первого. Если женщина изменяет мужу, пока он находится на охоте, то ему грозит неудача, опасность со стороны диких животных и даже смерть. Если слон нападает и убивает охотника, женщину судят за убийство, вызванное тайной изменой и нарушением табу и немедленно казнят"<sup>3</sup>.

Подобная практика, основанная на принципе магической телепатии или действия на расстоянии, отмечена и в других частях мира. Так, у ораонов из Чхота Нагпур в Индии, когда мужчины отсутствуют в деревне по причине Летней Охоты, то не только сами охотники, но и их жены дома обязаны соблюдать строгое половое воздержание. "Считается, что если ораон, мужчина или женщина, нарушит это табу, то жителей их деревни, или по меньшей мере членов ее или его семьи, участвующих к охоте, ждет непременно неудача. Другое табу, которое обязаны соблюдать оставшиеся дома ораоны такой деревни, заключается в том, что они не должны убивать, бить

<sup>1</sup> O. Dempwolff, "Beitrage zur Volksbeschreibung der Hehe", in *Baessler Archiv*, iv. (1914) pp. 160 sq.

<sup>2</sup> A. Karasek, "Beitrage zur Kenntnis der Waschambaa", in *Baessler Archiv*, iii. (1913) p. 88.

<sup>3</sup> D. Campbell, *In the Heart of Bantuland* (London, 1922), p. 94.

35

или даже покупать никаких съедобных животных или птиц, пока охотников нет дома. Интересной особенностью Летней Охоты является то, что пока мужчины находятся на охоте, женщины-ораоны в деревне ведут себя как мужчины. Некоторые из них одеваются как мужчины, ходят по деревне с мужскими *латхис*, или тростями в руках и разговаривают на жаргоне мужчин. Так, например, они говорят друг другу *гуча хо беча хо* (пошли потанцуем) — как мужчины говорят, разговаривая между собой, вместо *гучае бечае хо*, как обычно говорят друг другу женщины. Женщины также изображают из себя мужчин перед чужаками, проходящими в деревню или проходящими через нее. И даже вымогают у них деньги на выпивку, угрожая ударить своими *латхис*. В такое время полной свободы женщинам этих деревень по общему согласию разрешается вести себя таким образом, и даже землевладельцы и полицейские из других мест дают им деньги на выпивку. Эти женщины пользуются также полной свободой речи, и они безнаказанно могут оскорбить любого встреченного ими человека самыми грязными словами. В эти дни женщины также устанавливают для себя в деревне *акра*, или площадку для танцев. Эта *акра* называется *чхот*, или *акра* для молодых, и здесь женщины танцуют и поют до поздней ночи, подобно молодым мужчинам. Если в эти дни какая-либо из ораонских женщин отказывается присоединиться к танцам на *чхот акра*, другие женщины льют ей на голову воду, толкают своими *латхис* и в конце концов силой затаскивают ее на площадку для танцев. Идея, по-видимому, заключается в том, что пропуск деревенских танцев в эти ночи сулит несчастье для деревни — и, возможно, для охотников также. Просматриваются два мотива, лежащие в корне этого обычая: первый, это стремление показать внешнему миру, что в деревне все идет как прежде, чтобы враги не могли узнать об отсутствии защитников; второй и принципиальный, это суеверие, что если люди в деревне веселы, то, благодаря симпатической магии, у охотников тоже будет причина для веселья. Закончив свои танцы на *акра*, женщины направляются к домам тех мужчин, которые не присоединились к охотничьей экспедиции, колотят своими *латхис* по дверям их хижин, обзывают мужчин (за исключением, конечно же, стариков и маленьких детей) женоподобными трусами и оскорбляют их самыми грязными словами, на какие только способны. Прежде чем отправиться на *акра*, они обычно на время прогоняют этих мужчин-домоседов из деревни, если те сами еще не позаботились о том, чтобы убраться с их пути<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> S. C. Roy, *The Oraons of Chota Nagpur* (Ranchi, 1915), pp. 231 *sqq.*

36

У мои, первобытного народа Индокитая, "охотничьи обряды многочисленны и в большинстве своем основаны на той же концепции, которую мы отмечаем прежде в связи с другими обрядами, а именно, на вере в силу имитационной, или ответной магии. Так, охотник никогда не ест мяса зайца или оленя, потому что боится стать таким же робким, как эти животные. Эта пища дозволена только старикам, женщинам или детям. Если идет охота на дикого кабана, принимающие в ней участие охотники должны воздерживаться от жира и масла. Без этой предосторожности животное обязательно проскользнет сквозь их сети и убежит от своих преследователей. Когда лаотианы убивают слонов ради слоновой кости, женщинам абсолютно запрещено обрезать волосы или ногти, иначе громадные животные обязательно сломают колья частокола, за который их загнали"<sup>1</sup>.

У чхамов, другого народа Индо-Китая, "женщинам, которые остаются в деревне, строго запрещено ссориться между собой, пока их мужья отсутствуют в поисках орлиного дерева. Нарушение этого правила приведет к тому, что мужчины подвергнутся серьезному риску нападения тигров или укуса змей"<sup>2</sup>.

У киваи из Британской Новой Гвинеи мужчина не может отправляться на охоту, если его жена рождает или когда у нее менструация, ибо считается, что, если он сделает это, то его убьет свинья или акула, или же постигнет какое-либо другое несчастье. Кровь, текущая из его раны, ассоциируется посредством ответной магии с кровью его жены. Если женщина вступила в половую связь с другим мужчиной, пока ее муж находился на охоте, то считается, что ее отсутствующего супруга не ждет ничего, кроме невезения<sup>3</sup>.

Этот народ охотится на дюгонь, гарпуна ее в море, и в отсутствие охотников оставшиеся дома должны соблюдать определенные предосторожности, чтобы обеспечить успех гарпунеров в море. Профессор Лэндтмен описал эти предосторожности следующим образом: "Когда, после успешной экспедиции к рифам, разрезают дюгонь, гарпунщик получает шкуру с ее морды, включая ноздри и шею. Кусок шкуры растягивают между бамбуковыми палками и высушивают. Верхний и нижний концы трахеи перевязывают пучками магических трав. Шкуру привязывают к шесту, пропустив веревку через ноздри. Перед тем, как отправиться к рифам, ее владелец

<sup>1</sup> C. Baudesson, *Indo-China and its Primitive Inhabitants* (London), p. 135.

<sup>2</sup> Там же, с. 305.

<sup>3</sup> G. Landtman, *The Kivai Papuans of British New Guinea* (London, 1927), pp. 114 *sq.*

37

берет у своей жены немного растения *манабаба* (она некоторое время держала его в своей вульве), часть его пережевывает и выплевывает на шкуру. Остальное хранится в полости древка гарпуна, и часть этого снадобья он позднее пережует и выплюнет на первый столб (*маси*) для возведения платформы для гарпунщика. Эта шкура называется *моморо води* ("нос дюгоня"). Иногда возле одного и того же строения общего пользования разные люди вывешивают несколько шкур. К каждой шкуре за нижнюю челюсть цепляют свежепойманную дюгонь. Предполагается, что шкура приносит успех гарпунщикам. Никто из оставшихся дома не может подходить к ней. Будет очень плохо, если кто-нибудь из детей случайно коснется ее, и она качнется: "предположим толкнет ее так, что она отшатнется в сторону — так же уйдет и дюгонь". Ночью, при лунном свете, из двери дома за шкурой наблюдает жена гарпунщика. Если шкура шелохнется сама по себе, она радуется, ибо это означает, что в этот самый момент ее муж загарпунил дюгонь. Предполагается, что ветер не может качнуть шкуру, потому что она привязана очень короткой веревкой. Важно, чтобы шест, на котором она висит, был немного наклонен по направлению к рифам, указывая на место, куда должна прийти дюгонь. Охота в буше или на каноэ под парусом — это ерунда (она не так сложна), говорят туземцы. Если дичи нет в одном месте, охотники вольны отправиться на ее поиски в любое другое. Совсем иное дело — гарпунщик на платформе. Он остается на месте, а дюгонь надо заманить к нему. Поэтому в такой охоте необходимо соблюдать множество обычаев. В то время как гарпунщики находятся на рифах, оставшиеся дома должны придерживаться очень строгих правил поведения, чтобы не ставить под угрозу удачу охотников, а также чтобы благоприятствовать им. Дюгонь можно отпугнуть, если рубить возле дома дрова или раскалывать орехи (особенно вечером, когда гарпунщики взобрались на платформу). Такую работу нужно делать на некотором расстоянии от дома, в буше. В деревне не должно быть слышно никакого боя барабанов, никакого другого шума; оставшиеся в деревне люди должны соблюдать такую же тишину, как экипажи, ожидающие в каноэ. Иногда из деревни отсылают всю молодежь, чтобы

случайно не было нарушено спокойствие. Молодые люди уходят и устраиваются лагерем в каком-нибудь подходящем месте, а дома остаются только старики. С другой стороны, считается счастливым знаком, если во время такой ночи заплачет младенец. Это означает, что в этот самый момент была загарпунена дюгонь. Людям кажется, что

38

это дух дюгони пришел к ребенку, и он кричит, ощущая на своем теле и лице ее колкие усики. Женщины не должны ссориться, пока их мужья охотятся с гарпуном, ибо считается, что духи женщин тоже участвуют в ссоре, вызывая шум, который может услышать дюгонь. Хуже всего, если дома женой гарпунщика "овладевает" другой мужчина, ибо именно из ее тела муж получил снадобье, необходимое для успеха. "Предположим, мужчина обманом овладевает этим местом (откуда взято снадобье), таким образом он перекрывает дорогу дюгони, всегда перекрывает ей дорогу". Когда гарпунщик отсутствует, его жена днем носит очень свободную обвязанную травяную юбку, а на ночь снимает ее и спит обнаженной. Иногда ночью она ложится обнаженной на спину у двери, через которую ушел ее муж, широко расставив ноги, оперевшись ступнями в противоположные дверные косяки. Это приманивает дюгонь. Некоторые женщины воздерживаются зажигать огонь, пока их мужья гарпунят, чтобы не обжечь руку — плохая примета, ибо именно этой рукой они передали ценное снадобье мужчинам. Все гарпунщики ценят важность того, что делают для них их жены, и по этой причине заботятся о том, чтобы часть мяса дюгони досталась родственникам жены. Когда гарпунщики находятся на рифах, кто-нибудь из стариков может помогать им дома, выполняя на берегу у деревни определенный обряд. Он ночью в одиночестве ходит по кромке воды, жует *манабоба* и выплевывает ее в воду, произнося определенные заклинания. Взяв в руки ветвь дерева *варакара*, он заходит в море и широким движением несколько раз загребаёт этой ветвью воду по направлению к себе, затем выбрасывает ее на берег и оставляет там. В то же самое время он призывает всю дюгонь идти к гарпунщикам и перечисляет названия всех островов, с которых эти животные должны плыть к рифам, где их ожидают гарпунщики. Он также просит некоторых духов привести туда дюгонь"<sup>1</sup>.

На Самоа, "когда лодка какой-нибудь семьи ловит *бонито* или акул, людям, оставшимся на берегу, запрещено упоминать имена рыбаков. Считается, что если о них будут говорить, то они останутся без улова. Я не знаю, полагают ли эти люди, что их разговор могут услышать *аиты*, или духи и передать его. Если кто-либо придет в дом семьи, члены которой отправились в рыболовную экспедицию и спросит, где они, то ему скажут, что они "смотрят в сторону" (*фаасангаесе*). Запрещено также разматывать какие-либо свертки местной ткани или циновки в доме или поднимать ореховые ставни

<sup>1</sup> Landtman, *op. cit.* pp. 137 *sqq.*

39

со стороны моря, пока лодки находятся там. В таких случаях запрещено также мыть *бонито* на берегу; а одного только раздраженного настроения вождя или угрюмости или сварливости одной из жен рыбаков в их отсутствие вполне достаточно, чтобы рыболовная экспедиция не имела успеха"<sup>1</sup>.

Даже в Англии можно обнаружить следы этого примитивного верования — что посредством симпатической магии на удачу рыбаков в море может оказывать непосредственное влияние поведение их жен, находящихся дома. В Флампборо, в Йоркшире, "есть обычай *Поднятия Сельди*. Считается, что после этой церемонии рыболовный сезон непременно будет хорошим. Когда мужчины в море, их жены и другие женщины переодеваются, часто в одежду своих родственников-мужчин, и, веселясь, в сопровождении музыки ходят по деревне, навещая соседей и принимая подарки или пожелания успеха"<sup>2</sup>.

Среди дикарей широко распространено предположение, что магическая связь или телепатия существует между отсутствующими мужчинами и их семьями, особенно женами, оставшимися дома, не только в сезон охоты и рыбной ловли, но также и во время войны, и, соответственно, оставшиеся дома жены должны соблюдать в такое время определенные правила поведения, чтобы обеспечить безопасность и победу отсутствующих воинов. Так, у баньоро, большого и влиятельного племени из Уганды, во время войны все оставшиеся дома жены должны были вести целомудренную жизнь, делать подношения богам, не стричь волос и спрятать всю посуду, которой пользовались их мужья, до тех пор, пока они не вернутся. Если жена побреет голову, пока ее муж находится в походе, а он будет ранен или убит, то вина падет на нее, и наследник имущества отошлет женщину обратно к ее родственникам и востребует первоначальную плату за брак; после этого ей трудно будет найти нового мужа. Если воин ушибет ногу о корень дерева или камень, он

обвинит в этом жену, которая, как он скажет, ходила по гостям и развлекалась, вместо того, чтобы делать подношения богам в его защиту"<sup>3</sup>.

У баганда, самого влиятельного племени в Уганде, когда мужчина отправляется на войну, жена сопровождает его примерно на протя-

<sup>1</sup> G. Brown, *Melanesians and Polynesians* (London, 1910), p. 249.

<sup>2</sup> *County Folk-Lore*, vi., *East Riding of Yorkshire* (London, 1912), p. 25. цит. А. Н. Armytage in *Flamborough, Village and Headland* (Saffron Waiden, 1880), p. 143.

<sup>3</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu* (Cambridge, 1915), p. 82.

40

жении мии. "Там жена, прощаясь со своим мужем, преклонит у обочины дороги колени; она вручит ему его оружие, они обменяются ожерельями, и жена расстанется с мужем, препоручив его заботе богов. Она будет стоять и провожать мужа взглядом, пока он не исчезнет из поля зрения, а затем нарвет немного травы с того места на обочине, где они попрощались; эту траву она принесет домой, положит ее рядом с основной стойкой под траву, которой покрыта хижина, и здесь будет хранить ее до тех пор, пока не вернется муж. Ожерелье она положит вместе с амулетами и каждый день будет подносить к нему немного пива и молиться, приговаривая: "Мой муж на войне, позаботься о нем". Друг воина, на попечении которого находится женщина, время от времени будет говорить ей, какие подношения она должна приготовить, чтобы он смог отнести их жрецу и заручиться заступничеством последнего в отношении воина. Если жена окажется небрежной в этих обязанностях или неверной мужу и позволит какому-либо другому мужчине вступить с ней в половую связь, то, как считается, ее муж погибнет или, по меньшей мере, будет ранен в сражении, потому что боги будут возмущены ее поведением и лишат воина своей благосклонности и защиты... Если жена воина еще очень молода и у нее еще нет менструации, то он, уходя, оцарапает ее своим копьем достаточно глубоко, чтобы выступила кровь, и это обеспечит его благополучное возвращение. С того времени, как воин оставил свою жену и до первого сражения, или по меньшей мере до тех пор, пока армия не захватит первые трофеи, он соблюдает полное воздержание; небрежность в этом отношении чревата серьезными неприятностями его дому и детям или смертью жены, кроме того, поход также будет неудачным"<sup>1</sup>.

В этом отрывке, который я позаимствовал из классической работы каноника Роско о баганда, молитвы и подношения жены богам за своего отсутствующего мужа — не магические, а чисто религиозные. Здесь, как и во многих других случаях, магия подкрепляется религией. Во всем остальном отношении между мужем и женой у баганда, особенно в вопросах взаимной супружеской верности, строго магические, основанные на принципе телепатии. В другом месте в отношении взаимной супружеской верности каноник Роско пишет, что "когда воин возвращается домой, его главная жена выходит встречать его, снимает с него оружие и подает тыквенную бутылку с водой; прежде чем войти в свой дом, он выпивает немного этой воды. Считается, что если жена изменяла ему, пока он был на войне, то

<sup>1</sup> J. Roscoe, *The Baganda* (London, 1915), p. 352.

41

он заболит от этой воды и таким образом откроется неверность жены. Поэтому, если муж заболел, жену немедленно сажали в колодки и судили; если она признавала себя виновной и называла мужчину, с которым согрешила, то последнего жестоко штрафовали или даже убивали". Далее о поведении людей, оставшихся на время войны дома, каноник Роско пишет, что " пока длится карательная экспедиция, никто из оставшихся дома не имеет права убивать овец, а только коз или коров. Наказанием за убийство овцы служила конфискация всего имущества человека; этот обычай объясняется тем, что на всех оставшихся дома смотрели как на женщин, и поэтому мясо овцы было для них табу. Ни один мужчина не мог войти в дом женщины, муж которой отсутствовал, если она сидела на пороге; жена не могла дотрагиваться до одежды какого-либо мужчины, ибо, если она сделает так, то это принесет несчастье оружию ее мужа и даже может стоить ему жизни. Считалось, что боги особенно внимательно следят за тем, как женщины соблюдают табу в отсутствие мужей и ведут себя с другими мужчинами. Главная жена мужчины отвечала перед ним за поведение других его жен; он проверял ее верность по возвращении домой описанным выше испытанием с водой и, если ее признавали верной мужу, то принималось ее слово в отношении поведения других"<sup>1</sup>.

У анья, племени с Берега Слоновой Кости в Западной Африке, когда воины деревни отправлялись на войну, оставляя дома только старых и немощных мужчин, женщин и детей, все женщины деревни разрисовывают лица, груди и конечности белой глиной, смоченной в воде. Рисунок

состоит либо из вертикальных, либо из горизонтальных полос и из разнообразных орнаментов, выбор которых, по-видимому — дело вкуса каждой женщины. Особенно тщательно глину наносили вокруг глаз. Украшенные таким образом женщины либо по собственной воле, либо по велению оставшихся дома стариков собираются на центральной площадке деревни. Каждая из них берет палку, называемую ружьем, и по приказу старшей жены вождя деревни становится в строй. Так, разрисованные и вооруженные, они исполняют ряд очень оживленных танцев, пробегая из одного конца деревни в другой. Женщина, командующая ими, постоянно побуждает их к новым усилиям, распевая очень непристойные и грязные песни, чтобы оскорбить вождя врага и прославить их собственного вождя и его воинов. Танцовщицы повторяют эти рефрены без какого-либо музыкального сопровождения. Жена

<sup>1</sup> J. Roscoe, *The Baganda*, pp. 362 *sqq.*

42

вождя и старики особенно внимательно следят за тем, чтобы женщины не произнесли имен тех, кто непосредственно не связан с войной. Танцы состоят из быстрых маршей, аналогичных по такту и ритму военным танцам мужчин. Церемония заканчивается стремительным броском женщин к воротам деревни, из которых мужчины отправились на войну. Там они размахивают копьями и презрительно жестикулируют, обращаясь к вождю врага. После этого, отложив в сторону свои палки, но оставив рисунок на теле, который не смывается, пока не вернутся воины деревни, танцовщицы возвращаются к домашним обязанностям. Впоследствии они возобновляют танцы и песни всегда, когда это позволяют домашние дела, и особенно когда на расстоянии слышны выстрелы воинов. Предполагается, что на время этих церемоний женщины превращаются в мужчин. Каждая из них носит имя своего мужа, брата или сына, а палки, которые они носят, называют ружьями. Когда танцовщицы устают, они садятся на землю и разговаривают между собой как мужчины, обращаясь друг к другу с приветствиями, которые в другое время остаются прерогативой мужского пола. Жена вождя приносит кувшин с водой, которая в этом случае играет роль пальмового вина. Одна из женщин, уперев кувшин в левое бедро, наливает воду в кубок, который держит в правой руке. Сначала она выливает воду из кубка на землю в качестве возлияния Матери Земле и духам умерших, похороненных в деревне. Затем она наполняет кубок во второй раз и передает его жене вождя, и та, в свою очередь, проливает в качестве возлияния несколько капель на землю, а остальное выпивает сама так, как это делают мужчины, позволяя части жидкости стекать с уголков рта и имитируя гримасу мужчины, когда он пьет крепкий алкогольный напиток. После этого кубок получает каждая женщина и пьет воду таким же образом. Когда все выпьют, женщина, разливавшая воду, выливает остатки на землю и, обращаясь к жене вождя, говорит: "Отец такой-то и такой-то, я благодарю тебя". Достоинно внимания, что, за исключением таких случаев, женщины никогда не пьют подобным образом, абсолютно специфичным для мужчин. Выпив, женщины разговаривают между собой, постоянно обращаясь друг к другу по именам мужчин. Каждая из них подробно повествует о своих предполагаемых военных подвигах, рассказывая, например, сколько пленников она захватила и приводя мельчайшие детали своей воображаемой доблести. Затем по команде жены вождя танцы и песни начинаются снова, чтобы продлиться весь день и добрую часть ночи, за исключением только

43

что отмеченных перерывов и времени, посвященного домашней работе. Во время домашних хлопот комедия половой инверсии прекращается, и женщины вновь обретают свои обычные имена. Этот обычай является для женщин одновременно развлечением и долгом. С одной стороны, они получают огромное удовольствие от этой комедии, песен и бесед, входящих в обычай; достаточно посмотреть на их счастливые лица во время церемонии и на тот пыл, с каким они впоследствии вспоминают ее детали. Это событие происходит не очень часто. С другой стороны, церемония обязательна. Всегда, когда женщины проявляют малейшую вялость или нежелание начать танцы, их подгоняют старики: "Мужчины сражаются; вы должны провести церемонию". Если слышны ружейные выстрелы, то старики призывают женщин танцевать быстрее и петь громче. Когда воины, вернувшись после сражения, узнают, что женщины не посвятили все свое свободное время исполнению церемонии, они упрекают и бранят их. А если они возвращаются побежденными, то, не колеблясь, заявляют, что их поражение вызвано тем, что во время сражения женщины пренебрегли церемонией. Этот обычай основывается на веровании, что победа достанется той стороне, жены воинов которой больше танцевали и пели и, прежде всего, танцевали и пели непосредственно в момент сражения. Поэтому со звуками ружейных выстрелов танцы становятся более оживленными. И именно поэтому, когда сражение происходит на

слишком большом расстоянии, и его звуки не доносятся до деревни, необходимо, чтобы танцы и пение продолжались весь день, а перерывы были как можно более краткими, чтобы гарантировать, что фактический момент сражения не совпадет с прекращением танцев и песен!

Трудно найти более убедительное доказательство веры дикаря в телепатию войны. Дикари, по-видимому, считают, что победа в сражении в большей мере зависит от женщин, оставшихся дома, чем от мужчин на поле брани.

У эфик из Южной Нигерии "с наступлением ночи в тот день, когда воины эфик покидали селение, оставшиеся дома жены отправлялись в спальни и надевали одежды своих ушедших повелителей. Вместе с этой одеждой жена вождя брала и имя своего мужа, и пока длилась церемония, она могла называть себя только этим именем, и никто не имел права обращаться к ней иначе. Облачившись в эти непривычные одежды, женщины отправлялись на центральную пло-

<sup>1</sup> M. Delafosse, "Coutumes observées par les femmes en temps de guerre", in *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, iv. (1913) pp. 266 sq.

44

щадь селения, пили пальмовое вино, смеялись и подшучивали друг над другом. И как бы тяжело и тревожно ни было на сердце под этой мужской одеждой, они не смели выказать ни малейшего беспокойства, а должны были выглядеть радостными и храбрыми, чтобы посредством симпатической магии поддержать отвагу своих отсутствующих мужей. Церемония называется "Иком Би", и строжайшим образом запрещалось, чтобы какой-нибудь мужчина был ее свидетелем; ибо она относится к женским таинствам, и, если какой-либо мужчина осквернит эти обряды своим присутствием, то племя будет ждать погибель. Женщины всего селения танцуют ночь напролет, доказывая свою отвагу и выносливость. Только с наступлением рассвета они могут вернуться домой отдохнуть, но даже в это время слезы запрещены, чтобы потворство такой слабости не оказало магического влияния на их отсутствующих повелителей — не погасило огонь в их сердцах и не убавило их силы"<sup>1</sup>.

Другое описание обычаев эфик таково: "У эфик во время отсутствия мужчин-воинов женщины обычно маршируют по селению как на военном параде, демонстрируя мечи и ружья, распевая хвалебные военные песни и в целом поднимая свой боевой дух, для того чтобы симпатически поддержать души своих воинов на поле брани. Каждая носит одежду своего отсутствующего господина, а также его имя, во время этой церемонии, которая называется Иком Би, никто не может обращаться к ней иначе. Эту церемонию не может наблюдать ни один мужчина, иначе селению будет грозить гибель"<sup>2</sup>.

Аналогия этого обычая эфик с обычаем анья с Берега Слоновой Кости, описанным выше, близка и очевидна.

У иавов из Южной Нигерии пока мужчины находятся на войне, оставшиеся дома женщины должны сохранять самоуверенный и радостный вид и делать жертвоприношения фетишам. Каждый день они накрывают столы любимыми блюдами отсутствующих мужей, чтобы гонимым голодом душам воинов не пришлось принять участие в пирах, устроенных колдуном врага, которые могут оказаться западней"<sup>3</sup>.

У ибо, из этого же района, пока муж находится на войне, жена должна соблюдать строгое воздержание. Ее неверность может ока-

<sup>1</sup> D. A. Talbot, *Women's Mysteries of a Primitive People* (London, 1915), pp. 191 sq.

<sup>2</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 846.

<sup>3</sup> P. A. Talbot, *op. cit.* iii. 835.

45

зать дурное влияние на военные амулеты ее мужа и даже привести к его ранению или смерти"<sup>1</sup>.

У банту из Южной Нигерии, пока мужчины находятся на войне, их оставшимся дома женам запрещается стирать, они ведут себя очень тихо, озабочены и не отмечают никаких праздников. Считается, если в это время какая-либо из них вступит в незаконную половую связь, то ее муж непременно будет убит. Если же какая-либо из них согрешила прежде и не призналась в этом перед уходом мужа, то считалось, что он подвергнется большой опасности и услышит свист пули, пролетающей над ухом. Если он в конце концов благополучно вернется домой, то продаст свою неверную жену в другую страну"<sup>2</sup>.

У бангала из Верхнего Конго "когда мужчины отправляются воевать в отдаленные поселения, их жены не должны изменять им с оставшимися дома мужчинами, иначе их мужья получают ранения от копий врага. Сестры воинов прибегают ко всяческим предосторожностям, чтобы не допустить измены жен своих братьев, пока те находятся в походе"<sup>3</sup>.

У говорящих на языке ила племен Северной Родезии "женщины получали наставления быть целомудренными, пока их мужья отсутствуют на войне, чтобы тех не постигло какое-либо несчастье. Им также запрещалось бросать что-либо друг в друга или имитировать какие-либо удары из-за страха, что их родственников сразит копье. Им также запрещалось танцевать. Период до благополучного возвращения воинов, несомненно являлся временем для печали, а не для радости"<sup>4</sup>.

У тонга или ронга из Юго-Восточной Африки во время войны "все племя соблюдает множество табу. Те, кто остается дома, должны соблюдать тишину. В деревнях не должно быть слышно никакого шума. Женщины не должны закрывать двери домов. Это табу: их мужья могут встретиться с "горечью" (*шубити*). Им может не хватить сил убежать. По вечерам в хижинах необходимо зажигать огонь, чтобы воинам "было светло" там, где они находятся. Пренебрегать этой мерой предосторожности — табу. Работу на полях

<sup>1</sup> P. A. Talbot, *op. cit.* iii 842.

<sup>2</sup> P. A. Talbot, *op. cit.* iii. 856.

<sup>3</sup> J. H. Weeks, *Among Congo Cannibals*, p. 224: *id.* in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xl. (1910) p. 413.

<sup>4</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia* (London, 1920), i. 176.

46

нужно более или менее приостановить; женщины могут заниматься ею только по утрам, до наступления дневной жары, пока воздух еще прохладен. "Тогда, если воин наступит на колючку, колючка будет холодной; если он споткнется о пенек, пенек будет спокойным и не навредит ему". (Мбоза). Старики, оставшиеся дома, должны быть начеку, и, если они увидят посыльного, то им следует проследовать за ним к вождю. Если он принесет плохие новости, они не станут сообщать об этом женщинам, так как оплакивать воинов до возвращения армии — табу. На тех, кто нарушит этот закон, налагается штраф. Запрещено также вступать в половые сношения, пока армия находится на тропе войны, так как из-за этого колючки поранят воинов, и они потерпят поражение"<sup>1</sup>.

У кхетран балох из Белуджистана в древние времена женщинам строго запрещалось размалывать зерно на ручных мельницах, когда мужчины участвовали в набеге, так как считалось, что скрежет мельниц внесет смятение в ряды участников похода<sup>2</sup>.

У дусунов из районов Туаран и Темпассук Британского Северного Борнео "когда мужчины вступают на тропу войны, женщины не должны ткать, иначе их мужьям не удастся спастись от врага, потому что они не будут знать, в каком направлении бежать. Разнонаправленные движения челнока во время ткачества представляют неуверенные движения человека, бегущего, спасаясь от врага, то в одну, то в другую сторону. Женщины не должны есть из корзины для просеивания зерна; ибо ее края представляют горы, через которые не смогут перейти их мужчины. Женщины не должны сидеть, развалясь или со скрещенными ногами, иначе у их мужей ни на что не будет сил. С другой стороны, желательно, чтобы женщины много ходили, ибо тогда у мужчин будут силы для далекого похода"<sup>3</sup>.

У тораджи из Центрального Сулавеси пока мужчины отсутствуют, участвуя в походе, друзья отсутствующих воинов должны соблюдать определенные табу. Дом нужно содержать в чистоте. Постельную циновку отсутствующего мужчины не следует сворачивать, ее нужно повесить на палку. Жена и ближайшие родственники не должны выходить ночью из дому. Чтобы было светло на протяжении всей ночи, сжигается большое количество дров. Нельзя одал-

<sup>1</sup> H. A. Junod, *The Life of a South African Trabe* (London, 2nd edit., 1927), i. 470.

<sup>2</sup> Denys Bray, *Ethnographic Survey of Baluchistan* (Bombay, 1913), i. 63.

<sup>3</sup> I. H. N. Evans, "Notes on the Religion Beliefs, etc., of the Dusuns, British North Borneo", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xlii. (1912) p. 392 sq.

47

живать котелок для приготовления пищи. Жене нельзя мыть волосы и искать вшей на голове. Ей нельзя танцевать и ходить в гости. Первопричина этих табу заключается в веровании, что душа отсутствующего воина может неожиданно вернуться домой. В этом случае она должна видеть, что все в полном порядке. Она не должна обнаружить ничего, вызывающего у нее неудобство или беспокойство, так как тело воина подвержено влиянию всех чувств его души, и таким образом он может оказаться не готов к сражению. Существуют также и другие табу, основанные на симпатическом эффекте. Так, жене нельзя снимать на ночь свою кожаную накидку (*бааджу*), головной убор или головную повязку, чтобы муж не потерял в сражении свой шлем и его длинные

волосы не упали на лицо и не ослепили его. Во время его отсутствия она не может шить и братья за что-нибудь колючее, не может плести циновки из листьев пандануса, края которых усыпаны колючками. Ибо если она сделает это, то ее муж, встретившись лицом к лицу с врагом, будет чувствовать боль в ступнях. Чтобы этого не произошло, каждое утро и каждый вечер жена посыпает пол своей хижины листьями определенного растения, чтобы душа ее мужа не покалечилась. Жены также постоянно носят с собой небольшие ветки варо-варо, растения с очень легкими стручками, которые свободно переносятся ветром. Варо-варо — символ подвижности, и ношение его женами, оставшимися дома, посредством симпатической магии сделает воинов проворными в движениях. Тем, кто остался дома, никогда нельзя даже упоминать имена отсутствующих: упоминание имени привлечет душу отсутствующего воина домой, лишив его тело сил для сражения. Подобные правила соблюдает также каждая девушка, которая отдала свою кожаную накидку или головной убор юноше, ушедшему на войну<sup>1</sup>.

Для киваи из Британской Новой Гвинеи очень важно, чтобы оставшиеся дома, пока их друзья участвуют в набеге, соблюдали определенные правила поведения, ибо считается, что их поведение оказывает существенное влияние на участников похода и его исход. "В отсутствие воинов пожилые женщины, живущие в доме каждого мужчины, должны поддерживать в доме огонь. В нем должно быть тепло, иначе неизбежно последует поражение. Во всей деревне должна царить тишина, иначе враг будет предупрежден заранее (как бы услышав шум) и убежит. Поэтому женщины, оставшиеся дома, выполняют только самую необходимую работу. Они должны также ограничиваться определенными видами продуктов питания. Рыба и

<sup>1</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.* i. 235.

48

черепаха запрещены в связи с робостью этих животных, но дюгонь есть можно, потому что она не бросается в бегство с такой легкостью. Чтобы избежать шума, чистить или разбивать кокосовые орехи возле дома нельзя, только в буше. Женщине нельзя даже плакать, если при мыслях об отсутствующем муже ее охватывает печаль". Особо катастрофические последствия проявятся, если кто-либо из мужчин совратит жену воина, участвующего в набеге, ибо в этом случае мужу не удастся убить ни одного врага, и очень вероятно, что он сам будет убит<sup>1</sup>.

На островах Луайоте, к востоку от Новой Каледонии "женщина, муж или сын которой участвуют в войне, кладет на циновку перед собой кусочек коралла, представляющий воина, и двигает его правой рукой, изображая движения мужчины в сражении. А левой она сметает перед ним воображаемые преграды и несчастья. Считалось, что таким образом воина защитят чары, творимые дома<sup>2</sup>. Кроме того, к гомеопатической магии часто обращаются во время сева и посадки растений, чтобы способствовать росту и качеству урожая. Так, например, чхамы из Индокитая считают, что во время уборки льна нужно притворяться пьяным, ибо это способствует сохранению опьяняющих свойств этого растения<sup>3</sup>.

Тораджи с Центрального Сулавеси считают, что лучше всего, если кокосовую пальму сажает пожилая женщина, имеющая множество детей и внуков, так как дерево, посаженное такой плодovитой женщиной, принесет богатый урожай кокосовых орехов<sup>4</sup>.

Берберы Марокко, сея пшеницу, соблюдают ряд обычаев, которые также основаны на гомеопатической магии. В Аит Хассане первую пригоршню зерна разбрасывает женщина. В Аддаре эту обязанность доверяют девушке с самыми длинными волосами, ибо считается, что пшеница, которая вырастет из этих зерен, будет такой же длинной, как волосы девушки. По тем же соображениям в Недрома полагают, что можно заставить подняться из земли богатый урожай, попросив самого высокого работника вытянуться во всю длину в первой борозде. Затем в том месте, где он лежал, закапывают инжир и луковицу. Действительно, закапывание в первой борозде некоторых плодов определенной структуры, таких как: инжир, гранат и

<sup>1</sup> G. Landtman, *op. cit.*, p. 157.

<sup>2</sup> S. H. Ray, "The People and Language of Lifu, Loyalty Islands", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xlvii. (1917) p. 297.

<sup>3</sup> H. Baudesson, *Indo-China and its Primitive People*, p. 263.

<sup>4</sup> Adriani and Kruijt, *op. cit.* i. 267 sq.

49

стручки робинии — довольно частый обычай. В Ченоа крестьянин на своем поле для зерновых закапывает два плода граната, а на поле для бобовых — два стручка робинии. В Кабиле богатый урожай обеспечивают гранаты, орехи и желуди, зарытые таким же образом<sup>1</sup>.

Большое количество семян в плодах инжира и граната и, вероятно, других растений,

используемых для этой цели, натолкнуло на их применение в этих магических обрядах плодородия.

На Маршалловых островах Тихого океана гомеопатическая магия растений имеет иной и менее приятный аспект. Здесь считают, что если человек съест плод хлебного дерева или пандануса, который упал с дерева и разбился, он сам точно так же упадет с дерева и разобьется<sup>2</sup>.

Обширная область гомеопатической магии касается использования в качестве инструментов магической силы плоти, костей или других телесных останков умерших<sup>3</sup>.

Так, у тонга или ронга из Юго-Восточной Африки после большого кровопролитного сражения "сходятся колдуны из всего Зутпансберга и просят продать им части тел убитых, необходимые для приготовления сильнодействующих снадобий. В действительности, по их мнению, кровь и плоть убитого в сражении врага являются самыми эффективными из всех средств, из них получается первоклассное снадобье под названием *мурумело*. Это средство используют также и в других целях: им смазывают семена, чтобы обеспечить богатый урожай. Когда побеги маиса достигают двух футов в высоту, колдун в четырех углах поля подвязывает листья к стеблю, предварительно обработав их этим снадобьем; кузнецы с Железных гор Зутпансберга покупают снадобье и смешивают его с минеральной рудой, чтобы придать прочность железу, которое они плавят в своих печах. Без этой помощи они получали бы только шлак. Охотники предохраняют себя с помощью порошка, полученного из сухожилий и костей, следующим образом: на коже запястий и плеч делают надрезы, собирают немного крови, смешивают ее с порошком, ставят в котелке на огонь, окуривают дымом стрелы и ассагаи и втирают порошок в надрезы. Теперь они будут точно поражать цель. Порошком, специально приготовленным из сухожилий убитого врага, во время будущих войн будут посыпать дороги; враги, не знающие об этом, маршируя по такой дороге, не смогут двигаться и будут легко

<sup>1</sup> E. Laoust, *Mots et choses berbères* (Paris, 1920), p. 312.

<sup>2</sup> P. A. Erdland, *Die Marshall-Insulaner* (Munster i. W., 1914), p. 339.

<sup>3</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, i. 147 sqq.

50

убиты... В древние времена колдуны Нкуна, до того как они попали под влияние своих соседей Педи, обычно вырезали спинные сухожилия (*риринга*) у убитого врага, смазывали их его спинным мозгом и прикрепляли к щитам воинов. Враги, увидев эти щиты, "тьемека нхлана" — "сломают свои спины", фигуральное выражение, которое означает быть охваченным ужасом. Сохранялась также часть тела и смешивалась с военным снадобьем; идея, лежащая в основе этого обычая, очевидно, такова: когда ты съедаешь плоть своих врагов, ты впитываешь в себя всю их силу, и они больше не могут причинить тебе никакого вреда<sup>1</sup>.

У вандамба с Таганьики к могиле убитого слонем человека, с момента погребения которого прошло достаточно времени, чтобы его кости легко крошились, приходит колдун, достает части черепа, лучевой кости и большой берцовой кости и кладет их в свою сумку с талисманами. Если все это размолоть, обжарить, смешать с исходным снадобьем и частями тела мертвого слона, то сила снадобья увеличится. Для этих же целей используют подобные экстракты из костей людей, убитых в сражении или умерших от яда во время испытания ядом, так как, будучи частями людей, умерших насильственной смертью, они ускорят насильственную смерть животного, преследуемого охотниками<sup>2</sup>.

Хауса, чтобы муж оставался слеп в отношении супружеской неверности жены, используют следующую магическую формулу: берут полевую мышшь определенного вида, хауса называют ее *беран бенгхази*, и перерезают ей горло. Затем нужно высушить ее тело, позаботившись о том, чтобы в нем осталась кровь, и растолочь его с определенными корешками. Раздобыть правую руку трупа, насыпать порошок в кускус и размешать его мертвой рукой, накрывая ее своей собственной. В любое время после того, как муж поел приготовленный таким образом кускус, он будет готов для внушения. Все, что должна сделать жена — это положить ему под подушку мертвую руку. После этого он станет таким послушным, что она сможет говорить со своим любовником в его присутствии; он даже будет вызывать любовника к ней по ее требованию. В обоих случаях усыпляющее действие оказывает труп, ибо муж на некоторое время становится похожим на мертвого. Мышь (которая живет в темных углах) и корни (которые никогда не видят солнца) делают мужа

<sup>1</sup> H. A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, i. 476 sq.

<sup>2</sup> A. G. O. Hodgson, "Some Notes on the Hunting Customs of the Wandamba", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, lvi. (19126) p. 64.

51

слепым по отношению к дурному поведению жены, даже когда он не спит<sup>1</sup>.

Воины капелле, племени из Либерии, считают, что станут храбрыми, если съедят часть трупа храброго врага или выпьют его кровь, или будут использовать его череп как сосуд для питья<sup>2</sup>.

На Яве ночные грабители разбрасывают землю с могилы в домах, которые собираются ограбить, чтобы погрузить их обитателей в такой же глубокий сон, как и у мертвых<sup>3</sup>.

Чтобы погубить кокосовую пальму другого человека, колдун киваи с Британской Новой Гвинеи поступает следующим образом. Когда в деревне кто-то умирает, колдун готовит сильнодействующий яд: он засовывает в нос трупа небольшой кусочек растения *тирохо*, затем вынимает его и хранит для будущего использования. Когда подворачивается удобный случай, он втыкает *тирохо* в ствол кокосовой пальмы, принадлежащей его врагу, а затем вытаскивает. После этого дерево уже не будет плодоносить, а все незрелые кокосовые орехи отомрут и опадут. Действие отравы можно нейтрализовать, если колдун промоет кусочек *тирохо* в воде, покрасит в красный цвет и заберет домой<sup>4</sup>.

В Новой Британии вор кладет кости на грудь спящих хозяев дома, который хочет ограбить: считается, что кости не дадут спящим проснуться, пока вор будет выносить награбленное<sup>5</sup>.

Богатым источником гомеопатической магии являются животные, желательные качества которых она стремится употребить для пользы и блага людей<sup>6</sup>.

Так, например, кпелле, племя из Либерии, полагают, что мясо карликовой антилопы наделяет того, кто его ест, скоростью и ловкостью, а мясо леопарда передает силу и проворство. Те же желаемые качества приобретает тот, кто носит зубы и когти леопарда. Считается, что растолченные в порошок раковины улиток лечат разные заболевания, потому что ползущая улитка всегда движется прямо вперед, никогда не сворачивая в сторону, и фактически, постепенно продвигается к своей цели, поэтому больной, проглотивший

<sup>1</sup> A. J. Tremearne, *The Ban of the Bori* (London), pp. 165, sq.

<sup>2</sup> D. Westermann, *Die Lpelle* (Goettingen and Leipzig, 1921), p. 203.

<sup>3</sup> A. Bastian, *Die Volker des Ostlichen Assien* (Jena, 1869), vi. 170.

<sup>4</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, p. 99.

<sup>5</sup> B. Danks, "Some Notes on Savage Life in New Britain", in *Report of the Twelfth Meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science* (Brisbane, 1910), p. 456.

<sup>6</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, i. 150 sqq.

52

часть ее скорлупы, тоже будет уверенно продвигаться вперед по пути к выздоровлению. Вождь держит в своей хижине голову и шкуру леопарда, так как считается, что они излучают силу<sup>1</sup>.

У баньяколе, племени с юга Уганды, когда ребенок долго не может научиться говорить, родители ловят птицу *каньонза*, хорошо известную своим щебетанием и, по рассказам туземцев, чуть ли не умеет говорить. Считается, что ребенок заговорит через несколько дней после того, как его язык коснется этой птицы<sup>2</sup>.

А вот магическая формула хауса. Если вы подозреваете, что кто-то пытается ранить или пленить вас, возьмите кусочек кожи электрического угря и носите его на себе, ибо это не только позволит вам выскользнуть из рук любого, кто пытается схватить вас; кроме того, все удары палиц и мечей будут скользить по телу, не причиняя никакого вреда<sup>3</sup>.

У экои из Южной Нигерии, когда считается, что младенец уже достаточно подрос, на его запястье делают надрез и втирают в него магическое средство. Это средство, служащее для придания силы, изготавливается из указательного пальца шимпанзе, а для придания живости и проворства используют растолченных свирепых черных муравьев<sup>4</sup>.

Пангве или фан, племя из Западной Африки, приписывает ласточке своеобразную способность избегать врага, ястреба. Поэтому считается, что если человек убьет ласточку и будет носить ее на себе в виде свертка, то он несомненно избежит выстрелов врага<sup>5</sup>.

Баконго из Экваториальной Африки для приготовления зелья, которое воины пьют перед тем, как отправиться в сражение, используют лягушек, потому что они заметили, что если сердце лягушки вынуть, оно еще некоторое время продолжает биться, и они надеются, что, приняв снадобье, приготовленное из лягушки, они также цепко будут держаться за жизнь<sup>6</sup>.

В Лоанго мужчины привязывают к ногам полоски из шкуры антилопы, чтобы придать им резвость этого животного<sup>7</sup>.

Ба-ила из Северной Родезии, чтобы обеспечить безопасность своих воинов в сражении, смешивают снадобья из различных живых

- <sup>1</sup> D. Westermann, *op. cit.* p. 203.  
<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Banyankole*, p. 115.  
<sup>3</sup> A. J. N. Tremearne, *The Ban of the Bori*, p. 172.  
<sup>4</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, ii. 372 sq.  
<sup>5</sup> G. Nessmann, *Die Pangwe* (Berlin, 1913), ii. 6.  
<sup>6</sup> J. H. Weeks, *Among the Primitive Bakongo*, p. 192.  
<sup>7</sup> *Die Loango-Expedition*, iii. 2, p. 351.

53

существ. Они заметили, что насекомое, называющееся иньелеле, стремительно передвигается по поверхности лужи или пруда, причем так быстро, что за его движением едва можно проследить. Соответственно, чтобы стать невидимым в бою, это насекомое съедает с пищей. Скунс — животное, которое очень трудно поймать или убить, потому что при преследовании он быстро прыгает из стороны в сторону. Соответственно, ба-ила используют его в качестве магического средства для обеспечения своей безопасности в сражении. Одни берут нос этого животного, другие — немного его шерсти и кладут их в сумку с амулетами, которую носят на себе. Этот талисман делает так, что копья врага не достигают его владельца; что в него также трудно попасть, как в сунса. Подобным же образом, чтобы стать незаметным для врага, воин ест перепела, так как эта птица имеет способность хорошо прятаться<sup>1</sup>.

Так же, как люди зачастую едят мясо одних животных, чтобы перенять их качества, так в некоторых случаях они избегают употреблять мясо других, чтобы им не передались нежелательные особенности этих животных. Так, например на Мадагаскаре беременная женщина должна воздерживаться от принятия в пищу целого ряда животных, которые, как считается, могут оказать дурное влияние на ее неродившегося ребенка. Она не должна есть водяных скорпионов или крабов, иначе у ее ребенка будут деформированные руки. Она не должна есть определенную ночную птицу, (*тарарака*), потому что, если она сделает это, у ее ребенка будут выпученные глаза, как у этой птицы. Она не должна есть (*менамасо*) (небольшая болотная птица) и вообще никаких птичьих лап и прежде всего лапок гуся и утки, иначе у ее ребенка будут перепончатые ступни, а на ногах не будет икр. Она не должна есть красный перец, иначе у ее ребенка будут рыжие волосы; шелковицы и малины, иначе у него будут родимые пятна соответствующего цвета; белка яиц, иначе он будет альбиносом; мадагаскарского воробья, иначе он будет таким же сварливым, как эта птица; ушей овцы, иначе он будет робким, как овца<sup>2</sup>.

У живущих в Белуджистане индусов "если мальчик не заговорит свободно по истечении разумного периода времени, в Баркхане ему Дают выпить воды, которую прежде пробовал воробей, и кусочек

<sup>1</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *The Ila-speaking Peoples of Southern Rhodesia*, i. 263, ii. 360.

<sup>2</sup> A. And G. Grandidier, *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar*, vol. iv., *Ethnographie de Madagascar*, Part ii. (Paris, 1914) p. 250.

54

лепешки, выпеченной из теста, которое перед этим потеряли об особого рода барабан *табла*. В Лагри ему дадут съесть голову куропатки, испеченную на углях, а в Бхаде — любую пищу, которую пробовали воробей или попугай. Эти ухищрения непременно развяжут язык ребенку, и он защебечет так же, как воробей или куропатка, и так же громко, как барабан<sup>1</sup>.

Во время сбора урожая лакхеры с северо-востока Индии не едят птиц и крыс, в противном случае душа птицы или крысы будет поедать падди (рис на полях). Причиной того, что некоторые из них приносят в жертву крота вместо курицы, является то, что крот, зарываясь, выбрасывает на поверхность большое количество почвы, и, соответственно, они надеются, что падди принесет такой же большой урожай. Кроме того, очень благоприятным животным для урожая считается дикобраз, так как, зарываясь, он выбрасывает много земли, и, соответственно, на празднике в честь урожая риса мальчикам дают есть мясо дикобраза<sup>2</sup>.

Тораджи из Центрального Сулавеси полагают, что заболевание, вызванное звуком, издаваемым дятлом, может вылечить клюв этой птицы. Когда человек страдает от занозы, знахарь жуёт кусочек головы черепахи и выплевывает пережеванное на пораженную часть тела больного, так как считается, что точно так же, как черепаха прячет, а затем высовывает свою голову, так и тело человека сможет выдавить и вытолкнуть вторгнувшуюся щепку<sup>3</sup>.

Киваи из Британской Новой Гвинеи кладут в ловушку клешню определенного вида краба, для того чтобы в нее попало больше рыбы. Они поступают так потому что, передвигаясь, краб особым образом заворачивает клешни внутрь, как будто подзывает кого-то к себе. Поэтому считается, что

его клешни заманят в ловушку много рыбы<sup>4</sup>.

У этого племени, когда мальчику делают насечки, в рану иногда помещают голову многоножки. Так как этих насекомых боятся почти так же сильно, как змей, считается, что мальчик, подвергшийся такому действию, станет великим воином<sup>5</sup>.

Когда из почвы появляются первые побеги ямса, туземцы с реки Флай в Британской Новой Гвинее втыкают в землю палки, чтобы

<sup>1</sup> Denys Bray, *Ethnographic Survey of Baluchistan*, ii. 51 sq.

<sup>2</sup> N. E. Parry, *The Lakhers* (London, 1932), pp. 437, 439.

<sup>3</sup> Adriani and Kruilt, *op. cit.* i. 409.

<sup>4</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, p. 170.

<sup>5</sup> G. Landtman, *op. cit.* p. 240.

## 55

растение поднималось по ним вверх. А в ямку у палок засовывают кусочки летающей лисицы, которую заранее ловят и высушивают для этой цели. Это делается потому, что летающие лисицы исключительно плодovиты; в определенное время года их можно видеть сотнями свисающими с одного дерева. И, соответственно, туземцы полагают, что, соединяя таким образом ямс с летающими лисицами, они сделают побеги ямса такими же плодоносными<sup>1</sup>.

Юноши ларрекия из Северной Австралии восхищаются мелодичным стрекотанием больших кузнечиков определенного вида и едят это насекомое, чтобы приобрести его вокальные способности<sup>2</sup>.

Индейцы катио из Колумбии в Южной Америке дают своим мальчикам съесть глаза хамелеона, чтобы они были такими же хитрыми и осторожными, как это животное. Они также дают им есть глаза и хвост ягуара, чтобы они были таким же сильными в бою, как ягуар. Кроме того, юношам они дают в пищу глаза птиц определенного вида, которые строят превосходные гнезда, тогда молодые мужчины смогут аналогичным образом построить прекрасные индейские хижины<sup>3</sup>.

Неодушевленные предметы также имеют некоторые полезные свойства, которые первобытный человек пытается обрести посредством гомеопатической магии. Так, по мнению малайцев, "твердые предметы имеют сильную душу-сущность, которой магия находит достойное применение. Безоаровыми камнями натирают больных. Плод свечного дерева, камень и железный гвоздь применяют как при рождении ребенка, так и при изготовлении рисового малыша<sup>4</sup>.

Вода для питья, в которой находилось железо, усиливает клятву, ибо душа металла убьет того, кто ее нарушит. Клинки некоторых кинжалов, приложенные к ране, могут вытягивать из нее яд змеи, а одно только взывание к магнитному железу поможет воссоединить разлучившихся влюбленных"<sup>5</sup>.

Прежде чем сажать таро, как из Северной Новой Гвинеи помещают ростки на большой и тяжелый камень. Тогда урожай таро тоже будет объемным и тяжелым. У этого племени все танцоры имеют круглые камешки, которые легко катятся по земле. Прежде чем

<sup>1</sup> E. Baxter Riley, *Among Papuan Headhunters* (London, 1925), p. 98.

<sup>2</sup> H. Basedow, *The Australian Aboriginal* (Adelaide, 1925), p. 384.

<sup>3</sup> J. And M. Schilling, in *Archiv fur Religionswissenschaft*, xxiii. (1925) p. 230.

<sup>4</sup> Рисовый малыш — это фигурка, которую делают на рисовом поле во время сбора урожая из стеблей риса. См. *The Golden Bough: The Spirits of the Corn and of the Wild*, i. 197 sqq.

<sup>5</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, and Sufi*, p. 74.

## 56

начать танец, мужчина откальвает от такого камешка маленький кусочек, засовывает себе в рот, набирает в рот воду, а затем выплевывает. Посредством этой церемонии он надеется обрести в танце подвижность камешков<sup>1</sup>.

Букауа из Северной Новой Гвинеи на полях таро используют камни, имеющие форму клубней таро, для того чтобы посредством гомеопатической магии способствовать росту урожая. Камни засовывают в ямки на поле, где они остаются до сбора урожая. Помещая их в ямки, колдун усиливает действие магических камней молитвами, которые адресует духам предков с просьбой присмотреть за полями и обеспечить хороший урожай<sup>2</sup>.

Кроме того, у букауа есть колдуны, которые считаются способными вызвать голод, наслав посредством гомеопатической магии порчу на урожай таро. Их репутация очень высока, и их сильно боятся. Они действуют с помощью камней, которые своей формой напоминают то, что в результате они хотят сделать с таро. Например, они используют камень, напоминающий недоразвитый плод, который заставит растение дать много листьев, но мало плодов или вообще не плодоносить; или круглый камень с длинной ручкой — он заставит саженец дать длинный побег,

но очень маленький плод; или оцарапанный камень необычной формы, из-за него все плоды сгниют, так что, когда растение будет выкопано, ничего не будет найдено, кроме отвратительной массы, прилипшей к листьям; или большой камень с двумя маленькими дырочками в нем, напоминающими дырочки, выеденные в клубнях жуками, чтобы жуки грызли настоящие клубни; или маленький камешек, чтобы сам плод был таким же маленьким<sup>3</sup>.

Из предметов, имеющих магическую силу, кпелле из Либерии выше всего ценят камни. Считается, что они передают людям выносливость и силу. Поэтому они часто используют их в магических церемониях во благо племени или поселения. В каждой деревне кпелле можно видеть камень, свисающий со столба над дорогой или врытый в землю. Предполагается, что, когда жители деревни, занимаясь своими повседневными делами, проходят под или над камнем, они получают часть его силы и твердости<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea*, iii. 123.

<sup>2</sup> Neuhauss, *op. cit.* iii. 434.

<sup>3</sup> Neuhauss, *op. cit.* iii. 457.

<sup>4</sup> D. Westermann, *Die Kpelle*, p. 203.

57

У туземцев из дельты Пурари в Британской Новой Гвинее мы слышим о лечении красным заревом заката солнца посредством гомеопатической магии. Местный полицейский страдал от болезненной опухоли в области паха. Его взялся лечить один старик. На закате солнца, когда небо горело красным заревом, старик натер руки красной пастой и, повернувшись лицом на запад, произнес заклинание. Потом, все еще лицом к западному небу, он помахал руками перед больным. Затем, повернувшись к нему, он втер красную пасту в опухоль. Он с уверенностью объявил, что как через несколько мгновений угаснет красный закат, так же быстро и без следа исчезнет злополучная опухоль полицейского, которую он натер красной пастой. Однако результат не оправдал его ожиданий<sup>1</sup>.

Люди, как дикари так и цивилизованные, основываясь на гомеопатической магии, склонны ассоциировать рождение и смерть с приливом и отливом<sup>2</sup>.

Так, на Сан-Кристовале, одном из Соломоновых островов, женщина благородного клана Араха в период беременности не может выходить из дому. Беременные женщины других кланов могут выходить из дому, но только во время высшей точки прилива, так как считается, что лишь при полной воде женщины успешно рожают потомство<sup>3</sup>.

В Лоанго считают, что, когда вода прибывает, люди не умирают, это происходит только во время отлива<sup>4</sup>.

Подобным же образом жители побережья Северных Андаманских островов считают, что душа умирающего человека уходит с убывающей водой отлива<sup>5</sup>.

До сих пор мы в основном имели дело только с гомеопатической, или имитационной магией, основанной на принципе подобия, на предположении, что подобное порождает подобное. Другая большая ветвь симпатической магии, которую я назвал контагиозной магией, основана на предположении, что вещи, которые раньше были соединены, даже если их разъединить, навсегда остаются в симпатической взаимосвязи, так что все, что происходит с одной, сказывается и на другой<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> F. E. Williams, *The Natives of the Purari Delta* (London, 1924), p. 231.

<sup>2</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, i. 166 sqq.

<sup>3</sup> C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific* (London, 1924), p. 337.

<sup>4</sup> *Die Loango-Expedition*, iii. 2, p. 325.

<sup>5</sup> A. R. Brown, *The Andaman Islanders* (Cambridge, 1922), p. 175.

<sup>6</sup> См. *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, i. 174 sqq.

58

Так, например, контагиозная магия предполагает существование связи между человеком и отделенными от него частями его тела, например, зубами, волосами и ногтями — даже если зубы вырваны, а волосы и ногти подстрижены. Например у каи из Северной Новой Гвинеи колдун, чтобы навредить человеку, стремится добыть какую-нибудь часть тела своей жертвы или что-то находившееся в соприкосновении с ней, например, его волосы, капли пота, слюны или остатки его еды или древесную стружку. Все эти вещи должны быть довольно свежими, иначе не будет уверенности в том, что в них осталась частичка души этого человека. Для обеспечения сохранности жизненной энергии намеченной жертвы во взятом от нее остатке, колдун помещает объект в маленькую бамбуковую палочку и кладет себе подмышку, чтобы держать его в тепле. Потом он

заворачивает этот остаток в лист *гама*, чтобы тело его жертвы стало пищей для червей, так же, как гусеницы поедают листья *гама*. Затем он помещает этот остаток в бамбуковую тростину, снова заворачивает ее в листья *гама* и перевязывает листьями определенного вьющегося растения. Это растение очень быстро вянет и гниет, и поэтому так же быстро будет терять свою силу заколдованный человек и в конце концов умрет. Таким образом, в этом колдовстве для уничтожения своей жертвы колдун использует и контагиозную и гомеопатическую магию<sup>1</sup>.

В Новой Британии контагиозную магию часто используют во вред или на погибель людям, против которых колдун затаил зло. По этому поводу один опытный миссионер пишет: "Чар (*малира*) существует множество, и применяются они в многих целях, например: заручиться любовью, навлечь болезнь и так далее. Один способ колдовства состоит в прокалывании следов человека острой костью рыбы-ската. Это накликает болезнь или несчастье на человека, следы которого были таким образом обработаны. Иногда они (*малира*, или чары) основаны на чем-нибудь, имевшем связь или контакт с человеком, как например, остатках еды, которую он вкушал; земле из его следа, экскрементах, слюне, волосах или одежде. Любую из этих вещей можно похоронить с церемониальным заклинанием, при этом люди, которым они принадлежат, будут так или иначе поражены. Этот обычай называется *нута*, а используемые в нем предметы — *нутапутана*. Против этого последнего вида *малира* принимают значительные предосторожности. Плюют всегда в виде мельчайших брызг. Отправление естественных надобностей

<sup>1</sup> R. Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea*, iii. 134 sq.

59

всегда осуществляется в строжайшем секрете и с большой осторожностью. Когда сбывают или подстригают волосы, каждый клочок тщательно сжигают. Сжигают также крошки, оставшиеся после еды. Все эти чары действуют посредством силы мира духа и вследствие духовной связи между вещами и людьми. Днем и ночью люди живут, передвигаются и вообще существуют в спиритуалистической атмосфере. Они больше опасаются человека как обладателя мощной *малира*, чем человека как такового. Для нас это смешно, но не для них"<sup>1</sup>.

Колдуны маори накликают беду на врага либо с помощью земли, взятой из его следа, либо кусочка его одежды, локона его волос или слюны. Поэтому у маори существует правило: находясь на территории враждебного племени, не ходить по тропинкам, а, насколько это возможно, продвигаться по руслам ручьев, чтобы не оставлять никаких следов, которыми колдун мог бы воспользоваться им на погибель<sup>2</sup>.

В Северной Австралии "в племенах, населяющих местность вокруг Аллигаторовых рек, весьма популярная форма магии заключается в том, чтобы завладеть экскрементами мужчины или женщины, на которых вы затаили зло, причем их количество не имеет значения. Все, что вам нужно, — это найти двух-трех друзей, которые бы помогли вам провести довольно сложную церемонию в каком-нибудь уединенном месте, где вас не сможет увидеть жертва, и где вы легко сможете навлечь на нее смерть. Эта вера имеет одно полезное следствие — поселения этих аборигенов в санитарном отношении находятся в намного лучшем состоянии, чем поселения большинства австралийских племен, так как все тщательно закапывается, на случай, если где-то рядом бродит враг"<sup>3</sup>.

Среди частей тела человека, являющихся предметами контагиозной магии, важное место занимают выпавшие или удаленные зубы. Так, у ваджага с Килиманджаро в Восточной Африке, когда у ребенка выпадает молочный зуб, он бросает его на крышу хижины, где живут ящерицы, и говорит: "Маленькая ящерица, возьми зуб:

<sup>1</sup> B. Danks, "Some Notes on Savage Life in New Britain", in *Report of the Twelfth Meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science*, 1910, p. 455.

<sup>2</sup> E. Best, "Maori Religion" in *Report of the Twelfth Meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science*, 1910, p. 459.

<sup>3</sup> Baldwin Spencer, *Native Tribes of Northern Australia*, p. 37. Cf. id. pp. 257 sqq.

60

за него пошли мне лучший". Считается, что если ребенок не сделает этого, то следующий зуб долго не будет прорезаться<sup>1</sup>.

В племенах тигре из Абиссинии "если у маленьких детей выпадают молочные зубы, родители говорят: "Ты родился в такой-то и такой-то стране, она расположена в том направлении, повернись туда и брось свой зубик!" Малыш берет маленькие кусочки кварца, древесного угля и свой зуб. Затем он поворачивается в указанном направлении и говорит: "Воющая гиена, этот свой

хорошенький зубик я даю тебе; дай мне свой уродливый зуб". И он бросает свой зуб вместе с кварцем и углем. Но позднее, когда уже в зрелом возрасте выпадают или ломаются резцы и коренные зубы, человек собирает их. Затем, когда он умирает, эти зубы хоронят вместе с ним, и его тело считается полным. Но тот, кто не знает этого, не обращает на это внимания, и не собирает зубы"<sup>2</sup>.

В Марса-Марух, классическом Фаретонии, расположенном примерно в 150 милях на запад от Александрии, на побережье Мраморного моря, население состоит главным образом из бедуинов с сильной примесью берберской крови. У них "когда в детстве мальчик или девочка теряют первые зубы, их тотчас подбрасывают в воздух с восклицанием: "Я меняю свой зуб на тебя, о звезда!" Этот обычай объясняют тем, что время от времени на полях находят белые исключительно твердые каменные образования, которые считаются упавшими звездами". Цель этого обычая, несомненно, заключается в обеспечении того, чтобы следующий зуб ребенка был белым и твердым, как каменные образования. Аналогичный обычай есть у алжирских детей, которые бросают выпавший зуб по направлению к солнцу со словами: "О Солнце, дай мне новый зуб!"<sup>3</sup>.

У сакалава, влиятельного племени с Мадагаскара, когда у ребенка выпадает первый молочный зуб, он бросает его на крышу родительского дома со словами: "Я меняю этот плохой зуб на хороший"<sup>4</sup>.

У ораонов из Чхота Нагпур в Индии "дети обмазывают свои выпавшие молочные зубы коровьим навозом и слюной, а затем забрасывают их на крышу своих домов. Выбрасывая зубы, они обращаются к мышам с просьбой поменять их молочно-белые зубы на эти

<sup>1</sup> B. Guttman, *Dichten und Denker der Dschagganeger* (Leipzig, 1909), p. 157.

<sup>2</sup> E. Littmann, *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia*, ii. (Leyden, 1910) p. 315.

<sup>3</sup> O. Bates, "Ethnographic Notes from Marsa Matruh", in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1915, pp. 724 sq..

<sup>4</sup> A. and G. Grandidier, *op. cit.* iv. 2, p. 292.

61

выброшенные молочные зубы, говоря: "Пусть мои будут новыми, а твои — старыми"<sup>1</sup>.

У шанов из Бирмы "когда ребенок теряет свой первый зуб, старшие дети часто дразнят его, называя "маленьким дедушкой" или "бабушкой". Если выпал верхний зуб, его нужно бросить на крышу дома, при этом ребенка учат говорить: "Маленькая мышка, возьми этот старый зуб и принеси мне новый". Маленькой ручке нелегко забросить зуб так далеко, но всегда находится какой-нибудь добрый большой мальчик или дядя, готовые помочь. Велико волнение, если зуб не долетает до крыши или, успешно приземлившись на ней, скатывается и падает на землю. Его необходимо тут же найти и снова забросить наверх. Нижний зуб следует зарыть в пепел очага с тем же обращением к мышам"<sup>2</sup>.

У кивай с Британской Новой Гвинеи "выпавшие молочные зубы иногда закапывают неглубоко в землю — например, на могиле предков. После этого ребенка учат обращаться к умершему по имени, говоря: "Я даю тебе старый зуб, дай мне новый". В других случаях зубы бросают в норки, вырытые на берегу маленькими красноватыми крабами (*сиогоро*; они похожи на пауков). Ребенок говорит: "Этот зуб плохой, дай мне хороший". Взрослые, когда никто этого не видит, выбрасывают свои выпавшие зубы куда угодно. Зубы могут быть также использованы для колдовства"<sup>3</sup>.

Аналогичные обычаи, связанные с выпавшими молочными зубами, известны и в Европе. В Швабии первый выпавший у ребенка зуб бросают в мышиную норку. После этого ребенок получает новый зуб. Другие говорят, что ребенок должен бросить зуб за спину и сказать: "Мышка, у тебя старые зубы, сделай мне новый". Другой вариант поговорки при выбрасывании зуба такой: "Волк, волк, вот тебе старый зуб: дай мне новый за него"<sup>4</sup>.

В Масуре, районе Германии, ребенок бросает первый выпавший зуб на печь со словами: "Маленькая мышка, маленькая мышка, мой дорогой младший братик, возьми мой костяной зуб, а мне дай железный"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> S. C. Roy, "Magic and Witchcraft on the Chota Nagpur Plateau", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xlv. (1914), p. 353.

<sup>2</sup> Mrs. Leslie Milne, *The Shans at Home* (London, 1910), pp. 40 sq.

<sup>3</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, p. 235.

<sup>4</sup> E. Meierm *Deutsche Sagen, Sitten, und Gebräuche aus Schwaben* (Stuttgart, 1852), pp. 494 sq..

<sup>5</sup> M. Toeppen, *Aberglauben aus Masuren* (Danzig, 1867), p. 83.

62

На Северо-Фризских островах "когда у ребенка выпадают молочные зубы, он должен бросить их в

настенные часы или в дымоход со словами: "Маленькая мышка, маленькая мышка, я принес тебе золотой зуб. Не дашь ли ты мне взамен костяной?" Или: "Маленькая мышка, маленькая мышка, я принес тебе костяной зуб. Если ты взамен принесешь мне костяной, я принесу тебе серебряный". Или: "Маленькая мышка, маленькая мышка, вот тебе старый зуб. Дай мне новый взамен". Или: "Маленькая мышка, маленькая мышка, вот тебе мой старый зуб; принеси мне вместо него новый"<sup>1</sup>.

Среди личных принадлежностей человека, которые являются предметами контагиозной магии, важное место занимают пуповина и послед, или плацента<sup>2</sup>.

Так, бихарцы из Чхота Нагпур в Индии после рождения ребенка "пуповину и плаценту заворачивают в лист растения и зарывают непосредственно за порогом хижины в яме, глубиной примерно в локоть. Бихарцы утверждают, что зарывают и прячут послед, потому что иначе, если его найдет и съест собака или какое-либо другое животное, мать заболит и умрет. Если эта яма глубока, то разница в возрасте между этим ребенком и его следующим братом или сестрой будет большой, а если нет, то и разница будет небольшой. Оставшуюся часть пуповины, когда она подсохнет и отпадет, также зарывают сразу же за порогом, но на меньшую глубину; утверждается, что если ее съест какое-либо животное, то ребенок заболит и умрет. Если же эту часть пуповины закопать глубоко, то, говорят, что зубы ребенка начнут резаться поздно; но если ее закопать недалеко от поверхности, зубы у ребенка появятся рано"<sup>3</sup>.

Карваль из Объединенных Провинций Индии во время рождения ребенка соблюдают некоторые любопытные обряды. При этом присутствует повивальная бабка касты. Они закапывают пуповину и плаценту вместе с жалом скорпиона, двумя с половиной кусками ослиного навоза, кишками дикобраза и небольшим количеством спиртного напитка. Предполагается, что жало скорпиона будет не защищать ребенка от укуса скорпиона, а сделает его невосприимчивым к нему. Считается, что навоз препятствует излишнему выделению

<sup>1</sup> C. Jensen, *Die nord friesischen Inseln* (Hamburg, 1899), p. 248. В отношении этих обычаев, касающихся первых выпавших молочных зубов см. *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, i. 178 sqq.

<sup>2</sup> О нижеследующем см. *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, i. 182 sqq.

<sup>3</sup> S. C. Roy, *The Birhors*, pp. 223 sq.

63

нию желчи, кишки дикобраза ограждают от простуды, а спиртной напиток добавляют на счастье<sup>1</sup>.

Курми, каста земледельцев из Центральные Провинции Индии "считают, что часть пуповины, отпадающая от тела ребенка, может сделать бесплодную женщину плодовитой, и что, кроме того, она тесно связана с судьбой ребенка. Поэтому ее тщательно оберегают и зарывают в каком-нибудь подходящем месте, например, на берегу реки"<sup>2</sup>.

Брахиус из Белуджистана, когда рождается ребенок, "пупок перевязывают синей хлопчатой нитью, а отрезанную пуповину закапывают в таком месте, где на нее не наткнется ни одна собака; ибо, если из-за небрежности она попадет в лапы собаке или другому животному, ребенок будет расти беспокойным и сильно кричать"<sup>3</sup>.

В Аннаме считают, что пуповина и послед обладают особыми свойствами, и люди, соответственно характеру этих свойств, пытаются либо приобрести их, либо оградить себя от них. Пуповину следует сохранять в течение года, а когда она высыхает, то ее используют для облегчения резких болей у ребенка. Для этого часть ее поджаривают на огне и дают ребенку с каким-нибудь питьем. Когда оставшаяся на теле ребенка часть пуповины отпадает, ее подбирают и прячут в каком-нибудь укромном месте, до тех пор пока она не понадобится, или же подвешивают под лампой, чтобы отпугивать злых духов; или же используют ее следующим образом: берут два раскаленных до красна кирпича, и между ними кладут пуповину. Через несколько мгновений она превращается в пепел; этот пепел собирают и используют как лекарство для лечения легких недомоганий у ребенка. Считается, что плацента также обладает благотворными или пагубными свойствами, которые поэтому, в зависимости от обстоятельств, пытаются использовать в своих целях или избегать их. В Тонкине плаценту обычно закапывают перед дверью дома или в каком-нибудь месте, которое время от времени навещают, для того чтобы проверить состояние почвы. Если грунт затвердевает или если плаценту закопали на глубину менее одного метра, то младенец будет часто икать; если же почва будет слишком рыхлой, то ребенок будет страдать от приступов рвоты. Иногда послед хранят с известью и сотней иголок в глиняном кувшине, который подвешивают на открытом солнцу месте. Цель этого обычая состоит в том, чтобы обезопасить жизнь ребенка на случай, если

<sup>1</sup> E. A. H. Blunt, in *Census of India*, 1911, vol. xv Part i. p. 368.

<sup>2</sup> R. V. Rüssel, *Tribes and Castes of the Central Provinces*, iv. 72.

<sup>3</sup> Denys Bray, *Life History of a Brahui* (London, 1913), p. 10.

64

родители не могут вырастить его сами, а вынуждены отдать на попечение в чужие руки. Дюмотье сообщает почти о таком же обычае. Он добавляет, что когда ребенку исполняется десять лет, кувшин снимают и бросают в реку. Иногда, но очень редко, чтобы быть уверенной в благополучном воспитании ребенка, мать должна съесть часть плаценты<sup>1</sup>.

Жители Лаоса в Индокитае никогда не считают послед бесполезной вещью и не выбрасывают его где придется: они полагают, что он остается в симпатической взаимосвязи с человеком, и, соответственно воздействуя на него, можно повлиять на судьбу. Если его подвесить на самой высокой ветви дерева во дворе дома, то он становится добычей добрых духов, которые обеспечат ребенку счастливую жизнь. Если его закопать в огороде, то он обеспечит верность ребенка дому, в котором тот родился: он никогда не покинет его. Если закопать его под лестницей, ведущей в дом, то он, что достаточно странно, обезопасит ребенка от болей в животе<sup>2</sup>.

Лубу с Суматры промывают плаценту в воде и кладут в новый горшок для риса, который затем закрывают белой *каин* (?) и закапывают под домом. Чтобы пометить это место, кладут камень. Если ребенок плачет, полагают, что в горшок проникли муравьи и грызут послед; поэтому, чтобы прогнать их прочь, льют на землю над зарытым горшком горячую воду<sup>3</sup>.

Кубу, первобытное племя аборигенов с северо-востока Суматры, натальную жидкость (*amnii liquor*), пуповину, плаценту и кровь считают в некотором смысле спутниками новорожденного ребенка, и прежде всего приписывают большую жизненную силу пуповине и последу, потому что их рассматривают как брата и сестру младенца, и, хотя их тела до конца не оформились, тем не менее, дух и душа у них такие же нормальные, как и у ребенка и даже достигли более высокого уровня развития. Пуповина и послед навещают человека, с которым родились, трижды в день и трижды за ночь до самой его смерти, или же они все время вертятся рядом с ним. Они — добрые духи, что-то типа ангела-хранителя, который пришел в этот мир вместе с ними и живет на земле; говорят, что они охраняют его ото всякого зла. Поэтому кубу всегда вспоминает о своих пуповине и плаценте перед тем, как ложиться спать, приниматься за работу или

<sup>1</sup> P. Giran, *Magie et Religion Annamites* (Paris, 1912), pp. 110 sq.

<sup>2</sup> G. Maupetit, "Moeurs Laotennes", in *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vi. (Paris, 1912), p. 473.

<sup>3</sup> J. Kreemer, *op. cit.* p. 314.

65

же отправляться в путешествие и так далее. Достаточно просто подумать о них; нет необходимости вызывать их или о чем-нибудь просить. Но, не вспоминая о них, человек лишает себя их добрых услуг. Сразу же после рождения ребенка и мать моют, а послед и пуповину зарывают в землю на глубину примерно в один фут рядом с тем местом в лесу, где произошли роды, ибо женщинам кубу в деревне рожать не разрешается. Перед возвращением домой это место подвергают определенной магической обработке (*джеямпид*), ибо, если эта предосторожность не будет соблюдена, тогда пуповина и послед, вместо того, чтобы быть добрыми духами для новорожденного ребенка, могут стать злыми и будут приносить ему всякого рода несчастья, затаив злобу за это невнимание<sup>1</sup>.

У даяков с Борнео, когда отец забирает плаценту, чтобы повесить ее на дерево либо на кладбище, либо на месте бывшего дома семьи, жена серьезно предостерегает его не смотреть направо или налево, потому что, если он сделает это, новорожденный будет косоглазым<sup>2</sup>.

Предположение, очевидно, основано на том, что, поворачивая глаза направо или налево, отец посредством контагиозной магии заставит ребенка смотреть косо. Точно так же у тораджи с Центрального Сулавеси человек, который уносит послед, не должен смотреть направо или налево, так как иначе у новорожденного ребенка будет косоглазие. Вначале плаценту промывают в воде, а затем заворачивают в листья. Затем ее помещают в скорлупу кокосового ореха или в глиняный котелок для приготовления пищи, туда же иногда добавляют специи. Иногда послед закапывают в сточной канаве у дома, так что, когда идет дождь, он постоянно промывается. Или же его вешают или кладут на ветви дерева. Обычно послед первого ребенка закапывают. Если этот ребенок остается в живых, то послед второго ребенка также закапывают. Но если же ребенок умирает, то послед второго ребенка не закапывают, а вешают на дерево. Говорят, что, когда послед ребенка вешают на дерево и с ним что-нибудь случается, то ребенок становится шумным. Все это

подразумевает живую связь между ребенком и его последом, но в

<sup>1</sup> G. J. Van Dongen, "De Koeboes in de Onderafdeeling Koeboestrecken der Residentie Palembang", in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volken-kunde van Nederlansch-Indie*, lxxxiii. (1910) pp. 228 sq.

<sup>2</sup> W. Howell, "Dyak Ceremonies in Pregnancy and Childbirth", in *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society* (Dec. 1906), pp. 126, 128.

66

том, что касается природы этой связи, тораджи не имеют ясных представлений<sup>1</sup>.

Киваи из Британской Новой Гвинеи помещают плаценту в местный сосуд (*бару*), уносят и тайно закапывают. Считается, что всякого, кто наступит на то место, где она захоронена, постигнет несчастье, а если ею овладеет колдун, то он с ее помощью, используя магию, сможет причинить вред матери, отцу и ребенку. Если женщина, которой поручено избавиться от последа, закопает его слишком глубоко и посадит над ним дерево определенного вида, то мать никогда больше не сможет родить другого ребенка<sup>2</sup>.

У орокаива в Британской Новой Гвинее "с последом поступают по-разному, причем считается, что некоторые приемы обращения с ним впоследствии скажутся на матери. Его могут поместить в небольшое углубление в дереве и оставить там разлагаться; его могут зарыть (если он будет зарыт у основания кокосовой пальмы, то ее корни окружают и сдавят его, в результате чего мать не сможет рожать детей в будущем); мне говорили, что его могут дать съесть свинье, "считается, что в этом случае плодовитость передастся от матери свинье". В некоторых случаях под домом строится небольшое укрытие специально для того, чтобы свинья не добралась до последа, который бросают туда прямо через пол; и, вероятно, здесь в основе лежит то же самое представление: если животное съест послед, то это может отрицательно сказаться на плодовитости женщины"<sup>3</sup>.

Киваи с Северной Новой Гвинеи кладут отпавшую пуповину на ветку плодового дерева. В результате ребенок, особенно если это мальчик, будет хорошо лазать по деревьям. Туземцам приходится добывать фрукты, особенно плоды хлебного дерева, птиц и их яйца с высоких деревьев, и для этих людей очень важно быть хорошими верхолазами<sup>4</sup>.

Туземцы с мыса Короля Вильгельма, как называют его немцы, в Северной Новой Гвинее, отпавшую пуповину прикрепляют к краю сетки, в которой лежит ребенок. Если это мальчик, то, когда он начинает ходить, пуповину отвязывают от сетки, привязывают к стреле и пускают ее в дерево, так что послед оказывается высоко на дереве. Поэтому позднее мальчик будет хорошо лазать по деревьям, чтобы срывать с них плоды. В противном случае, когда ребенок

<sup>1</sup> Adriani and Kruijt, *op. cit.* ii. 48 sq.

<sup>2</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, p. 231.

<sup>3</sup> F. E. Williams, *Orokaiva Society* (London, 1930), pp. 94 sq..

<sup>4</sup> Neuhauss, *op. cit.* iii. p. 27.

67

вырастет, то будет просто ходить по земле, что сделает его жизнь тяжелой<sup>1</sup>.

Подобным же образом у йабим в Северной Новой Гвинее пуповину мальчика помещают в небольшую сетку и вешают на дерево, так как после смерти мальчику придется часто лазать по деревьям. В отношении пуповин девочек такой обычай не соблюдается; но, если мать не желает больше иметь детей, она выбрасывает пуповину в море. В другом случае она кладет ее под большой камень. У куламан, дикого племени из района Давао на Минданао, одном из островов Филиппинского архипелага, "послед отдают на попечение старой женщине, которая сразу же несет его к крепкому дереву молаве (*Vitex littoralis Decne*) и прикрепляет к ветвям " чтобы ребенок мог вырасти сильным, как дерево". Выполняя эту миссию, женщина не должна смотреть ни направо, ни налево, она также не должна колебаться, ибо такие действия с ее стороны могут повлиять на характер ребенка или послужить причиной возникновения у ребенка физических изъянов"<sup>2</sup>.

На Маршалловых островах в западной части Тихого океана пуповину мальчика выбрасывают в море, чтобы он стал хорошим рыбаком; пуповину девочки вкладывают в густолиственный *панданус*, чтобы она старательно заплетала волокна *пандануса*<sup>3</sup>.

На Маркизских островах после рождения ребенка плаценту быстро закапывают на тропинке, которой часто пользуются, чтобы проходящие над этим местом женщины могли получить от последа дар плодородия<sup>4</sup>.

В племени какаду в Северной Австралии пуповину "отрезают раковиной моллюска примерно в двух дюймах от живота. Ее высушивают, и, пока ребенок не достигнет примерно пяти лет, он носит ее в одном из небольших мешочков, которые в племени какаду и родственных племенах

аборигены обыкновенно носят на веревочке вокруг шеи. Когда же ребенок уже может свободно передвигаться, пуповину без всякой церемонии просто выбрасывают в воду, но до этого времени ее необходимо тщательно оберегать, иначе ребенок сильно заболеет и может даже умереть. Если ребенок умирает до того, как пуповина выброшена, ее сжигают, но, с другой стороны,

<sup>1</sup> Neuhauss, *op. cit.* iii. 254.

<sup>2</sup> Fay-Cooper Cole, *The Wild Tribes of the Davao District, Mindanao* (Chicago, 1913), p. 156.

<sup>3</sup> P. A. Erdland, *Die Marshall-Insulaner* (Munster, 1914), pp. 125, 338.

<sup>4</sup> M. Radiguet, *Les Derniers Sauvages* (Paris, 1882), p. 173.

68

если ее сжечь, когда ребенок жив, либо до того, как он начал свободно передвигаться, либо после этого, результатом опять же будет серьезное заболевание и, возможно, даже смерть. Если ребенок умирает, когда *ворлу* (пуповину) носит мать, то причиной смерти считают то, что она нарушила одно из *кумали* (тайных) правил; говорят, что она, должно быть, поела запрещенной пищи или искупалась в глубокой воде, так что дух ребенка покинул пуповину. Отец говорит матери: *биалила ниандида; амеина яу нгеиньинна; биалила варийа* — "ребенок (был) хорошим; что же за пищу ты (съела); ребенок мертв". Он очень зол на женщину и часто жестоко наказывает ее"<sup>1</sup>.

Несколько неопределенно рассказывая об отдаленных племенах Уганды, обитающих на затапливаемых Нилом территориях, один миссионер сообщает, что "безопасное избавление от пуповины является делом первостепенной важности, потому что в руках злонамеренных людей пуповина может оказаться мощным источником опасности. Если пуповину найдет и сожжет враг семьи, ребенок обязательно умрет, так что мать очень тщательно закапывает ее в каком-нибудь незаметном месте далеко в джунглях; быть подозреваемым в поиске места укрытия равнозначно обвинению в попытке убийства. Согласно верованиям патико, в течение нескольких дней после рождения ребенка, отец ни в коем случае не должен пересекать речку или вообще какую-либо воду, в противном случае это может привести к серьезным последствиям"<sup>2</sup>.

Любопытная часть симпатической магии касается лечения ран. Вместо того чтобы лечить рану, хирург, или скорее колдун, обрабатывает оружие, нанесшее ее, или что-либо, представляющее его. Примеры этой примитивной хирургии я представил в другом месте. Здесь я добавлю еще немного. Так, у каваров, первобытного горного племени из Центральных Провинций Индии "распространена вера в имитационную и симпатическую магию. Если человек ранен топором, то он бросает его сначала в огонь, а затем в воду. Первой операцией он предполагает высушить рану и предотвратить ее заражение, а второй — держать рану в холоде"<sup>3</sup>.

В племени элгейо из Кении вытаскивая колючку из раненой подошвы, ее бережно несут к ближайшей воде. Там ее зарывают в прохладный ил. Предполагается, что такое обращение с колючкой

<sup>1</sup> Baldwin Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, p. 325.

<sup>2</sup> A. L. Kitching, *On the Backwaters of the Nile* (London, 1912), p. 169.

<sup>3</sup> R. V. Russell, *Tribes and Castes of the Central Provinces*, iii. 401.

69

позволит держать раненую ступню в холоде и предотвратит воспаление"<sup>1</sup>.

У ибибио из Южной Нигерии, если мужчина получает ранение на войне, несмотря на все магические предосторожности, которыми он вооружился, то несчастье приписывают предполагаемому нарушению закона фетиша, совершенному по неосторожности, или превосходящей силе магии врага. В таком случае, вместо промывания раны теплой водой, как это делают обычно, местный лекарь отправляется в лес и вырезает палку размером с рану. Этот заменитель моют и обрабатывают, как будто бы он является настоящей раной, до тех пор пока под действием симпатической магии поврежденная плоть не восстановится.<sup>2</sup> В племени кагаро из Северной Нигерии если мужчину ранят копьем или мечом, а рана трудно поддается лечению, то оружие, если его можно достать, промывают водой, которую выпивает больной. Предполагается, что после этого он поправится"<sup>3</sup>.

Форма контагиозной магии, состоящая в медицинской обработке оружия, нанесшего рану, вместо самой раны, часто практиковалась и, несомненно, до сих пор иногда практикуется невежественными людьми и в нашей стране. "На севере лечение ран, требующих хирургического вмешательства, никоим образом не соответствует медицинскому лечению. Когда нортамберлендский жнец ранит себя серпом, то нередко соблюдают обычай промывания и чистки этого серпа. Недавно в одной деревне близ Стамфорда мальчик поранил руку ржавым гвоздем.

Гвоздь немедленно отнесли к кузнецу, чтобы тот очистил его от ржавчины, и впоследствии в течение некоторого времени его каждый день тщательно шлифовали перед восходом солнца и после заката; таким образом поврежденная рука была полностью исцелена... Этот любопытный способ лечения до сих пор применяют. Не так давно он был применен к вилам в окрестностях Винчестера, а совсем недавно я слышал упоминание о нем в Девоншире. Один мой юный родственник прогуливался верхом по зеленым дорожкам этого графства. Его пони поранился, наступив на гвоздь. Несчастное животное отвели к деревенскому кузнецу, и тот немедленно спросил о гвозде. Когда выяснилось, что гвоздь остался

<sup>1</sup> J.A. Massam, *The Cliff Dwellers of Kenya* (London, 1927), p. 226.

<sup>2</sup> P. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria*, p. 234; cf. id., *the Peoples of Southern Nigeria*, iii. 823.

<sup>3</sup> A. J. N. Tremearne, "Notes on Some Nigerian Headhunters", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xlii. (1912), p. 161.

70

на дороге, он сказал, качая головой: "Ах, сэр, если бы вы его подобрали, вытерли и держали теплым и сухим в своем кармане, то дела у вашего бедного пони были бы лучше!"... И опять же, мой информатор из Суссекса пишет: "В поле моего внимания попало несколько случаев этого старого суеверного способа лечения, но самый замечательный из них произошел в доме одного моего знакомого. Один из обитателей этого дома упал на трость с вложенной шпагой и повредил себе спину, в результате чего в течение нескольких дней был прикован к постели. На протяжении всего этого времени трость висела в изголовье его кровати, и через определенные промежутки времени, днем и ночью, полировалась женской рукой. Ее тщательно осматривали, чтобы на ней не было ни малейшего пятнышка ржавчины, иначе это предвещало бы смерть раненого человека"<sup>1</sup>.

Аналогичное верование и практика в отношении лечения ран посредством контактной магии отмечаются и в Линкольншире. "Наверное, самым необычным представлением относительно железа является твердая вера в то, что, если им была нанесена какая-либо рана, то между ранением и тем, что его вызвало, существует какого-то рода взаимосвязь. Незадолго до того, как я покинул Марш, одного человека очень сильно поранили ножи жатки и, несмотря на все искусство медицины, на следующий день он умер. Но жители этой местности истинную причину его смерти объяснили следующим образом: "Понимаете, он был просто одним из тех невежественных ирландцев, которые не знают, что к чему; если бы они сняли ножи с жатки и сделали с ними что полагается, то, может быть, он бы и не умер". А когда я сам сильно поранил лицо болтом, отлетевшим от куска старой корабельной доски, которую пытался разрубить, то мой садовник, исключительно разумный человек, обеспокоено спросил меня, где этот болт, и сказал, что рана будет заживать быстрее, если болт тщательно очистить от грязи и ржавчины"<sup>2</sup>.

Предметы одежды, в связи с их тесным контактом с носящим их человеком, считаются особенно пригодными для симпатической или контактной магии; действительно, все, что находилось в контакте с человеком, может быть использовано колдуном по тому же принципу. Так, у баганда в Центральной Африке "женщины часто заболели, а иногда и умирали, так как врагу удавалось получить

<sup>1</sup> W. Henderson, *Notes on the Folklore of the Northern Counties* (London, 1879), pp. 157 sq. Cf. *County Folklore: Northumberland* (London, 1904), p. 46.

<sup>2</sup> Heanley, in *County Folklore: Lincolnshire* (London, 1908), p. 112.

71

немного сорняков, которых они касались руками, когда обрабатывали землю, или немного земли, счищенной с их мотыг, или часть веревки, которой они привязывали лезвие мотыги к древку, или же лоскут от их накидок, оставленных на земле. Затем эти фрагменты использовали в магических обрядах, и заклинание либо вызывало у женщины болезнь, либо, в некоторых случаях, убивало ее"<sup>1</sup>.

Местные жители Центральных провинций Индии "магические заговоры осуществляют по-разному, как с помощью колдуна или ведьмы, так и без них. Многие заговоры основаны на идее переноса плодовитости от плодотворной женщины к бесплодной. Так, эту силу имеет любая часть тела или любая часть одежды, или что-либо, к чему прикасалась женщина, имевшая ребенка (особенно, если объект относится к тому времени, когда эта женщина считалась табу), и бесплодные женщины страстно стремятся заполучить такой объект"<sup>2</sup>.

Кай из Северной Новой Гвинеи верят, что все, с чем соприкасается человек, сохраняет в себе частичку его души, и воздействуя на нее, колдун может причинить этому человеку серьезный

вред. Это — большой источник беспокойства для туземцев Новой Гвинеи. Поэтому каждый из них прилагает все усилия, чтобы убрать малейшие следы с любого предмета, с которым он был в контакте. Если на пути через лес он оставляет локон своих волос или нить со своего пояса, зацепившуюся за колючий кустарник, он не пойдет дальше до тех пор, пока не подберет их. Он ничего не выбрасывает. Даже если он гостит в дружественной деревне, то тщательно собирает за собой всю скорлупу орехов бетеля и складывает ее в сумку, которую всегда носит с собой; или выбрасывает остатки в огонь. Даже то место, где он сидел, сохраняет частичку его души, поэтому, поднимаясь, он тщательно уничтожает следы своего пребывания, либо затаптывая их ногами, либо ударяя тростью, либо поливая водой из ручья. Или же кладет на это место определенные листья, которые, как полагают, обладают свойством изгонять частичку его души. Считается, что эта частичка души через некоторое время сама по себе покидает это место, но желательно ускорить ее уход, ибо в случае, если этой частичкой души завладеет колдун, то часто может оказаться, что ее владелец — человек обреченный<sup>3</sup>.

Самые важные отпечатки тела, которые колдуны используют, чтобы с помощью симпатической, или контагиозной магии нанести

<sup>1</sup> J. Roscoe, *The Baganda*, p. 344.

<sup>2</sup> J. T. Marten, in *Census of India*, 1911, vol. x. Part I. p. 153.

<sup>3</sup> Neuhaus, *op. cit.* iii. 117.

72

вред людям — следы ног. Так, например, в племени какаду из Северной Австралии "еще одна форма злонамеренной магии связана с грязью, которая налипает на ступни аборигена, идущего через болото. Когда он выходит на сухое место, то, естественно, счищает грязь, обычно с помощью чего-то вроде кусочка коры бумажного дерева. Если другой человек, который желает навредить ему, наткнется на его следы, то собирает немного грязи или коры, к которой она прилипла. Он заворачивает собранное в кору бумажного дерева и перевязывает веревкой. В своем лагере, когда все это хорошо высохнет, он придает собранному материалу форму шарика. Затем, как и в предыдущем случае, кладет это шарик в ямку, вырытую у основания муравьиной кучи. Вскоре на ступне жертвы появляются язвы, которые постепенно покрывают всю ступню. Затем отпадают пальцы ног, начинают гнить ступни и ладони. Ни один знахарь не может ничего сделать в противодействие этой форме магии. Эта болезнь время от времени встречается среди аборигенов Какаду и, по крайней мере внешне, напоминает проказу"<sup>1</sup>.

Рассказывая об Аллигаторовом районе Северной Австралии, в котором обитает племя какаду, другой автор описывает магию отпечатков ног следующим образом: "В других случаях в этом же районе след человека, которому суждено умереть, можно обнаружить на глинистой поверхности или на берегу реки. След должен быть неповрежденным; если он будет хоть чуть-чуть нарушен, то считается непригодным для использования. Если след отчетлив и четко очерчен, тогда его форму вырезают из глины *in totum* и зарывают в муравьиную кучу. Там она находится до тех пор, когда, как предполагается, на церемонии сможет присутствовать дух отца обреченного. Тогда ее достают и разбивают над пылающим огнем". Считается, что это окончательно решает судьбу обреченного человека<sup>2</sup>.

В Новой Ирландии человек, подвергшийся ограблению, ищет следы вора и, если находит их, то совершает над ними определенные церемонии, которые, по его мнению, покалечат преступника и таким образом не дадут ему причинить вред еще кому-либо"<sup>3</sup>.

На Сан-Кристобале, одном из Соломоновых островов, когда человек хочет навредить врагу, он иногда натирает свои собственные

<sup>1</sup> Baldwin Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australasia*, pp. 260 sq..

<sup>2</sup> H. Basedow, *The Australian Aboriginal*, p. 175.

<sup>3</sup> P. F. Hees, "Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai", in *Anthropos*, x. -xi. (1915-1916), p. 48.

73

подошвы известью, а затем след в след идет по отпечаткам ног своего врага, полагая, что таким образом накликает смерть на этого человека. Или же он берет кость умершего, скоблит ее и посыпает полученным порошком следы врага, и одновременно вбивает кость в эти следы так, как вбивают гвоздь. Предполагается, что за этим последует смерть того человека, чьи следы были таким образом обработаны<sup>1</sup>.

Аналогичную форму магии, связанную со следами ног, практикуют и на других Соломоновых островах. Когда человек обнаруживает следы своего врага, он снимает с них землю и несет домой.

Предполагается, что это вызовет появление язв на подошвах и ногах врага. Такие язвы обычны для туземцев Соломоновых островов, и их наличие объясняют магическим воздействием на следы человека со стороны врага. Когда один человек подозревает другого в том, что тот околдовал его подобным образом, то просит друга или родственника отправиться к подозреваемому колдуну и убедить его выбросить землю, взятую из его следов. Если после этого язвы на подошвах и ногах больного не заживают, его друзья объявляют войну подозреваемому колдуну<sup>2</sup>.

Киваи с Британской Новой Гвинеи, по-видимому, считают, что преследовать врага, если он намного опередил их, безнадежно, поэтому все, что они делают — это пускают стрелы в следы его ног или же прибегают к другим формам магии, которые считаются действующими на расстоянии<sup>3</sup>.

Из Керемы района Элема на Южном побережье Британской Новой Гвинеи нам сообщают о человеке, который был уверен, что другой туземец убил его жену, собрав немного песка из следов ее ног, а затем засыпав этот песок вместе с необходимым снадобьем в небольшой бамбук<sup>4</sup>.

Малайцы верят, что душу человека можно поразить через предметы, находившиеся в контакте с ее обладателем. "Один из способов похищения души девушки состоит в том, чтобы "взять песок или землю из следа ее ноги или с дорожки в ее огороде, или перед ее дверью, или с колес ее повозки, или с копыт ее пони". Обжаривая

<sup>1</sup> C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific* (London, 1924), p. 262.

<sup>2</sup> R. Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo Inseln* (Berlin, 1912), i. 443.

<sup>3</sup> G. Landtman, "The Magic of the Kiwai Papuans in Warfare", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xlv. (1916), p. 330.

<sup>4</sup> W. M. Strong, "Some Personal Experiences of British New Guinea", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xlix. (1919) p. 293.

74

в масле этот песок, содержащий частичку души, необходимо произносить заклинание:

"Я сжигаю печень, сердце,

вожделение и страсти моей любимой, Она сломлена и горит от любви, От безумной и неутолимой любви ко мне, горит, как этот песок"<sup>1</sup>.

Чтобы заколдовать врага, его лошадь или быка, палауны в Бирме берут землю из его следов или из следов его животных. При этом нужно собрать всю землю с одного следа, либо в виде целого следа, либо в виде разрозненной массы. Все это нужно завернуть в листья и поджаривать на медленном огне<sup>2</sup>.

В Исумо, районе Японии, если ночью, пока все спят, дом был ограблен, то утром, проснувшись, обитатели дома ищут отпечатки ног воров и, если находят, то сжигают в них полынь. Они верят или надеются, что эта операция вызовет такую боль в ногах воров, что те не смогут убежать далеко и полиция легко их догонит<sup>3</sup>.

Ангоны, сенда и тумбука из Центральной Африки считают, что если враг пронзит или накроет ладонями следы ног человека, то на следующее утро того найдут в своей постели истекающим кровью от ран или покрытым волдырями и умирающим<sup>4</sup>.

Когда у ваджага с горы Килиманджаро в Восточной Африке обворовывают кузнеца, он берет землю из следов ног вора, тщательно заворачивает ее в банановую кожуру и кладет все это на угли печи в своей кузнице. Он начинает раздувать огонь мехами. Сам при этом стоит напротив и произносит заклинание-проклятие: "Ты, что украд у меня то-то и то-то, пусть раздуешься ты, как дерево, и лопнешь, как червь в огне". Если после этого в данной местности кто-то умирает с признаками вздутия, это считают результатом проклятия. Поэтому кузнец может открыто оставлять все свои инструменты и принадлежности, так как никто не осмеливается красть их<sup>5</sup>.

У народа тесо из Уганды один из способов поражения врага заключается в том, чтобы собрать землю из следов его ног и смешать со снадобьем, добытым у того, кто сведущ в приготовлении таких средств. Эта смесь помещается в глиняный черепок, и вскоре после

<sup>1</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, and Sufi*, p. 67.

<sup>2</sup> Mrs. L. Milne, *The Home of an Eastern Clan*, p. 263.

<sup>3</sup> L. Hearn, *Glimpses of Unfamiliar Japan* (London, 1905), ii. 604.

<sup>4</sup> D. Fraser, *Winning a Primitive People* (London, 1914), p. 142.

<sup>5</sup> B. Guymann, "Der Schmied und seine Kunst", in *Zeitschrift für Ethnologie*, xlv. (1920), p. 85.

75

этого ступни несчастного врага начнут распухать без видимых причин, а кожа — облезать<sup>1</sup>.

В Лоанго, чтобы навредить врагу, его следы подвергают различной магической обработке. Иногда на них кладут магические предметы, иногда в них заставляют прыгнуть лягушку, иногда из следов

берут землю и подвергают ее магической обработке, иногда достаточно плюнуть в следы или просто стереть их, одновременно мысленно или шепотом произнося проклятие<sup>2</sup>.

В другой работе<sup>3</sup> я попытался показать, что в истории человеческой мысли вера в магию предшествовала религии или поклонению богам; но даже после того, как люди стали верить в богов, они все равно зачастую считают, как в древнем Египте, что на богов можно повлиять или управлять ими с помощью колдовских заклинаний. Так, рассказывая об ораонах, первобытной народности из Индии, один авторитетный специалист пишет, что "нормальное отношение ораона к своим богам - это отношение одного человеческого существа к другим человеческим существам, более искусным и сильным, чем он сам; а идеальный способ обращения с богами — управление ими с помощью магии, а не задабривание или служение"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> A. L. Kitching, *On the Backwaters of the Nile*, p. 238.

<sup>2</sup> *Die Loango-Expedition*, iii. 2, p. 339.

<sup>3</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, i. 220 sqq.

<sup>4</sup> S. C. Roy, *The Oraons*, p. 225.

## ГЛАВА II. МАГИЧЕСКИЙ КОНТРОЛЬ НАД ПРИРОДОЙ

Самая важная функция магии в первобытном обществе — ее использование для контроля над природой для блага племени. В соответствующее время года магия должна побуждать идти дождь, светить солнце и дуть ветер. Считается, что процветание и даже само существование племени полностью зависит от должного выполнения этой функции. Соответственно колдуны, исполняющие обязанности творцов погоды — исключительно важные личности, и иногда, особенно в Африке, они поднимаются до положения старейшины или вождя племени. Во всяком случае на этой стадии своего развития они уже являются не частными лицами, практикующими магию, а общественными функционерами, все племя ждет от них поддержания запаса пищи, и они могут поплатиться жизнью, если какая-либо неудача в их мастерстве вызовет недовольство народа. В другой своей работе я подробно останавливался на магическом контроле над природой<sup>1</sup>: здесь я вынужден удовлетвориться тем, чтобы представить некоторые новые свидетельства по этому вопросу, и начну с управления дождем с помощью магии.

На Сан-Кристобале, одном из Соломоновых островов, "чтобы вызвать дождь, хорошую погоду, ветер, безветрие и так далее, обычно используют симпатическую магию. Так, чтобы вызвать дождь, в *metey*, "половинку скорлупы кокосового ореха", наливают воду, произносят заклинание и поднимают *metey* к небу; или берут лист кокосовой пальмы и изгибают дугой, представляя небо, полностью закрытое тучами, а затем, если нужно остановить дождь, лист ломают. Чтобы вызвать солнечную погоду, берут веер, произносят заклинание и машут вокруг веером, разгоняя тучи, или то же самое проделывают просто руками. А для того чтобы вызывать ветер, берут циновку из листьев пандануса и подвешивают ее"<sup>2</sup>.

Вероятно, предполагается, что раскачивание циновки с каждым дуновением воздуха поднимает ветер. В Падада на Минданао при

<sup>1</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, i 244 sqq.

<sup>2</sup> C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific*, p. 262.

77

посадке риса берут палочки для посадки, кладут их на подношения из риса и поливают сверху водой. Аборигены полагают, что таким образом, через имитационную магию, обеспечивают посевам риса обильные осадки<sup>1</sup>.

Когда киваи с Британской Новой Гвинеи обнаруживают, что их огородные культуры вянут, и хотят вызвать дождь, то готовят магическое снадобье из следующих ингредиентов: немного душистой коры дерева *санеа*, сочный плод одного дикорастущего дерева и часть болотного земноводного определенного вида. Все это смешивается в сосуде и заливается морской и болотной водой, а также соком дерева. Колдун несет этот сосуд со всем содержимым на берег, окунает в него хвост свиньи и разбрызгивает смесь в воздухе, имитируя таким образом дождь. Он может также набрать немного содержимого в рот и выдуть его. Затем он произносит заклинание, в результате чего небо должно покрыться темными тучами, закрывающими свет, как крыша дома. Иногда зывают к двум небесным существам, Дебоа и Сура, чтобы они ниспослали дождь. Обращаясь к ним, колдун набирает в рот воды и выдувает ее по направлению к небу<sup>2</sup>.

В этой последней церемонии имитационную магию дополняет обращение к небесным существам; здесь, как часто бывает, магия подкрепляется религией.

Тораджи из Центрального Сулавеси, говорящие на баре'е, используют сухой способ выращивания

риса. Поэтому богатство их урожая полностью зависит от дождя и сухой погоды в соответствующие времена года. Когда нужен дождь, они идут к реке и поливают или обрызгивают друг друга водой или же громко шлепают по воде руками. Кроме того, иногда, чтобы вызвать дождь, используют водяных улиток определенного вида. Аборигены подвешивают их на веревке к дереву и говорят, что не вернут их обратно в воду до тех пор, пока не пойдет дождь. Таким образом аборигены взывают к богам, которые, сжалившись, посылают дождь<sup>3</sup>.

Здесь снова мы видим, как магию подкрепляет религия. Лакхеры из Ассама занимаются сельским хозяйством, и потому для обеспечения пропитания нуждаются в регулярном дожде. Чтобы вызвать дождь, они используют множество чар, основанных на гомеопатической или имитационной магии. Так, в Саико выбирают

<sup>1</sup> Fay-Cooper Cole, *The Wild Tribes of the Davao District, Mindanao*, p. 160.

<sup>2</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, p. 61.

<sup>3</sup> Adriani and Kruijt, *op. cit.*, ii. 258.

78

человека, которого посылают за стеблем дикого кардамона (*Arnomum dealbatum*). Этот стебель кардамона сажают на деревенской улице, и принесший его человек потирает его рукой вверх и вниз. При этом стебель кардамона издает звук "вум, вум, вум", который, как говорят лакхеры, похож на звук грома. В то время как один человек потирает стебель, другой льет ему на спину воду из бамбуковой трубки. Вода изображает дождь, и, кроме того, стекая вниз по стеблю кардамона, она усиливает звук грома. В день, когда проводят эту церемонию, вся деревня является табу (*пана*). В Сиаха, а также в Саико используют другой метод. Ловят угря, отрезают ему голову и привязывают к шесту, вкопанному на обочине дороги и направленному в небо. На угря, а также на человека, который держит его поднятым к небу, льют воду. Угорь живет в воде, поэтому считается, что когда его убивают, его душу начинает мучить сильная жажда, и, если голову угря направить в небо, то его душа обязательно вызовет дождь. В день церемонии деревня является табу (*пана*). В Саванге, если возникает угроза засухи, жители деревни отправляются к реке Тиси. Там они находят камень с большим углублением в верхней части, где скопилась вода. Эту воду вычерпывают, затем у камня приносят в жертву курицу и помещают жертвенные части птицы, то есть язык и хвост, в углубление камня. Затем курицу готовят, маленькие кусочки ее печени и мяса кладут в углубление, а остальное съедают. Аборигены полагают, что дух, обитающий в полем камне, вызовет дождь, чтобы его жилище снова наполнилось водой. Съев курицу, все возвращаются домой, и остальная часть дня является табу (*пана*). Спустя несколько дней камень осматривают, и, если он наполнился водой, а вокруг плавают маленькие рыбки, это служит добрым знаком и ожидается хороший урожай; но, если камень не наполняется водой, то считается, что будет засуха. На реке Колчо есть глубокая заводь с обрывистыми берегами под названием Сьятау. Лакхеры считают, что, если в этой заводи отравить рыбу, то пойдет дождь, потому что духа заводи раздражает, когда травят рыбу в его жилище. Поэтому в засушливые времена жители Саико травят здесь рыбу, надеясь таким образом вызвать дождь<sup>1</sup>.

Ао, другое сельскохозяйственное племя из Ассама, чтобы обеспечить дождем посевы риса, практикуют различные чары, некоторые из них напоминают магию лакхеров. "Обычно либо "травится" река, и рыбу вылавливают с соответствующими обрядами, либо соверша-

<sup>1</sup> N. E. Parry, *The Lakhers* (London, 1932), pp. 452 sqq.

79

ются жертвоприношения некоторым из священных камней, которыми изобилует земля ао. Обычай отравлять воду в реке с целью вызвать дождь широко распространен по всей стране. Как правило, вначале воду или увещевают, или высмеивают. Например, лонгмиса, захватив с собой отраву для рыбы, отправляются вниз вдоль реки к некоей заводи Дикху. Прибыв на берег, все прикрывают головы щитами из листьев, как будто защищаясь от дождя. Знахарь выбирает старика, чьи действия, как он считает, будут эффективными, и тот первым заходит в воду, бьет по воде узлом с отравой и говорит: "Разве в небе нет дождя? Конечно же, есть. Пусть пойдет дождь и не останавливается до тех пор, пока в реке не будет достаточно воды, чтобы унести старика". Затем в заводи ловят рыбу обычным способом. Чанги обращаются с водой еще более грубо. Они спускаются вниз к Дисои и перегораживают плотиной один из рукавов в том месте, где реку разделяет небольшой островок — очень распространенный у ао метод рыбной ловли. Один из старейшин говорит: "Ты так упала, что мы можем вычерпать тебя своими держателями для дао (ножнами). Нам не нужны даже бамбуковые чаши" (их обычно используют для вычерпывания воды из перекрытого плотиной канала). Затем старшие заходят в воду и выплескивают ее вверх по

течению ножами для дао. После этого воду в начале насухо вычерпывают, а попавшую в ловушку рыбу вылавливают. После всего этого, от одного только стыда, небеса открываются, и низвергается ливень. Большинство священных камней ао связаны с погодой. В действительности их способность вызывать дождь, как правило, слишком большая, чтобы это было приятным, и, если один из них задеть или оскорбить, то это вызовет сильную грозу. Но некоторые из них, умилостивленные почтительными жертвоприношениями, могут обеспечить умеренный дождь. Мерангконг настолько осторожны, что действуют на значительном расстоянии, и в честь двух камней, расположенных в нижней части долины у слияния рек Тсумак и Мелак, выпускают петуха еще на деревенской улице. Монгсеньимти выпускают красного петуха, не имеющего никаких белых пятен в честь Шитилунга ("слоновый камень"), особенно могучего камня, расположенного немного ниже деревни... Некоторые церемонии по вызову дождя — ничто иное, как очень грубая имитационная магия. Например, чангки, кроме ловли рыбы в Дисои, отправляются к валуну *Алунгтерунгбаба*, и, двигая трость в полости камня, создают шум, напоминающий звук дождя. Другой метод, практикуемый в Мерангконге, заключается в том, что воду

80

отводят из некоторых рек по бамбуковым акведукам на деревенские дороги и приносят в жертву петуха, сопровождая ее молитвой о дожде"<sup>1</sup>.

В этом описании, которое я позаимствовал из замечательной монографии по ао г-на Миллса, жертвоприношения и молитвы — из области религии, но остальная часть церемонии - магическая. Как правило, человек первобытной культуры, не колеблясь, обращается к религии, когда полагает, что это лучше соответствует его цели, чем старые магические обряды. То же самое смешение религии и магии мы встречаем в церемонии, которую гарос, другое сельскохозяйственное племя из Ассана, проводят с целью вызвать дождь. Они "в случаях продолжительной засухи взывают к богу дождя, принося ему жертвоприношение *вачикрита* или *салгуруа*. Эта церемония довольно любопытна и достойна описания. Все мужчины деревни отправляются к большому камню, расположенному по соседству. Каждый несет в руках тыквенную бутылку с водой. Жрец зачитывает молитву, умоляя бога смилостивиться, приносит в жертву козла и обмазывает его кровью камень. Затем все собравшиеся выливают на несчастного жреца содержимое своих тыквенных бутылок под аккомпанемент барабанов и духовых инструментов"<sup>2</sup>.

Столь же поучительное сочетание религии и магии встречается в церемониях, которые ораоны, первобытное сельскохозяйственное племя из Чхота Нагпур в Индии, проводят с целью вызвать дождь. Эти церемонии хорошо описал мистер Сарат Чандра Рой: "Примечательный пример имитационной магии — церемония ораонов для вызывания дождя. Когда в какой-либо части района, где живут ораоны, отчаянно нуждаются в дожде, жители каждой деревни назначают день для церемонии вызова дождя. Утром назначенного дня женщины деревни во главе с женой деревенского жреца, и Пахан направляются к деревенскому источнику или резервуару и там, после омовения, каждая наполняет свой кувшин (*лота*) водой, и затем они все вместе отправляются к священному дереву *nunap* (*Ficus religiosa*). Пока женщины не совершат омовения и не отправятся со своими *лотас* к священному дереву *nunap*, никто другой в это утро не имеет права прикоснуться к воде из резервуара или источника. По прибытии к священному дереву все женщины одновременно выливают воду из кувшинов под основание дерева и говорят: "Пусть, как эта вода, прольется и дождь на землю". Затем жена

<sup>1</sup> J. P. Mills, *The Ao Nagas* (London, 1926), pp. 131 sq..

<sup>2</sup> A. Playfair, *The Garos* (London, 1909), p. 88.

81

жреца ставит на стволе дерева метки разведенным в масле вермильоном. Затем женщины удаляются, а жрец деревни, или Пахан приступает на этом месте к жертве петуха богу Баранда. Ораоны твердо убеждены, что через один-два дня после этой церемонии должен пойти дождь. Говорят, что в древние времена сильный ливень застигал женщин уже на пути от священного дерева домой. По-видимому, в данном случае прямое сочетание с религией произошло в результате наложения жертвоприношения и смазывания вермильоном на те действия, что когда-то, вероятно, были церемонией чисто имитационной магии. Такое сочетание имитационной магии с молитвой и жертвоприношением является заметной особенностью главного религиозного праздника ораонов. Этот праздник, под названием *Кхадди* или *Сархул*, отмечают в апреле месяце, когда распускаются цветы *сал*, незадолго до времени посева риса-падди. Земледельцу необходимы своевременные и достаточные осадки. А ораон прежде всего — земледelec. Поэтому естественно, что он не оставляет неиспробованным ни одного средства, чтобы обеспечить обильные осадки.

Так, когда во время праздника *Сархул* деревенский жрец, или Пахан и его помощник, пуджар, шествуют во главе процессии от дома к дому, женщины выливают им на голову воду из больших кувшинов (*гхарас*), сначала жрецу, потом его помощнику, а затем на голову каждому проходящему; в этот день все ораоны плещутся в воде и забрызгивают друг друга грязью, чтобы запачканные грязью люди походили на людей, сеющих в грязь семена риса падди. Благодаря этому они надеются обеспечить себе достаточные и своевременные дожди для сельскохозяйственных операций. По этому же случаю соблюдают еще один обычай. Все семьи ораонов в деревне насыпают рис в священную корзину для просеивания зерна (*сун*), Пахан рассыпает из нее рис, продвигаясь по своему маршруту, а его помощник пуджар по всему пути постоянно льет воду из *батари*, или кувшина, к которому прикреплена трубка. Это еще один пример имитационной магии, направленной на обеспечение обильных дождей и урожая"<sup>1</sup>.

О бихарцах, обитающем в джунглях первобытном племени из Чхота Нагпур, сообщают, что "так как бихарцы как племя еще не перешли окончательно к сельскому хозяйству, то они едва ли ощущают необходимость в своевременных дождях. Те несколько семей *Яехи*, которые обзавелись землей для возделывания, переняли от

<sup>1</sup> S. C. Roy, "Magic and Witchcraft on the Chota Nagpur Plateau", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xlv. (1914) p. 330.

82

своих соседей *мунда* магическую церемонию вызова дождя. Она состоит в следующем. Рано утром они поднимаются на ближайший холм и сталкивают вниз камни всевозможных размеров, которые, падая на землю, поднимают грохот; этот шум одновременно усиливают боем барабана, чтобы произвести низкий гулкий продолжительный звук, имитирующий стук дождя по крышам их домов"<sup>1</sup>.

В районе Тана округа Бомбея, чтобы вызвать дождь, из водоема достают камни и поклоняются им. Затем их относят в каждый дом деревни, где его хозяева поливают их. Кроме того, в этом же районе в качестве чар, вызывающих дождь, "жители деревни ходят от дома к дому с ветвями дерева *ним* (*Melia Azadirachta*) на головах, а хозяева домов льют на них воду. В Деккане мальчики накрывают головы ветками и листьями *ним* и ходят обнаженными. Им на головы льют воду, и таким образом вызывается дождь"<sup>2</sup>.

Особенности церемоний вызывания дождя в Кхандеше, Деккане и Карнатаке — ношение какого-нибудь символа, указывающего на дождь или на плодородие, приходящее с дождем, и обливание водой носящих их людей, напоминающее падающий дождь. Блис из Навапур Пета делают изображение земли, украшенное зелеными листьями подорожника и цветами, и помещают его на доску, которую несет через деревню незамужняя девушка. Ее сопровождают другие женщины, они поют песни дождя и молятся о дожде. У каждого дома, мимо которого проходит девушка, ей дают зерно и обливают ее водой. Парва, наира и нагал бхил практикуют церемонию Вархатийя. Мальчики и девочки в возрасте до девяти лет четыре ночи подряд ходят от дома к дому. Их сопровождают мужчины с факелами в руках, имитирующими молнии. Девочки, которых поливают водой у каждого дома, поют:

Дондхийя, Дондхийя, дай дождя, Сделай так, чтобы росли рис и бобы. Сделай так, чтобы росли *йвари* и *байри*<sup>3</sup>.

Гонды, основное племя дравидийской группы в Индии, имеют своеобразную церемонию вызова дождя посредством вспашки. Две обнаженные женщины выходят ночью и запрягаются в плуг, а

<sup>1</sup> S. C. Roy, *The Birhors*, pp. 369 sq.

<sup>2</sup> R. E. Enthoven, *Folklore of Bombay* (Oxford, 1924), pp. 318, 323.

<sup>3</sup> J. Abbot, *The Keys of Power* (London, 1932), p. 340. В этой работе автор приводит много других примеров аналогичных церемоний, встречающихся в Индии и вызывающих дождь.

83

третья обнаженная женщина идет за плугом и покалывает их стрекалом<sup>1</sup>.

Аналогичный способ вызова дождя при помощи церемонии вспашки существует у брагуи из Белуджистана, здесь этот обряд выполняется, или исполнялся, самим вождем. Г-н Денис Брэй пишет об этом:

"В древние времена вождей конфедерации брагуи окружал ореол божественности. Им приписывали власть над силами природы, и поэтому они непосредственно отвечали за благоприятную и неблагоприятную погоду. Когда в стране брагуи свирепствовал голод, обращались к хану (правителю), чтобы тот воспользовался своими божественными силами и вызвал дождь, которого жаждала земля. Тогда хан менял свои красивые одежды на шерстяное

платье крестьянина и прогонял упряжку быков через поле, приносящее урожай дождя. Мой информатор видел дважды, как правитель страны брался за плуг, чтобы заставить идти дождь; и вторая пахота была настолько действенной, что люди стали бояться потопа. Но мой информатор сейчас очень старый человек, а правителем, которого он видел за плугом, был хан Насир II, а он уже шестьдесят лет как мертв, если не более... Но, к счастью для брагуи, они не полностью зависят от своих вождей. Когда стада умирают из-за отсутствия дождя, женщины двух кочевых стоянок организывают мнимое сражение. Противостоящие силы сходятся в полдень в каком-нибудь безлюдном месте. Их головные уборы откинута назад и обвязаны вокруг талии. Здесь, в отсутствие мужчин, они дерутся до тех пор, пока не потечет кровь. На этом они заключают перемирие, ибо капающая кровь обязательно вызовет дождь. В некоторых племенах мужчины берут дело в свои руки. Мужчины одного лагеря маршируют к соседней стоянке и там поднимают большой шум, и за эти труды их окачивают водой. Затем им дают подаяния и выпроваживают. Оба обычая приходят в упадок; но можно с уверенностью предсказать, что женщины откажутся от своего последними. Менее очевидна идея, лежащая в основе другого вызывающего дождь обычая, который сейчас быстро вырождается в игру, в нее иногда играют мальчики в Калате и других поселениях во времена засухи. Один мальчик играет роль *пирака*. Он одевается как маленький старичок (ибо именно это обозначает данное слово), у него — белая борода из ваты, на голове — войлочная шапка, на спине — *зор*, или войлочный плащ, а вокруг пояса — ряд *гунгару*, или звонких ко-

<sup>1</sup> R. V. Russell, *Tribes and Castes of the Central Provinces*, iii. 106.

84

локольчиков. Товарищи набрасывают ему на шею веревку и тащат его через всю деревню. Подходя к какой-нибудь двери, они останавливаются и поют такой стишок Девари:

*Шут! Старый клоун! Упал в закрома для зерна Прямо на бедную бабушку!*

Это служит сигналом для хозяина дома, он выходит и подает деньги или зерно. *Пирака* трясется, его колокольчики звенят, сам он ревет, как верблюд, а в это время мальчики хором кричат:

*Счастья дому дающего! И дырку в мешок скупца!*

И так они передвигаются от дома к дому. В конце все, что они собрали, складывается вместе, готовится похлебка, которую раздают людям, и игра заканчивается молитвами о дожде. Я полагаю, что рев *пирака* и звон колокольчиков имитируют гром и шелест дождя, но не нахожу никакого объяснения его общему внешнему виду, разве что его снежно-белый цвет имитирует снег; во всяком случае в эту игру обычно играют в гористой части страны поздней осенью<sup>1</sup>.

Почтительное описание церемоний вызова дождя, практикуемых бечуанами и другими обитателями безводной пустыни Калахари на юго-западе Африки, гласит: "Другой функцией знахарей-колдунов был вызов дождя. Существовали профессиональные гильдии вызывателей дождя. В такой безводной местности, как Южная Африка, и особенно в районе Калахари, дождь имеет первостепенное значение. Если осадки обильны, то и урожай будет богатым, но, если они скудны, как в прошлый сезон (1921-22 гг. ), то обязательно будет недостаток в продуктах питания. Туземцы, как правило, расточительны, и в языческие времена это выражалось даже более явно, чем сегодня. Древние бечуаны не были исключением. Во время длительной засухи страдали и люди, и животные, наступал голод, умирал скот и в результате туземцам трудно было выжить. В древние времена главным вызывателем дождя был вождь племени. Он был не только гражданским, но и духовным главой племени, в его обязанности входило следить за тем, чтобы на землю ниспадали несущие плодородие ливни. Нет никакого сомнения, что власть вождя развилась из жречества. Самая высшая похвала, которую туземцы могли воздать памяти усопшего вождя, заключалась в том, чтобы назвать его великим вызывателем дождя, а человек, который был

<sup>1</sup> D. Bray in *Census of India*, 1911, vol. iv. Part i, pp. 65 sq.

85

удачлив в этом деле, приобретал не только богатство, но и могущество и, весьма вероятно, в конце концов становился вождем. Предание подтверждает это предположение. Многие вожди не допускали появления никаких соперников, независимо от того, насколько удачливыми они могли быть. В периоды засухи вождь, если он не был вызывателем дождя, посылал за колдуном-знахарем, обычно ночью, и, чтобы добиться успеха, все следовало выполнять в тайне. Старые бечуаны не рассказывали народных сказок до захода солнца, чтобы на них не упали тучи. Посыльный не должен был оглядываться назад и пить воды, а, приближаясь к жилищу вызывающего дождя, должен был искупаться в чистой реке, потому что это способствовало приходу дождя. Он вымазывался грязью и совершал возлияния пива и воды родовым духам, чтобы они

послали дождь. Затем вождь должен был принести в жертву быка особой окраски, ибо от этого зависело очень многое. Если эти церемонии не приносили успеха в том, чтобы привлечь с неба оживляющую землю жидкость, то вызыватель дождя велел вождю и его людям отправляться в горы или на возвышенность вместе со скотом. Им следовало гнать этих животных на самое высокое место, убивать антилоп и обезьян и бросать камни во все ямы и ущелья. Из всех убитых животных следовало вынимать внутренности и бросать их в потоки и источники, так как ничего нельзя было принести обратно вместе с тушами. Женщины должны были выкапывать растения и кусты и также выбрасывать их в потоки и источники. Уже высказывалось предположение, что иногда, в случаях крайней засухи, древние бечуаны практиковали человеческие жертвоприношения, но по поводу реальности этого было выражено сомнение. Вместе с тем один туземец-христианин рассказывал мне, что помнит, будучи маленьким ребенком, как маленьких девочек закапывали по шею в землю, а в это время их матери страшными голосами непрерывно завывали *пула, пула* (дождь, дождь). Эти дети чуть не умерли от жажды и обжигающего солнца. Он не помнит, были ли после этого обильные дожди. Иногда знахарь, ведающий дождем, разрезал желчный пузырь черной овцы или козла, выпивал его содержимое и смазывал свое тело смесью желчи и некоторых снадобий. Идея заключалась в том, что если смесь делала темным его собственное тело; то и тучи она сделает черными и заставит их пролить дождь"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> S. S. Dorman, *Pygmies and Bushmen of the Kalahari* (London, 1925), pp. 300 *sqq.*

86

У бавенда, племени из Северного Трансваала, существуют профессиональные вызыватели дождя. Чтобы вызвать желанный и необходимый дождь, они пользуются различными методами. Например, один вызыватель дождя растирает в порошок высушенного краба и птицу *фулкве*, крик которой считается предвещающим дождь, и смешивает их с небольшим количеством мусора, оставленного рекой во время разлива. Часть этой смеси он помещает на глиняный черепок и кладет его на огонь, который разводит на веранде своей хижины. Как только от глиняного черепка начинает подниматься пар, он заходит в хижину, закрывает дверь и накрывается одеялами. Вскоре он начинает потеть и остается в хижине весь день, полностью укутанный одеялами и обильно потев. Предполагается, что к вечеру на небе появится небольшая туча, притянутая дымящимся порошком. Говорится, что вскоре туч станет больше и пойдет дождь. Идея состоит в том, что порошок с испарениями попадает на небо, и его составляющие, тесно связанные с водой, образуют там дождевые облака. Те, в свою очередь, побуждаемые потом человека в хижине, собираются в капли и выпадают дождем. Другой вызыватель дождя играет на рожке и энергично пляшет до тех пор, пока не покрывается потом. Считается, что как капает пот с его тела, так скоро и дождь закапает с неба"<sup>1</sup>.

У говорящих на ила народов Северной Родезии вызывающий дождь использует различные чары, основанные на принципе гомеопатической или имитационной магии. Так, например, "взяв горшок, он кладет в него немного корней дерева Мутимбавхула и наливает немного воды. Затем, зажав между ладоней раздвоенную на конце палочку, он вертит ее в жидкости, при этом образуется пена (*йовху*). Часть этой пены он разбрасывает во всех направлениях. Считается, что пена соберет тучи. Затем сжигается другой вид снадобья, в результате чего поднимается густой дым. Предполагается, что он имеет определенную связь с тучами. Пепел кладут в горшок с водой, поэтому вода становится очень черной — еще один намек на черные тучи. Затем он снова вертит палочку (*лупушо*) в этой смеси — чтобы собрать тучи. Как ветер собирает тучи, так это сделают и движения его палочки. Все это время люди поют и обращаются с хвалебными именами к Леза. Один рефрен звучит следующим образом:

*Туенделе о муйоба, Леза, кова!*

Приди к нам с долгим дождем, о Леза, уподи!

<sup>1</sup> Н. А. Stayt, *The Bavenda* (London, 1931), p. 312.

87

Когда операция завершена, снадобье выливают на землю, горшок накрывают и оставляют рядом с хижинами"<sup>1</sup>.

В этом случае ритуал гомеопатической или имитационной магии подкрепляется религиозным обрядом молитвы, адресуемой верховному богу неба Леза, чтобы он снизошел на землю в форме дождя.

У ибо с юга Нигерии колдун или знахарь пытается вызвать или остановить дождь, используя определенные камни. Если он желает вызвать дождь, то вынимает камень из-под карниза крыши своей хижины и разводит огонь из ботвы и стеблей масличных бобов; считается, что

поднимающийся вверх дым делает небо черным от туч. Если он хочет прекратить дождь, то машет метлой в направлении неба, забирает камень домой, накрывает его, вытаскивает из огня траву определенного вида и подкладывает траву другого вида. Другой метод вызывания дождя у ибо заключается в том, что произносится длинная молитва богу или духу по имени Амаде Авха, по завершении которой вызыватель дождя начинает плакать. Как слезы падают на землю, так вскоре и дождевые капли начнут падать с туч. Некоторые жуют определенного рода листья и выплевывают их, тогда как другие выпрыскивают воду в том направлении, куда хотят, чтобы она пришла, несомненно имитируя ливень<sup>2</sup>.

Когда берберы Северной Африки хотят вызвать дождь, они берут небольшой деревянный черпак, которым набирают воду, одевают его как невесту и носят его целой процессией в сопровождении женщин и детей. Время от времени куклу обрызгивают водой, а процессия собирает подаяния, которые впоследствии используют для того, чтоб оплатить расходы на пиршество, устраиваемое либо в русле реки, либо на току, либо на вершине одной из гор, где во время солнцестояния разводят церемониальные костры. Эта церемония вызова дождя практикуется по всей Северной Африке, от Атлантического океана до Киренаики<sup>3</sup>.

Во времена сильной засухи арабы из Мерса-Матрух, классического Фаретония к западу от Александрии, проводят следующую церемонию вызова дождя: "Владельцы нескольких полей устраивают складчину, каждый из них вносит какую-нибудь часть одежды, в которую наряжают столб или шест, так чтобы тот изображал женщину. Эта деревянная кукла называется *Зарафа*.

Затем арабы берут эту *Зарафу* и носят по своим полям, выкрикивая: *"ÿа Зарафа хати*

<sup>1</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *The Ila-Speaking of Southern Nigeria*, ii. 208 sq..

<sup>2</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, iii, 964.

<sup>3</sup> E. Laoust, *Mots et choses berbères*, p. 204.

88

*эр-рафа'а-м*". Значение этих слов довольно непонятно... Когда шествие с *Зарафой* завершается, куклу раздевают, одежду и убранство возвращают заимодавцам, а деревянную жердь выбрасывают<sup>1</sup>.

Народы первобытной культуры обычно верят, что с помощью магии могут как вызывать дождь, так и останавливать его. Чтобы остановить дождь, они часто обращаются к посредничеству огня, справедливо полагая, что жар огня может высушить воду. Так, в Уганде, когда идет очень сильный ливень и неистово сверкают молнии, баганда, чтобы остановить льющиеся из туч потоки дождя, разжигают костры, от которых поднимаются клубы дыма; кроме того, они бьют в барабаны, чтобы дать знать богу Гулу, где они находятся, чтобы он не причинил им вреда молнией<sup>2</sup>.

Подобным же образом используют силу огня для прекращения дождя и берберы Марокко. Так, в Таугалте считают, что достаточно потушить головешку дождевой водой, чтобы разогнать дождь и вернуть хорошую погоду. В Тананте этот обряд выполняет юноша, родившийся после смерти своего отца: он выходит под проливной дождь с головешкой в руке и возвращается в укрытие, когда та потухнет. В Аманузе люди считают, что могут остановить дождь, выставив на него булыжник или камень, который аккуратно пронесли над огнем<sup>3</sup>.

Аналогичный способ прекращения дождя практикуется в Южной Индии. "Когда возникает угроза разлива реки, на дамбу выходят обнаженные мужчины и бьют в барабаны; а если выпадает слишком много осадков, они направляют в небо головешки. Предполагается, что их нагота смутит силы, несущие дождь, и остановит их дальнейшее действие. Согласно г-ну Фрэнсису, когда выпадает слишком много осадков, чтобы остановить дождь, нужно послать старшего сына обнаженным под дождь с факелом в руке"<sup>4</sup>.

В штате Гуджарат, чтобы остановить дождь, иногда просят обнаженных мальчиков бросать угли в дождевую воду<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Oric Bates, "Ethnographic Notes from Marsa Matruh", in *Journal of the Royal Asiatic Society* for 1915, pp. 725 sq.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Baganda*, p. 315.

<sup>3</sup> E. Laoust, *Mots et choses berbères* (Paris, 1920), p. 250.

<sup>4</sup> E. Thurston, *Omens and Superstitions of Southern India* (London, 1912), p. 309.

<sup>5</sup> R. E. Enthoven, *Folklore of Gujarat* (Supplement to *Indian Antiquary*, xliii., 1914), p. 17.

89

Иногда предписывается, чтобы горящие угли, которые бросают в дождевую воду, прежде были пропущены между ног человека, родившегося в месяц *фалгун* (февраль-март)<sup>1</sup>.

У гаро в штате Ассам "когда слишком долго идет дождь и желают прихода солнечной погоды, проводится церемония *салаксоа*, или "горение солнца". Эта церемония противоположна церемонии вызова дождя, ибо в то время как в последней воду льют, чтобы вызвать дождь, в первой — вокруг камней зажигают костры, чтобы принести тепло и солнечный свет. При этом, как и в церемонии вызова дождя, приносится в жертву козел или курица"<sup>2</sup>.

Палауны из Бирмы "если выпадает слишком много осадков и нет никаких признаков наступления хорошей погоды, наполняют водой тыквенную бутылку и неплотно закрывают ее куском дерева, завернутым в листья. Затем ее подвешивают над огнем горлышком вниз. Определенное количество воды просачивается и капает в огонь: предполагается, что это должно остановить дождь. Прежде чем подвесить тыквенную бутылку, произносят заклинание"<sup>3</sup>.

На Буине, одном из Соломоновых островов, когда люди хотят, чтобы пошел дождь, они бросают в воду листья определенного вида высокой пальмы, а когда хотят прекратить дождь — бросают листья этой же пальмы в огонь<sup>4</sup>.

В своей другой работе я обсуждал удивительное суеверие некоторых народов, первобытной культуры связывающее с водой и особенно с дождем близнецов<sup>5</sup>.

Бавенда из Северного Трансваала верят, что дождя не будет, если не хоронить близнецов у воды<sup>6</sup>.

Один из информаторов Спекса рассказывал ему, что в Нгуру, одной из провинций около Уньяньембле, сразу же после рождения близнецов убивают и бросают в воду, чтобы землю не постигла засуха, голод или наводнения. Кроме того, ему сказали, что в про-

<sup>1</sup> R. E. Enthoven, *Folklore of Bombay*, p. 117.

<sup>2</sup> A. Playfair, *The Garos*, p. 89.

<sup>3</sup> Mrs. L. Milne, *The Home of an Eastern Clan*, p. 238.

<sup>4</sup> R. Thurnwald, *op. cit.*, p. 449.

<sup>5</sup> См. *The Golden Bough: The Magic Art and Evolution of Kings*, i. 262 *sqq.* Там я цитировал работу М. Henry Junods *Les Baronga*. Сейчас я могу сослаться на его более позднюю и более полную книгу *The Life of a South African Tribe*, 2nd edit. (London, 1927), ii, 319 *sqq.*

<sup>6</sup> H. A. Stayt, *The Bavenda*, p. 310.

90

винции Уньяньембле, если близнецы, или один из них, умирают, то по той же самой причине их бросают в воду<sup>1</sup>.

Колдун, который берется вызвать или остановить дождь, пытается по принципу гомеопатической магии уподобиться явлению, которого желает добиться. Короче говоря, если он желает вызвать дождь, то сам должен быть мокрым; если хочет добиться сухой погоды, то сам должен быть сухим<sup>2</sup>.

Так, у гагу, племени с Берега Слоновой Кости в Западной Африке, когда колдун проводит церемонию прекращения дождя, сам он не должен прикасаться к воде, пить ее или купаться в ней; и наоборот, проводя церемонию вызова дождя, должен пить как можно больше воды и непрерывно купаться<sup>3</sup>.

Экои из Южной Нигерии говорят, что некий вождь мог вызывать дождь, выпив воды, смешанной с магическим зельем, или прекращать ливень, воздерживаясь от питья воды на протяжении двух-трех дней, но в это время ему разрешалось пить пальмовое вино<sup>4</sup>.

У баконго из Нижнего Конго в день, когда колдун собирается проводить церемонию прекращения дождя, ему нельзя ни пить воду, ни умываться. И, напротив, когда он хочет вызвать дождь, то берет листья определенного растения, бросает их в реку и ныряет. Предполагается, что вскоре после того, как он вынырнет на поверхность, пойдет дождь<sup>5</sup>.

У болоки, племени из Верхнего Конго, "если во время погребальной церемонии мужчины грозит разразиться гроза, присутствующие зовут любимого ребенка усопшего и, вручив ему (или ей) горящий уголь из очага, перевязанный лианой, просят остановить дождь. Малыш выходит вперед и машет перевязанным лианой углем в ту сторону горизонта, где собирается гроза, и говорит: "Отец, дай нам хорошую погоду на время твоей погребальной церемонии". После этого обряда ребенок не должен пить воды — он может пить вино из сахарного тростника — и погружать ноги в воду в течение одного дня. Если он нарушит эти запреты, то тут же пойдет дождь. Когда туземцы хотят, чтобы пошел дождь, они берут с полки трости, вокруг которых обвязано "снадобье", и окунают их в воду, смешанную с листьями аррорута, и вскоре после этого пойдет дождь. Чтобы

<sup>1</sup> J. H. Speke, *Journal of the Discovery of the Source of the Nile* (Everyman Library), p. 426.

<sup>2</sup> *The Golden Bough: The Magic Art*, etc. i. 269 *sa.*

<sup>3</sup> L. Tauxier, *Nègres Gouro et Gagou* (Paris, 1924), p. 144.

<sup>4</sup> P. A. Talbot, *In the Shadow of the Bush* (London, 1912), p. 71.

<sup>5</sup> J. H. Weeks, *Among the Primitive Bakongo*, p. 230.

91

вызвать дождь, они редко прибегают к помощи знахаря-специалиста по дождю, так как на протяжении всего года дождь здесь выпадает довольно регулярно<sup>1</sup>.

Леса, племя из Бельгийского Конго, имеют талисман, который, как считается, предотвращает выпадение дождя. Он представляет собой горшок с неким серым веществом и скелет змеи. Каждый, кто использует этот талисман для предотвращения дождя, должен воздерживаться от питья воды в течение девяти дней. Иначе талисман не будет иметь никакого эффекта<sup>2</sup>.

Сук, племя из Кении в Восточной Африке, пытаются вызвать дождь, окуная в реку ребенка из клана Терит<sup>3</sup>.

У говорящих на баре'е тораджи из Центрального Сулавеси, когда стоит сухая погода и хотят, чтобы она оставалось такой и дальше, не следует произносить слово "дождь", иначе дождь подумает, что его зовут, и придет. Поэтому в Пакамбии, где грозы довольно часты, слово "дождь" может не произноситься круглый год, его заменяет выражение "цветы дерева". Кроме того, о дожде нельзя упоминать во время уборки урожая, а на рисовых полях для предотвращения дождя поддерживают огонь. Сухую погоду можно поддерживать, воздерживаясь от купания и питья воды. Знахарь-специалист по дождю (*сандо*), собираясь прогнать дождь, не должен контактировать с водой: он не купается и не моет рук; он пьет только пальмовое вино; и, переходя через ручей, не погружает ног в воду. Он строит небольшую хижину на рисовом поле и постоянно поддерживает в ней огонь. Он также держит при себе связку листьев и коры определенных деревьев и растений, которые в силу своих названий обладают способностью прогонять дождь. Если впоследствии знахарь-специалист по дождю желает вызвать дождь, то ему нужно всего лишь побрызгать водой на огонь, и дождь прольется. Чтобы прогнать дождь, он дует на него известь<sup>4</sup>.

У букауа из Северной Новой Гвинеи во время исполнения профессиональных обязанностей вызывающий дождь должен натирать свои волосы черной землей, наносить черные пятна на лицо и каждое утро купаться, простирая руки над поверхностью моря и при-

<sup>1</sup> J. H. Weeks, *Among Congo Cannibals*, p. 281.

<sup>2</sup> N. Baeyens, *Les Lésa* (Bruxelles, 1914), p. 43.

<sup>3</sup> J. Barton, "Notes on the Suk Tribe of Kenia Colony", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, li. (1921) pp. 84, 90.

<sup>4</sup> Adriani and Kruijt, *op. cit.* ii. 261 sq.

92

зывая дождь. Считается, что тогда небо почернеет, и ручьем польет дождь<sup>1</sup>.

Индейцы и негры Гвианы полагают, что, если во время сильного дождя воздерживаться от мытья горшков, то дождь прекратится; а если окунуть горшки в воду, то дождь пойдет с удвоенной силой<sup>2</sup>.

Иногда дождевые чары действуют через посредничество духов умерших. Так, у говорящих на баре'е тораджи из Центрального Сулавеси вызывающий дождь иногда обрызгивает водой могилу вождя и молится мертвому человеку с просьбой послать дождь. Далее он подвешивает над могилой бамбук, наполненный водой, так, что вода через маленькую дырочку в бамбуке непрерывно капает на могилу<sup>3</sup>.

Таким образом, он сочетает религиозный ритуал молитвы с имитирующим дождь капанием воды, то есть с церемонией гомеопатической или имитационной магии. Палауны из Бирмы "в конце засушливого периода духу реки или источника иногда подносят свежесорванные листья чая, чтобы на чайные поля выпали обильные дожди. В случае длительной засухи, когда чайные поля сильно страдают от недостатка дождя, делают подношения из вареного риса Та Пан и Я Пан ("Дедушке Пан" и "Бабушке Пан"), двум духам, мужу и жене, которые специально присматривают за полями. Если эти подношения не приносят дождя, старейшины и другие мужчины деревни собираются вместе лунной ночью, выбранной колдуном. Они берут древесный уголь — из любого костра — растирают его в порошок и чернят им свои лица. Волосы они не завязывают, как обычно, в узел на верхушке головы, а зачесывают прямо назад, за плечи. Они отправляются на кладбище, снимают все свои одежды и наносят углем на тела полосы, имитируя полосы тигра. Затем они трижды на четвереньках проползают вокруг свежерытой могилы, царапая землю и рыча, как тигры. Закончив ползать вокруг могилы, они берут из носилок, на которых несли гроб на кладбище (эти носилки оставляют на могиле), одну из жердей и несут ее обратно в деревню. По прибытии они

скачут верхом на этой жерди, как ребенок скачет верхом на палке, и таким образом передвигаются из одного конца деревни в другой. Добравшись до дальнего конца деревни, они выбрасывают жердь в джунгли. В ходе этой церемонии не произносят никаких заклинаний. Описавший ее мне знающий

<sup>1</sup> Neuhauss, *op. cit.* iii, 456.

<sup>2</sup> J. Crevaux, *Voyage dans l'Amérique du Sud* (Paris, 1883), p. 276.

<sup>3</sup> Adriani and Kruijt, *op. cit.*, ii 259 sq..

93

человек сказал, что наблюдал всю церемонию не единожды. Иногда вначале жердь просто приносят с могилы и кладут в воду; но, если это не приносит дождя, тогда проводится более сложная церемония"<sup>1</sup>.

В этой любопытной церемонии имитация тигров у могилы вызывающими дождь, возможно, осуществляется с целью напугать умершего и таким образом заставить его подчиниться их желаниям и послать необходимый дождь.

В некоторых районах Южной Индии считают, что, если похоронить тела прокаженных, то дождя может не быть. Поэтому при длительной засухе трупы этих людей иногда выкапывают из могилы и бросают в реку или сжигают. "Несколько лет тому назад умер и был похоронен человек, который предположительно был болен проказой. Его скелет вырыли из могилы, положили в корзину и повесили на дереве с гирляндой цветов вокруг шеи. Увидев это, управляющий полицией приказал избавиться от него"<sup>2</sup>.

Рассказывая о Персии, арабский путешественник десятого века Ибн Хокал, рассказывает: "В городе Сус (Суса) есть река, и я слышал, что во времена Абу Мусы Ароши там был найден гроб, и в этом гробу были кости пророка Даниила (мир ему!). Люди особо почитали эти святыни и во время нужды или голода, вызванного засухой, доставали их и умоляли о дожде"<sup>3</sup>.

Другой средневековый арабский географ отмечает, что некоего принца по имени Селман, убитого в битве с хазарами, одержавшие победу хазары положили в гроб и поместили в свой храм. И впоследствии, во времена засухи они доставали гроб и таким образом обеспечивали дождь своим полям. По поводу этого обычая арабский поэт, подданный Селмана, заявляет, что заслуга Селмана состояла в "обеспечении обильного дождя для страны"<sup>4</sup>.

У бавенда, племени из Северного Трансвааля, продолжительную засуху часто приписывают гневу родового духа. Когда личность обиженного духа установлена, все люди созываются на священный танец *чикона*, либо в деревне на расстоянии слышимости от могилы, либо в лесу у могилы. Тем временем вождь в сопровождении родственников навещает могилу и выполняет там определенную церемо-

<sup>1</sup> Mrs. Leslie Milne, *The Home of an Eastern Clan*, pp. 237 sq..

<sup>2</sup> E. Thurston, *Omens and Superstitions of Southern India*, p. 310.

<sup>3</sup> *The Oriental Geography of Ebn Haukal*, translated by Sir W. Ouseley (London, 1800), p. 76.

<sup>4</sup> C. B. de Meynard, *Dictionnaire de la Perse* (Paris, 1861), p. 72.

94

нию *фаси мади*, после чего выкладывает на могилу содержимое желудка быка. Он просит духа умерить свой гнев и не дать земле стать горячей, а его потомкам голодать от недостатка воды"<sup>1</sup>.

Возле Тимгада в Алжире современный путешественник обнаружил, что во время засухи крестьяне-магометане в качестве чар для обеспечения дождя раскапывают могилу святого человека и льют на его кости воду. Один туземец рассказал ему, что во время засухи этот способ вызова дождя часто практикуется в этом районе"<sup>2</sup>.

Кроме того, в качестве чар для вызова или прекращения дождя часто используют животных"<sup>3</sup>.

Зачастую предписывается, чтобы животные, используемые с этой целью, были черными, несомненно в связи с чернотой дождевых туч. Так, у багесу, племени каннибалов, обитающего на склонах высокой горы Элгон, во время длительной засухи "вызывающий дождя может согласиться пойти на крайнюю меру: взобраться на гору и нанести визит божеству на ее вершине, шаг, который по его утверждению, чреват опасностью и может стоить ему жизни. Несколько старших мужчин деревни берут с собой черного быка, некоторое количество пива и сопровождают вызывающего дождь вверх до плато, расположенного у вершины горы. Здесь эта группа людей устраивает священную трапезу, поднося богу кровь — убивает и съедает быка, за исключением одной ноги. Оставшуюся ногу несут дальше на гору к жрецу, живущему у озера, где по поверью обитает змей, который и является богом. Это озеро представляет собой источник, питающий множество водопадов этой горы. Жрец берет мясо и выслушивает просьбу вызывающего дождь.

Теперь жрец и вызывающий дождь делают у озера из глины корыто и наливают туда пиво. Затем жрец становится возле корыта и опускает длинную пивную трубку в источник, чтобы всосать через нее немного воды. Змею это не нравится, ибо он охраняет этот источник и никому не позволяет брать воду из озера. Говорят, что он хватает всякого, кто необдуманно пытается сделать это. Поэтому, когда жрец предпринимает попытку набрать воды, змей выпрыгивает и обвиняет его своими смертоносными кольцами, но запах пива спасает жреца, ибо пресмыкающееся чует запах, быстро распускает кольца, пьет пиво и вскоре становится пьяным и беспомощным. Как только мужчины видят, что змей беспомощен, они ломают его клыки

<sup>1</sup> Н. А. Stayt, *The Bavenda*, p. 310.

<sup>2</sup> A. Wiedermann, in *Archiv fur Religionswissenschaft*, vol. 14 (1911), p. 640.

<sup>3</sup> См. *The Golden Bough "The Magic Art and the Evolution of Kings"*, i. 287 sqq.

95

и быстро наполняют водой из священного источника глиняные сосуды, выстраивая их вокруг водоема. Таким образом набранная и выставленная на вершине горы вода непременно принесет дождь, который будет лить целыми днями, пока жрец не остановит его, снова опорожнив глиняные сосуды. Вызывающий дождь спускается с горы со старшими мужчинами, которые ожидали его на верхнем плато, и вскоре после этого начинает лить дождь. Теперь вызывающий дождь ждет, зная, что люди скоро снова придут к нему с подношениями и просьбами остановить дождь. Когда выпадает достаточное количество осадков и люди видят, что их урожаю требуется солнечный свет, они все вместе отправляются к вызывающему дождь и просят его о хорошей погоде. Теперь вызывающий дождь должен нанести богу-змею второй визит с подношением пива и проделать вместе со жрецом операцию, аналогичную описанной выше, чтобы напоить бога. Затем он опорожнит глиняные сосуды и перевернет их вверх дном, чтобы обеспечить солнечную погоду. Таким образом обеспечивается хороший урожай, регулируется сезонность, и год течет правильным курсом<sup>1</sup>.

У басога из центрального района Уганды "существуют очень специфические церемонии для вызова дождя. За погоду отвечает вождь района. Считается, что он может по собственной воле посылать либо дождь, либо солнечную погоду и может сделать это или нет по своему желанию. Поэтому, когда стоит длительная засуха и страдает урожай, люди толпой приходят к нему и просят вождя использовать свое влияние и сделать так, чтобы выпал дождь. Если через несколько дней дождь выпадает, они счастливы; но если дождь все же задерживается, они снова собираются и откровенно бранят вождя за бессердечное поведение, требуют, чтобы тот напряг свои силы и перестал лениться. Как правило, это побуждает вождя к действию, и он прилагает усилия, чтобы добиться необходимого дождя. Он созывает всех основных знахарей района и велит им принести травы, необходимые для великой церемонии вызова дождя. Приводят троих черных животных: корову, козла и курицу; их убивают, а кровь собирают в сосуды. На открытом месте у дома вождя разводят костры, на них ставят большие котлы с кровью животных, смешанной с водой и травами. Содержимое котлов кипятят до тех пор, пока оно не превращается в густую массу. Поднимается пар, и богу дождя возносят молитвы. Мясо животных съедают вождь и знахари. Кровь и травы из котлов знахари скатывают в два шара:

<sup>1</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, pp. 183 sq.

96

один — для дома вождя, другой — для дома главного знахаря. В каждый шар втыкают палочку, и знахарь, взявшись за нее, относит и кладет каждый из них на крышу соответствующего дома. Ежедневно эти шары снимают и обмазывают жиром от принесенных в жертву животных до тех пор, пока не пойдет дождь. Когда выпадает дождь и появляется пища, люди несут вождю глиняные сосуды с пивом в качестве благодарственного подношения, а знахарю доставляют черного быка, чтобы у него был жир для его фетишей<sup>1</sup>.

У кикуйю, племени из Кении, когда старшие отправляются к священному фиговому дереву, чтобы вызывать дождь, "они приносят в жертву барана, предпочтительно черного. И наоборот, если возносятся молитвы для прекращения дождя, то желательно, чтобы жертвенный баран был белым, хотя можно использовать и красного. После жертвоприношения из животного вынимают кишки и обвязывают вокруг ствола дерева, повыше от земли. Затем в основание дерева сливают вытопленный из задней части барана жир, а на ветку вешают длинный, узкий кусок мяса и жира"<sup>2</sup>.

У акамба, другого племени из Кении, "для вызова дождя следовало принести в жертву черного козла, однако иногда использовали и красного. Но, независимо от окраса жертвенного животного, очень важно, чтобы оно было совершенно одноцветным, а не пятнистым или пестрым. Вероятно,

считалось, что пестрое животное имеет какой-то недостаток"<sup>3</sup>.

У бароро с Танганьики, если вызывающему дождь не удастся добиться осадков обычными методами, для ускорения запаздывающего дождя он приносит в жертву черного быка, разрезает его шкуру на полосы и обвязывает ими руки людей<sup>4</sup>.

У берберов Марокко весьма распространенная церемония вызова дождя состоит в том, чтобы провести вокруг деревни, мечети или лагерной стоянки черную корову. Эта церемония особенно популярна у пастушеских племен и кочевников Среднего Атласа. У Аит-Иммур молодые девушки водят черную корову вокруг обители какого-нибудь святого человека и в это время поют. Затем они возвращаются к мечети, где их процессия расходится. У Аит-Бу-Земмура пожилая женщина, держа животное за ухо, трижды обводит его

<sup>1</sup> J. Roscoe, *op. cit.* pp. 254 sq.

<sup>2</sup> C. W. Hobley, *Bantu Beliefs and Magic* (London, 1922), p. 60.

<sup>3</sup> *Id.*, *loc. cit.*

<sup>4</sup> H. Claus, *Die Wagogo*, Baessler Archiv, Beiheft II, (Leipzig and Berlin, 1911), p. 42.

97

вокруг маленького шатра, установленного посреди лагерной стоянки, служащего одновременно школой и мечетью. Другие женщины следуют за ней. У Земмута обычай состоит в том, чтобы в первую очередь повалить шатер, служащий мечетью, а затем провести корову вокруг лагеря. Оставшиеся в шатрах женщины обрызгивают корову и ту женщину, что ведет ее, водой. Для этой церемонии они обычно выбирают черную корову, так как черный цвет — это цвет туч, несущих дождь<sup>1</sup>.

Чтобы остановить дождь, женщины из Аит-Ндхира берут собаку и ведут ее на веревке, обвязанной вокруг тела женщины, по лагерной стоянке, приговаривая при этом: "Иди, иди, собака, твоя хозяйка подавлена горем". Другие берберы в церемониях прекращения дождя используют кота в связи с хорошо известной нелюбовью котом к воде. Так, в Таугалте старая женщина привязывает двух черных котом к своему веретену и вспахивает такой упряжкой навозную кучу возле своего дома. В Аит-Саддене, когда дожди слишком обильны, женщина привязывает кота и сильно бьет его, приговаривая: "Кошка, кошка, никогда не будет падать дождь"<sup>2</sup>.

Множество других церемоний, практикуемых берберами для обеспечения дождя с использованием черных кором, описывает Э. Вестермарк. Если во время этих церемоний корова помочится, то это считается верным знаком того, что скоро пойдет дождь. (См. его книгу *Ritual and Belief in Morocco* (London, 1926, vol. ii. pp. 264 sqq. ). В период продолжительной засухи лубу с Суматры пытаются вызвать дождь, купая кота<sup>3</sup>.

С чарами дождя часто связывают лягушек, по-видимому, в силу их близости к воде. Так, например у бхатра, первобытного племени из штата Бастар Центральных Провинций Индии, когда желают вызвать дождь, играют лягушечью свадьбу. Двух лягушек привязывают к пестик и поливают маслом и куркумой, как на настоящей свадьбе. Дети носят их от двери к двери, выпрашивая подаяния, и в конце концов выпускают в воду<sup>4</sup>.

Подобным образом у гондов, основного дравидийского племени Индии, "в период засухи два мальчика кладут на плечи пестик,

<sup>1</sup> E. Laoust, *Mots et Choses berbères*, p. 245.

<sup>2</sup> E. Laoust, *op. cit.*, p. 252.

<sup>3</sup> J. Kreemer, "De Loeboes in Mandailing", in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, lxvi. (1912) p. 327.

<sup>4</sup> R. V. Russell, *Tribes and Castes of the Central Provinces*, ii. 275.

98

привязывают к нему тряпкой живую лягушку и ходят от дома к дому в сопровождении других мальчиков и девочек и поют:

*Брат Лягушка, дай дождь,  
Пусть созреют рис и кодон,  
Пусть сыграют мою свадьбу.*

Считается, что лягушка может вызвать дождь, так как живет в воде и поэтому имеет власть над этой стихией. А дети просят ее позволить сыграть свою свадьбу, потому что, если не будет дождя, то погибнет урожай и у их родителей не будет средств на это".<sup>1</sup>

В Южной Индии, мала, члены нгушей, касты народности телугу, чтобы вызвать дождь, привязывают живую лягушку к ступке, ставят сверху фигурку из грязи, представляющую бога Гонтьяламма. Затем процессией несут все это и поют: "Мать лягушка, играющая в воде, лей дождь

полными горшками". Затем подходят жители деревни, принадлежащие к другим кастам, и поливают малаи водой. Преподобный С. Николсон сообщил мне, что на землях телугу, чтобы вызвать дождь, два мальчика ловят лягушку, кладут ее в корзину с несколькими листьями нима (*Melia Azadirachta*) и привязывают корзину к середине жерди, которую кладут на плечи. В таком виде он ходят по деревне, заходят в каждый дом и поют хвалебные песни богу дождя. Чем больший шум производит плененное животное, тем лучшим знаком это является и тем больший заработок сулит ребятам, ибо в каждом доме они что-нибудь получают в знак признания их усилий принести дождь на поля деревни"<sup>2</sup>.

У китайцев чары для вызова дождя, нужного весной, летом или осенью, заключаются в следующем. В алтаре бога почвы проделывают дыру и соединяют ее с водяным каналом, идущим позади деревни. Увлажняя таким образом бога почвы, люди надеются побудить его обеспечить обильный запас воды, в которой так сильно нуждается земля. Кроме того, на алтаре бога почвы в случайном порядке помещают пять лягушек. Считается, что своим кваканьем лягушки просят дождь прийти и таким образом побуждают бога пролить необходимый ливень<sup>3</sup>.

По Кавказу разбросан целый ряд общин горных евреев, которые существенно отличаются от европейских языком, религией и обычаями. Эти евреи являются ревностными приверженцами Талмуда. В периоды засухи вся деревня собирается во дворе церкви, целый

<sup>1</sup> R. V. Russell, *op. cit.* iii. 106.

<sup>2</sup> E. Thurston, *Omens and Superstitions of Southern India*, pp. 305 sq.

<sup>3</sup> E. Chavannes, *Le T'ai Chan* (Paris, 1910), pp. 495 sq..

99

день постится и молится богу, чтобы он ниспослал дождь. А в это время дети несколько раз маршируют вокруг церковного двора, взывая к Семиреи, богу дождя. Тем временем несколько женщин ловят лягушек и наряжают их в маленькие костюмы. Это благочестивое дело, и лягушки, которые не могут жить без воды, присоединяют свою просьбу о дожде к молитвам людей<sup>1</sup>.

Басога из Уганды в Центральной Африке имеют, или скорее имели раньше, поразительный способ вызова дождя при помощи человеческой жертвы. Во время английского правления этот обычай, конечно же, был отменен; но, вероятно, стоит привести его здесь, хотя ему более присущи религиозные черты, чем магические. Каноник Роско так описывает этот обычай: "другой способ вызова дождя заключается в принесении человеческой жертвы богу Каханго. Говорят, что этот бог живет в одном районе страны в глубокой яме. Она называется *Дыра Каханго*, и там обитает жрец. С помощью ворожбы выбирают человека и относят его на место жертвоприношения. Жертвой обычно становится калека. Его кладут у края ямы на подстилку из ползучих побегов дикой тыквы. Носильщики относятся к особому клану, в обязанности которого входит выполнение этой работы. Кроме того, для подношения приводят с собой жертвенного козла, мясо которого составит священную трапезу. Когда жертву кладут у ямы, люди говорят: "Эй, Каханго, если это ты удерживаешь дождь, то прими эту жертву и позволь прийти дождю. Если это не ты, тогда дай этому человеку силы подняться и вернуться к нам". Люди отходят на некоторое расстояние, и, если по истечении разумного промежутка времени человек не возвращается, они идут посмотреть, затянуло ли его в яму или нет. Если его нет, убивают козла и съедают его мясо возле ямы. Говорят, что человек редко возвращается: обычно он падает в яму. Утверждают, что после такого подношения неизменно приходит дождь. Когда созревают первые плоды, часть их подносят богу и относят жрецу, после этого их могут есть все кланы"<sup>2</sup>.

Лубу, первобытный народ с Суматры, иногда практикуют намного более невинный способ побудить или заставить силы Природы дать дождь. Они втыкают в русло речки стебель банана. Устанавливая таким образом преграду течению воды, они полагают, что вскоре река вызовет достаточное количество осадков, чтобы ее поток усилился и снес эту преграду<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> C. Hahn, *Aus dem Kaukasus* (Leipzig, 1892), pp. 194 sq..

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, p. 255.

<sup>3</sup> J. Kreemer, *op. cit.* p. 327.

100

Китайские летописи отмечают, что осенью 669 года до н. э. выпало слишком много дождей, и, чтобы их остановить, люди совершали человеческие жертвоприношения у алтаря бога почвы<sup>1</sup>.

"Почти каждый год к богу дождя обращаются с просьбами, чтобы он приложил усилия и помог иссушенной земле, в которую ничего нельзя сажать, пока не пойдет дождь. Если продолжительные молитвы не дают никакого результата, жители деревень обычно прибегают к незначительному разумному наказанию: из храма вытаскивают статую бога войны и

устанавливают ее в самом жарком месте, чтобы он смог непосредственно, а не только с чужих слов, узнать о действительном состоянии окружающей среды"<sup>2</sup>.

Менее решительный метод обхождения с образом бога Шивы в Индии состоит в том, что в периоды засухи, чтобы вызвать дождь, его статую обливают водой. С той же целью обнаженные мальчики носят символ этого бога от двери к двери, а обитатели домов обливают их водой. Предполагается, что это вызовет выпадение необходимых осадков<sup>3</sup>.

Человек первобытной культуры верит также, что посредством магии он может управлять солнцем, заставляя светило сиять, когда это нужно, и ускорять или задерживать его закат<sup>4</sup>.

Так, если погода была необычно холодной, арунта из Центральной Австралии иногда выкладывали на специально выбранной церемониальной площадке большую цветную композицию, представляющую солнце. На чистом месте красными и белыми овощами выкладывают множество линий, расходящихся от одной точки, они представляют лучи солнца; на разном расстоянии от центральной точки линии пересекают ряд концентрических кругов, представляющих отцов племени. В центре композиции находится шест, который, как предполагается, воплощает некое мистическое солнечное существо, *Кнанинья Арреррека*<sup>5</sup>.

Создавая этот образ солнца, арунта, несомненно, надеются усилить солнечное тепло и таким образом покончить с холодной погодой. На Сан-Кристобале, одном из Соломоновых островов, говорят, что "знаменитый предок клана Мвара, задержавшись в пути, взял лист *mea*, пальмы с красными плодами и поймал солнце в ловушку,

<sup>1</sup> E. Chavannes, *op. cit.* p. 491.

<sup>2</sup> A. H. Smith, *Chinese Characteristics* (Edinburgh and London, 1900), p. 305.

<sup>3</sup> R. E. Enthoven, *The Folklore of Bombay*, pp. 317 *sq.*; *Folklore of Konkan* (Supplement to *Indian Antiquary*, xliii, 1914), p. 17.

<sup>4</sup> См. *Golden Bough: The Magic Art, etc.*, i. 311 *sqq.*

<sup>5</sup> H. Basedow, *The Australian Aboriginal*, p. 265.

#### 101

и теперь не только люди клана Мвара, но и другие могут делать то же самое (задерживать закат солнца), завязав узлом лист *mea* вокруг дерева у обочины дороги. Вдоль дорог можно увидеть множество таких узлов"<sup>1</sup>.

Каи из Северной Новой Гвинеи полагают, что могут ускорять закат солнца, бросая в светило заколдованные камни, и замедлять закат, задерживая его травяными узлами, в которые шепчут имя солнца. В магии охоты солнце просят посылать свои лучи через густые заросли тропического леса, так чтобы охотник мог видеть свою жертву<sup>2</sup>.

На островах Луайоте раньше были колдуны, чья специальная обязанность состояла в управлении солнцем, но они не пользовались особой любовью, потому что туземцы часто страдали от чрезмерного зноя и склонны были винить в этом солнечных колдунов. Иногда даже предполагалось, что какой-нибудь из таких колдунов хочет вызвать голод в стране, чтобы умерло много людей и поэтому стало больше человеческого мяса для еды. Одна из привилегий такого функционера заключалась в объявлении людоедского пира, когда он того пожелает. Однако он должен был соблюдать определенные правила и ограничения, которые, по-видимому, должны были препятствовать слишком частому повторению таких оргий. Так, например, он обязан был принести в жертву своего старшего сына. Эту первую жертву он обязан был разрезать на несколько частей, по количеству районов во владениях своего вождя. Затем каждая порция отправлялась со специальным посыльным в сопровождении следующего послания: "Это часть тела моего собственного сына". И тогда считалось, что люди вольны убивать и есть друг друга<sup>3</sup>.

На Яп, одном из островов Микронезии в Тихом океане, жил колдун, который заявлял, что может управлять движением солнца, направляя на него луч меч-рыбы. Считалось, что таким образом он может спустить солнце с неба на землю и заставить его отклониться со своего пути к северу, югу, востоку или западу, направив луч рыбы в том направлении, в каком он хочет, чтобы двигалось солнце. Он выполнял эти действия по просьбе вождей<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific*, p. 263.

<sup>2</sup> Neuhaus, *op. cit.* iii. 159.

<sup>3</sup> E. Hadfield, *Among the Natives of the Loyalty Group* (London, 1920), p. 112.

<sup>4</sup> P. S. Walleser, "Religiose Anschauungen und Gebrauche der Bewohner von Jap", in *Anthropos* viii. (1913), p. 1053. ).

#### 102

Но солнце — не единственное небесное тело, которым пытался управлять слабый человек при

помощи магии. Во время лунного затмения обитатели северных Андаманских островов пытались заставить это светило вновь показать свой ясный лик, запугивая луну стрелой, пущенной из лука в ее направлении, с зажженным на конце бамбуковым древком. Или же дули на луну порошок измельченной древесины *Тепратера*<sup>1</sup>.

Кроме того, человек первобытной культуры стремился посредством магии управлять ветром, чтобы он поднимался или затихал по его желанию. У баганда из Центральной Африки, когда короновали нового царя, он посылал в клан своей бабушки по отцу за новым фетишем, *Нантаба*. Родственники бабушки готовили для церемонии тыквенную бутылку, а также выбирали для фетиша особое дерево. Когда все было готово, к месту посылали четырех мужчин с раковинами каури и белым козлом в качестве подарка от царя. Вокруг дерева расстилали куски кожи, чтобы собирать щепки, разлетающиеся при его рубке; как только дерево валили, бабушка царя с тыквенной бутылкой спешила к пню и, склонившись, ставила ее на пень, направив горлышко в ту сторону, откуда дул ветер, так что ветер задувал в бутылку, издавая при этом печальный звук. Затем женщина затыкала горлышко бутылки листьями дерева и быстро накрывала ее, а стоящие вокруг люди кричали, радуясь, что ветер пойман. Тыквенную бутылку зашивали в кусок козлиной шкуры, украшали раковинами каури и бусинами, называли ее *Нантаба*. Украшенную таким образом тыквенную бутылку вручали одному из четырех посыльных, тот заворачивал ее в шкуру и привязывал к своему телу. Затем он относил ее царю, передвигаясь очень медленно, как беременная женщина перед родами, и постоянно отдыхая. На самом деле ему не разрешалось проходить более двух миль в день и ухаживали за ним, как за слабой женщиной. На обратном пути посыльным не разрешалось смотреть на кровь, а любое мясо, которое они ели, перед приготовлением высушивалось на солнце. Когда они прибывали на место, для бутылки строили храм, а одну из жен царя, *кабейю*, назначали его смотрительницей. Тыквенная бутылка с заточенным в ней ветром считалась богиней, наделенной силами плодородия. Всегда, когда поднимался сильный ветер, внутри храма били в барабаны, чтобы отвлечь внимание заточенного духа ветра и не дать ему ускользнуть. Делали подношения в виде пива, к духу обращались с просьбами послать детей. При жизни

<sup>1</sup> A. R. Brown, *The Andaman Islanders* (London, 1922), p. 144.

царя этот фетиш почитали при дворе, но после его смерти фетиш выбрасывали, а новый царь посылал за новым фетишем<sup>1</sup>.

103

Когда туземцы из Лоанго, служившие моряками на европейских судах, попадали в полный штиль и хотели поднять ветер, то поглаживали пальцами мачту и снасти и свистели. Они также похотливо кричали, цокали языком по небу и восклицали: "Приди, ветер, приди". Кроме того, они взывали к фетишу Тиаба, специально изготовленному для заморской торговли, со словами: "Принеси ветер, Тиаба, принеси хороший ветер"<sup>2</sup>.

Когда берберы Марокко собирались провеивать зерно, они втыкали флаг в середину кучи, так как полагали, что развевающееся знамя поднимет благоприятный для этой операции ветер. Более всего они хотели поднять западный ветер, потому что он нес с собой тучи и дождь. Если в Ида-Гунидифе перед провеиванием стояло полное безветрие, фермер обращался к своей жене, которая затем подметала землю вокруг мельницы пучками шерсти, запасенными для этой цели. Окунув пучки в воду, она привязывала их к тонкой ветке рожкового дерева и втыкала ее в кучу зерна, которое собирались провеивать. Этой церемонией она намеревалась вызвать и ветер, и дождь<sup>3</sup>.

Берберы полагают, что любой легкий предмет, подвешенный в воздухе и раскачивающийся от каждого дуновения ветерка, имеет магическую способность вызывать ветер. Поэтому иногда они берут высушенный навоз осла или мула и подвешивают на нити к центральному столбу ветряной мельницы или к палке, воткнутой в землю у мельницы и обращенной к западу, или к воротам фермы, или в угол террасы. В других местах аналогичным образом подвешивают к столбу мельницы или к нижней ветви дерева лягушку или большого черного жука. Считается, что постоянное движение ног животного из стороны в сторону поднимает ветер. В Ида-Уззал вызывают западный ветер, подвешивая ученическую грифельную доску к верхней ветви рожкового дерева. Под влиянием священных слов, начертанных на доске, листья дерева трепещут и таким образом зовут желаемый ветер. В Тимгиште *шериф* надписывает амулет и прикрепляет его на самой верхней ветке самого высокого рожкового дерева, растущего на холмах, возвышающихся над деревней. Подобным же образом считается, что, если амулет заставляет тре-

<sup>1</sup> J. Roscoe, *The Baganda*, pp. 325 sq.

<sup>2</sup> *Die Loango Expedition*, Ш. 2, p. 336.

<sup>3</sup> E. Laoust, *Mots et choses berbères*, pp. 234 sq..

104

летать листья, то он точно так же поднимет и ветер. Согласно распространенному у берберов верованию, ветер не может дуть, если на его пути установить какое-нибудь препятствие. Поэтому иногда, когда нужен ветер, они распускают волосы, чтобы убрать преграду, которая может помешать ветру подняться. У яхья, когда приходит время провеивания зерна, но нет ветра, фермер говорит своим женщинам: "Распустите волосы, ибо я собираюсь веять зерно". У аштукинов молодые девушки поступают аналогичным образом с этой же целью: они распускают косы, пропитывают их хной, а затем расчесывают, молясь о ветре. У ида-у-барахим, когда нужный ветер упорно отказывается подниматься, берут мальчика, родившегося последним у пожилой женщины, одевают его в коричневую одежду и ведут в сад. Оттуда его ведут к куче зерна, которое необходимо провеять, и, повернув мальчика лицом на запад, велют ему свистеть. Мальчик подчиняется и свистит сначала слабо, а потом все громче и громче. И пропорционально усилению звука растет и сила ветра<sup>1</sup>. Бихарцы из Чхота Нагпур в Индии считают, что члены различных кланов наделены различными магическими способностями, в зависимости от района, из которого первоначально пришли предки клана. "Так, говорят, что кланы *Хере Хембром* и *Кхуди Хембром* имеют власть над погодой. Говорится, что если с приближением сильного ветра мужчина какого-нибудь из этих кланов выльет кувшин воды на *Тхан* (место духа) или перед лагерной стоянкой племени и попросит бурю отвернуть в сторону, то ураган немедленно поменяет направление; и даже, если он будет бушевать в окрестностях, возвышенность или джунгли, где расположились лагерем эти кланы, останутся безветренными. Причину того, почему люди этих кланов считаются *малик*, или укротителями бури, объясняют тем, что их *Буру-бонга* (боги гор) или *Ора-бонга* (боги родного дома) живут на севере, который является обителью бурь. Членам клана *Джегсериа-Латха*, родовой дом которых и "бог родного дома" (*Ора бонга*) располагаются севернее, чем дома кланов *Хере Хембром* и *Кхуди Хембром*, аналогичным образом приписывают способность управлять муссонными дождями и сильными ветрами. Но об этом клане также говорят, что их особая власть над муссонными дождями и ветрами исходит от духа, известного как *Брих Дхир Панчо Панроа*, который является стражем муссонных дождей, и люди этого клана особенно умилостивляют его в *тхан*, или местах

<sup>1</sup> E. Laoust, *op. cit.*, pp. 393 sq..

105

духов. Говорят, что муссонные ветры и дожди, приближаясь к поселению этого клана, всегда умеряют свою силу"<sup>1</sup>.

Когда дуют сильные ветры или бушует буря с градом, женщины-бихарки бросают во внутренний двор дома пестик для очистки зерна от шелухи, говорят, что тогда ветер умерят свое неистовство, а град прекращается<sup>2</sup>.

В Южном Китае "мы заметили, что лодочники свистят, вызывая ветер, так же, как и наши моряки. Я часто наблюдал это в Бирме и полагаю, что этот обычай распространен в многих странах"<sup>3</sup>.

Хижины народа каи в Северной Новой Гвинее располагаются высоко на деревьях и поэтому особенно подвержены разрушениям от неистовой силы ветров. Туземцы персонифицируют штормовой ветер, который, по их представлениям, приходит из какой-то далекой пещеры. Чтобы умерить силу бури, они берут челюстную кость дикого животного и кладут ее в огонь, обращаясь к шторму с просьбой взять эту кость и оставить хижину в покое. Чтобы лучше защитить себя от неистовства ветра, они прикрепляют шип или копье к внешней стене дома, острием в ту сторону, откуда поднимается ветер, так чтобы, когда приходит ветер, шип или копье могли поранить его в живот и таким образом отогнали от дома. Или же они берут дубинку или каменный топор и с каждым порывом ветра ударяют по балкону дома со словами: "Если ты войдешь в мой дом, я напроць отоью тебе ноги"<sup>4</sup>.

Малайские моряки серьезно верят, что свистом могут заставить ветер подняться. Когда натуралист Хиксон приближался к побережью Сулавеси, ветер внезапно прекратился, после чего местный шкипер, чтобы поднять ветер, засвистел, сначала мягко, а затем сердито<sup>5</sup>.

Пересекая Австралию, Спенсер и Гиллен попали к варраунда, племени, населяющему самую сердцевину континента. "На следующий день после того, как мы пришли к ним, туземцы были заняты проведением церемонии ветра, целью которой было заставить ветер дуть. Никакой видимой необходимости в этой церемонии не было, так как в это время года едва ли проходит день, чтобы несколько сильных порывов ветра не всколыхнули равнины. Однако они твер-

<sup>1</sup> S. C. Roy, *The Birhors*, pp. 108.

<sup>2</sup> S. C. Roy, *op. cit.*, p. 368.

<sup>3</sup> A. R. Colquhoun, *Across Chryse* (London, 1883), p. 52.

<sup>4</sup> Neuhauss, *op. cit.*, iii. p. 157.

<sup>5</sup> S. J. Hickson, *A Naturalist in North Celebes* (London, 1889), p. 14.

#### 106

до верят, что по своему желанию могут заставить ветер подниматься или утихать. Однажды, когда они украшали себя, им весьма досаждали порывы ветра, и один из мужчин сказал человеку ветра, чтобы тот заставил его утихнуть. Тот, соответственно, закричал ветру, и через минуту наступило безветрие, и никто не сомневался в том, что это произошло благодаря силе человека, управляющего ветром. На следующий день ветер дул сильнее, чем когда-либо, конечно же, вследствие проведенной церемонии, и бушевала песчаная буря — в действительности без такой бури и дня не проходило"!

Карибы из Вест-Индии имеют различные методы управления ветром и погодой. Когда они видят грозовую тучу, готовую пролиться дождем, то свистят и размахивают руками, чтобы погнать ее в другом направлении. Чтобы успокоить море и унять шторм, они жуют корень маниоки и выплевывают его в воздух и в море, чтобы умиротворить некоего духа по имени Земмен, который, как они полагают, разгневался, возможно, потому, что был голоден. При отсутствии благоприятного ветра старик ударял стрелой по корме каноэ, после чего каноэ должно было лететь вперед, как стрела<sup>2</sup>.

Обычай свистеть, чтобы поднялся ветер, очень распространен в Европе. Множество его примеров приводит в своей научной статье г-н Р. Лаш<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Baldwin Spencer and F. J. Gillen, *Across Australia* (London, 1912), ii. 366.

<sup>2</sup> De la Borde, "Relation de l'origine... des Caraïbes", in *Recueil de divers voyages faits en Afrique et en l'Amérique* Paris, 1684), p. 29.

<sup>3</sup> R. Lasch, "Das Pfeifen und seine Beziehung zu Damonenglauben und Zauberei", in *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 18 (1915), pp. 589 sqq.

### ГЛАВА III КОЛДУНЫ КАК ПРАВИТЕЛИ

Рассматривая восхождение колдунов к политической власти в качестве вождей и царей, я имел возможность обратить внимание на удивительную социальную систему австралийских аборигенов. Она отличается отсутствием вождей, и место у власти в целом занимают старейшины племени<sup>1</sup>.

Для обозначения такой системы правления старейшинами я создал неологизм *геронтократия*, который теперь широко применяют для обозначения этой фазы социального развития. Эта система, кроме австралийских аборигенов, характерна, хотя и в менее выраженном виде, и для других народов первобытной культуры.

Относительно этой системы, в том виде, в каком она существовала в Австралии в первой половине девятнадцатого столетия, я могу привести свидетельство Р. Дж. Эйра, близко знакомого с аборигенами центральной Австралии, а впоследствии получившего известность в качестве губернатора Ямайки. "Едва ли можно сказать, что существует какая-то форма правления у людей, не признающих никакой власти, и где каждый член общины волен поступать, как ему заблагорассудится. Однако его действия должны быть обусловлены общим мнением или желаниями племени, или тем чувством, которое заставляет людей, как в цивилизованных, так и в диких обществах, подчиняться воле одного-двух человек, играющих более заметную и ведущую роль в общинных обязанностях и занятиях. Ни в одном из известных племен мы не нашли вождей, хотя везде существуют несколько человек, которые стоят во главе, и чьи мнения и желания имеют большое значение для остальных. При прочих равных условиях авторитет и влияние человека в племени увеличиваются пропорционально его возрасту. На каждой стадии жизни, через которую проходит человек, он получает какие-то дополнительные знания или возможности, и чем дальше он продвигается по жизни, тем больше инвентаря и предметов вооружения ему разрешается иметь.

<sup>1</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, i. 332 sqq.

#### 108

Обычно седовласый мужчина имеет все основные предметы и оружие, необходимые либо для войны, либо для колдовства: многие из них женщинам и детям никогда не разрешается даже видеть, например, кусочки горного хрусталя, с помощью которых колдун может вызывать дождь, слепоту или наделять воду способностью лишать жизни и т. п.; священный кинжал для умерщвления врагов посредством колдовства; *моор-и-ум-капп*, или плоский овальный кусок

доски, которую катают по ночам вокруг лагеря, и многие другие подобные предметы. Однако я обнаружил, что возраст приводит к росту влияния не всегда, а только в тех случаях, когда человек ранее выделился из остальной массы и занял господствующее положение, если юность и сила дали ему возможность поддерживать его притязания, и когда он сохраняет всю полноту живости ума и силу характера, хотя и не обладая больше прежней физической силой. Седая голова обычно пользуется уважением, если ее владелец не является обузой для окружающих, но, как только он становится в тягость, все узы рвутся и его тут же оставляют на погибель. Во многих племенах, с которыми я был знаком, я часто замечал, что, хотя руководящими лицами обычно являлись мужчины в возрасте от сорока пяти до шестидесяти лет, не всегда они были самыми старшими; их тело и разум все еще были полны энергии, а сами они могли играть выдающуюся роль, как принимая участие в действиях, так и посредством советов"<sup>1</sup>.

О племени андравилья из Восточной Центральной Австралии мы читаем, что "у них нет никакой формы правления. Пожилые мужчины племени имеют значительную власть над более молодыми его членами в силу того, что проводят все важные племенные церемонии. Считается, что старейшие могут вызывать дождь, насыпать и лечить болезни и изгонять дьяволов (*куучуу*)"<sup>2</sup>.

Подобное отсутствие действующих вождей и такое же практическое превосходство старших мужчин отмечено у племен Новой Гвинеи. Так, о племенах, населяющих западную оконечность Британской Новой Гвинеи, говорят, что "в отличие от большинства местных провинций, в Папуа нет главы деревни или какого-либо другого человека, которого можно было бы считать ответственным за племя или деревню. В этой провинции действительно существуют племен-

<sup>1</sup> R. J. Eyre, *Journal of Expeditions of Discovery into Central Australia* (London, 1845), ii. 315 sq..

<sup>2</sup> F. H. Wells, in *Report of the Fifth Meeting of the Australasian Association for the Advancement of Science*, 1893, p. 518.

109

ные вожди, но в большинстве случаев их власть не имеет большого значения или же им подчиняются только в особых случаях. Военный вождь может руководить во время войны, а церемониальный вождь — во время празднеств, но нет такого человека, власти которого безоговорочно бы подчинялись при всех обстоятельствах. Управление племенем, по крайней мере на западе, осуществлялось чем-то типа совета старших мужчин, которые, совещаясь, приходили к какому-то заключению в отношении запутанных вопросов, но в нем не было вождя"<sup>1</sup>.

Подобным же образом в отношении орокаива, племени, населяющего восточную оконечность Британской Новой Гвинеи, сообщают, что "у орокаива нет четко определенной власти вождя, существует просто признанное доминирующее влияние пожилых мужчин. Вождем или правителем любого клана является старейший из мужчин, при условии, что он не настолько стар, чтобы быть неспособным на это, и всегда при условии, что его личность соответствует его положению. Поэтому трудно найти слово, которое соответствовало бы нашему представлению о "вожде", и использование английского слова "вождь" неадекватно, оно слишком претенциозно даже для самых значительных из лидеров клана"<sup>2</sup>.

У этих людей нет вождей привычного типа, но с другой стороны, по-видимому, их колдуны достигли такой степени социального влияния и власти, которая со временем может развиться в обычную власть вождя. Так, к примеру, о туземцах реки Флай в западной части Британской Новой Гвинеи сообщают, что "в политическом плане колдуны в целом обладают значительной властью, отчасти потому, что являются старейшими людьми деревни, а отчасти из-за того страха, который они вызывают. Важные племенные решения принимаются главным образом на основании их совета. Наверное, едва ли необходимо говорить, что каждый папуас, независимо от того, насколько он цивилизован, твердо верит в колдовство и силу колдунов"<sup>3</sup>.

Рассказывая о племенах гирара, прекрасный наблюдатель г-н Бивер сообщает: "Власть вождей деревни, по-видимому, незначительна. Покойный вождь Баримо, человек, сочетающий функции вождя и колдуна, был одним из тех немногих встреченных мною людей, которым безоговорочно подчинялись другие"<sup>4</sup>. О народе,

<sup>1</sup> W. N. Beaver, *Unexplored New Guinea* (London, 1920), p. 30.

<sup>2</sup> F. E. Williams, *Orokaiva Society* (London, 1930), p. 104.

<sup>3</sup> Beaver, *op. cit.*, p. 135.

<sup>4</sup> Beaver, *op. cit.*, p. 203.

110

живущем в буше Западной Британской Новой Гвинеи, г-н Бивер сообщает: "некоторым мужчинам приписывают сверхъестественные способности, либо приобретенные, либо полученные по

наследству, и люди готовы все относить на их счет. Туземцы побережья неизменно говорят, что люди буша — сильные колдуны, а люди буша обвиняют в этом же самом друг друга. Вполне вероятно, зачастую сам колдун ничего не предпринимает, чтобы рассеять это убеждение. Зачем ему это? Для него это источник власти и богатства, будь то магия черная или белая. Если кто-нибудь умирает по какой-то необъяснимой причине, если человек умирает от укуса змеи (а на Новой Гвинее никто, за исключением убитых в сражении или очень старых, не умирает естественной смертью), если не оправдывает ожиданий урожаем, если слишком мало или слишком много дождей — все это дело рук колдуна<sup>1</sup>.

И снова, о киваи из Британской Новой Гвинеи другой авторитетный специалист сообщает, что "во всех без исключения деревнях киваи есть колдун. Его влияние велико, и вся община испытывает благоговейный трепет перед ним. Он — знаток магии, и туземцы безгранично верят в его искусство и его методы. Он претендует на то, что способен вызывать болезни и смерть. Он также утверждает, что может нейтрализовать приведенные им в действие злые силы и вернуть заболевшему здоровье"<sup>2</sup>. Этот же автор отмечает, что "если колдун разозлится на кого-нибудь, то говорит ему: "Это твой последний день; ты не увидишь, как завтра будет вставать солнце". Кажется, невозможно поверить, что такое проклятие заставит человека заболеть и умереть, но страх перед колдуном и его чарами настолько велик, что, если проклятие не нейтрализовать, то приговоренный человек умрет. Он оставляет всякую надежду и попросту медленно умирает"<sup>3</sup>. У йабим, племени из Северной Новой Гвинеи, вождь очень часто, хотя и не обязательно, является колдуном. Он вождь и колдун в одном лице<sup>4</sup>.

В округе Киригина, расположенном к востоку от Новой Гвинеи, функции вождя и колдуна сочетаются аналогичным образом, как мы узнаем из следующего отрывка опытного миссионера доктора Джорджа Брауна. "Преподобный СБ. Феллоуз описал верования народа из округа Киригина (Тробрианс-

<sup>1</sup> Beaver, *op. cit.*, p. 97.

<sup>2</sup> E. Baxter Riley, *Among Papuan Headhunters* (London, 1925), p. 278.

<sup>3</sup> E. Baxter Riley, *op. cit.*, p. 280.

<sup>4</sup> R. Neuhaus, *Deutsch Neu-Guinea*, iii. 309.

111

кий архипелаг) следующим образом: колдунам, которых довольно много, приписывают способность вызывать ветер и дождь, делать плодородными или бесплодными огороды, насыщать смертельную болезнь. У них существует огромное множество методов. Великий вождь, являющийся также и главным колдуном, претендует на исключительное право обеспечивать ежегодный обильный урожай. Его народ считает эту функцию исключительно важной<sup>1</sup>.

В Африке политическое влияние колдуна весьма значительно. Его обязанности часто выполняет вождь или сам царь. На этом континенте особой функцией, выполнения которой требуют от колдуна, является обеспечение дождя, и вызыватель дождя зачастую поднимается до положения вождя или царя племени. В своей другой работе я подробно останавливался на этой теме<sup>2</sup>, а здесь я только добавлю некоторые новые свидетельства. Так, о племенах, населяющих долину Касаи, притока Конго, сообщают, что, хотя власть вождей абсолютна, еще большим влиянием на людей пользуются колдуны или знахари. Вера в силу этих людей глубоко укоренилась в разуме негра. Знахарь занимается не только лечением болезней: он имеет снадобья или чары от несчастий, диких животных и врагов, для удачи на охоте и на войне, для процветания полей и так далее. Короче говоря, ему приписывают способность определять успехи и несчастья людей во всех сферах жизни<sup>3</sup>.

Рассказывая об акамба, или камба, племени из Кении, миссионер Крапф пишет, что "богатство, хорошо подвешенный язык, представительная внешность и, прежде всего, репутация колдуна и вызывателя дождя — это верные средства, с помощью которых акамба может обрести власть и высокое положение, и добиться послушания своих соплеменников"<sup>4</sup>. Сук, другое племя из Кении, имеет два типа вождей, *лемурок*, или знахари и *лекатукник*, или советники. "Эти два типа существуют бок о бок; но *лемурок* есть не в каждой части племени. Каждая часть имеет своего вождя, но в настоящее время есть только два *лемурок*. Власть *лемурок* основана на их магических познаниях, и ничто важное не может быть начато без их совета. Так, если предполагается начать войну, первым делом советуются с *ле-*

<sup>1</sup> G. Brown, *Melanesians and Polynesians*, p. 236.

<sup>2</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, i. 342 sqq.

<sup>3</sup> *Im Innere Afrikas*, by H. Wissmann, L. Wolf, C. von Francois, H. Müller

(Lepzig, 1888), pp. 141 *sqq.*

<sup>4</sup> J. L. Krapf, *Travels and Missionary Labours in East Africa* (London, 1860), p. 355.

112

*мурок*, которые, в случае согласия, деморализуют врагов с помощью магии. Сами они не воюют, но без их совета и заклинаний ничего не может быть сделано. И опять же, если человек хочет перевести свой скот на другое пастбище, он должен сначала посоветоваться с *лемурок*, которые, благодаря магии, знают, подходящее ли это место для скота, не заражено ли оно мухами. Предполагается также, что они могут предсказать любое заболевание скота и таким образом принять меры предосторожности"<sup>1</sup>.

У бакерева, населяющих крупнейший остров озера Виктория-Ньянза, вызывающие дождь пользуются огромным уважением, так как достаточные дожди для этих людей - вопрос первостепенной важности. Поэтому обязанность вызывания дождя часто сохраняется за царем: он является великим, верховным вызывателем дождя для страны: и именно к нему в качестве последнего средства обращаются его подчиненные во времена засухи. Если он добивается успеха своими чарами, то скоро становится известным; но если терпит неудачу, то его повсеместно презирают и безжалостно свергают с престола<sup>2</sup>.

Мы уже видели, что у басога из Центрального Района Северного побережья озера Виктория-Ньянза от вождя ожидают регулярного обеспечения дождем, а если он не оправдывает ожидания своего народа, то подвергается открытым оскорблениям<sup>3</sup>. У куку, племени с верховий Белого Нила, самым уважаемым человеком является Мата-ло-пион, хозяин воды. Ему приписывают способность вызывать или останавливать дождь. Его специфические силы и функции передаются по наследству. У него есть особый камень, который постоянно находится на могиле его отца: этот камень совершенно не отличается от других камней, используемых обычно для растирания зерна. Он большой, округлый и сверху в центре имеет небольшую вогнутость. Когда хозяин воды хочет вызвать дождь, он льет воду на этот камень, а когда желает остановить дождь, то убирает воду из углубления в камне. В обоих случаях он начинает с подношения еды и питья у могилы своего отца, а затем обращается к своей тени с просьбой удовлетворить его молитву и тем самым подкрепляет магический ритуал религиозным обрядом молитвы<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> M. W. H. Beech, *The Suk* (Oxford, 1911), p. 36 *sq.*

<sup>2</sup> P. E. Hurel, "Religion et vie domestique des Bakerewe", in *Anthropos*, vi. (1911), p. 84.

<sup>3</sup> См. выше, с. 95.

<sup>4</sup> J. Vanden Plas, *Les Kuku* (Bruxelles, 1910), p. 293.

113

Рассказывая о бари, еще одном племени с верховий Белого Нила, итальянский исследователь Касати пишет: "Суеверных обычаев у них не много, но вызывателей дождя уважают и почитают больше, чем вождей страны. Заговоры, служащие для вызова дождя, представляют собой источник больших доходов для тех, кто практикует их, но зачастую бывают и причиной убийства, особенно, когда прогноз не подтверждается фактами"<sup>1</sup>. В этом племени вызыватель дождя использует камень, который наделяет его оккультной силой, делающей его, как нам говорят, практически царем племени<sup>2</sup>.

Моси, народ из Западного Судана, способность вызывать или останавливать дождь приписывает прежде всего верховному правителю или царю (*наба*), хозяину жизни и смерти своих поданных. Но в действительности люди наделяют этой способностью каждого могущественного человека, и самого миссионера, который описывает эти верования, приглашали выступить в роли вызывателя дождя. Когда царь желает вызвать дождь, он выносит из своего жилища кувшин с определенными травами, и наполняет его до краев водой. Если же, напротив, он хочет прекратить дождь, то сжигает травы другого вида, и ветер относит дым в том направлении, куда царь желает прогнать дождевые тучи. Или же, на веревке к палке подвешивают хвост коровы или лошади, и, как хвост развевается на ветру, так и ветер отгоняет прочь тучи. С приближением сезона дождей царь посылает кого-нибудь из своих людей на рынок за орехами определенного вида, ибо эти орехи — необходимые ингредиенты тех снадобий, которые он готовит, чтобы управлять дождем<sup>3</sup>.

Берберы Марокко верят, что все благополучие страны зависит от некоей магической силы (*барака*). Они наделяют этой силой султана Марокко. По этому поводу доктор Эдвард Вестермарк сообщает, что "благополучие всей страны зависит от *бараки* султана. Если она сильна и неосквернена - урожаи обильны, женщины приносят здоровых детей, и страна процветает во всех отношениях; летом 1908 года жители Танжера приписали исключительно богатый улов сардин

восхождению на трон Мулаи Хафида. С другой стороны, во время правления его предшественника ослабление или потеря *бара-*

<sup>1</sup> G. Casati, *Ten Years in Equatoria* (London, 1891), i. 304.

<sup>2</sup> Дополнительные сведения о вызывателях дождя у бари см. C. G. Seligman and Brenda Z. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan* (London, 1932), pp. 247 *sqq.*

<sup>3</sup> P. E. Mangin, "Les Mossi", in *Anthropos*, x-xi. (1915-1916), p. 212.

114

*ки* султана проявились в беспорядках и волнениях, в засухе и голоде, в том, что с деревьев опали незрелые плоды. Даже в районах Марокко, не подчиняющихся земной власти султана, люди верят, что их благосостояние, и особенно урожаи, зависят от его *баракки*<sup>1</sup>.

В Африке вызывателя дождя, которому не удастся обеспечить дождь, часто наказывают. В другой своей работе я приводил примеры наказаний для неудачливых вызывателей дождя<sup>2</sup>. Здесь я приведу несколько других. Так, в племенах, населяющих восточные берега озера Танганьика, способностью вызывать дождь в период, когда он нужен для возделывания земли и посева семян, наделяют царей. Если в нужное время осадки не выпадают или слишком скудны, люди обвиняют царя и говорят ему, что он не разбирается в своих делах. После этого, если засуха все еще продолжается, народ берет дело в собственные руки и свергает бездельника царя<sup>3</sup>.

Мы видели, что и бакереве свергают своего царя в случае продолжительной засухи<sup>4</sup>. О вызывателях дождя у багесу с горы Элгон в Кении каноник Роско пишет следующее: "Из-за постоянного использования своего магического искусства, стремления воздействовать на других, а также вследствие усилий, направленных на управление дождем и солнечной погодой, они пришли к убеждению, что могут добиваться того, что пожелают, и народ безоговорочно верит в их силы. Существование этих людей не всегда безоблачно. В их жизни есть дни определенно неприятные, тревожные, наполненные дурными предзнаменованиями. Дождь не всегда выпадает в нужный момент, и поэтому страдает урожай. И тогда люди, захватив с собой подношения, отправляются к вызывателю дождя и просят его о немедленных ливнях. Если через день-два выпадает дождь, то все хорошо; но если проходят недели, а дождей все нет, то урожай вянет, люди гnevаются и обвиняют вызывателя дождя в том, что тот не напрягает сил и не дает им того, что необходимо. Если и после этого дождь не выпадает, люди нападают на вызывателя дождя, грабят, сжигают его дом, грубо обходятся с ним, вплоть до нанесения телесных повреждений"<sup>5</sup>.

Индейцы тен из долины Юкона на Аляске глубоко уважают своих шаманов и колдунов как сверхъестественных существ, обладающих

<sup>1</sup> E. Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness (Baraka)* (Helsingfors, 1916), pp. 9 *sq.*

<sup>2</sup> *The Golden Bough. The Magic Art, etc.*, pp. 344 *sqq.*, 352.

<sup>3</sup> Mgr. Lechaptois, *Aux Rives du Tanganika* (Alger, 1913), p. 75.

<sup>4</sup> См. выше, с. 112.

<sup>5</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, p. 182.

115

чудесными способностями в силу того, что каждый из них имеет родового духа (*ээн*). Индейцы гордятся своим шаманом и похваляются его достижениями, однако в душе они ненавидят его, ибо приписывают ему множество несчастий и бед, постигающих людей. Например, если охотнику не удастся убить дичь, он приписывает свою неудачу козням шамана. Или, если в результате несчастного случая погибает человек, то люди будут думать, что кто-то из родственников жертвы является шаманом, который намеревался убить другого шамана, но, благодаря родовому духу последнего, потерпел неудачу и непреднамеренно убил вместо него другого человека. Несколько лет тому назад на реке Коюкук жил один несчастный, который был немым, глухим и слепым: его состояние считалось естественным и надлежащим наказанием за то, что он забрал обратно дары, уже поднесенные им шаману. Таким образом, совершенно естественно, что эти индейцы боятся своих колдунов или шаманов больше, чем любят их<sup>1</sup>. В Южной Америке индейцы канамари с Амазонки считали, что заболевание и смерть вызваны не естественными причинами, а являются результатом магии или колдовства. Поэтому колдуны, которые могут распоряжаться здоровьем и жизнью каждого человека, вызывали сильный страх и пользовались властью, по меньшей мере, равной власти вождей<sup>2</sup>. Подобным же образом, по мнению хиваро, племени, населяющего верховья Амазонки, такой вещи, как естественная смерть, не существует. Каждая болезнь, каждая смерть считаются результатом дурного заговора, осуществленного врагом через посредничество колдуна. Поэтому каждое племя имеет своего колдуна, или *уишину*, а, так как он способен как вызвать болезнь, так и вылечить ее, то в то же время он является и знахарем; у хиваро одно и то же

слово обозначает две функции. Эти колдуны пользуются значительной властью и влиянием в жизни дикарей. Их боятся, оказывают им знаки внимания и подносят им дары, но их положение не лишено опасностей; из всех членов племени колдун более всего рискует трагически погибнуть, либо будучи обвинен соседним племенем в том, что своей магией вызвал смерть одного из их соплеменников, либо вызвав подозрения в своем собственном племени у сыновей больного, которого ему не удалось вылечить, и который может быть членом семьи самого колдуна.

<sup>1</sup> F. J. Jette, "On the Superstitions of the Ten's Indians", in *Anthropos*, vi. (1911), pp. 718 sq..

<sup>2</sup> R. Verneau, "Etude ethnographique des Indiens de l'Amazonie", in *L'Anthropologie*, vol. 31 (1921), p. 266.

116

Слава некоторых колдунов иногда распространяется за пределы их племени, и люди, не колеблясь, преодолевают расстояние в 8-10 дней пути, чтобы отыскать их и привести к постели умирающего знатного человека. По-видимому, эта функция не является привилегией определенных семей: скорее, самые смелые люди, привлеченные преимуществами данной профессии, благодаря своему мастерству и проницательности постепенно зарабатывают репутацию в узком кругу. Кроме того, колдовство всегда сопровождается применением настоев лечебных растений или тайных снадобий, и искусный знахарь никогда не отважится лечить пациента, если считает, что тот неизлечим<sup>1</sup>.

В другой своей работе я приводил некоторые основания того предположения, что у малайцев колдун иногда может становиться царем или раджей<sup>2</sup>.

Недавно этот вопрос обсуждался одним компетентным специалистом, который пишет следующее: "Был ли малайский царь также и колдуном? По крайней мере у некоторых протомалайских племен полуострова вождь незнатного происхождения, или Батин является одновременно судьей, жрецом и колдуном. Древние вожди незнатного происхождения матриархальных племен негри шембилан и правитель-раджа имеют несколько общих черт. Подобно колдуну (и управляющему района в Европе!) и тот, и другой могут воздействовать на погоду, влажная погода будет приписываться холодному характеру. И того и другого выбирают из нескольких ветвей одного рода, теоретически из каждой ветви поочередно, фактически — из той ветви, где в нужный момент оказывается самый подходящий по возрасту и характеру кандидат. Таким образом, должность и того, и другого, как и положение малайского колдуна, "является наследственной или, по крайней мере, ограничивается членами одной семьи". Как и у брамина, у малайского правителя и малайского колдуна есть тайный язык. Царь не "ходит", а "его носят"; он не "купается", его "поливают, как цветок"; он не "живет", а "пребывает"; он не "ест", а "трапезничает"; он не "умирает", а "уходит". Из дюжины с лишним слов, составляющих словарный запас этого языка, половина — малайские, а половина — санскритские. Как шаман, так и правитель испытали на себе влияние индуизма. Как и колдун, правитель имеет чудотворные знаки отличия. Бубен и другие принадлежности шамана будут порождать злой дух, если их не

<sup>1</sup> Dr. Rivet, in *L'Anthropologie*, xix. (1908), p. 239.

<sup>2</sup> *The Golden Bough: The Magic Art, etc.*, i. 361.

117

завещать последователю... Согласно древней летописи, шаман штата Перак мог быть избран в султанат, а раджа Муда, или наследник престола, мог стать шаманом штата. Сегодня люди забыли, что, присваивая быков с необычными рогами, детей-альбиносов, черепаши яйца и другие причуды природы, малайский правитель поступал не как алчный тиран, а как колдун, лучше всех своих людей приспособленный смотреть в лицо опасностям необычного и неизведанного. Ибо как во времена язычества, так и при индуизме и исламе колдуна и раджу, как живых, так и мертвых, наделяли сверхъестественными силами<sup>1</sup>.

У племен Юго-Западного Мадагаскара регалии царей считаются божественными и почитаются молитвой и жертвоприношением. Регалии хранятся в крошечном домике, расположенном к востоку от дворца. Маленький домик огорожен забором с двумя проходами: один с западной стороны, для молящихся; другой с восточной, для жертвенных животных. Регалии состоят из зубов крокодила. При восхождении на трон каждый царь получает новый комплект зубов живого крокодила, причем для этой цели выбирают самые большие зубы. Считается, что крокодилы пожирают только плохих людей и не трогают хороших и невинных. По меньшей мере в одном случае крокодилы, у которых были взяты зубы, жили в священном озере<sup>2</sup>. При Елизавете в Палате Общин открыто заявлялось, что "абсолютные правители, такие как монархи Англии, имеют

божественное происхождение"<sup>3</sup>. Отголоском этого верования в божественность английских королей и королев было убеждение, что они могли своим прикосновением вылечить золотуху. Поэтому эту болезнь называли "королевской болезнью". По этому поводу историк Хьюм, живший в восемнадцатом веке, отмечает: "Первым в связи с золотухой упоминается Эдуард Исповедник"<sup>4</sup>. Убеждение в его святости породило в народе веру, что он может лечить эту болезнь. Его последователи считали одной из обязанностей своего высокого положения и величия поддерживать это мнение. Это убеждение продержалось до нашего времени; от этой практики впервые отказались члены нынешней королевской семьи, которые заметили, что оно не пользуется

<sup>1</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, and Sufi*, pp. 49 sqq.

<sup>2</sup> G. Julien, "Notes et observations sur les tribes sud-occidentales de Madagascar", in *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, vii. (1926), pp. i sq..

<sup>3</sup> D. Hume, *History of England*, vol. v, p. 441.

<sup>4</sup> Английский король (ок. 1003-66). — *Прим. ред.*

118

популярностью даже в народе, а в глазах всех разумных людей вызывает насмешку"<sup>1</sup>.

Но, хотя сами наши монархи и образованные люди в целом давно перестали верить в способность царей лечить золотуху своим прикосновением, похоже, что среди невежественных и суеверных людей она сохранилась даже в двадцатом столетии. По этому поводу Шейла Макдональд, обсуждая фольклор графства Росс, пишет: "Наш старый пастух, страдающий от золотухи, или королевской болезни, часто сокрушался, что не мог подойти на расстояние протянутой руки к Ее Величеству покойной королеве. Он был убежден, что если бы ему это удалось, то он тотчас исцелился бы. "Но нет, — горестно вздыхал он, — вместо этого мне остается своего лишь обратиться к *лейгшу* (лекару) из Лочабера". Вышеупомянутый *лейгши* был седьмым сыном седьмого сына, и, как хорошо известно, таким людям приписывают способность лечить не только золотуху, но и многие другие специфические заболевания"<sup>2</sup>.

Убеждение, что короли обладают способностью своим прикосновением лечить золотуху, никоим образом не ограничивалось английскими монархами. На это претендовали и французские короли, начиная с Филиппа I в одиннадцатом веке до Людовика XVI в восемнадцатом. Этим чудесным даром пользовался, например, Людовик VI, который правил с 1108 г. по 1137 г. Больные толпами сходились, чтобы прикоснуться к нему, и сам король исполнял эту церемонию с полной уверенностью в ее исцеляющей силе<sup>3</sup>. В 1494 г. в Неаполе король Франции Карл VIII лечил прикосновением от золотухи<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> D. Hume, *op. cit.*, i. 178 sq..

<sup>2</sup> S. Macdonald, "Old World Survivals in Ross-shire", in *Folklore*, xiv. (1904), p. 372.

<sup>3</sup> M. Bloch, *Les Rois Thaumaturges* (Strasbourg, 1924), pp. 31, 410. Эта книга, основанная на исторических документах, является самым полным изложением этой темы. Менее полное описание принадлежит перу доктора Raymond Crawford, *The King's Evil* (Oxford, 1911).

<sup>4</sup> J. Roscoe, *The Life of Leo the Tenth* (London, 1846), i. 120.

## ГЛАВА IV. БОГИ, ВОПЛОЩЕННЫЕ В ЛЮДЕЙ

У полинезийцев, населяющих острова Океании, есть множество вождей и других людей, претендующих на то, что они являются воплощенными в людей богами. На эту тему есть прекрасное свидетельство американского этнографа Горацио Хейла, участвовавшего в американской экспедиции по Тихому океану в 1838-1842 гг., когда полинезийская система религии и правления все еще была в полном расцвете. Доказывая, что полинезийская система табу могла зародиться из притязаний какого-нибудь человека либо на общение с божественными силами, либо на то, что сам он одухотворен и наделен божественными чертами, автор пишет: "Весомый аргумент в пользу этой точки зрения на происхождение табу мы находим в том, что с очень древних времен в большинстве, если не во всех, группах существовали люди, которых туземцы считали разделяющими божественную природу — короче говоря, земными богами. На островах Самоа две таких личности, отец и сын, известные как *тамафаинга*, на протяжении многих лет, вплоть до прибытия первых миссионеров, держали жителей в рабском страхе и правили, как им заблагорассудится, благодаря страху людей перед их сверхъестественной силой. На островах Тонга, хотя и не известен ни один человек, которому бы действительно поклонялись так, как в других местах, существуют два верховных вождя, имеющих официальные титулы *туитонга* и *виати* и женщина — *тамаха*. Они считаются потомками богов, и в связи с этим пользуются у всех большим почтением, не исключая царя, который относится к ним, как стоящим

по рангу выше него. В Новой Зеландии великий вождь-воитель, Хонди, претендовал на титул бога и считался богом его приверженцами. На островах Общества как богу поклонялись Таматоа, последнему языческому царю Райатеа. На Маркизских островах на каждом острове есть несколько человек, которых называют *атуа*, или богами, они пользуются таким же обожанием и обладают, как считается, теми же качествами, что и другие боги. То, что на Сандвичевых островах почтение к некоторым вождям граничит с рели-

120

гиозным поклонением, доказывает отрывок из речи Джона Ли (ранее священника, а теперь одного из самых влиятельных местных ораторов), произнесенной в 1841 г. и опубликованной в *Polynesian* за 1-е мая этого же года, где он описывает некоторые древние суеверия. Он говорит: "Вот другой род табу, который я наблюдал, а именно, табу, относящегося к верховным вождям и особенно к царю. Некоторые называли их богами, потому что их дома были священными, как и все, имеющее отношение к их личностям". На самой западной группе Полинезийских островов, нас посетил вождь, который провозгласил себя *атуа*, или богом этих островов, и другие туземцы признавали его таковым"<sup>1</sup>.

Но одержимость божественным духом отнюдь не всегда постоянна: очень часто она бывает только временной, как у жрецов или других людей, которые заявляют о том, что передают пророческие речи через божественный дух, что вошел в их тело и говорит их устами. На Фиджи такие пророчества делает жрец. Эта процедура описана миссионером Томасом Уильямсом, одним из первых и самых лучших знатоков религии Фиджи. Он говорит: "Тот, кто хочет посоветоваться с оракулом, соответственно одевается и умащивает себя маслами. Затем, в сопровождении нескольких человек, он отправляется к жрецу, который, предположим, заранее знал о предстоящем визите и лежит в священном углу, готовясь дать ответ. Когда группа входит, он садится спиной к белой ткани, через которую его посещает бог, в это время другие занимают противоположную часть *буре* (храма). Главный посетитель преподносит жрецу китовый зуб, излагает цель своего визита и выражает надежду, что бог отнесется к нему благосклонно. Иногда перед жрецом ставят блюдо с ароматическим маслом, которым он натирает себя, а затем принимает зуб, отнесясь к нему с глубоким и серьезным вниманием. Наступает полная тишина. Жрец погружается в себя, и все глаза с пристальным вниманием наблюдают за ним. Через несколько минут он начинает дрожать; черты его лица слегка искажаются, а конечности подрагивают. Это перерастает в сильные мышечные конвульсии, которые распространяются по всему телу, и человек трясется, как в приступе лихорадки. В некоторых случаях это сопровождается бормотаниями и всхлипываниями, сильно расширяются вены и усиливается кровообращение. Теперь жрец одержим своим богом, и все его слова и действия считаются уже не его собственными, а принад-

<sup>1</sup> Н. Нае, *United States Exploring Expedition, Ethnography and Philology* (Philadelphia, 1846), pp. 19 sq..

121

лежащими богу, вошедшему в его тело. Воздух наполняют пронзительные крики "*Kou ay! Kou ay!*"; считается, что таким образом бог сообщает о своем приходе. Когда жрец отвечает, его глаза вращаются, как в припадке безумия; голос его неестественен, лицо бледное, губы серовато-синие, дыхание прерывистое, и всем своим внешним видом он напоминает буйно помешанного. Из всех его пор выделяется пот, а из широко раскрытых глаз выступают слезы. Затем все симптомы постепенно исчезают. Жрец смотрит вокруг отсутствующим взглядом и как бог говорит: "Я удаляюсь", — и провозглашает о его фактическом уходе, с силой бросаясь на циновку или неожиданно ударяя по земле палицей. Находящихся в отдалении людей информируют о возвращении бога в мир духов несколькими гудками в раковину или выстрелом из мушкета"<sup>1</sup>.

Иногда считается, что временного воплощения или вдохновения божественного духа можно добиться, выпив крови. Так, у мандауа, племени из района Давао на Минданао, одном из Филиппинских островов, в каждой общине есть один или несколько человек, обычно женщины, которых называют *баллиан*. Эти жрицы или медиумы знают все церемонии и танцы, которые их предки использовали для преодоления дурных влияний и сохранения благосклонности духов. Когда женщины собираются заняться прорицанием, они помещают на маленький алтарь фигурки богов, сделанные из определенного вида дерева. Приводят свинью. Верховная жрица убивает ее кинжалом и вместе с другими женщинами пьет льющуюся кровь, чтобы привлечь пророческий дух, сообщить свои прорицания или передать предполагаемые речи богов. Как только они выпивают кровь, ими словно бы овладевает дьявольский дух, который возбуждает их и заставляет

трястись, подобно тому, как дрожит человек в приступе лихорадки или от холода<sup>2</sup>. У мунджулов, одной из ветвей племени гандмали из Центральных Провинций Индии, в Самбалпуре существуют некие ревностные поклонники богини Сонлай, на которых снисходит дух этой богини, в результате чего они трясутся и вращают головами. Считается, что в этом состоянии они пьют в храме кровь жертвенных козлов<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> T. Williams, *Fiji and the Fijians* (London, 1860), pp. 224 sq. См. J. E. Erskine, *Journal of a Cruise among the Islands of the Western Pacific* (London, 1853), p. 250 и L. Fison, *Tales of Old Fiji* (London, 1904), pp. 166 sq..

<sup>2</sup> Fay-Cooper Cole, *The Wild Tribes of the Davao District, Mindanao*, pp. 174 sq.

<sup>3</sup> R. V. Russell, *Tribes and Castes of the Central Provinces*, iii. 18.

## 122

Иногда предполагается, что жертвуемое божеству животное подрагиваниями и конвульсиями, напоминающими, хотя и в меньшем масштабе, судорожные движения самого вдохновленного жреца, показывает, что бог принял жертву. Так, у черемисов! в России жертвенное животное отводят в священный лес, там ему на спину льют воду и молятся: "Великий Бог, прими это животное, что мы преподносим тебе: оно для тебя: сохрани его от прикосновения человеческой руки и от всякого осквернения. Прими его благосклонно, с нашей любовью". Если животное дрожит от льющейся на него холодной воды, то это служит знаком того, что бог принимает его; но если оно остается невозмутимым, попытку повторяют семь раз. Если и после семи проб животное все же остается апатичным, его отвергают и выбирают другую жертву<sup>2</sup>.

В Африке вожди и цари зачастую утверждают, что воплощают богов в своей собственной личности. Так, например, басанго с реки Замбези "считают своего вождя богом и боятся сказать что-нибудь дурное, чтобы он не смог услышать их: они боятся делать это как при нем, так и в его отсутствие<sup>3</sup>. В Уруа, местности в долине Ломами, южного притока Конго, "касонго, или действующий в данное время вождь, высокомерно присваивает себе божественные почести и власть; он заявляет, что сутками может воздерживаться от пищи, не ощущая в ней необходимости; и провозглашает, что как бог он стоит выше потребностей в еде, а ест, пьет и курит только ради удовольствия, которое при этом получает"<sup>4</sup>. Бамбала, клан народа бушонго, обитающего к югу от Конго, считают своего царя земным богом, всемогущим в способности поддерживать процветание страны и народа.

На эту тему покойный выдающийся этнограф Э. Тордей, обнаруживший этого божественного царя, пишет следующее: "Мои продолжительные беседы с ними значительно прояснили их политическую ситуацию по сравнению с тем, как она представлялась мне поначалу. Ее сложность заключается в двойственном положении Нуими (царя) как земного и духовного вождя. Как объяснил мне премьер-министр, для таких народов как бенгонго и бангенди Нуими был царем, политическим главой страны; если они бунтова-

<sup>1</sup> До 1918 г. название марийцев — *Прим. перев.*

<sup>2</sup> J. N. Smirnov and p. Boyer, *Les Populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama* (Paris, 1898), p. 175.

<sup>3</sup> D. Livingstone, *Last Journals*, ii. 77.

<sup>4</sup> V. L. Cameron, *Across Africa* (London, 1877), ii. 68.

## 123

ли, то совершали политическое преступление. Но для бамбала, основного племени, он был также и главой клана, духовным вождем, живым представителем основателя, и как таковой являлся священным. Отсюда такая забота о его чести; оскорбление его являлось оскорблением всех членов клана: умерших, живых и еще не родившихся. Они готовы были защищать его честь, а тем самым и свою, ценой собственной жизни, рискуя существованием всего народа. Прежде всего должна была быть сохранена честь. Среди них не было ни одного человека, который с готовностью не отдал бы свою жизнь, чтобы уберечь главу клана от малейшего унижения; как чембе кунджи (бога на земле) они нежно любили его и обижались, если он не позволял им умереть за него... На самом деле его положение в клане было более высоким, чем положение Микадо в Японии, ибо тогда как в этой стране только часть населения исповедует религию синто, все бамбала поклоняются предкам, а Нуими (царь) — единственное звено в цепи из ста двадцати его предшественников, которое связывает их с Бумба, основателем. Дух Бумба живет в каждом из них; он — душа живущих, память умерших и надежда будущих поколений. Это его дух заставляет луну убывать и расти, заставляет солнце сиять; это его дух в виде дождя утоляет жажду земли после месяцев засухи; это его дух заставляет прорасти семена и руководит воспроизведением всего, что живет.

Этот дух воплощен в чембе кунджи (боге на земле), и квете (царь) является чембе кунджи; любое ослабление его силы, всякое оскорбление его достоинства вызывает содрогание во всем, что разделяет его дух, и толкает его в пучину полного уничтожения"<sup>1</sup>.

У барунди, племени из Руанды, обитающего к западу от озера Виктория-Ньянза, каждый из богов имеет свою собственную форму поклонения и своего собственного жреца или жрицу, в которых он вселяется и чьими устами прорицает. Жречество, как правило, наследственно. Верховный жрец киранга носит имя и занимает место живого представителя великого бога Киранга. Существуют различные способы, посредством которых мужчина или женщина могут стать киранга, например, если их ударила, но не убила молния, знак божественной силы. В Руанде вдохновенных медиумов называют имандва; ими могут быть мужчины или женщины. Их экстатическое состояние вызывается обильными дозами пива, и в этом состоянии

<sup>1</sup> Е. Torday, *On the Trail of the Bushongo* (London, 1925), pp. 177 *sq.*, и объяснение титула чембе кунджи см. сс. 113-115.

124

они не отвечают за свои действия, а их слова считают пророческими высказываниями вселившегося в них божества!

Каноник Роско следующим образом записал удивительный случай воплощения великого бога в младенца у басога в Уганде: "Мукама — это великий творец, создавший человека и животных. Говорят, что когда-то он жил в глубокой пещере на горе Элгон, где вместе со своими сыновьями плавил железо и выковал все мотыги для жителей страны. Он также создал все реки, истоки которых, как говорят, располагаются в его жилище. Если рождается ребенок с уже прорезавшимися зубами, то считается, что он — воплощение Мукама; для такого ребенка строят хижину, вокруг нее возводят большой забор, и туда на период уединения помещают мать и младенца. По окончании этого периода ребенка показывают родственникам и друзьям. Сын сестры мужа матери приносит сосуд с водой из озера Кьога, а также тростник; он должен отправиться на озеро тайно, его никто не должен видеть ни по дороге туда, ни по дороге обратно. Он берет с собой четыре водяных ягоды, которые подносит духу озера, набирая воду. После завершения периода уединения для ребенка строят два дома; один спальный, а другой жилой. Мать с ребенком сопровождают в новый дом с большой церемонией. Впереди шествует сын сестры, неся как копьё тростник папируса, за ним следует ряд знахарей. Затем идет женщина с местной железной мотыгой и размахивает ею на ходу. Она пронзительно кричит, как это делают женщины в случае опасности, предупреждая людей о своем приближении. За этой женщиной следуют члены клана родителей, и последними шествуют родители с ребенком. Мать проводят в гостиную, где устраивается священная трапеза, после чего ребенка выносят на улицу и бреют ему голову, при этом для смачивания головы для бритья и мытья ее после бритья используют принесенную с озера воду. После церемонии бритья отец передает ребенку свой щит. Эта компания остается с матерью и ребенком на протяжении трех дней. На третий день тростину вручают ребенку, которого назначают правителем части земли. Мать остается с младенцем, отец ребенка оставляет жену для выполнения этой ее обязанности, и клан матери выделяет ему другую жену вместо матери Мукама. Теперь ребенок считается богом, и люди приходят к нему с различными просьбами. Если он умирает, для общения с ним и для передачи его ответов просителям назначают медиума"<sup>2</sup>. Гураге, племя из Абиссинии, называют царя колдунов Йо Демам. Его функция передается по на-

<sup>1</sup> Н. Meyer, *Die Barundi* (Leipzig, 1916), p. 123.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, pp. 248 *sq.*

125

следству. На лодыжке он носит серебряное кольцо как знак своего высокого положения. Он не стрижет волосы и бороду, каждый, кто приближается к нему, целует перед ним землю. Он никогда не заходит в дом, а если в пути его застигает буря, он довольствуется укрытием под деревом. Его считают богом. Обычно он обитает в лесу, куда люди приходят поклоняться ему"<sup>1</sup>.

В древности царей Мавритании в Северной Африке почитали как богов. Об этом упоминает африканский церковный отец Тертуллиан, чьи свидетельства в этом отношении подтверждаются надписями<sup>2</sup>. На эту тему мой ученый друг г-н Ж. Тутэн пишет следующее: "Отцы африканской церкви и христианские авторы Африки неоднократно заявляли, что жители Мавритании поклонялись своим царям. Это заявление подтверждается несколькими надписями, доказывающими, что это утверждение абсолютно справедливо не только для Мавритании, но также и для Нумидии. Поклонение царям Нумидии и Мавритании продолжалось и во времена Римской

империи: такое продолжительное существование этого поклонения свидетельствовало о терпимости римских правителей Африки. Из двуязычной надписи на пуническом и берберском языках мы узнаем, что в Тхугга находился храм царя Масинисса. Нет никакого сомнения, что именно в честь этого же самого бога была выгравирована стела или мемориальная доска, найденная в Абизаре, на горном массиве Большая Кабилия, содержащая слова TABLA DEO MASIN. ... Из преемников Масинисса в первые века христианской эры африканцы обожествляли также Гулуссу и Ньемсала. Царей Мавритании Йубу II и Птолемея на протяжении этой же эпохи также почитали как богов. Надпись в Цезарее, в которой встречается имя последнего царя, действительно сформулирована на латинский манер: *Genio regis Ptolemaei*; но в этой формулировке мы должны усматривать влияние Рима на то поклонение, которое существовало в Африке намного раньше римского завоевания"<sup>3</sup>.

В Южной Нигерии "по всей стране, как правило, царь сочетает гражданские обязанности с магико-религиозными, выступает как представитель или жрец города или клана во всех сношениях с богами, фетишами и предками и управляет всеми религиозными церемониями. Его часто считают полубогом, наделенным духом

<sup>1</sup> R. P. Azais, "Le Paganisme en pays Gouraghe", in *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, vii. (1926), p. 25.

<sup>2</sup> Tertullian, *Apologeticus*, cap. 24.

<sup>3</sup> J. Toutain, *Les Cultes paiens dans l'Empire romain*, iii. (Paris, 1920), p. 39.

## 126

предков или родового бога. В особых случаях его не выпускают из дому — несомненно, главным образом для того, чтобы не была осквернена святость, в которой он живет. Считается, что процветание всей местности, богатство урожая, плодородие животных и людей непосредственно связаны с его благополучием и исполнением надлежащих магических и других обрядов. Этим вождям часто приписывают способность вызывать дождь"<sup>1</sup>. Эдо из Южной Нигерии поклонялись как воплощенному богу царю Бенина. По этому поводу англичанин Дж. Адамс, который путешествовал по Западной Африке с 1786 г. по 1800 г., рассказывает, что "царь Бенина является фетишем и главным объектом поклонения в своих владениях. Он занимает здесь более высокое положение, чем Папа Римский в католической Европе, ибо выступает не только как вице-регент бога на земле, но и сам является богом, и его подданные подчиняются и поклоняются ему как богу"<sup>2</sup>.

У ибо, также из Южной Нигерии, многим царям никогда не разрешалось покидать свои дома, и они считались полубогами"<sup>3</sup>.

Малайские цари считались воплощением индусского бога Шивы и потому имели право распоряжаться жизнью и смертью не только своих подданных, но и всех живых существ"<sup>4</sup>

На Центральном Сулавеси божественность приписывалась султану (*дамо*) Луву"<sup>5</sup>

Среди претендентов на божественность в христианской Англии времен протектората был Джеймс Нейлор, квакер. Историк Хьюм пишет о нем: " Джеймс Нейлор был квакером, известным во времена протектората своим богохульством или, скорее, безумием. Он считал, что превратился в Христа и стал настоящим спасителем мира; в результате этого безумия он пытался копировать многие деяния мессии, о которых рассказывает Евангелие. Его облик напоминал общеизвестные изображения Христа, и он отрастил такую же бороду; он поднимал людей из мертвых; ему совершали богослужение женщины; он вступил в Бристоль верхом на коне, я думаю потому, что в этой местности трудно было найти осла; его ученики расстилали перед ним свои одежды и кричали: "Слава всевышнему, свят, свят, Господь Бог Саваоф". Когда он предстал перед судьей, то на

<sup>1</sup> p. A. Talbot, *Peoples of Southern Nigeria*, iii. 563 sq.

<sup>2</sup> J. Adams, *Sketches taken during Ten Voyages to Africa* (London, N D. ), p. 29.

<sup>3</sup> Talbot, *op. cit.*, iii. 592.

<sup>4</sup> H. kern, in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, lxxvii. (1913), pp. 367 sq.

<sup>5</sup> Adriani and Kruijt, *op. cit.* i. 130 sq.

## 127

все вопросы отвечал: "Ты сказал это". Удивительно, что парламент посчитал дело достойным своего внимания. Почти десять дней его заседатели провели в расследовании и дискуссиях по этому поводу. Они приговорили пригвоздить его к позорному столбу, высесть, обжечь лицо, а язык проткнуть раскаленным до красна железом. Все эти жестокости он вынес с обычным терпением.

Иллюзии все еще поддерживали его. Но все испортило продолжение. Его послали в Брайдвелл, приговорив к тяжелому труду, хлебу и воде, лишив всех учеников, как мужчин так и женщин. Его иллюзии рассеялись, и через некоторое время он успокоился на том, что вышел обычным человеком и вернулся к своим обычным занятиям"<sup>1</sup>. Относительно альбигойцев г-н Е. Дж. А. Холмс из Йорка, Уитби, Эбби Роуд 3, 18-го октября 1924 г. писал мне, решительно отрицая обвинение во взаимном поклонении, выдвинутом католической церковью против альбигойцев или, скорее, катаров. Он ссылается на "монументальную работу" на эту тему Шмидта. По-видимому, это ссылка на Шарля Шмидта, *History et Doctrine des Cathares ou Albigeios* (2 vols. Paris, 1848-49).

По поводу божественности первых царей Вавилона нам известно, что, согласно свидетельствам того времени, во времена третьей династии Ура каждого из первых пяти царей этой династии почитали как бога. Эти свидетельства того времени обнаружены на клинописных табличках из Лагаша, Умма, Ура, Дрехема и Ниппура<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> D. Hume, *History of England*, vii. 336-337.

<sup>2</sup> T. Fish, "The Contemporary Cult of Kings of the Third Dynasty of Ur", in *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 12 (1928), p. 75 sq.

## ГЛАВА V. ЦАРИ ОТДЕЛЬНЫХ ПРИРОДНЫХ СТИХИЙ

Иногда колдун заявляет о своей власти не над всем царством природы, а над какой-нибудь одной из стихий, например, огнем или водой, царем которой себя объявляет. У коророфава, племени из Северной Нигерии один из таких колдунов носит титул царя воды. В периоды засухи верховный жрец (аконгу) обращается к царю воды. Тот требует соответствующих подношений. Это — собака, козел, корова с телятком и курица с яйцом. Затем из царского дома доставляют просо и преподносят его царю воды. Он отправляется к своему жертвенному месту возле воды и остается там на протяжении семи дней. Затем он возвращается, сажает немного зерна и сообщает людям, когда будет дождь. Царь воды имеет священное место возле источника, окруженное стеной, сохраняющей его святость. В стене есть дверь. Внутри этого огороженного участка растут три священных дерева, одно называется *нойи*, другое — *марики* и третье — *гейя*. Они расположены близко друг к другу, а перед ними вырыта круглая яма. У подножия каждого дерева построены две маленькие хижины. Внутри огороженного участка посажена трава *калавали*, вероятно, один из видов конопли, вырастающая до порядочной высоты. Если к этому источнику подходит женщина, вода в нем превращается в кровь. Если мужчина бреет голову и оставляет сбритые волосы на земле, то на следующий день их можно видеть в воде источника. Заходить в это огороженное место разрешается только лишь царю воды и единственному его помощнику. Царь воды имеет власть не только над водой, но и над животными, обитающими в воде, например, крокодилами. Ему всегда предназначается первая построенная лодка. Он запрещает подносить к огороженному месту черный котелок или декорированную бутылку из тыквы-горлянки, или украшенный сосуд для воды. Если царь воды пожелает, то вода уничтожит город. Царя воды величают Кузафи. Говорят, что, как правило, царь воды и верховный жрец слаженно работают вместе. В водоеме, расположенном в огороженном месте, живут священные существа. Это — пресноводные крабы. Иногда

129

для магических целей одного из них относят в дом. Один из способов их использования заключается в следующем: берут миску и под нее на землю кладут пресноводного краба. На следующий день, когда миску поднимают, то обнаруживают, что краб зарылся в землю. Затем берут горькую траву и определенного вида коренья. Вокруг лужи устанавливают четыре столбика и, переплетая между ними листья, сооружают что-то вроде небольшого заборчика, в котором оставляют маленькую дверь. Все это накрывают белой тканью. После этого человек, проводящий магическую церемонию, говорит: "Я хочу знать, исполнится мое желание или нет". Затем он уходит, а утром приходит и смотрит: если краб все почистил, значит он благосклонен к нему. Когда посредством этой церемонии хотят убить человека, то берут четыре соломины, одну из них, представляющую врага, устанавливают вертикально, а остальные три, представляющие исполнителя церемонии, его жену и его сына, укладывают горизонтально. Затем три последние соломины убирают, краб вылезает на поверхность и забирает оставшуюся соломинку в свою норку. Таким образом избавляются от врага<sup>1</sup>.

От когда-то известных в Камбодже колдунов, царя огня и царя воды, слава о которых распространялась по всему Индокитаю, теперь осталось всего лишь имя; их сила и известность

канули в лету. Смертельный удар их притязаниям был нанесен французской карательной экспедицией, посланной против царя огня, чтобы отомстить за убийство управляющего Оденхала в апреле 1904 г. Их былая слава осталась только в воспоминаниях<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Н. R. Palmer, "Notes on the Korrorofawa and Jukon", in *Journal of the African Society*, xi. (1911-1912), p. 412.

<sup>2</sup> Н. Maitre, *Les Regions Moi* (Paris, 1909), p. 38.

## ГЛАВА VI. ПОКЛОНЕНИЕ ДЕРЕВЬЯМ

Поклонение деревьям весьма широко распространено среди племен Французского, или Западного Судана. Так, например, у бобо вождь деревни во время сева приносит жертву какому-нибудь из больших деревьев, расположенных на поле. Каждое из этих деревьев представляет одновременно Землю и Лес, два великих и могущественных божества, которые в понимании негров составляют одно великое божество. Таким образом в одно и то же время совершается жертвоприношение Земле и Лесу, чтобы они благоприятствовали севу. В этих случаях в жертву приносят курицу или несколько кур. Но это не единственные жертвоприношения деревьям, совершаемые бобо. В Кабуоуроу есть вождь, которому принадлежит священное дерево, дикая смоковница. Только он имеет право делать ему жертвоприношения. Если кто-либо другой хочет поднести ему жертву, то может сделать это только с разрешения вождя. В Тоне в самой деревне есть пять больших священных деревьев. После сбора урожая вожди деревни совершают жертвоприношения этим деревьям, представляющим Землю и Лес, в качестве благодарственного подношения за богатый урожай проса, за защиту от болезней и т. п. Они подносят им кур. Но, в противоположность обычаю других племен, бобо не имеют священных лесов или зарослей!

У менкиеров, другого племени из французского Судана, некоторые люди, но не все, также совершают жертвоприношения деревьям. В Зиноу и Боно приносят жертвы деревьям *сунсун*, *каилседрат*, *карите* и тамариндам, в которых, по поверью, обитает дух Леса<sup>2</sup>. У ноуномов, еще одного племени из французского Судана, на следующий день после обильного проливного дождя вождь деревни несет на свое поле курицу. Если на поле растет тамаринд, *карите* или *каилседрат*, он поливает дерево кровью птицы. Но если такого дерева нет, он выливает кровь птицы на землю. Эта жертва предназначается Земле и Лесу, чтобы получить хороший урожай. Они

<sup>1</sup> L. Tauxier, *Le Noir du Soudan* (Paris, 1912), pp. 70 sq.

<sup>2</sup> L. Tauxier, op. cit., pp. 194 sq.

### 131

также взывают к Доброму Богу или Небу. В представлении негра дерево, в первую очередь, является ребенком Земли, так как Земля носит его на своей груди, во-вторых, представителем Леса, так как Лес состоит из травы, кустарника и деревьев. Таким образом, совершить жертвоприношение дереву означает одновременно принести жертву Земле и Лесу, двум великим божествам плодородия. Вот почему, если на поле есть дерево, кровь курицы льют на него. Таким образом, этой жертвой почитают трех божеств: двух могущественных божеств Земли и Леса и меньшее божество самого дерева. Нет необходимости объяснять, почему во время сева приносят жертвы первым двум божествам: ибо именно Земля управляет ростом зерна, а Лес является божеством растительности в целом<sup>1</sup>.

Кассуна-фра, еще одно племя из Французского Судана, также делают жертвоприношения деревьям. Их священные деревья располагаются либо у ворот деревни, либо на поле. Каждое из этих священных деревьев имеет своего хозяина, и тот, кто желает принести жертву этим деревьям, должен получить его разрешение. Жертвоприношение совершается каждый раз, когда это велит сделать предсказатель. Жертва состоит из курицы, приготовленного из проса блюда и иногда добавляется небольшой голыш. Кассуна-фра также имеют священные леса. Каждый раз, когда об этом сообщает предсказатель, вождь Земли, с помощью старейшин деревни, приносит жертву Священному Лесу. Жертвоприношение Священному Лесу предназначается также и Земле, ребенком которой является Священный лес. В Священных Лесах есть небольшие кучки камней, возле которых приносят такие жертвоприношения. Сейчас по священному лесу можно ходить. Ранее это строго запрещалось. Но ни в коем случае там нельзя валить деревья<sup>2</sup>.

Нанканы, еще одно племя из Французского Судана, совершают жертвоприношения деревьям, которые могут расти у входа в деревню или же на поле, или в лесу. Священными деревьями являются тамаринды, дикие смоковницы и некоторые другие. Жертвоприношения осуществляются по распоряжению жреца или предсказателя. У нанканов есть также священные леса или чащи. Им приносят жертвы во время сева, уборки урожая, в отсутствие осадков и по

велению предсказателя<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> L. Tauxier, *op. cit.*, pp. 190 sq.

<sup>2</sup> L. Tauxier, *op. cit.*, p. 237.

<sup>3</sup> L. Tauxier, *op. cit.*, p. 271.

### 132

Кассуна буры, другое племя из Французского Судана, аналогичным образом приносят жертвы деревьям на поле, в лесу или в деревне. Они жертвуют деревьям кур и даже овец или коз, всякий раз, когда им приказывает прорицатель. Если дерево растет на чьей-нибудь земле, то только владелец земли преподносит дереву коз или овец. Желаящий принести жертву дереву отправляется к нему вместе с хозяином участка, на котором растет это дерево. Подносящий жертву и жертвующий делят между собой мясо животного. Но если жертвуют птицу, то предлагающий жертву волен совершить жертвоприношение сам. Жертвоприношения деревьям приносят все, но в первую очередь этот акт ревностного служения совершают охотники, чтобы им повезло на охоте. Кассуна буры совершают жертвоприношения духам деревьев, когда расчищают участок в лесу и вынуждены при этом сжечь некоторые деревья. Делается это для того, чтобы не разгневать духов. Во многих, но не во всех, деревнях этого племени есть священные рощи или леса. Обычно в этих священных рощах у подножия самого высокого дерева помещают большой камень. Все это: роща, дерево и камень — представляет Землю, священную мать всех вещей. Когда вождь деревни навещает предсказателя, чтобы посоветоваться с ним, предсказатель часто советует ему принести в священной роще в жертву Земле овцу или быка. Вождь деревни передает вождю Земли овцу или быка, либо из своего собственного стада, либо из стада кого-нибудь другого. Затем вождь Земли отправляется в священную рощу, чтобы совершить там жертвоприношение в присутствии вождя деревни и старейшин. Мясо животного достается вождю Земли и старейшинам. Ни вождь деревни, ни прорицатель его не получают. Обычные люди не могут сами совершать жертвоприношение в священной роще. То, что они хотят принести в жертву, они отдают вождю Земли, который и приносит жертву от их имени. Мясо принесенных в жертву в священной роще животных ест главным образом вождь Земли. Токсьер описывает недавний случай, когда к вождю Земли с просьбой совершить от его имени жертвоприношение в священной роще обратился бездетный вождь. Жертва оказалась действенной, ибо на следующий год четыре жены вождя забеременели<sup>1</sup>.

Моси, еще одно племя из Французского Судана, проживающее в излучине Нигера, как источникам плодородия растений и человека, поклоняются деревьям определенного вида, включая тамаринд и баобаб. Они приносят деревьям жертвы с мольбой о детях, и, если

<sup>1</sup> L. Tauxier, *op. cit.*, p. 324.

### 133

молитва удовлетворяется, ребенку дают имя дерева. Говорят, что иногда они вешают на деревья предметы одежды, чтобы получить хороший урожай, но этот обычай, по-видимому, довольно редок, ибо Л. Токсьеру, который сообщает о нем, не довелось быть его свидетелем; но он добавляет, что у малинке из Верхней Гвинеи путешественник на каждом шагу может встретить свисающие с деревьев или кустарников небольшие корзинки с подношениями<sup>1</sup>.

Куланго, другое племя из этого же района, также совершают жертвоприношения деревьям определенного вида, включая баобаб, но исключая гвинейскую масличную пальму. Такие жертвы всегда приносят по распоряжению прорицателей, например, когда кто-нибудь заболевает, чтобы дерево способствовало исцелению больного. Деревьям также подносят, причем всегда по приказу прорицателя, одежду, раковины каури, яйца и так далее и очень редко немного серебра или золота. Проходящие мимо куланго никогда не трогают эти подношения, ибо боятся мести дерева. Почти каждая деревня имеет дерево-хранителя. Это широко распространенный в Судане обычай. Каждый подносит такому дереву дары, соответственно обстоятельствам своей жизни, всегда советуясь с прорицателем и согласно его указаниям<sup>2</sup>.

У ибиво из Южной Нигерии человек, попав в беду, иногда отправляется к огромному дереву в лесу, располагается у его подножия и с распростертыми руками так молится дереву: "О дерево, ты большой человек, и все тяжкое для тебя — всего лишь мелочь. А я — маленькое существо, бедное и слабое, моя беда слишком тяжела для меня, и мне ее не вынести. Если ты такое сильное, не заберешишь ли ты ее у меня? Ведь для твоей силы это будет всего лишь ничто". Затем, после принесения жертвы дереву, просящий уходит с миром, убежденный в том, что тяжелая ноша его беды будет снята с него<sup>3</sup>. Возле Убе в Южной Нигерии растет очень высокое дерево, в котором, по поверью, обитает дух *эбирибонг*. Во время посадки нового ямса у подножия дерева разыгрывают

большое представление в честь духа и в жертву ему приносят козла<sup>4</sup>.

На земле ибибио, если пальмовые деревья не плодоносили или урожай оказывался скудным, людям приказывали исследовать окрестности в поисках прокаженного с лицом, изъеденным болезнью.

<sup>1</sup> L. Tauxier, *le Noir du Yatenga* (Paris, 1907), p. 374.

<sup>2</sup> L. Tauxier, *Le Noir de Bondoukou* (Paris, 1921), p. 174.

<sup>3</sup> p. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria* (London, 1923), p. 113.

<sup>4</sup> p. A. Talbot, *op. cit.*, pp. 314 *sq.*

134

Его тащили в ближайшую пальмовую рощу, привязывали за талию и шею к самому высокому дереву, а руки связывали так, как будто бы он охватывал ими ствол. Его ступни пронзали длинными, крючковатыми остро заточенными колышками, пригвождавшими жертву к земле. Там он был обречен оставаться, невыносимо страдая от ран, голода и жажды под ослепительным тропическим солнцем, пока смерть не освобождала его от мучений. Тела таких жертв никогда не предавали земле, а оставляли гнить на месте. Туземцы утверждали, что после такой жертвы не было недостатка в плодах, ибо духи пальм, довольные таким подарком, приносили гроздь плодов оранжевого оттенка в таком изобилии, что "по всей роще мужчины срезали их, пока не падали от усталости"<sup>1</sup>.

В Бенгалии самым священным деревом считается пипал (*Ficus religiosa*<sup>2</sup>).

Говорят, что в его стволе обитает Брахма, в ветвях — Шива, а в листьях — другие боги. Оно называется "басудева", и после утреннего омовения его подножие поливают водой, особенно в месяц бай-сак и когда у людей возникают трудности. Сажать эти деревья у обочины дорог и освящать их считается весьма похвальным. *Бел (Aegle Marmelos)* — это священное дерево Шивы; его листья обязательно используют, совершая богослужения Шиве и Шакти, и по этой причине набожные индусы из секты ваишнава не упоминают даже его названия. Когда это дерево умирает, никто, кроме браминов, не может использовать его древесину в качестве топлива. Считается, что это дерево является излюбленным местом пребывания некоторых духов. Дерево *карам (Neuclia parvifolia)* считается в Чхота Нагпур священным, и, когда урожай уже собран, ораоны устраивают в его честь большой веселый праздник. Под аккомпанемент *тамтамов* поющие и танцующие юноши и девушки приносят в деревню ветвь этого дерева. Где-нибудь на территории деревни ее втыкают в землю и украшают огнями и цветами. Жители деревни устраивают общий пир, а, выпив и закусив, проводят в веселье всю ночь, танцуя вокруг ветви. Следующим утром, на рассвете, ее бросают в реку, и, по поверью, вместе с ней изгоняется дух зла. Аборигены-переселенцы из Чхота Нагпур в Богра таким же образом преклоняются перед банановым деревом после сбора урожая *аус*. Ему приносят в жертву коз и свиней. Бамбуку поклоняются перед

<sup>1</sup> P. A. Talbot, *op. cit.*, p. 3.

<sup>2</sup> Большое долгоживущее фиговое дерево — *Прим. перев.*

135

свадьбами, и после церемонии свадебный венец бросают в заросли бамбука<sup>1</sup>.

Поклонение деревьям, особенно пипалу и баньяну, очень распространено в округе Бомбея. Говорится, что пипал, который здесь, как и в Бенгалии, считается самым священным из всех деревьев, является воплощением брахмана, и срубить его — это такой же большой грех, как убить брахмана. По поверью, семья человека, срубившего его, погибнет. Некоторые люди верят, что духи умерших в ином мире лишены воды для питья. Считается, что вода, выливаемая у подножия пипала на 13-й, 14-й и 15-й дни темной половины *картина* (октябрь-ноябрь) и *шравана* (июль-август) и на 14-й день *чаитра* (март-апрель), попадает к этим духам и утоляет их жажду. В деревне Прачи около Прабхаса на полуострове Катиавар есть дерево пипал. Считается, что молитвы, обращенные к нему, приносят потомство бездетным людям. В Деккане и Конкане дерево пипал считается очень священным, потому что, по поверью, в его корнях обитает бог Брахма, в стволе — бог Вишну, а на верхушке — бог Шива. Люди, имеющие конкретное желание или особую цель, к достижению которой они стремятся, поклоняются этому дереву пипал и ежедневно несколько раз обходят вокруг него. Женщины в полнолуние месяца *йеум* (май-июнь) и в новолуние, если оно выпадает на понедельник, поклоняются баньяну. В этих случаях вокруг дерева обвязывают хлопчатобумажную нить и делают подношения из стеклянных бусин, кокосовых орехов, фруктов и так далее. В Маладе в районе Тана мужчины и женщины из касты брахманов ежедневно поклоняются дереву пипал. Женщины каждый день обходят вокруг него по сто восемь раз или более. Некоторые люди проводят церемонию с нитью в честь дерева пипал,

чтобы у них родился сын, а затем в течение определенного периода поклоняются ему. Ему делают подношения фруктов и медных монет. Этому дереву подносят также деревянные колыбели<sup>2</sup>.

Ларка кол, первобытный народ из Чхота Нагпур, верят, что деревья, растущие в деревнях или вокруг них, часто посещают духи или второстепенные божества, и поэтому они ни в коем случае не позволяют обламывать их ветви, а тем более рубить сами деревья. Английский автор, сообщая об этом, рассказывает нам, что его собственные кули, уроженцы Чхота Нагпур, были изгнаны из роши,

<sup>1</sup> E. A. Gait, in *Census of India*, 1911, vol. vi, Parti. (Calcutta, 1912), pp. 191 sq.

<sup>2</sup> R. E. Enthoven, *Folk-Lore of Bombay*, pp. 117-126, где приводится еще множество других примеров этого распространенного поклонения.

### 136

где начали рубить деревья, группой озлобленных жителей деревни, которые заявляли, что изгнанные из своего места обитания духи (бхонги) обязательно обратят свою месть против деревенских жителей<sup>1</sup>.

Бхуи — весьма влиятельное племя в Чхота Нагпур, Орисса и Бенгалии. В месяц *картик* (октябрь) или в следующий за ним месяц они приносят из лесу ветвь дерева *карма*, поклоняются ей и исполняют перед ней танец *карма*. Они полагают, что это поклонение и танец вызовут богатый урожай плодов дерева *карма*, манго, хлебного дерева и мадука<sup>2</sup>.

Отправляясь на берег моря добывать соль, говорящие на баре'е тораджи из Центрального Сулавеси втыкают в землю жертвенную палку с привязанным к ней листом определенного растения, а другую палку, с привязанным к ней бетелем, втыкают в морское дно. Кроме того, у ближайшего дерева они кладут вареное яйцо и рис как подношение духам дерева<sup>3</sup>. Когда тораджи отправляются на охоту и убивают дикую свинью, они делают надрез в стволе ближайшего дерева и засовывают в него кусочек свиной печени. Этим они говорят дереву: "О ты, кто сжалился над нами, прими печень этого твоего домашнего животного и съешь ее. Мы не просим от тебя подарка, но разреши, чтобы завтра и во все последующие дни мы убили больше свиней и чтобы каждая была такая же большая, как это дерево"<sup>4</sup>.

Веря в то, что в деревьях живут или одухотворяют их духи или лесные божества, человек первобытной культуры, естественно, ощущает сильные сомнения при рубке дерева, ибо, свалив дерево, он лишает духа жилища, и в ходе этой операции может даже поранить духа, и, конечно же, он боится гнева пострадавшего духа. Поэтому перед рубкой деревьев, чтобы смягчить гнев духа дерева и склонить его к прощению за то, что они причиняют ему, люди первобытной культуры обычно проводят определенные церемонии.

Так, баганда из Центральной Африки полагали, что все большие деревья являются жилищами духов, которые дружелюбно относятся к людям до тех пор, пока они не трогают дерево. Никто не отваживался свалить большое дерево, предварительно не посоветовавшись с одним из богов. Духу дерева приносили дары, и только после того,

<sup>1</sup> W. Dunbar, "Some Observations on the Lurka Coles", in *Journal of the Royal Asiatic Society*, xviii. (1861), pp. 372 sq.

<sup>2</sup> R. V. Russell, *op. cit.*, ii. 318.

<sup>3</sup> Adriani and Kruijt, *op. cit.*, ii. 339.

<sup>4</sup> Adriani and Kruijt, *op. cit.*, ii. 359.

### 137

как духа таким образом умилоствляли, человек отваживался рубить дерево. Но, если он пренебрегал дарами, то считалось, что дух накличет болезнь на его семью<sup>1</sup>. У баганда "не было никакого права собственности на древесину и лес, ибо все лесоматериалы были общественной собственностью; но большинство людей были убеждены, что деревьями владеют духи и что духов следует умилоствлять подарками в виде козы или курицы, небольшого количества пива и, возможно, нескольких раковин каури. Раковины каури обвязывали вокруг ствола дерева, пиво выливали у его подножия, а животное, если его убивали, то убивали так, чтобы кровь стекала к корням; затем мясо готовил съедал рядом с деревом человек, который преподносил дары. Иногда козу не убивали, а позволяли ей свободно бродить по саду, в котором росло дерево"<sup>2</sup>. У баньоро, другого большого племени из Уганды, прежде чем срубить дерево для постройки царского каноэ, царь обычно приносил в жертву духу дерева человека или быка. Жертву убивали рядом с деревом так, чтобы ее кровь стекала на корни дерева. Если подносили животное, мясо жертвы готовили и съедали знахарь и работники, которые должны были рубить дерево и строить каноэ. Тело человеческой жертвы оставляли у корней дерева<sup>3</sup>. У басога, другого племени из Уганды, "когда

нужно большое дерево для строительных работ или для каноэ, человек, который собирается рубить его, берет для подношения козу или курицу, убивает их возле корней дерева и сливает кровь на корни. Он готовит мясо и съедает его вместе со своими товарищами, которые будут работать вместе с ним. После еды острым топором он делает на стволе зарубку и ждет, пока не потечет сок. Наклонившись и выпив немного сока из разреза, он становится братом дерева. Теперь он может валить дерево и использовать его древесину по своему усмотрению, не подвергая опасности ни себя, ни свою семью"<sup>4</sup>.

Вачагга или ваджагга с горы Килиманджаро перед тем, как валить дерево *мринга*, из древесины которого строят пчелиные ульи, проводят весьма необычную церемонию. Эту церемонию описал преподобный Чарльз Дундас, которому мы обязаны ценными наблюдениями ваджагга. Я приведу его описание этой церемонии полностью. "Чтобы обеспечить содействие дерева, на котором подвешивают улей, его увещивают, ему угрожают, а последующий сбор меда слу-

<sup>1</sup> J. Roscoe, *The Baganda*, p. 317.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *op. cit.*, p. 386.

<sup>3</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, pp. 79 sq.

<sup>4</sup> J. Roscoe, *op. cit.*, p. 249.

### 138

жит поводом для церемонии, молитвы и благодарностей. Чтобы предоставить характерный пример этих мистических обрядов, я кратко опишу, как рубят дерево из рода *мринга*, обычно используемое для изготовления ульев. Это дерево всегда является чьей-то частной собственностью, и его не может срубить тот человек, которому оно принадлежит. О нем говорят как о "сестре этого человека", а его валку организуют как выданье невесты. Хозяин совершает подношения в виде молока, пива, меда и бобов. Он по всей форме преподносит их дереву в качестве приданного по случаю бракосочетания, затем, дав свое благословение, как дочери, уходит. На следующий день, когда дерево валят, его владелец покидает деревню, а его представляет родственник, которому поручается "передать сестру". Мужчины, которые будут рубить дерево, вручают этому родственнику тыквенную бутылку с пивом и просят отдать сестру. Выпив пива и вылив остаток в основание дерева, он обращается к дереву: "Дитя, что покидает меня, я выпил пива, я получил подарок за тебя. Теперь я отдаю тебя твоему законному супругу, как говорил тебе вчера твой отец. Ты будешь помощницей своему мужу, иди и возделывай землю, приумножай скот и пчел. Иди и не позволяй себе лениться. Возделывай землю для своего отца, как он делал это для тебя, чтобы ты выросла. Он приносил тебе воду и поливал тебя, и теперь ты выросла. Будь счастлива, дитя мое. Твое лицо сияет, оно будет желанным для всех пчел; они будут стремиться к тебе и прилетят к тебе". С этими словами он уходит, и начинается валка дерева. Для этой цели используют два топора: один для первого удара, а другой для остальной работы. Во время работы вальщики обращаются к дереву с утешительными словами, как к девушке, которую уводят из дому, напоминая ей, что все происходит по воле ее отца. Теперь к дереву обращаются как к привлекающему пчел. Старший среди работников ударяет по дереву первым топором и просит прощения за совершаемое, объясняя, что к этому его вынудила бедность. Далее он умоляет дерево принести ему удачу и увещивает пчел, принадлежащих таким-то и таким-то чужакам, покинуть свой дом и прилететь в его улей, добавляя немало недобрых пожеланий в адрес этих самых держателей пчел. Затем место, по которому будет ударять топор, смазывают *кимомо*, средством для привлечения пчел. *Кимомо* размечают ствол дерева на участки, подходящие для изготовления ульев. Каждый член группы выполняет этот ритуал с одним деревом, так что каждый имеет преимущественное право на одно из поваленных деревьев. Пока вальщики за-

### 139

няты деревом, появляется его владелец, причитая, что явился слишком поздно и не успел предотвратить содеянное, восклицая, что его дочь ограблена. Остальные пытаются успокоить его, объясняя, что все сделано во благо его дочери, и простирают к нему руки, пока он не соглашается взяться за них и утешиться. Один или два улья, изготовленные из дерева, отдают хозяину"<sup>1</sup>.

Перед валкой большого дерева палауны из Бирмы "произносят молитву, чтобы умилостивить дух, который мог поселиться в нем; так делают лишь в том случае, когда дерево действительно большое. Большими деревьями владеют сильные духи, изгоняя всех слабых духов, которые могли поселиться там; последние могут найти себе жилище в меньших деревьях и в кустарниках. Слабые духи считаются безвредными, и никто не извиняется перед ними, когда их жилища идут под топор. Однако если дерево большое и стройное, и из него получится хорошая опорная стойка для дома, то лучше умилостивить обитающий в нем дух. Если этого не сделать, дух может

последовать за столбом в новый дом и принести несчастье строителю дома и его семье. Иногда подносят подарок в виде горсти вареного риса, но обычно считается, что достаточно приведенной ниже молитвы. Произносящий ее человек садится на корточки, складывает перед собой руки ладонью к ладони и, глядя вверх на дерево, говорит: "Мне нужно срубить дерево. О дух, обитающий здесь, покинь, пожалуйста, это место. Я срублю это дерево, чтобы сделать стойку для своего дома. О дух, пожалуйста, не вини меня за это"<sup>2</sup>.

Когда качины из Бирмы собираются валить большое дерево, чтобы сделать из него гроб, группа из пяти-шести мужчин отправляется в лес и выбирает большое дерево, предпочтительно *ламсай*, древесина которого ранее предназначалась для вождей, но теперь может быть использована и простыми людьми. Прежде чем рубить дерево, обычно приносят в жертву курицу, ударяя ею о ствол. Повалив дерево, голову жертвы кладут на пенек, а оставшееся мясо готовят. Если нет курицы, дереву подносят небольшую высушенную рыбу, чтобы дух дерева не укусил их, а также в качестве платы духу за древесину, которую берут для гроба<sup>3</sup>.

Один французский служащий, проводивший топографическую съемку местности, заселенной первобытными мори в Индокитае, был

<sup>1</sup> С. Dundas, *Kilimanjaro and its People* (London, 1924), p. 275 sq.

<sup>2</sup> Mrs. L. Milne, *The Home of an Eastern Clan*, pp. 177 sq.

<sup>3</sup> p. C. Gilhodes, "Mort et funérailles chez les Katchins", in *Anthropos*, xii-xiii. (1917-1918), p. 430.

140

свидетелем одной такой церемонии умилоствления, исполняемой туземцами перед валкой дерева. Он рассказывает: "Иногда случалось, что в ходе геодезических работ мы вынуждены были рубить дерево, перекрывавшее поле обзора наших инструментов. Валке дерева предшествовала в высшей степени любопытная церемония. "Бригадир" наших кули мой подходил к обреченному дереву и обращался к нему следующим образом: "Дух, что сделал это дерево своей обителью, мы поклоняемся тебе и пришли, чтобы просить у тебя прощения. Белый мандарин, наш непреклонный хозяин, повелениям которого мы не можем не подчиниться, приказал нам срубить твоё жилище, дал нам задание, оно наполняет нас печалью и мы выполняем его с сожалением. Я прошу тебя, не медля, покинуть это место и поискать себе новое жилище в другом месте, я умоляю тебя забыть то зло, что мы причинили тебе, ибо мы не распоряжаемся собой"<sup>1</sup>.

У даяков из района Дусун на юге Борнео, когда необходимо изготовить гроб, несколько мужчин, членов семьи умершего, отправляются в лес, чтобы подыскать подходящее дерево. Отыскав его, они смазывают ствол смесью риса, куриной крови и яиц в качестве платы за древесину духу дерева, который покидает поваленное дерево, и поэтому должен быть умилоствлен. Перед работой разводят огонь, чтобы отгонять апитау, опасного духа леса. Если во время работы костер потухнет, то лесной дух покарает рубящего дерево человека, и тот заболеет<sup>2</sup>. Говорящие на баре'е тораджи из Центрального Сулавеси верят, что в каждом большом дереве живет дух; поэтому, прежде чем валить такое дерево, они подносят духу дерева бетель<sup>3</sup>.

О киваи из Британской Новой Гвинеи сообщают, что "даже сегодня, имея железные топоры, они с большой неохотой берутся валить некоторые большие деревья, особенно если дерево стоит обособленно или отличается чем-нибудь иным. Считается, что в таком дереве живет *этенгена*, одно из лесных существ. Если возникает необходимость срубить какое-нибудь дерево, в котором может жить *этенгена*, нужно попросить это существо перейти в другое дерево, предложенное ему. Через несколько дней человек возвращается к дереву и готовится к рубке, но если он почувствует, что его руки

<sup>1</sup> Н. Baudesson, *Indo-China and its Primitive People*, p. 129.

<sup>2</sup> p. te Wechel, "Erinnerungen aus den Ost- und West-landern", in *Internationales Archiv für Ethnographie*, xxi. (1913) p. 57.

<sup>3</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, i. 276, ii. 352.

141

настолько тяжелы, что с он с трудом может поднять их, то это знак того, что *этенгена* еще не ушел из дерева и перешел в его руки, чтобы не позволить срубить дерево"<sup>1</sup>.

У островитян маили из Британской Новой Гвинеи, когда некий человек по имени Бубо собрался рубить большое дерево для постройки каноэ, он, поставив на дереве свою метку, "тщательно подсчитал количество утолщений на его стволе, а затем вернулся домой и рассказал об этом своим друзьям и близким родственникам. И в один день, взяв с собой столько друзей, сколько утолщений он насчитал на стволе, по особым приметам и оставленным меткам он добрался к нужному месту. Вначале он определил каждому утолщение, которое тот будет рубить; затем,

положив на плечи топоры, помощники стояли наготове, глядя на Бубо, *губина* (хозяина или владельца). Тот держал в руке маленькую ветку *мода*, покрытую листьями, и жевал обычно используемые в церемониях орех арековой пальмы, листья бетеля и лайм, так что его рот был полон яркой кирпично-красной слюны. Он выплюнул ее на ветку, которую держал в руке, мягко обмахнул ею ствол дерева и так обратился к лесным духам: "Мы собрались здесь, будьте благосклонны к нам, проследите, чтобы дерево упало хорошо и не расколосось". После чего лесные духи ушли, чтобы построить себе новую деревню в верхних ветвях другого дерева *мода*, а мужчины принялись рубить ствол топорами, каждый у своего собственного утолщения. В этот день дерево свалили, а мужчины вернулись на ночлег в свою деревню, в то время как лесные духи устраивались на новом месте жительства"<sup>2</sup>.

Племена намау из Британской Новой Гвинеи верили, что когда валили дерево, его *имуну* (душа) лишалась жилища и вынуждена была искать себе другой дом. Она предпочитала дерево того же вида, что и то, из которого ее изгнали, но если такого не было, она временно могла жить в деревьях других видов. В качестве примера мне рассказывали, что, когда валили дерево *аравеа*, его *имуну* поселялась в *лаура*, дереве из рода акациевых, и оставалась там до тех пор, пока не появлялась возможность обосноваться в другом дереве *аравеа*"<sup>3</sup>. Но автор, записавший это верование племен намау, не сообщает нам, какие церемонии соблюдают эти люди, когда рубят дерево и таким образом лишают его духа жилища.

<sup>1</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, p. 65.

<sup>2</sup> W. J. V. Saville, *In Unknown New Guinea* (London, 1926), p. 122.

<sup>3</sup> J. H. Holmes, *In Primitive New Guinea* (London, 1924), p. 154.

142

Когда жители Тробрианских островов, к востоку от Новой Гвинеи, собираются строить каноэ, они выбирают дерево, и хозяин каноэ (*толивага*), "подрядчик и несколько помощников отправляются к нужному месту, где перед началом рубки дерева необходимо совершить предваряющий обряд. В стволе делают небольшой разрез, так чтобы в него можно было засунуть кусочек ореха арековой пальмы или какой-нибудь другой пищи. Преподнося это как подарок *токвау* (лесному духу), колдун произносит заклинание: "Спуститесь вниз, о лесные духи, о *Токвау*, живущие в ветвях, спуститесь вниз! Спуститесь вниз, придите, покушайте! Ступайте вон на те обнажившиеся кораллы; соберитесь там, пошумите там, покричите там! Сойдите с нашего дерева, друзья! Это каноэ, о котором дурно отзывались; это каноэ, от которого вас заставили отказаться; это каноэ, из которого вас прогнали! На восходе солнца и утром вы поможете нам свалить каноэ; это наше дерево, друзья, отдайте его и пусть оно упадет". Это заклинание, представленное в вольном переводе, который, однако, весьма близко, слово в слово, следует оригиналу, намного более понятен, чем средний образец тробрианской магии. В первой части *токвау* называют различными именами и приглашают его покинуть свое жилище, перебраться в какое-нибудь другое место и чувствовать себя там, как дома. Во второй части упоминается каноэ с несколькими эпитетами, причем все они обозначают грубое действие или дурной знак. Очевидно, это должно заставить *токвау* покинуть дерево"<sup>1</sup>.

Мандайя, племя из района Давао на Минданао, одном из Филиппинских островов, верят, что в деревьях определенного вида обитают злые духи. Земля под этими деревьями обычно свободна от подлеска, и поэтому известно, что "здесь живет дух, который содержит свой двор в чистоте". "При расчистке места для нового поля иногда возникает необходимость срубить одно из таких деревьев, но, прежде чем приняться за него, к этому месту приносят подношение из ореха бетеля, еды и белой курицы. Курице перерезают горло и спускают кровь на корни дерева. В это время один из мужчин старшего возраста привлекает внимание духов к подаркам и просит принять их в качестве платы за жилище, которое люди собираются уничтожить. Эту пищу, в противоположность подношениям другим духам, никогда не едят. Через два-три дня площадку расчищают, ибо считается, что обитатель дерева имел достаточно времени, чтобы переселиться"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> V. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (London, 1922), pp. 126 sq.

<sup>2</sup> Fay-Cooper Cole, *Wild Tribes of the Davao District, Mindanao*, pp. 176 sq.

143

Если плодовое дерево не плодоносит, первобытный человек зачастую полагает, что может вынудить его к этому, угрожая духу дерева срубить дерево, если оно будет упорствовать в своем бесплодии. В другой своей работе я уже приводил примеры этой примитивной формы садоводства из различных частей мира, включая Европу<sup>1</sup>. Здесь я добавлю еще один пример из Бирмы. "Если плодовое дерево не приносит плодов, чтобы сделать его плодоносным, его хозяин исполняет

некоторые причудливые церемонии. Бирманцы вешают на ствол или ветви неплодоносящего дерева кости, а палауны берут большие кости, бьют ими по стволу и одновременно приговаривают: "Бойся, если ты не принесешь много плодов, то я приду и убью тебя". Другой способ заключается в том, что владелец дерева просит друга взобраться на верхушку неплодоносящего дерева и отвечать за него. Хозяин, оставшийся внизу, берет меч или копье и, уперев острие в ствол, говорит: "Ты будешь приносить плоды?" Человек сверху отвечает за дерево как крестный отец: "Я буду приносить плоды". Хозяин внизу спрашивает: "Сколько плодов?" Его друг снова отвечает за дерево: "Я буду приносить очень много плодов". Затем хозяин угрожает дереву, говоря: "Если ты не будешь приносить плодов, я убью тебя". Человек на дереве отвечает: "Не говори так, пожалуйста, я, конечно же, буду приносить плоды. Не убивай меня, и я буду благодарен тебе"<sup>2</sup>.

Иногда люди первобытной культуры верят, что в деревьях поселяются души умерших. Так, на острове Формоза "особым почтением у различных племен группы тсу пользуется дерево, растущее у входа в деревню, его обычно выбирают в связи с его большим размером. Считается, что в этих деревьях находят пристанище духи предков. Перед севом и после сбора урожая, когда косят траву — церемония, которую проводят раз в году, и когда наполняют водой бамбуковые водопроводные трубы — также ежегодная церемония, дикари собираются под этим деревом и, окропляя вином землю вокруг него, поклоняются духам усопших предков"<sup>3</sup>. Опять же, на Формоза "некоторые племена из группы паиван верят, что духи их предков живут в густом лесу"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. pp. 20 sq.

<sup>2</sup> Mrs. L. Milne, *The Home of an Eastern Clan*, pp. 222 sq.

<sup>3</sup> J. M. Davidson, *The Island of Formosa, Past and Present* (London and New York, 1903), p. 570.

<sup>4</sup> J. M. Davidson, *op. cit.*, p. 574.

144

У говорящего на ила народа из Северной Родезии в каждой коммуне есть роща, посвященная полубогу, то есть, обожествленному духу умершего человека, имя которого она носит и который, предположительно, обитает в этой роще. Кроме основной рощи каждый полубог имеет дополнительные рощи или отдельные большие деревья, где он иногда обосновывается. Эти рощи могли вырасти из проросших шестов, которыми огораживали могилы. Со временем они вырастали в большие деревья, увядали и замещались молодыми, вырастающими вокруг них. Так как трогать деревья и молодую поросль, прорастающую под ними и вокруг них, — табу, то образуются густые непроходимые заросли. Роща Шимуненга в Мала занимает по меньшей мере акр земли; по ее краям расположено несколько больших диких фиговых деревьев; на одном из них висит, белея на солнце, особенно много различных черепов диких и домашних животных — остатков прежних даров. Только жрец может входить в священную рощу, и то только один раз в году, при этом ему приходится прорубать себе дорогу<sup>1</sup>.

У сиена из Центрального района Берега Слоновой Кости каждая деревня имеет священную рощу, иногда занимающую большую площадь, чем площадь самой деревни. За этими рощами очень тщательно присматривают, так как считается, что в них живут духи предков и духи-покровители деревни. В роще на прогалине хранятся талисманы и другие реликвии предков. Иногда эти рощи переживают те деревни, которым они первоначально принадлежали<sup>2</sup>.

Здесь мы можем привести некоторые другие примеры священных рощ в Африке. Так, вокруг деревень ноуноумов из Французского, или Западного Судана произрастает множество священных рощ. Особенно красива роща около Лео. Ежегодно после сбора урожая местные жители приносят ей жертву в благодарность Земле (матери священного леса) за хороший урожай<sup>3</sup>.

В Ятенга, районе Французского Судана, каждая деревня племен моси и фоулса имеет священную рощу. Жители считают их своими покровителями и совершают им жертвоприношения, чтобы в деревню не пришла болезнь. В священной роще не разрешается ни рубить

<sup>1</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, ii. pp. 183 sqq.

<sup>2</sup> M. Delafosse, "Le Peuple Siena ou Senoufo", in *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques*, ii. (1909) pp. 18 sq.

<sup>3</sup> L. Tauxier, *Le Noir du Soudan*, p. 191.

145

деревьев, ни брать древесины, нельзя ни охотиться, ни убивать животных, живущих там, и прежде всего никаких змей<sup>1</sup>.

Моси верят, что *танганде*, или оберегающий деревню дух принимает форму животного, обитающего в священной роще. Он может иметь образ крокодила, удава, пантеры, черепахи,

самки благородного оленя, зайца и так далее. Такое отдельное животное является священным для всех жителей деревни, и в пределах рощи они не имеют права его убивать, хотя в другом месте, даже довольно близко от рощи, это им разрешается. Из священной рощи ничего нельзя выносить, все, что находится там — священо. Там запрещено не только рубить деревья, но даже собирать валежник. Еще более преступным деянием считается поджигание травы в роще или рядом с ней, так как пожар в священной роще рассматривается как катастрофа, последствия которой для людей непоправимы. В священную рощу нельзя входить ни одному чужаку, и при необходимости для предотвращения непрошеного вторжения применяют силу. Но если, тем не менее, чужаку удастся силой прорваться в рощу, то после его ухода совершаются искупительные жертвоприношения, чтобы загладить святотатство<sup>2</sup>.

Возле Идуа Оронн в Южной Нигерии есть священная роща, где под страхом смерти нельзя сломать ни одной ветки, нельзя сорвать ни одного листочка. Она была местом пристанища беглых рабов и убежищем виновных в человекоубийстве<sup>3</sup>.

На землях кикуйю, племени в Кении, многие холмы венчают священные рощи. Так как в этих рощах из-за боязни накликать на страну болезнь совершенно запрещено рубить дрова, то деревья там обычно окружены густым подлеском. Вершина холма представляет собой ровную площадку, окруженную зарослями. Это — место жертвоприношений, и называется оно *атуру алиакуру*. Во время засухи или голода может быть принято решение, что для исправления положения необходима жертва. Все должны оставаться в своих хижинах, за исключением четырнадцати стариков. Последние, избранные жрецы холма, поднимаются на него, прихватив с собой овцу. В таких случаях для Нгаи, или Бога, козы неприемлемы. На вершине холма жрецы разжигают костер и убивают овцу, перекрывая ей ноздри и рот, пока она не умирает от удушья. Затем с овцы сдирают шкуру и отдают ее одному из стариков, впоследствии ее носит кто-

<sup>1</sup> L. Tauxier, *Le Noir du Yatenga*, pp. 374.

<sup>2</sup> p. E. Mangin, "Les Mossi", in *Anthropos*, x-xi. (1915-1916), p. 193.

<sup>3</sup> p. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria*, p. 258.

146

нибудь из его детей. Затем козу готовят на огне. Срывают ветку, окунают в козий жир и окропляют листья окружающих деревьев. Затем старики съедают немного мяса: если они этого не сделают, жертва не будет принята. Оставшееся мясо сжигают на костре, считается, что позже придет Нгаи и съест его. Говорят, что как только церемония жертвоприношения завершается, гремит гром и выпадает такой сильный град, что старикам приходится бежать домой, обернув головы одеждой. Затем с вершины холма по склонам потоками стекает вода. Говорят, что если в роще срубить какое-нибудь дерево, то умрет много людей. Иногда в этих рощах хоронят вождей и их жен. Когда в страну приходит война или же после войны, чтобы закрепить мир, на *кехалу* в священной роще приносят в жертву коз<sup>1</sup>.

В Руанде, в районе Центральной Африки, населенном барунди, также имеется множество священных рощ. Эти рощи всегда отмечают покинутое место жительства умершего царя и могут даже расти на его могиле. Никто не имеет права ломать и даже трогать ветви деревьев в этих рощах. Такое отношение к рощам продиктовано не столько почтением к умершему царю, сколько страхом перед гневом его призрака. Эти рощи изобилуют различными животными, включая змей, в которых, как считается, воплощается душа умершего царя. Иногда жрец округи делает подношение духу царя, жертвуя змеям еду и молоко<sup>2</sup>.

Рассказывая о диких племенах на границе Афганистана, доктор Пеннелл отмечает: "пограничные возвышенности зачастую почти совсем лишены полей и жилищ, на них повсюду разбросаны *зиарат*, или священные могилы, где верующие отправляют богослужение и молятся. Они часто расположены на вершине какой-нибудь горы или на труднодоступном утесе, напоминая о "возвышенных местах" израильтян. Вокруг такой могилы располагается несколько низкорослых тамарисков или бер *{Zisypus jujuba}*. На их ветвях висит бесчисленное количество тряпичных лоскутов и кусочков цветной материи, потому что каждый верующий, который обращается в этом священном месте с прошением, должен привязать кусочек ткани в качестве зримого символа своего обета... Одна явная польза таких священных мест заключается в том, что рубить на дрова окружающие их деревья считается грехом. Поэтому получается так, что эти святилища являются единственными зелеными островками среди

<sup>1</sup> C. H. Stigand, *the Land of Zinj* (London, 1913), pp. 241 *sqq.*

<sup>2</sup> H. Meyer, *Die Barundi*, p. 137.

147

возвышенностей, которые недалёковидный вандализм племен полностью лишил всех деревьев и кустарников"<sup>1</sup>.

У ораонов из Чхота Нагпур в Индии каждая деревня имеет свою священную рощу, посвященную главному божеству деревни. В некоторых местах священные рощи сейчас сократились до одного-двух старых деревьев, растущих на кусочке невозделанной земли. Но древний обычай запрещает кому-либо рубить деревья, растущие в роще, или ломать их ветви. Когда дерево или ветвь высыхают и обламываются, то их может забрать любой человек, заплативший соответствующую плату представителям общины деревни. Но никто из членов семей первопоселенцев, которые первыми расчистили место для деревни и возделали землю, не имеет права брать или использовать древесину из такой рощи<sup>2</sup>.

У мунда, еще одного первобытного племени из Чхота Нагпур, "хотя большая часть девственных джунглей, на расчищенных участках которых первоначально закладывались деревни мунда, давно исчезла под топором или от огня йара<sup>3</sup>, многие деревни мунда все еще сохранили участки первозданного леса, служащие в качестве Сарн, или священных рощ. В некоторых деревнях мундари теперь только небольшая группа древних деревьев представляет первоначальный лес и служит деревенской Сарной. Сарны — единственные храмы, известные мунда. Там живут боги деревни, там им периодически поклоняются и умиляют жертвоприношениями"<sup>4</sup>.

В каждой деревне первобытных мунд из Индокитая есть по меньшей мере небольшой участок священной рощи, где под страхом строжайшего наказания запрещается рубить даже маленькую веточку. Всякое нарушение этого закона влечет за собой суровое наказание, часто приводящее к смерти преступника. Аборигены верят, что духи, населяющие это место языческого поклонения, отомстят деревне, наставив всяческие беды за то, что ее жители не смогли защитить убежище духов от святотатственных рук. Когда вспыхивает эпидемия или кто-нибудь умирает, а знахари не могут найти этому причину, эти мудрецы объясняют несчастье осквернением священной рощи. Страх перед тем, что духи срывают его смертью за такое

<sup>1</sup> T. L. Pennell, *Among the Wild Tribes of the Afghan Frontier* (London, 1909), pp. 33 sq.

<sup>2</sup> S. C. Roy, *The Oraons*, p. 172.

<sup>3</sup> Йара — система подготовки земли для культивации выжиганием участков джунглей.

<sup>4</sup> S. C. Roy, *The Mundas and their Country* (Ranchi, 1912), pp. 386 sq.

148

осквернение, приводит обычно мягкого и миролюбивого мунда в состояние ярости, в котором он способен на любое насилие. Всякий раз, когда действительно происходит такое осквернение, знахарь устанавливает определенное количество животных, которых следует принести в жертву, чтобы успокоить оскорбленных духов. А когда французское правительство осуществляет какой-либо государственный проект, например, прокладку дороги или сооружение канала, реализация которого предполагает вырубку священной рощи, жители деревни, прежде чем позволить срубить самую маленькую веточку в священном лесу, приносят значительные жертвы<sup>1</sup>.

На Сан-Кристобале, одном из Соломоновых островов, есть священные рощи, которые, как считается, часто посещают призраки или духи. Они называются "деревнями мертвых" и люди верят, что если человек пройдет через одну из них, то его душа там и останется. Обычно такое место представляет собой заросли бамбука, называемые *ау бунгу*, они всегда считаются священными. В зарослях есть одно большое дерево, как правило *маранури* — большое дерево с белыми цветками. Когда одну такую священную рощу вырубил плантатор, охваченные ужасом туземцы ждали, что произойдет в результате такого осквернения. В этой конкретной роще, расположенной возле Хаваа, предположительно появлялась крылатая змея, которая превращалась в змею из человека, и насылала язвы и болезнь на всякого, кто осквернял это место. Здесь приносили в жертву свиней и подносили пироги. В других священных рощах, на северном побережье острова, проходящие мимо туземцы обычно оставляли в качестве подношений деньги<sup>2</sup>.

На острове Яп, население которого относится к микронезийской группе, есть священные рощи, где запрещено рубить деревья. Считается, что дух рощи сурово накажет любого нечестивца, согрешившего подобным образом. Туземцы верят, что если уничтожить священную рощу у Томил, погибнет весь остров Яп. Простым смертным заходить в священную рощу запрещено. Считается, что такой святотатствующий незваный посетитель будет убит духом рощи<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. Canivey, "Notes sur les moeurs et coutumes des Mo", in *Revue d'Ethnographic et de Sociologie*, iv. (1913) pp. 27 sqq.

<sup>2</sup> C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific*, p. 280.

<sup>3</sup> p. S. Walleser, "Religiose Anschauungen der Bewohner von Jap", in *Anthropos*, viii. (1913) p. 625.

149

У черемисов в России есть множество священных рощ, некоторые из них занимают большие участки леса. Эти рощи неприкосновенны, иногда окружены стенами, но гнев богов и пыл верующих обеспечивают им лучшую защиту, чем какая-либо физическая преграда. Не находится ни одного человека, достаточно смелого для того, чтобы срубить даже ветку в этих священных рощах, а если буря валит какое-нибудь дерево, никто не отваживается трогать его, и оно остается лежать на земле. Священные рощи выглядят как участки девственного леса. Если чья-либо нечестивая рука осквернит священность рощи, то считается, что для искупления этого греха необходимо совершить очищающее жертвоприношение. В рощу приносят живого гуся или курицу. Жертву надрезают по кресту и мучают до смерти. Затем ошипанную и приготовленную птицу бросают в костер. Одновременно черемисы призывают гнев бога на провинившегося человека: "Найди и накажи такой же смертью человека, совершившего святотатство, срубившего дерево". Священная роща для черемисов — это не обитель и не храм одного бога, там во время жертвоприношения собираются все боги, которых почитает этот народ. Но в этой священной роще каждому из богов обязательно определяется его собственное особое дерево. Поэтому верующие сажают дерево для каждого бога и привлекают его к нему подношениями. Ритуал жертвоприношения, совершаемого в священной роще, следует овященной традицией форме. На стол, поднятый на подмости, ставятся наполненный медом кувшин, блюда с едой и хлебом и кубки. Совершающий жертвоприношение окропляет кровью жертвы ствол дерева и говорит: "Прими этот подарок, прими эту красную кровь". В некоторых других областях кровью жертвы окропляют также и корни. Кроме того, на ветви дерева подвешивают маленькие оловянные фигурки и небольшие кусочки лыка, которые должны напоминать богу о жертвоприношении и о человеке, совершившем его, ибо черемисы не доверяют памяти и добросовестности своих богов и поэтому считают полезным оставлять им эти материальные напоминания о принесенной жертве. Простые люди не могут самостоятельно совершать жертвоприношения в священной роще. Для этой цели они должны прибегать к посредничеству профессионального жреца, который, совершая жертвоприношение, сам просит у бога прощения за любую невольно допущенную оплошность<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J. N. Smirnov and p. Boyer, *Les Populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama*, pp. 180 sqq.

150

К полезным способностям, приписываемым духам деревьев, относится способность вызывать дождь в соответствующее время года. Так, у боусансов, племени из Французского Судана, в деревне Донга есть священное дерево, которому ежегодно в начале сезона дождей приносят жертву. В жертвоприношении принимают участие все жители деревни, включая рабов. Подношения, которые состоят из кур, преподносит старейший житель деревни, а мясо жертв едят все присутствующие на церемонии. Цель жертвоприношения — обеспечение обильных дождевых осадков. Если в течение зимы дождь не выпадает, дереву приносят еще одну жертву, и, как говорят, эта вторая жертва всегда оказывается действенной<sup>1</sup>. Иногда считается, что дух дерева способствует росту сельскохозяйственных культур. Так, у гаила в Восточной Африке есть определенные священные деревья, к которым обращаются в различное время, но особенно перед сбором урожая. Туземцы берут с собой зеленую ветвь и кладут ее у подножия дерева, прося божественного благословения для семьи и урожая<sup>2</sup>.

Кроме того, часто считается, что духи деревьев способны наделять плодородием людей и скот. С некоторыми примерами этого верования мы уже встречались<sup>3</sup>; но можно добавить еще несколько. Гуронмossi из Французского Судана совершают жертвоприношения деревьям и молят их о потомстве. Когда бездетный мужчина встречает в лесу большой тамаринд, он взывает к нему, а также к Богу Земли и Богу Солнца, чтобы дерево и эти божества послали ему сына. Он обещает, что если его молитва будет услышана, он даст им курицу и немного проса. Если его желание исполняется, и у него рождается сын, он выполняет свой обет<sup>4</sup>. Южные будума с озера Чад поклоняются дереву *каррака* — это вид акации и самое большое дерево, растущее в районе Чада. Никто не может убедить туземца из этих краев срубить его или сжечь. Они верят, что это дерево может исполнять желания, если к нему подойти с надлежащими обрядами. Один из способов достижения благосклонного ответа заключается в том, что знахарь размалывает зерно и смешивает его в миске с молоком. Затем он выкапывает небольшую ямку у подножия дерева и помещает туда это подношение. Просители подходят и

<sup>1</sup> L. Tauxier, *Nouvelles Notes sur le Mossi et le Gourounsi* (Paris, 1924), p. 174.

<sup>2</sup> R. Chambard, "Croyances des Gallas", in *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* vii. (1926) pp. 122

sq.

<sup>3</sup> См. выше, сс. 132, 135.<sup>4</sup> L. Tauxier, *op. cit.*, p. 161.

151

смирненно ожидают, пока излагается их просьба. Обычно она заключается в том, чтобы им было послано больше детей или чтобы размножился скот<sup>1</sup>. В Икотобо, в Южной Нигерии, есть древнее дерево, экземпляр *Dolicfiandrone*, которое называют "Матерью Города". К нему приходят молиться о потомстве жены, молодые и пожилые. Сюда приходят также и старухи с аналогичной просьбой о детях и внуках. В большинстве поселений Оккобора растет большое дерево, которое называют "эбирибонг", дважды в год, при возделывании новых земель и во время сбора урожая, ему делают подарки. Особая цель этой процедуры — снискать благословение плодovitости для местных женщин, а также для земли и скотоводов<sup>2</sup>. На плато, возвышающемся над Джеймстауном в Южной Нигерии, г-н П. А. Таль-бот обнаружил большое старое дерево, которое в былые времена было объектом особого почитания. Со всех уголков района женщины совершали сюда долгие паломничества. Считалось, что дерево обладает способностью даровать плодородие тем, кто совершает необходимые обряды, а также защищать их во время родов и в случаях любой опасности<sup>3</sup>. У баров с Мадагаскара, чтобы получить потомство, человек обращается к дереву *сакоа* — виду фигового дерева. Он расчищает землю вокруг дерева, ложится у его подножия и повторяет следующую клятву: "Если моя жена родит мне ребенка, я убью в твою честь курицу или овцу и сделаю тебя священным". После этого он раз в день или чаще возвращается к дереву, чтобы повторить свою молитву. Если случается так, что в течение года жена делает его отцом, он приносит в жертву дереву курицу или овцу и во всеуслышанье объявляет дерево священным. И тогда каждый будет приходить с какой-нибудь просьбой к священному дереву, доказавшему свою способность дарить плодородие.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> P. A. Talbot, "The Buduma of Lake Chad" (машинописная статья, присланная мне автором, собравшим этот материал).

<sup>2</sup> D. A. Talbot, *Woman's Mysteries of a Primitive People*, p. 81.

<sup>3</sup> P. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria*, pp. 303 sq.

<sup>4</sup> M. C. Le Barbier, "Contribution a l'Etude des Bara-Imamono de Madagascar", in *L'Anthropologie*, vol. 31 (Paris, 1921), pp. 321 sq.

## ГЛАВА VII. ПЕРЕЖИТКИ КУЛЬТА ДЕРЕВЬЕВ В СОВРЕМЕННОЙ ЕВРОПЕ

Множество пережитков культа деревьев сохранилось в народных обычаях Европы, например, традиционные церемонии праздника Мая и праздника Троицы. Эти обычаи я обсуждал в другой своей работе<sup>1</sup>. Здесь я могу дополнить приведенные там описания английских обычаев в праздник Мая несколькими не приводившимися мною прежде описаниями обычаев, которые соблюдались ранее в праздник Мая в Уэльсе.

"Древние обычаи и суеверия, связанные с праздником Мая, сегодня в Уэльсе забыты. Однако прежде веселье и танцы в праздник Мая были весьма популярны, особенно в Пембрукшире, о чем свидетельствует интересное сообщение, представленное в *Камбрианском журнале*. "В канун праздника Мая все жители собирались в большие группы, неся в руках цветущие ветви боярышника, украшенные и другими цветами. Затем эти ветви прикрепляли с наружной стороны окон домов. В различных частях города (Тенби) устанавливали Майские деревья, украшенные цветами, кусочками цветной бумаги и разноцветными лентами. В праздник Мая юноши и девушки, взявшись за руки, танцевали вокруг Майского дерева и, как это называлось, *продевали нитку в иголку*. Группа от пятидесяти до ста человек направлялась от одного Майского дерева к другому, пока таким образом не пересекала весь город. Две группы, идущие с различных сторон, встречаясь друг с другом, образовывали *ladies' chain*<sup>2</sup> и таким образом расходились, каждая в своем направлении". Прежде Майское дерево было весьма популярно в Уэльсе, но этот древний обычай полностью забыт, хотя иногда мы все еще слышим, что в некоторых местах выбирают королеву Мая. Майское дерево в Уэльсе называлось Бедвен, потому что его всегда делали из березы, которая в Уэльсе называется бедвен и ассоции-

<sup>1</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 59-96.

<sup>2</sup> Фигура в некоторых танцах — *Прим. перев.*

153

руется с нежными чувствами; если девушка дарит любимому березовую ветвь, это означает, что

она принимает его ухаживания. Вокруг Майского дерева играли в разные игры. Слава деревни зависела от сохранности ее Майского дерева, поэтому постоянно предпринимались попытки украсть его. А когда такой подвиг совершался, его отмечали особым торжеством. Соперничество за обладание Майским деревом, вероятно, символизировало древнее представление о том, что первый день мая был пограничным днем, разделяющим зиму и лето, когда проходила схватка между силами воздуха, стремящимися, с одной стороны, продлить царствование зимы, а, с другой стороны, установить власть лета"<sup>1</sup>.

И снова мы читаем: "Утром в праздник Мая — то есть, с первыми лучами солнца — юноши и девушки почти каждого церковного прихода в Уэльсе отправлялись в ближайший лес. Веселая процессия состояла из мужчин, играющих на горнах и других инструментах, и девушек, поющих песни мая. Когда веселая компания добиралась до леса, каждый отламывал ветку дерева и украшал ее цветами, если она еще не была усыпана майским цветом. Валили большую березу и на запряженной быком телеге отвозили ее в деревню. На закате молодые люди оставляли майские ветки у дверей своих домов или выставляли их в окнах. За этим следовала церемония установки Майского дерева на деревенской лужайке. Дерево украшали букетиками и гирляндами цветов, чередующимися с бантами, розетками и серпантинном из ярких цветных лент. Затем распорядитель церемонии или ведущий майских танцев подходил к дереву и обвязывал вокруг него пеструю ленту. За ним следовали все танцоры, каждый из них, приближаясь к дереву, обвязывал его лентой, пока на дереве не оказывалось определенное количество лент. Затем начинался танец, каждый танцор занимал свое место, согласно порядку расположения лент на дереве. Танец продолжался без перерыва до тех пор, пока танцоры не уставали, тогда их место занимали другие"<sup>2</sup>. В Тоскани и Романье "прежде молодые влюбленные в первую ночь мая сажали перед дверями домов своих возлюбленных ветку, увешанную подарками: сегодня они просто приносят ее в сопровождении песен"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. C. Davies, *Folklore of West and Mid-Wales* (Aberystwyth, 1911), p. 76.

<sup>2</sup> M. Trevelyan, *Folk-lore and Folk Stories of Wales* (London, 1909), p. 24.

<sup>3</sup> Выдержка из письма, адресованного мне мистером Ludovico Limentani из Ferrara, Via Columbara 36, датированного 20 сентября 1912 г.

154

Несколько более полное описание Конька-скакунка на празднике Мая у Падстоу звучит следующим образом: "*Конек-скакунок*, существо устрашающего вида в высокой шапке, с развевающейся гривой и хвостом, страшными зубами и свирепой маской, появился в сопровождении пар, каждая из которых несла музыкальный инструмент, самым заметным среди них был барабан. Перед *Коньком-скакунком* танцевал человек в ужасной маске карлика с палицей в руках. Этот танцор весь день повсюду водил свою процессию, за ним следовали *Конек-скакунок* и большая толпа людей, ярко украшенных цветами, женщины распевали песни мая, а мужчины стреляли во все стороны из заряженных порохом пистолетов"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *The Padstow Hobby Hoss*, брошюра, опубликованная Williams and Son, Padstow, 1902. См. *The Magic Art and the Evolution of Kings*, pp. 67 sq.

## ГЛАВА VIII. ОТНОШЕНИЕ ПОЛОВ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА РАСТИТЕЛЬНОСТЬ

В другой своей работе я показал, что, по мнению многих народов, половой акт оказывает мощное влияние на рост растительности, особенно съедобных и плодоносящих растений или деревьев, от которых в значительной степени зависит существование человека. Там, где распространены такие верования, половые сношения в период сева и посадки зачастую регулируются правилами, цель которых — способствовать росту посевов<sup>1</sup>.

Так, например, у баньянколе в Уганде "на протяжении периода сева муж и жена должны вступать в половые сношения только друг с другом, в противном случае семена не прорастут и поле зарастет бурьяном"<sup>2</sup>. У фан или пангве из Западной Африки в ночь перед посевом земляных орехов мужчина вступает в половую связь со своей женой, чтобы способствовать росту земляных орехов, которые он будет сажать на следующее утро<sup>3</sup>.

Вера в оплодотворяющее влияние половых отношений человека на растительность наиболее очевидно обнаруживается в обрядах киваи в Британской Новой Гвинее при посадке ямса, батата, сахарного тростника, банана и так далее. Детальное описание этих обрядов можно найти в работе профессора Лэндтмана, посвященной киваи. Здесь я только упомяну, что, чтобы оплодотворить пальмы саго, эти люди вступают в беспорядочные половые сношения, чтобы получить

животворную жидкость, которой натирают стволы саговых пальм<sup>4</sup>.

Способность увеличивать плодородие растений, обеспечивающих продукты питания, иногда приписывали близнецам или родителям

<sup>1</sup> *The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 97 sqq.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Banyankole*, p. 97.

<sup>3</sup> G. Tessmann, *Die Pangwe*, pp. 90 sq.

<sup>4</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, pp. 70, 76, 78, 79 sq., 81 sq., 84, 90, 101, 357 sq., 355 sq.

156

близнецов, которые, родив близнецов, предоставили живое доказательство своего плодородия<sup>1</sup>.

Так, у басога из Центральной части северного побережья озера Виктория-Ньянза "когда у женщины рождается двойня, люди клана, к которому она принадлежит, ничего не сеют до тех пор, пока близнецов не принесут на поле. Перед детьми ставят котелок с вареным зерном, кладут кунжутный корж и все семена, что необходимо посеять. Еду съедают собравшиеся вокруг люди, а затем в присутствии близнецов высеивают зерно; после этого говорится, что данный участок является полем близнецов. Мать двойняшек должна посеять свое зерно прежде, чем остальные члены клана начнут высевать свое"<sup>2</sup>. Некоторые африканские народы полагают, что родители близнецов обладают еще и способностью увеличивать плодovitость животных. Так, о племенах, населяющих большое плато в Северной Родезии, рассказывают, что "в большинстве деревень есть голубятни. Первые колья таких голубятен вбивает женщина, родившая двойню, как говорят, для того, чтобы голуби плодились"<sup>3</sup>. Рассказывая о племенах банту в Центральной Африке, другой автор пишет: "При закладке голубятни, курятника, загона для коз или чего-либо еще, возводимого с целью разведения, аналогичная благосклонная уступка делается либо отцу, либо матери двойняшек. Предполагается, что это приведет к хорошим результатам или увеличит плодovitость. Я знаю одну туземку, которая трижды приносила двойню, она пользуется большим спросом при закладке оснований голубятен и курятников, загоронок для коз и овец и даже загонов для крупного рогатого скота"<sup>4</sup>.

Кроме того, вера во влияние половых отношений человека на рост растений, доказывается обычаем воздержания, которого придерживаются некоторые народы в период сева или посадки употребляемых в пищу растений. Так, у берберов Марокко "от всех, кто имеет какое-либо отношение к зерну, требуется чистота в сексуальном отношении; считается, что в противном случае такие люди могут осквернить святость зерна, а во многих случаях навредить также и самим себе. В большинстве районов Марокко считается необходимым, чтобы пахарь был чист в сексуальном отношении; иначе в

<sup>1</sup> *The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 102 sq.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, p. 235.

<sup>3</sup> C. Gouldsbury and H. Sheane, *The Great Plateau of Northern Rhodesia* (London, 1911), p. 307.

<sup>4</sup> D. Campbell, *The Heart of Bantuland*, p. 135.

157

семенах не будет *барак* (святости) или на поле будут расти одни трава и сорняки. Также должны быть чистыми жнецы и все, кто заходит на ток, когда там находится зерно; то же самое относится и к женщинам, которые весной пропальывают посева, в противном случае их работа окажется безрезультатной, а сами они заболеют. Считается, что если в зернохранилище зайдет аморальный человек, то не только зерно потеряет свою *барак*, но и он сам заболеет... Нечистоплотный в сексуальном плане человек не должен заходить и в огород, ибо такой визит навредит как овощам, так и зашедшему туда человеку"<sup>1</sup>. У баконго из Нижнего Конго "женщины во время посадки семян тыквы пепо и тыквы горлянки должны оставаться целомудренными и мыть руки, прежде чем прикасаться к семенам. Во время посадки семян они не должны также есть свинину. Если женщина не соблюдает этих табу, она не должна сажать семена, иначе урожай будет неудачным; она может делать ямки в земле, а ее маленькая дочка или кто-нибудь еще, соблюдавший ограничения, могут бросать в ямки семена и закапывать их"<sup>2</sup>. У фан или пангве в Западной Африке женщины, сажающие ямс, должны в течение трех месяцев после посадки оставаться целомудренными, ибо считается, что если они нарушат это правило, ямс не вырастет или же будет уничтожен личинками<sup>3</sup>.

У ораонов из Чхота Нагпур в Индии в ночь перед посевом первых зерен риса муж соблюдает сексуальное воздержание и не ложится в одну постель с женой<sup>4</sup>. Говорящие на баре'е тораджи из Центрального Сулавеси во время жатвы соблюдают целомудрие, ибо верят, что в противном

случае будет мало риса<sup>5</sup>.

Кроме того, многие народы верят, что сексуальные проступки, особенно кровосмешение, приносят вред посевам. Поэтому говорящие на баре'е тораджи из центрального Сулавеси перед севом риса и вообще перед расчисткой земли проводят церемонию под названием "изгнание грехов". Предполагаемый здесь грех — это кровосмешение, которое, по их представлениям, может погубить рис посредством длительной засухи, либо сильных дождей. Более простительное кровосмешение (между дядей и племянницей или тетей и племянником) искупает жертвоприношение под названием "закры-

<sup>1</sup> E. Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness (Baraka)*, p. 125.

<sup>2</sup> J. H. Weeks, *Among the Primitive Bakongo*, p. 252.

<sup>3</sup> G. Tessman, *Die Pangwe*, p. 98.

<sup>4</sup> S. C. Roy, *The Oraons*, p. 142.

<sup>5</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, ii. 274.

158

тие неба", ибо оно скрывает грех, совершенный на земле, от обитателей неба. Инцест может остаться не обнаруженным. Даже слуха о совершенном инцесте достаточно, чтобы вызвать пагубные последствия для земли. Поэтому для уверенности тораджи каждый год приносят эту искупительную жертву. Иногда ее называют "просьба о дожде". Почти все жители деревни отправляются к реке. На дороге, ведущей к ней, помещают большой камень, чтобы закрыть дорогу. Устанавливают жертвенный стол, к его ножкам привязывают свинью. Жрец, поставив одну ногу на свинью, выплевывает в воздух бетель и взывает к богам. Он молится: "О боги в вышине и боги внизу, может быть мы согрешили устами или руками, или ногами; возможно, наши уши слышали о грехе жителей другой деревни. Мы спрятали наши грешные уши и уста. Вот свинья, бык и коза. Взамен мы просим вас послать нам дождь. Если вы не дадите нам дождь, то что мы будем есть в следующем году? Сарое и Саренгге (два духа, тела которых покрыты растительностью в форме рисовых соломин), мы даем вам это, чтобы вы послали нам дождь". Затем свинью убивают, и ее кровью смазывают щеки и лбы людей. Убивают также и других жертвенных животных, их мясо готовят, а печень преподносят богам. Тем временем рисом, монетами, бетелем, табаком, тканью и так далее нагружают небольшой кораблик, причем каждый из присутствующих должен внести свой вклад. Затем люди бьют друг друга колчужными растениями, чтобы изгнать все грехи. И наконец маленький кораблик пускают вниз по течению. После этого люди брызгают друг на друга водой в качестве чар, привлекающих дождь. Затем со словами "легкость в камне, тяжесть в рисе" камень убирают с дороги<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, ii. 247 sq.

## ГЛАВА IX. СВЯЩЕННЫЙ БРАК

Подражательное бракосочетание короля и королевы Мая в Европе происходит, вероятно, из магического обряда, целью которого было способствовать росту растительности весной, драматически представляя свадьбу юноши и девушки, которые олицетворяли мужское и женское начала растительности. Аналогичную церемонию все еще проводят весной некоторые берберы Марокко; один французский автор, описавший эту церемонию, интерпретирует ее подобным же образом. Церемония происходит в маленькой деревеньке Доузроу в горах Антиатлаского хребта, а время ее проведения — возвращение весны. Утром, на рассвете юные девушки деревни отправляются в лес, чтобы нарвать травы и собрать валежник. О их возвращении возвещает выстрел из мушкета. Навстречу им сразу же выходят остававшиеся в деревне женщины, сопровождающие юную девушку, которую называют невестой добра (*Fiancee du Bien*). Невеста в свадебном наряде, одетая во всем белом, сидит верхом на белой ослице и держит в руках белую курицу. Когда две процессии встречаются, девушки кладут на землю вязанки трав и начинают танцевать, распевая песни примерно такого содержания:

Мы проведем невесту добра в деревенскую мечеть, Чтобы Бог дал мусульманам здоровья и изобилия.

Юноши, со своей стороны, отправляются в сады, собирают опавшие ветви и сучья и приносят их к мечети. Затем, как и их сестры, они отправляются в лес, чтобы набрать там сухой травы. Они вынимают из своих рядов юношу, жениха добра (*Fiance du Bien*). Одетый во все белое, как и невеста, он также сидит верхом на белом осле и держит в руках петуха с белым оперением. Он едет во главе процессии, которая направляется в поля; но на полпути спутники покидают его, оставляя на попечение одного из юношей, вооруженного мушкетом для защиты жениха от злых духов или

джинов. Затем юноши, нагруженные охапками травы, возвращаются, чтобы занять свои места подле жениха. Далее один из них стреноживает

160

осла и этой же веревкой привязывает жениха за шею, и теперь тот сидит сгорбившись над крупом осла. В этот момент его страж делает выстрел из мушкета. Этот сигнал, услышанный в деревне, вызывает радостное оживление. Мужчины, взявшись за руки, устремляются к невесте, сидящей на ослице в центре женской группы, и бегом ведут ее к стреноженному ослу с женихом. Они кричат: "Держись. Не падай, чтобы новый год был благоприятным для нас. Не падай". Возле жениха процессия останавливается. Затем, не теряя ни секунды, девушка перерезает ножом веревку, связывающую жениха, и после этого кричит: "Мы перерезали горло голоду: Да вдохнет Бог жизнь в горло добра". Затем в сопровождении юноши, охранявшего жениха, невеста возвращается в деревню, и, когда она занимает свое место среди женщин, ее страж стреляет из мушкета. Это еще один сигнал, ибо тут же юноши и мужчины с такой же поспешностью ведут теперь освобожденного жениха. Они кричат ему со всех сторон: "Держись. Не падай, чтобы новый год был благоприятным для нас". О счастливом возвращении жениха возвещают песни, танцы, крики и мушкетные выстрелы. На этом завершается первая часть церемонии. Несомненно, освобожденный от пут и торжественно возвращающийся жених олицетворяет возрождение природы, а невеста — дух растительности. Ожидается, что их союз окажет влияние на возрождение весенней жизни и сделает весну плодородной. Теперь жених и невеста бок о бок маршируют во главе процессии, в которой юноши следуют за невестой, а девушки — за женихом. Все они поют, но не смешиваются друг с другом. Веселая толпа непрерывно повторяет: "Мы возвращаем добро".

В этом любопытном и живописном строю символическую пару подводят к мечети. В соответствии с установившимся обычаем в храм входят только невеста и жених. За ними закрываются две двери. На пороге одной из них остается хранящая молчание толпа: возле другой располагается суровый караульный с заряженным мушкетом в руках, он стоит на страже и держит на расстоянии любопытных и несдержанных, у которых может возникнуть желание взглянуть на таинство, происходящее в храме, на время превратившемся в сцену священной проституции.

О том, что происходит внутри, известно мало, но говорят, что жених и невеста направляются к месту, которое называется "гробница архангела Гавриила", здесь жених перерезает горло белому петуху, которого он не оставлял на протяжении всех предшествующих церемоний, а затем то же самое проделывает с белой курицей

161

своей невесты. Приготовив и съев мясо двух жертв, он требует то, что причитается ему по праву жениха, и невеста не оспаривает это его право, ибо от полового акта, завершающего их временный союз, зависит процветание клана. С наступлением ночи жених и невеста расстаются, и далее каждый из них играет свою собственную роль. Наступает третий, заключительный акт церемонии, трагический акт, в ходе которого невеста должна умереть. Жених и невеста разделяются и каждый из них направляется к двери храма. "Пожар!" — кричит жених своему стражу. По этому сигналу мужчины бросаются к дверям, у которых стоит жених, и зажигают большие охапки сухой травы, которые находятся там. И когда жених выходит, его встречают высокие языки пламени, но он легко, одним прыжком, перелетает через огонь, в то время как утомленная и измученная невеста падает в небольшой костер, который ее сестры зажгли для нее у ее двери. Говорят, что затем молодежь деревни следует примеру, показанному женихом и невестой добра, чтобы подобным же образом способствовать возвращению весенней жизни. Они сходятся попарно в общественном месте и проводят вместе, юноши и девушки, то, что они называют "ночью счастья"<sup>1</sup>.

Эта церемония берберов предоставляет нам пример того, что мы называем священным браком, то есть брака двух божеств, где одно из них или оба представлены живыми людьми. Античность дает нам примеры таких священных браков, когда живые женщины венчались с богами<sup>2</sup>, а в Индии подобные церемонии проводятся до сих пор. Так, у ра део из деревни Малана в Пенджабе "в связи с поклонением Ямлу существует любопытный обычай, а именно, посвящение ему девочки-служанки (которую называют сита), ее берут из семьи, относящейся к касте нар, постоянно проживающей в Маниаране. Девочку-служанку преподносят богу как жену на празднике {каика}, который отмечается с неравномерными интервалами в несколько лет первого числа месяца Бхадрон. С посвящением богу девочка четырех или пяти лет получает в дар от храма полный комплект драгоценных украшений. Она остается в доме своих родителей, получая время от времени одежду и украшения. Если она отправляется в Малану, ее там кормят. В том, что касается

поклонения Ямлу, она не делает ничего. Когда ей исполняется 15 или 16 лет, вместо нее выбирают другую девочку-служанку. В течение того времени, когда она является женой Ямлу, девушка должна

<sup>1</sup> E. Laoust, *Mots et choses berberes*, p. 191.

<sup>2</sup> См. *The Magic Art and The Evolution of Kings*, ii. 129 sqq.

162

оставаться девственницей"<sup>1</sup>. И опять же "в былые времена в Пенджабе существовал обычай венчать дхимар, или девочку-водоноса, с бхаироном, древним божком Земли, в его храме в Баодада в Ревари, но говорят, что вскоре после этого она всегда умирала. Бхарбхуньяры, или сушильщики зерна из района Гурджаон этой же провинции, поклоняются Бхариону, с которым маллахи, лодочники из Агры, имели обычай венчать своих дочерей. Говорят, что когда-то этот божок спас тонущую лодку, и с тех пор семья, которой она принадлежала, венчает с ним одну из своих дочерей, передавая ее в его храм, где она оставалась в живых не более одного года; но теперь формально отдают замуж только куклу, сделанную из теста. Говорится, что в Центральных провинциях невесту из семьи джайна закрывали в храме и считали невестой Тиртханкара, или святого, которому был посвящен храм, но сейчас ее закрывают там только на одну-две минуты, а затем выпускают"<sup>2</sup>.

Во второй половине семнадцатого столетия французский путешественник Бернье был свидетелем подобного священного бракосочетания в Юггернауте, городе в Бенгалии. Он пишет: "Брамины выбирают красивую девушку в невесты Юггернаут, ее проводят в храм к богу с большой пышностью и торжеством. Там ее оставляют на всю ночь, убедив в том, что Юггернаут придет и ляжет с ней. Ей велят спросить у бога, будет ли год плодородным и какие он пожелает шествия, праздники, молитвы и подношения за свою щедрость. Ночью через небольшую потайную дверь в храм входит один из браминов, овладевает ничего не подозревающей девушкой и заставляет ее поверить в то, что считает необходимым. На следующее утро, на пути к другому храму, куда ее несут с обычной церемонией и великолепием, брамины просят девушку громко объявить народу все, что она услышала от похотливого жреца, как будто каждое слово исходило из уст Юггернаута"<sup>3</sup>. Эта форма священного брака продолжала существовать в Юггернауте, по меньшей мере, примерно до начала девятнадцатого столетия<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> H. A. Rose, *A Glossary of the Tribes and Castes of te Punjab and North-West Frontier Province* (Lahore, 1913), iii. 265.

<sup>2</sup> W. Crooke (and R. E. Enthoven), *Religion and Folklore of Northern India* (Oxford, 1926), p. 246.

<sup>3</sup> F. Bernier, *Travels in the Mogul Empire*, trans. T. Brock, (London, 1826), ii. 7.

<sup>4</sup> J. Forbes, *Oriental Memoirs* (London, 1813), после цитаты из Бернье он добавляет "хорошо известно, что этот постыдный обычай практикуют до сих пор".

163

Ораоны из Чхота Нагпур в Бенгалии поклоняются солнцу как богу и его жене земле как богине. Каждый год, когда расцветает дерево *сал*, они празднуют их бракосочетание. В свадебной церемонии солнце-бога представляет жрец, а землю-богиню — его жена. Я уже описывал эту церемонию в другой работе<sup>1</sup>. С тех пор ее намного более подробно описал выдающийся индийский этнограф Сарат Чандра Рой<sup>2</sup>; но его описание слишком объемно, чтобы привести его здесь.

В Африке боги племени баганда имели посредников-людей, которые выступали исключительно как выразители их воли. "Когда на роль медиума выбирали женщину, ее изолировали от мужчин, и в течение всей оставшейся жизни она должна была соблюдать обет целомудрия, на нее смотрели как на жену бога"<sup>3</sup>. Ненде, один из богов войны у баганда, имел шесть человеческих жен, которые считались принцессами и никогда не покидали священного места, где некогда их посвятили богу. У них были свои места в храме по обе стороны от возвышения, на котором предположительно восседал бог<sup>4</sup>.

В Южной Нигерии, в Нгери-гбав-ама, иавы поклоняются духу воды, которого представляет большой питон. Его храм часто посещают женщины, стремящиеся стать прорицательницами или пророчицами. Эти женщины обычно занимали высокое положение в племени и ничего важного не предпринимали без их вдохновенного совета. Они были окружены множеством табу и в древние времена не имели права иметь мужа-мужчину, так как считалось, что они обвенчаны с одним из священных змеев. Предполагалось, что дух воды поднимается из реки каждый восьмой день; поэтому в такой день она никого к себе не допускает, спит одна, не выходит из дому после наступления темноты и совершает возлияния перед символами духа воды<sup>5</sup>.

Тумбука из района озера Ньяса в Восточной Африке поклоняются богу Чинканг'онме, тело

которого, по их словам, напоминает большого змея с гривой льва. Время от времени этому богу в качестве его жены посвящали девушку. После этого посвящения она жила отдельно и пользовалась большим почетом. Она украшала свои во-

<sup>1</sup> *The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 148.

<sup>2</sup> S. C. Roy, *Oraon Religion and Custom* (Ranchi, 1928), pp. 193 sqq.

<sup>3</sup> J. Roscoe, *The Baganda*, p. 275.

<sup>4</sup> J. Roscoe, *op. cit.*, p. 308.

<sup>5</sup> p. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, ii. 100 sq.

164

лосы бусинками, чтобы они напоминали гриву бога и всю жизнь оставалась незамужней. Она считалась воплощением этого бога<sup>1</sup>.

В другой своей работе я высказал предположение, что предания, подобные легенде об Андромеде, в которых героиню отдают морскому чудовищу, могут отражать древний обычай принесения в жертву духам воды девственниц, которые должны были стать их женами<sup>2</sup>.

Здесь я могу привести несколько африканских примеров человеческих жертвоприношений, особенно девочек или девственниц, жертвуемых духам воды. Почти повсеместно в Западном, или Французском Судане ближе к началу мая, после первого сильного дождя имели место процессии, цель которых состояла в том, чтобы добиться у неба благословения для полей. В Бамака эта процессия завершалась жертвоприношением духу реки, которое совершали на берегу Нигера. До французского правления оно заключалось в том, что в реку бросали девственницу, которую пожирали крокодилы, представлявшие духа воды<sup>3</sup>.

Далее, возле Махилане на территории племени ронга или тонга "на берегу моря есть две большие скалы. Когда огромные волны с ужасным грохотом ударяются о них, люди идут туда и приносят жертву: они молятся следующим образом: "О море, пусть терпят крушение корабли и пароходы, пусть их богатства достанутся нам и помогут нам". В прежние времена в этом месте иногда в качестве жертвы выставляли молодую девушку или оставляли подношение силе Махилане"<sup>4</sup>.

Бангала из Верхнего Конго полагают, что в реке живут злобные духи воды, которые делают все возможное, чтобы помешать любым рыболовным операциям. Поэтому, когда рыбная ловля была неудачной, жители деревни нередко собирали в складчину медные монеты, чтобы купить старика или старуху — пожилые предпочтительнее из-за дешевизны — и бросить его или ее в реку для умиротворения духов воды<sup>5</sup>. У баганда в Центральной Африке "некоторые колодцы были знамениты на протяжении многих поколений; считалось, что они находятся под особой защитой духов воды; их передавали от семьи к семье или от вождя к вождю, почитали и считали священ-

<sup>1</sup> D. Fraser, *Winning a Primitive People*, p. 122.

<sup>2</sup> *The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 155 sq.

<sup>3</sup> M. Delafosse, *Haut Senegal-Niger (Soudan Francais)* (Paris, 1912), pp. 111, 175.

<sup>4</sup> H. A. Junod, *The Life of Southern African Tribe*, ii. 825.

<sup>5</sup> J. H. Weeks, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xi. (1910), p. 370. Cf. id., *Among Congo Cannibals*, pp. 98 517.

165

ными. В некоторых местах новый вождь, придя к власти, совершал человеческое жертвоприношение; часто для этой цели ему приходилось брать своего собственного ребенка, которого он приносил в жертву духу воды у колодца, чтобы обеспечить процветание. В других местах подносили животное, и люди собирались за священной трапезой у колодца, ели мясо и пили пиво; после трапезы вождь помещал новую мотыгу в храм, строившийся для духа воды у колодца"<sup>1</sup>.

Древние китайцы поклонялись богу Хуанхе, или желтой реки, они называли его именем, которое мы можем перевести как Граф Реки. Его описывают как высокое существо с лицом человека и телом рыбы; иногда говорят, что он развезжает в колеснице, запряженной двумя драконами. Основное место поклонения ему располагалось у слияния желтой реки и реки Ло, в самом сердце древнего Китая. Здесь бога воды чествовали пышными драматическими церемониями, во время которых топили людей. В жертву приносили также белых лошадей, бросая их в реку<sup>2</sup>. Предание гласит, что ранее существовал обычай каждый год предоставлять желтой реке невесту. Бракосочетание отмечали на реке в Йе. Обязанность ежегодного выбора красивой девушки в невесты богу воды поручали общине колдуний. Выбранную девушку купали, одевали в красную одежду и закрывали в красном шатре, где ее кормили говядиной и поили вином, но в других отношениях она должна была придерживаться строгого воздержания. После десяти дней уединения

в шатре ее одевали как невесту и укладывали на брачное ложе, которое пускали вниз по реке; оно плыло по течению реки до тех пор, пока не погружалось в ее глубины вместе с девушкой. Таким образом, смертную невесту передавали в руки бессмертного жениха. Все вельможи и тысячи других людей были свидетелями таких бракосочетаний бога реки. В 417 г. до н. э. император Цинь, основатель новой династии, ввел обычай такого венчания царской принцессы с богом реки; придя к власти, он возжелал укрепить свои притязания на императорский трон, посредством брака сделав бога реки своим родственником. Но вскоре Маркиз Венде Вей (428-387 гг. до н. э.), ученик Конфуция, упразднил этот варварский обычай<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. Roscoe, *The Baganda*, p. 458.

<sup>2</sup> M. Granet, *Danses et Legendes de l'ancienne Chine* (Paris, 1926), ii. 466-482.

<sup>3</sup> M. Granet, *op. cit.*, ii. 473-478. О других жертвоприношениях духам воды см. мои комментарии к Ovid, Book v. line 621, vol. iv. pp. 99-100, and *Folk-lore in the Old Testament*, ii. 414 *sqq.*

166

Зачастую считалось, что духи воды могут дарить потомство бездетным женщинам. К тем примерам этого верования, которые я представил в другой своей работе<sup>1</sup>, можно добавить следующее: в Индии в штате Гуджарат "водопады не очень привычны людям. Однако здесь существует поверье, что бездетные пары могут получить потомство, если искупаются в водопаде и поднесут ему кокосовый орех"<sup>2</sup>. В округе Бомбей "примерно через месяц с четвертью после родов проводят церемонию *Зармазарьян* — женщина отправляется к ближайшей реке или колодцу, чтобы в первый раз после родов набрать воды. Возле реки или колодца делают пять небольших кучек песка и обмазывают их свинцовым суриком. Затем зажигают лампу, заправленную *гхи*, реке или колодцу подносят семь небольших орехов бетеля. Далее разбивают кокосовый орех и часть его в качестве подношения бросают в воду. Затем женщина наполняет водой из реки или колодца кувшин и возвращается домой, унося с собой шесть из семи поднесенных реке или колодцу орехов бетеля. По дороге домой к ней подходит бесплодная женщина и просит один орех бетеля, так как считается, что такой орех, если его проглотить, вызывает зачатие. Некоторые полагают, что только самый маленький из семи орехов обладает способностью производить подобный результат. Другие утверждают, что этот орех необходимо проглотить на пороге хижины"<sup>3</sup>. Далее, на землях Аит-Садден берберского племени Марокко, есть река Иги и водопад Амаззер. Бесплодные женщины приходят к нему, чтобы получить потомство. Они надеются, что их сокровенное желание исполнится, если они нальют воду из водопада себе на спину. Когда профессор Вестермарк спросил своего информатора есть ли у водопада святой, тот ответил, улыбаясь, что не знает<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 159 *sqq.*

<sup>2</sup> A. M. T. Jackson, *Folklore of Gujarat*, p. 40 (приложение к *Indian Antiquary*, xli. 1912).

<sup>3</sup> R. E. Enthoven, *Folklore of Bombay*, p. 288.

<sup>4</sup> E. Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness (Baraka)*, pp. 54 *sq.*

## ГЛАВА X. ЦАРСКИЙ ОГОНЬ

В одной из своих работ я доказывал, что весталки-девственницы древнего Рима в древности были дочерьми царя, которым вменялось в обязанность поддерживать огонь в царском очаге. Предполагалось, что они — жены бога огня.<sup>1</sup> С этими римскими весталками мы можем сравнить африканских весталок, которым в Уганде вменялось в обязанность поддерживать вечный огонь в храмах богов. Об этих последних каноник Роско сообщает: "В большинстве храмов богу предназначались несколько девочек. Их особые обязанности заключались в том, чтобы хранить огонь храма, который необходимо было поддерживать горящим днем и ночью; следить за тем, чтобы в храм не попало ничего запрещенного; обеспечивать достаточный запас дров и воды; обновлять травяной настил пола; и прежде всего, оберегать священную трубку и табак, которую курил медиум перед тем, как произнести пророчество. Личности этих девушек были священны, и мужчинам приходилось следить за тем, чтобы не позволять себе по отношению к ним никаких излишних фамильярностей и вольностей. Этих девочек приносили в храм сразу же после отлучения от груди матери; они являли собой пожертвования родителей, моливших бога о детях, обещая посвятить их служению ему, если он исполнит их просьбу. Когда рождалась такая девочка, ее посвящали богу; и как только она достаточно подрастала, чтобы ее можно было отлучить от матери, родители отдавали ее на территорию храма. Она оставалась в услужении богу до наступления половой зрелости, когда бог решал, за кого она должна выйти замуж. Затем девушка покидала храм, так как ни одна женщина во время менструации не может входить в храм и вообще

не должна иметь никакого отношения к богам; поэтому только незрелые девочки могли исполнять обязанности девственницы храма<sup>2</sup>.

Кроме того, царь и вожди в Уганде имели своих, связанных целомудрием, освященных девственниц, обязанностью которых было следить за огнем в очаге Царя или вождя. Каноник Роско расска-

<sup>1</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii, 195.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Baganda*, p. 276.

168

зывает об этих домашних весталках, как мы можем их назвать, следующее: "Царь и каждый влиятельный вождь имел для услуг, требующих соблюдения различных ограничений и табу, девочку. Эту девочку называли *кайа бувонга*; она жила в доме своего господина и готова была оказать любую услугу. Ее рождение предсказывал жрец; с момента своего рождения она посвящалась какому-нибудь богу, а когда достаточно подрастала, чтобы выполнять функции *кайа*, ее отдавали вождю, и она приступала к исполнению своих обязанностей. В эти обязанности входило присматривать за огнем вечером и ночью, приносить вождю воду, которой он умывался рано утром, приносить масло или мазь, которыми он натирал свое тело, и подавать понадобившиеся ему фетиши, взяв их у его старшей жены, отвечавшей за них. Когда вождь отправлялся в военный поход, какое-то время она сопровождала его, неся перед ним его фетиши, которые должны были защитить вождя от опасности; затем она возвращала их старшей жене. Ни одному мальчику не разрешалось играть с ней или даже дотрагиваться до нее, ибо она являлась посвященной личностью. Когда девочка достигала половой зрелости, бог, которому она была посвящена, приказывал ей выйти замуж, а на ее место из клана присылали другую девочку *кайа*. Царь и вожди часто брали таких девочек в жены. Клан, из которого она была родом, извлекал из этого немалую выгоду, получая, в зависимости от обстоятельств, дары и другие милости от царя или вождей<sup>1</sup>. У барунди, племени, обитающем к западу от озера Виктория-Ньянза, существует класс девственниц, которых наш авторитетный источник называет "весталками". В племени есть священный барабан, которому поклоняются почти как богу. Султан или царь совершает ему подношения, а забота о барабане возлагается на трех девочек. Одна из их обязанностей — присматривать за тем, чтобы барабану регулярно совершались должные подношения. Такую девушку называют "женой священного барабана". Она обязана соблюдать строгое воздержание, а если она нарушает его, то предается смерти, как весталка-девственница Рима<sup>2</sup>. Бергама из Юго-Западной Африки придают большое значение домашнему огню. Рассказывают, что мужчина из этого племени скорее останется без своей хижины, чем без своего огня. За огнем вождя следит его первая жена. Если он гаснет, его вновь зажигают, подобно огню весталок в Риме, используя примитивные палочки для добывания огня<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. Roscoe, *op. cit.*, p. 9.

<sup>2</sup> H. Meyer, *Die Barundi*, p. 188.

<sup>3</sup> H. Vedder, *Die Bergdama* (Hamburg, 1923), pp. 20-38.

## ГЛАВА XI. ПАЛОЧКИ ДЛЯ ДОБЫВАНИЯ ОГНЯ

Как мы только что видели, всякий раз, когда в Риме гас вечный огонь весталок, его торжественно разжигали заново с помощью примитивного приспособления — палочки для добывания огня. Заостренная палочка в результате интенсивного вращения высверливалась в плоской доске отверстие, и от сильного трения древесина вспыхивала. Это, наверное, самый древний из всех известных человеку способ добывания огня и, по-видимому, широко распространенный среди дикарей до их соприкосновения с цивилизацией. В другой своей работе я уже называл некоторые племена, которые используют или использовали ранее этот метод получения огня<sup>1</sup>. Сейчас я включу в этот список несколько других народов, которые, как нам известно, практикуют или практиковали прежде этот способ добывания огня<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii, 206 sq.

<sup>2</sup> G. St. J. Orde Browne, *The Vanishing Tribes of Kenya* (London, 1925), pp. 120 sq.; F. Fulleborn, *Das Deutsche Nyassa und Ruwumba-Gebiet* (Berlin, 1906), p. 91; E. Kotz, *Im Banne der Furcht* (Hamburg), p. 137; C. K. Meek, *The Northern Tribes of Nigeria* (London, 1925), i, 172; S. S. Dornan, *Pygmies and Bushmen of the Kalahari* (London, 1923), pp. 116 sq.; id., "The Tati Bushmen and their Language", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xlvii. (1917) p. 46; D. Livingstone, *Last Journals*, i, 58; R. Schmitz, *Les Baholoholo* (Brussels, 1912), p. 51; J. Vanden Plas, *Les Kuku* (Brussels, 1910), p. 69; H. Rehse, *Kiziba Land und Leute* (Stuttgart, 1910), pp. 19 sq.; R. Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea*, iii, 24; A.

F. R. Wollaston, *Pygmies and Papuans* (London, 1912), pp. 200 *sq.*; A. R. Wallace, *The Malay Archipelago*, ii. 34; H. Riedel, *De Sluiken Kroesharige Rassen tusschen Selebes en Papua* (The Hague, 1886), p. 187; W. Marsden, *The History of Sumatra* (London, 1811), p. 60; A. L. Van Hasselt, *Volksbeschrijving van Midden Sumatra* (Leyden, 1882), pp. 177 *sq.*; S. J. Hickson, *A Naturalist in North Celebes*, p. 172; p. J. Veth, *Java* (Harlem, 1875-1884), i. 564; E. Modigliani, *Un Viaggio a Nias* (Milan, 1890), p. 385; D. Bray, *Ethnographic Survey of Baluchistan*, i. 33; L. Hearn, *Glimpses of Unfamiliar Japan*, i. 198 *sq.*; W. B. Grubb, *An Unknown People in an Unknown Land* (London, 1911), p. 74; F. Boas, *The Quakiutl* (Jesup North Pacific Expedition, vol. v. Part ii. ), p. 407. Еще о палочках для разведения огня смотрите мою работу *Myths on the Origin of Fire* (London, 1930), pp. 217 *sq.*

170

Но неплохо было бы проиллюстрировать такую практику несколькими конкретными примерами. Так, майор Орде Браун, управлявший этими племенами и хорошо их знающий, следующим образом описал способ добывания огня у первобытных племен эмбу, населяющих обширные южные склоны горы Кения в Восточной Африке: "все племена эмбу искусны в получении огня при помощи трения, хотя с появлением спичек это мастерство быстро исчезает. Метод основан на трении, возникающем при верчении палочки из мягкой волокнистой древесины в углублении плотной твердой доски. Из какой-нибудь легкой волокнистой древесины вырезают и высушивают палочку длиной в двенадцать-восемнадцать дюймов и толщиной примерно с карандаш. Затем из какой-нибудь твердой, плотной древесины вырезают дощечку, размером и толщиной примерно с ручку небольшой одежной щетки; ее края закругляются и на них делается несколько "надрезов". Эту дощечку крепко прижимают большим пальцем ноги к земле. Добывающий огонь человек садится на корточки, вставляет палочку-сверло в один из "надрезов" и зажимает ее между ладонями. Он интенсивно вращает ее, его ладони быстро перемещаются по палочке вверх и вниз. Вскоре в результате трения надрез округляется и образуется небольшое гнездо с щелью с одной стороны, через которую высыпается образующаяся труха и собирается в маленькую кучку на земле; продолжающееся трение увеличивает температуру и вскоре верхушка маленькой кучки трухи оказывается раскаленной до красна. Ее наполовину накрывают пучком сухой травы, которую для этой цели держат наготове, и теперь достаточно несколько раз дунуть, чтобы трава вспыхнула. Если деревянные принадлежности уже готовы и хорошо высушены, то весь процесс занимает удивительно короткое время; после небольшой тренировки я сам при благоприятных условиях мог получать огонь в течение одной минуты. Секрет заключается в том, что для усиления трения перед началом процесса следует положить в углубление несколько песчинок; без этого единственным результатом, наверное, были бы лишь покрывшиеся волдырями руки"<sup>1</sup>.

Далее, о племенах Северной Нигерии сообщают, что "все племена используют два способа получения огня: (а) ударный метод и (б) метод сверления... Метод сверления — это метод, используемый в сухую погоду, к нему прибегают только если нет стали и кремня. Стебель гвинейского сорго, тростникового проса или *гибискуса* рас-

<sup>1</sup> G. St. J. Orde Browne, *op. cit.*, pp. 120 *sq.*

171

калывают надвое. Берут одну половину и делают в ней канавку, прокручивая в ней меньший стебель. Под канавкой кладут немного высушенного коровьего или конского навоза или сухую ветошь. Вращательные движения продолжают до тех пор, пока стебель не протыкается насквозь и образующееся тепло не зажигает высушенный навоз или ветошь. У некоторых других племен (например, у мбарава), которые обычно пользуются ударным методом, более древний метод сверления ежегодно в церемониальных целях применяет главный шаман. В поселении гасят все костры, и главный шаман вместе со старейшинами приступает к процессу верчения одной палочки в другой. Считают — по крайней мере женщины — что возникший в результате огонь добыт с помощью магии, его официально распределяют по всей деревне"<sup>1</sup>.

Практика этих нигерийских племен, которые в повседневной жизни отказались от древнего метода зажигания огня с использованием палочек, но сохранили его в торжественной ежегодной церемонии разведения нового огня для всей деревни, представляет собой интересный пример ритуального консерватизма, характерного для многих религий. Практика всегда более стабильна, чем теория; люди отказываются от своих убеждений легче, чем от своих привычек.

Метод добывания огня у очень примитивных бушменов из пустыни Калахари в Юго-Западной Африке описывают следующим образом: "Как только бушмен убивает оленя, он разводит костер, поджаривает кусок мяса и съедает его. Метод получения огня заключается в следующем: берут небольшую, длиной примерно в двенадцать дюймов, палочку из твердой древесины, обычно из

акации или морани. Толщиной она с графитовый карандаш и служит сверлом. Она должна быть абсолютно сухой. Другой кусок, примерно такой же длины, но вдвое толще, из какой-нибудь мягкой древесины, например, *commiphora*, кладут на землю; человек садится и прочно удерживает ногой этот кусок. Сверло имеет заостренный конец, который вставляют в выемку в нижнем куске дерева. Его быстро вращают между ладонями то вправо, то влево. Очень скоро труха, образующаяся при трении, начинает дымиться. Движения все ускоряются, пока труха не начинает тлеть. Тогда ее накрывают кусочком мха и осторожно раздувают. Когда мох вспыхивает, его тут же подносят к сухой траве и разводят костер. Просто удивительно, как быстро бушмены добывают огонь. Для этого им достаточно пяти-семи минут. Чтобы добиться нужного давления на нижний кусок

<sup>1</sup> С. К. Meek, *op. cit.*, i. 171 sq.

172

дерева, нужна длительная тренировка. Если давить слишком сильно, тупится сверло, если слишком слабо — кроме дыма ничего не получится. Нужна значительная ловкость, чтобы удерживать сверло в движении, скользя ладонями вверх и вниз. Именно это изменяет направление вращения. Увидев, как бушмены добывают огонь, я пытался проделать это сам, но продвинуться дальше стадии дыма мне не удавалось ни разу<sup>1</sup>.

Многие дикари видят в действии палочек для разведения огня аналогию с половым актом и, соответственно, отождествляют верхнюю заостренную палочку с мужчиной, а плоскую с надрезами или выемками — с женщиной. Это верно в отношении африканских племен бакитара и басабеи, двух племен из Уганды, бушонго, племени из Верхнего Конго, говорящих на ба-ила племенах Северной Родезии, васу с Танганьики и антандрои с Мадагаскара<sup>2</sup>. Тонга или ронга из Юго-Восточной Африки называют верхнюю заостренную палочку мужем, а плоскую палочку с надрезами — женой<sup>3</sup>. Кенийское племя кикуйю рассматривают две палочки как мужскую и женскую. Сообщают, что "любопытно отметить, что женщинам не разрешается добывать огонь трением, это объясняют тем, что при разжигании огня необходимо сесть на корточки, а для женщины такая поза непристойна, так как при этом она выставляет напоказ свою наготу. Однако считается, что причина не только в этом, а что лишь мужчина должен манипулировать мужской частью приспособления"<sup>4</sup>. Совсем иначе обстоит дело у народа Лоанго. Во время правления царя общественные костры постоянно поддерживали горящими и гасили, когда он умирал. Когда на престол вступал новый царь, разжигали новый общественный костер, посредством трения двух палочек, которые считали, соответственно, мужской и женской и которыми, соответственно, манипулировали юноша и девушка. После выполнения своей торжественной функции юноша и девушка должны были завершить аналогию с палочками для разведения огня, совершив публичный половой акт, после чего их заживо хоронили<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> S. C. Dorman, *op. cit.*, pp. 116 sq.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Bakitara*, p. 47; id., *The Bagesu*, p. 58; E. Torday and T. A. Joyce, *Les Bushongo*, p. 135; E. W. Smith and A. M. Dale, *op. cit.*, i, 143; J. J. Dannholz, *Im Banne des Geisterglaubens*, p. 43; R. Decary, "L'Industrie chez les Antandroy de Madagascar", in *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, vii. (1926) p. 38.

<sup>3</sup> H. A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, ii. 33.

<sup>4</sup> C. W. Hobley, *Bantu Beliefs and Magic* (London, 1922), p. 68.

<sup>5</sup> *Die Loango Expedition*, iii. 2, pp. 170 sq.

173

В Индии бихарцы, первобытное племя из Чхота Нагпур, до сих пор получают огонь при помощи древнего метода с помощью трения палочек, которые считают соответственно мужской и женской. Их способ разжигания огня заключается в следующем. "Огонь добывают традиционным способом, используя два кусочка расщепленного бамбука, длиной примерно в два фута. Эти палочки для разведения огня называются *гулгу*. Одна из них ближе к середине имеет надрез и называется *эта*, или женская палочка. Палочку *энга* кладут на землю надрезом вверх. Добывающий огонь человек прижимает один ее конец левой ногой к земле, а другой для устойчивости под небольшим углом кладет на камень. Другую палочку, которая называется *санре*, или мужская палочка, вставляют перпендикулярно в надрез на палочке *энга* и быстро вращают между ладонями, пока обуглившаяся труха, образующаяся в процессе сверления, не загорится. Бихарцы не поддерживают огонь постоянно, а разжигают его с помощью *гулгу* всякий раз, когда это необходимо"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> S. C. Roy, *The Birhors*, pp. 516 sq.

## ГЛАВА XII ОТЕЦ ЮПИТЕР И МАТЬ ВЕСТА

Обсуждая поклонение Весте, римской богине домашнего очага и горящего в нем огня, я предположил, что широко распространенный обычай обводить невесту вокруг очага проводится с целью способствовать ее плодовитости посредством той порождающей силы огня, которая, как известно из легенд, являлась одним из элементов веры древних римлян, а практика пронести новорожденных младенцев над огнем могла быть способом знакомства их с родовыми духами, которые, как предполагалось, обитали в старом домашнем очаге<sup>1</sup>. Представление о том, что в старых домашних очагах живут родовые духи, знакомо и говорящим на ила племенам Северной Родезии, ибо о них рассказывают: "очень плохо, считают туземцы, если в хижине нет огня, не столько в связи с неудобством для живых, сколько — для духов семьи, которые обитают в этой хижине"<sup>2</sup>.

Далее я предположил, что к весталкам относились как к воплощениям Весты, матери-богини, дарившей потомство женщинам и скоту<sup>3</sup>. С этим, вероятно, была тесно связана их роль жриц священного огня, ибо всегда, когда священный огонь затухал, они с помощью палочек помогали первосвященнику заново разжечь его. Мы можем предположить, что весталка держала плоскую дощечку приспособления, пока потифик вращал палочку для разведения огня между ладонями, чтобы трением получить огонь. Это можно сравнить с обычаем, соблюдаемым палами из Южного Хсемви в Бирме. "У палов из Южного Хсемви существует деревенский обычай, согласно которому раз в год все костры в деревне необходимо потушить и зажечь новые. Выбирают мужчину и женщину, которые трут друг о друга два кусочка древесины, чтобы трением получить огонь. Все остальные костры в деревне зажигают от этого огня"<sup>4</sup>. С достаточной степенью вероятности мы можем предположить, что в этом

<sup>1</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 227-252.

<sup>2</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *op. cit.*, i. 142.

<sup>3</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 229.

<sup>4</sup> Mrs. L. Milne, *The Home of an Eastern Clan*, p. 207.

175

обычае огонь зажигается с помощью палочек для разведения огня и что в процессе операции мужчина вращал сверло, мужской элемент приспособления, а плоскую дощечку, женский элемент, держала женщина. Легенда маори сохранила память о торжественном разведении огня тем же способом отцом и дочерью, действующими совместно. "Каи-ава решил снять *many*, которое Вхеке-торо наложил на Остров Вханга-о-кено, и его намерение одобрили все люди. Он и его дочь По-нуи-а-хине отправились на остров. Дочь сопровождала его, чтобы прочно держать дощечку, которую ее отец будет использовать для получения огня, и чтобы исполнять свою часть церемонии и представлять женских богов... Каи-ава взял палочку и, пока его дочь прочно прижимала дощечку к земле, трением добыл из нее огонь. Когда появился первый дымок, он назвал его Пиноинуку (горячий камень земли). Когда вспыхнул огонь, он назвал его Пинои-а-ранги (горячий камень неба). Он уложил дочь спать, а сам отправился зажигать священные огни — один для богов мужчин, а остальные для богов женщин"<sup>1</sup>. Следует отметить, что в этой легенде женщина, которая помогает своему отцу разжечь новый огонь, претендует на представление женских богов и таким образом отвечает той роли, которую я предположительно приписал девственнице весталке, помогавшей потифику заново зажечь священный огонь в Риме, ибо по моей теории весталка олицетворяла богиню Весту. Мы видели, что в лоанго новый огонь, зажигающийся в начале правления царя, всегда разжигали при помощи палочек для разведения огня юноша и девушка<sup>2</sup>.

Но в то время как сексуальная интерпретация палочек для разведения огня, использовавшихся весталками для разжигания священного огня, очевидна и несомненна, сами весталки должны были быть непорочными, ибо считалось, что иначе им не удалось бы получить огонь. С тем же самым требованием целомудренности тех, кто зажигает церемониальные огни, мы встречаемся у андами нагов, племени из штата Ассам в Индии. Определенную церемонию под названием *дерочу*, "проводят в случае какого-нибудь заболевания или по иному поводу, приятному или неприятному. Убивают свинью; двух непорочных неженатых юношей, один — пезома, а другой — пепфума, посылают в джунгли за большим деревом для деревянного очага, дровами и польнюю. Они изготавливают новый очаг и разжигают огонь с помощью палочки для разведения огня.

<sup>1</sup> J. White, *The Ancient History of the Maori* (London, 1889), ii. 192.

<sup>2</sup> См. выше, с. 172-173.

176

Первым берется за работу палочкой пезома. Если ему не удастся добыть огонь, палочку возвращает хозяин дома"<sup>1</sup>.

В Германии широко распространено поверье, что если мужчина или женщина смогут раздуть пламя из почти погасших углей затухающего костра, то он или она девственны. Говорится, что это верование бытует в Силезии, Ольденбурге, Баварии, Швейцарии и Тироли<sup>2</sup>, к которым мы можем добавить Мекленбург<sup>3</sup>. В другой своей работе я уже выдвигал возможный мотив этого требования целомудрия относительно добывания огня<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> J. H. Hutton, *The Angami Nagas* (London, 1921), p. 234.

<sup>2</sup> Q. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Genewart* (Berlin, 1869) p. 206, par. 312. В отношении Баварии см. F. Panzer, *Beitrag zur deutschen Mythologie* (München, 1848), i. 258.

<sup>3</sup> K. Bartsch, *Sagen, Märchen und Gebrduche aus Mecklenburg* (Vienna, 1880), ii. 58.

<sup>4</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 239.

## ГЛАВА XIII ПРОИСХОЖДЕНИЕ ВЕЧНЫХ ОГНЕЙ

В другой своей работе я выдвинул предположение, что обычай постоянно поддерживать огонь, подобно огню Весты, обусловлен сложностью разжигания нового огня и трудоемкостью процесса, основанного на принципе трения<sup>1</sup>. Поэтому многие дикари поддерживают постоянно горящий или тлеющий огонь в своих хижинах, а если огонь гаснет, они скорее позаимствуют его в соседнем доме, чем станут утруждать себя, разжигая его заново обычным способом трения; по этой же причине в походах дикари зачастую несут с собой горящие угли, чтобы не добывать огонь трением палочек для разведения огня. Так, изучавший черное население Западного, или Французского Судана из района Берега Слоновой Кости, опытный французский этнограф М. Делафосс сообщает, что эти люди, отказавшись от практики разведения огня при помощи трения и не освоив еще метод получения огня с помощью стали и кремня или спичек, тщательно оберегают огонь в каждой деревне или в каждом жилище, а, меняя место жительства, несут с собой горящий уголь, чтобы от него развести огонь в новом доме. М. Делафосс сам был свидетелем такого обычая у бауле, сенуфо, оубе, тоура, дан и у других племен из района Берега Слоновой Кости. Он приводит некоторые факты, свидетельствующие о том большом значении, и не только утилитарном, но и полусвященном, которое эти и другие народы придают сохранению семейного огня. Они бережно хранят кусочек обугленной древесины, которым основатель деревни или дома разжигал первый огонь на этой земле и который он передал своим потомкам. Во многих уголках Западного Судана остатки углей предков с почтением хранятся главой рода и его потомками в качестве свидетельства его права на эту территорию и как доказательство того, что предок его семьи первым занял эту землю. В Бондукоу, Берег Слоновой Кости, когда возникает спор между двумя самыми древними племенами местности по поводу прав на владение землей, то именно

<sup>1</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 253.

178

предъявление вождем одного из племен родовых углей решает спор в его пользу<sup>1</sup>.

В Кизиба, районе западнее озера Виктория-Ньянза, туземцы тщательно, днем и ночью, постоянно поддерживают в домах горящий или по крайней мере тлеющий огонь, так как стараются избежать утомительной процедуры добывания огня трением. Если же огонь в доме гаснет, они заимствуют его у соседей, чтобы не добывать самим; но способ добычи огня посредством трения мягкой и твердой древесины им известен, и они прибегают к нему в длительных походах, когда невозможно позаимствовать его у кого-нибудь<sup>2</sup>. Аналогичным образом барунди, племя из этого же района на западе от озера Виктория-Ньянза, обычно круглосуточно поддерживают огонь в очаге, расположенном в центре хижины; если же огонь гаснет, его заимствуют у соседа, чтобы не утруждать себя его разжиганием посредством трения. В то же время этим людям известен процесс добычи огня трением, и время от времени в длительных походах они прибегают к нему, хотя иногда в таких случаях несут с собой горящие угли, чтобы избавить себя от хлопот, связанных с добыванием огня с помощью палочек<sup>3</sup>. О туземцах Лоанго один авторитетный специалист сообщает, что они редко прибегают к трудоемкому процессу добычи огня трением. В походах они всегда несут с собой огонь, тлеющий в сердцевине растений или в трухлявой древесине<sup>4</sup>.

Часто постоянное поддержание огня является атрибутом царского величия. Огонь поддерживают на протяжении всей жизни царя, гасят с его смертью и заново разжигают с восхождением на трон его преемника. Мы видели, что так обстояло дело у царей Лоанго<sup>5</sup>. У баньянколе в Уганде все царские костры тушили с его смертью, а всех коз и собак по соседству с царским краалем убивали, так как считалось, что они сохраняют в себе зло смерти<sup>6</sup>. У бакерева, населяющих остров на озере

Виктория-Нянза, при восхождении на престол нового царя, новый огонь торжественно зажигал мужчина, который должен был быть членом семьи бахембе. Он делал это, вращая палочку в небольшом бруске дерева, и как только появлялось

<sup>1</sup> M. Delafosse, in *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, iv. (1923) p. 195.

<sup>2</sup> H. Rehse, *Kiziba, Land und Leute*, pp. 19 sq.

<sup>3</sup> H. Meyer, *Die Barundi*, p. 24.

<sup>4</sup> *Die Loango Expedition*, iii. 2. pp. 171 sq.

<sup>5</sup> См. выше, с. 172.

<sup>6</sup> J. Roscoe, *The Babyanhole*, p. 51.

#### 179

пламя, люди спешили погасить все огни в царских хижинах и выбросить их остатки на улицу. После этого разжигающий огонь раздавал новый огонь всем людям<sup>1</sup>.

У тонга или ронга в Юго-Восточной Африке постоянный огонь поддерживался в хижине первой или старшей жены вождя, царицы, которая отвечала за него. Если она позволяла ему погаснуть, то царский жрец или колдун должен был зажечь новый огонь, что он делал трением двух палочек из дерева *нтионфа*. Огонь, полученный из этой древесины, считается опасным. Рубить ветви дерева, из которого берется эта древесина, или использовать ее для обогрева запрещено. Царица или старшая жена, отвечающая за царский огонь и лекарства царя в связи с этим не вступает в половые сношения с вождем или царем. "Я не знаю, — пишет Юнод, — всегда ли у них обязательно абсолютное воздержание для хранительницы огня, как в случае римских девственниц весталок. Но Мбоса говорил мне, что эта женщина не допускала к своей хижине других жен: хижина была табу"<sup>2</sup>. Во всяком случае аналогия между огнем весталок в Риме и царским огнем у ронга достаточно близка.

Некоторые народы приписывают особые свойства огню, вспыхнувшему от удара молнии, и используют его для того, чтобы зажечь огни в своих хижинах. Так, у кагоро, племени из Нигерии, "если от удара молнии загорается дерево или дом, все люди тут же гасят огни в своих домах и спешат к этому месту с охапками травы, чтобы зажечь от этого огня новые. Пренебречь этим означало бы показать, что ты занимаешься черной магией и не хочешь менять свой огонь"<sup>3</sup>. Аналогичным образом у ораонов из Чхота Нагпур в Индии "хотя огонь обычно не считается священным, "огонь молнии" рассматривается как посланный Небом. Не так давно в деревне Харил (в Мундаре) в дерево, на ветвях которого земледelec-ораон заскирдовал свое сено, ударила молния и сено загорелось. После этого все ораоны деревни собрались на совет и решили, что раз бог послал "огонь молнии", то все имеющиеся в деревне костры необходимо затушить, а часть этого, богом посланного огня нужно взять и перенести в каждый дом. И это было выполнено"<sup>4</sup>.

Кроме того, у

<sup>1</sup> p. E. Hurel, "Religion et Vie domestique des Bakerewe", in *Anthropos*, vi. (1911) p. 71.

<sup>2</sup> H. A. Junod, *op. cit.*, i. 391.

<sup>3</sup> A. J. N. Tremearne, *The Tailed Head-Hunters of Nigeria* (London, 1912), p. 193.

<sup>4</sup> S. C. Roy, *The Oraons*, pp. 170 sq.

#### 180

некоторых племен Северной Родезии "когда ударяет молния, вождь зажигает новый огонь и раздает своим людям угли, приказывая пользоваться этим новым огнем, посланным богом"<sup>1</sup>.

Некоторые народы, по-видимому, полагают, что смерть подрывает или уменьшает силу огня и что поэтому после смерти необходимо погасить старый огонь и зажечь новый. Так, у племен с Южного побережья озера Ньяса в Африке "после чьей-нибудь смерти все огни в деревне гасят, а у дома умершего разжигают новый костер, на котором для всех готовят еду, и от этого костра берут огонь во все хижины"<sup>2</sup>. У вемба, племени из Северной Родезии, как только узнают, что в деревне случилась смерть, гасят все костры<sup>3</sup>. Тумбука из Ньясаленда, "когда человека убивает молния, что случается каждый год, зовут "знахаря", и после жертвоприношения он обмывает всех жителей деревни неким снадобьем, тайна которого известна только ему, все огни из хижин выносят и выбрасывают у перекрестка дорог. Затем этот знахарь трением добывает новый огонь и заново зажигает все огни в деревне"<sup>4</sup>. Тонга или ронга в Юго-Восточной Африке, когда случается смерть "огонь, горевший в хижине умершего, целиком выносят на площадь. За ним следует внимательно наблюдать, чтобы он не погас. Он — табу. Если идет дождь, его нужно тщательно укрыть. Все жители деревни должны использовать этот огонь в течение следующих пяти дней. Затем, в день, когда присутствовавшие на похоронах расходятся, знахарь тушит его водой или песком. Потом он

разводит новый костер, каждый берет из него угли, чтобы зажечь огонь в своих собственных хижинах. Это одно из условий очищения деревни"<sup>5</sup>. У баноро в Уганде после смерти царя "на протяжении всего периода траура не разрешалось, чтобы горели огни; когда объявлялось о смерти царя, их тушили; можно было разводить костер посредством трения палочек, чтобы приготовить необходимую еду, но сразу же после этого его гасили, а новый огонь разводили, когда это было необходимо... Когда царь возвращался с похорон своего отца, хранитель священного огня, имеющий титул *Нсанса Намугойе*, приносил к нему священный огонь; царь брал у хранителя огонь и несколько мгновений держал

<sup>1</sup> G. Gouldsbury and H. Sheane, *The Great Plateau of Northern Rhodesia*, p. 286.

<sup>2</sup> H. S. Stannus, "Notes on Some Tribes of British Central Africa", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xl. (1910) p. 326.

<sup>3</sup> G. Gouldsbury and H. Sheane, *op. cit.*, p. 184.

<sup>4</sup> D. Fraser, *Winning a Primitive People*, p. 132.

<sup>5</sup> H. A. Junod, *op. cit.*, i. 135 sq.

181

его в руках; затем он возвращал его хранителю и велел тому зажечь огни в царском краале. Все очаги в данной местности следовало зажигать от этого огня. Считается, что первоначальный огонь был зажжен одним из первых царей"<sup>1</sup>.

У бихарцев из Чхота Нагпур в Индии "когда несшие гроб возвращались домой после погребения или кремации, все старые огни в деревне (*танда*) гасили, угли и пепел из очагов всех домов в деревне выбрасывали, и каждый бихарец в поселении принимал ванну. Затем посредством трения двух кусочков дерева в какой-нибудь хижине разводили огонь, и все другие семьи деревни зажигали от него свои огни"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, pp. 51 sqq.

<sup>2</sup> S. C. Roy, *The Birhors*, p. 264.

## ГЛАВА XIV ПРЕСТОЛОНАСЛЕДИЕ В ЛАЦИУМЕ

В другой своей работе я представил некоторые основания, которые позволяют считать, что у древних римских царей корона переходила не к сыну царя, а к мужчине, женатому на одной из его дочерей, и родство прослеживалось не по мужской линии, а по женской<sup>1</sup>. Как мы узнаем из нижеследующего описания, по-видимому, такой порядок престолонаследия первоначально существовал и в Бирме. Когда Миндон стал царем Бирмы в 1853 г., "он должен был соблюдать обычай, предписывающий ведение линии наследования, сохраняя чистоту царской крови. С этой целью одна из дочерей царя, принцесса *табиндаинг*, всегда оставалась незамужней, чтобы стать женой следующего монарха. В случае, если *табиндаинг* постигало какое-либо несчастье и она не могла рожать наследников, то с новым царем венчалась и вторая принцесса, ближайшая по крови к царской. Первая становилась "главной" царицей (*Нанмадау*) и в ее распоряжение выделялся южный дворец; в то время как последняя становилась "средней" царицей, в отличие от всех остальных царственных жен, возвышенных до царственного ранга. Таким образом, Миндон получал в царские супруги свою сводную сестру и свою двоюродную сестру. Сейчас это — не более, чем пережиток древнего обычая, так как престолонаследие осуществляется не по прямой линии, трон занимает любой из принцев, обычно брат или сын, который назначается царем как прямой наследник. Единственное необходимое условие — это чтобы он был сыном одной из четырех жен царя"<sup>2</sup>.

У гаро, племени из штата Ассам в Индии, где существует система родства по женской линии, сыновья после смерти отца не получают никакой его собственности. Все переходит к человеку, женившемуся на его любимой дочери, при условии, что после смерти тестя он должен жениться на вдове, своей теще, через которую наследует все имущество своего тестя. Сыновьям умершего, не получающим на-

<sup>1</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 266 sqq.

<sup>2</sup> J. Nisbet, *Burma under British Rule* (London, 1901), i. 194 sq.

183

следства отца, приходится подыскивать семью, чтобы войти в нее после женитьбы и устраивать свою жизнь. У гаро, также, как и у кхаси, другого племени из штата Ассам, главой семьи является жена, и все имущество семьи наследуется по ее линии<sup>1</sup>. В другой работе я выдвигал предположение, что у древних римлян престолонаследие могло регулироваться законом, сочетающим наследственный и выборный принципы, и я показал, что такое сочетание при-

существует в законе престолонаследия многих африканских царств<sup>2</sup>.

К приведенным там примерам я теперь могу добавить несколько новых. У вафипа, племени, обитающего к востоку от озера Танганьика, "царский титул является одновременно наследственным и выборным. Он наследственен в том смысле, что царя всегда выбирают из одной и той же семьи, семьи *ватваки*. Выборным он является потому, что претендент на трон должен быть признан и одобрен Большим Советом. Возможный преемник трона называется *Вакоучамдама*. Этот титул жалуют ему даже при жизни предыдущего царя. Обычно он является одним из братьев царя или одним из его племянников, редко одним из его сыновей"<sup>3</sup>.

В царстве шиллуков, племени с Верхнего Нила, царский сан наследуется "в том смысле, что царь всегда должен быть членом царской семьи, то есть потомком Ньиканга, и царем может быть избран только человек, отец которого сам был царем. Существует три дома царской семьи, царя выбирают из каждой из этих царских ветвей поочередно. Если после смерти царя окажется, что в линии, для которой пришла очередь на престолонаследие, есть несколько братьев, то выбирают одного из них. Но если при жизни этих трех братьев им не представится возможность занять трон, то на престол будут претендовать сыновья старшего из них"<sup>4</sup>.

У говорящих на ила народов Северной Родезии правопреемничество на титул вождя является отчасти наследственным, а отчасти выборным; нового вождя обычно избирают из семьи или клана последнего царя. Ниже представлено поучительное изложение обсуждения, которое обычно происходит при выборе преемника вождя у этих людей. "После погребения умершего вождя другие вожди и

<sup>1</sup> W. W. Hunter, *A Statistical Account of Assam* (London, 1879), ii. 154. См. A. Playfair, *The Garos* (London, 1909), p. 68. О системе наследования по женской линии у кхаси см. p. R. T. Gurdon, *The Khasis* (London, 1914), pp. 82 sq.

<sup>2</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 292 sqq.

<sup>3</sup> Mgr. Lechaptois, *Aux Rives du Tanganyika*, pp. 78 sq.

<sup>4</sup> D. Westermann, *The Shilluk People* (Berlin, 1912), p. xlvi.

184

старейшины, собравшись вместе, избирают своего собрата-вождя. Приступая к выбору преемника, они перечисляют имена детей и племянников усопшего, а затем обсуждают между собой, кого им следует избрать. Они говорят: "Кто же это будет? Пусть это будет достойный человек из числа его детей или племянников". И затем начинается спор. Потому что некоторые желают видеть вождем сына усопшего, которого они считают подходящим преемником, а другие, когда выдвигается его кандидатура, колеблются, сомневаются и не спешат соглашаться, а если с виду и соглашаются, то неискренне, "говорят не от чистого сердца". Или же они выступят и скажут: "А перестал ли тот, кого вы хотите избрать сегодня, делать то, что за ним замечалось прежде? Действительно ли он достоин управлять людьми?" Услышав это, первые отвечают: "Хорошо, назовите того, кого вы считаете подходящим человеком?" И те выдвигают своего кандидата на звание вождя, говоря при этом: "Мы хотим Такого-то, одного из племянников умершего, он подходящий человек". И в конце концов собравшиеся принимают решение. И если сын вождя не согласен с ним, он уходит из деревни: ибо в деревне нет места тому, кто хотел, чтобы власть вождя перешла к нему: не может быть двух вождей... При выборе преемника принадлежность усопшего вождя к определенному клану уважают настолько, что предпринимают попытку найти подходящего наследника из этого же клана; так, когда умирает *мунасолве*, на его место подыскивают *мунасолве*". У этих, говорящих на ила, народов, если на звание вождя предлагается несколько кандидатов, выбор иногда основывается на испытании мастерства этих кандидатов. Специалистам по этим племенам, господам Смит и Дейлу, известны несколько примеров такого выбора. Один из них они описывают следующим образом: "Один такой случай произошел в Итумби. Шимапонда, первый вождь, на смертном одре назвал наследником Момбу; но были предложены и другие. Чтобы решить этот вопрос, было организовано несколько состязаний, в одном из них в водоем бросали иглу с большим ушком, и претенденты должны были выловить ее своими копьями. Вождем должен был стать тот, кому удалось бы попасть копьем в ушко. Момба был единственным, кто преуспел в этом, и он стал вождем"<sup>1</sup>.

В другом месте мы видели, что одним из личных качеств, учитывающихся в Африке при выдвижении человека на пост вождя, яв-

<sup>1</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, i. 299 sqq.

185

ляется тучность<sup>1</sup>. У племени байа, живущего в Западной Африке на границе Камеруна, власть вождя передается по наследству. Перед тем как начнет править новый вождь, его не подвергают никаким физическим испытаниям на выносливость, а на три месяца закрывают в доме, где откармливают маниоккой, мясом, пивом и маисом. И не проводят церемонию возведения на трон до тех пор, пока он не станет достаточно тучным<sup>2</sup>.

В другой работе я приводил примеры состязаний, наградой за победу в которых была невеста<sup>3</sup>. Здесь я добавлю еще один с острова Формоза. У населяющих остров племен пепо "как правило, существует свобода бракосочетания для обоих полов. Однако у некоторых из них существовал обычай проводить в определенный, специально объявленный день состязания в беге, в которых участвовали все молодые холостяки. Наградой была привилегия жениться на самой красивой девушке племени"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 297.

<sup>2</sup> A. Poupon, "Etude ethnographique des Baya", in *L'Anthropologie*, xxvi. (Paris, 1915), p. 118. В Африке аналогичным образом откармливают жен вождей и принцесс. См. J. Speke, *Journal of the Discovery of the Source of the Nile*, p. 172; *Emin Pasha in Central Africa* (London, 1888), p. 64, and G. Casati *Ten Years in Equatoria*, ii. 71.

<sup>3</sup> *The Magic Art, etc.*, ii. 299 sqq.

<sup>4</sup> J. W. Davidson, *The Island of Formosa* (London and New York, 1903), p. 580.

## ГЛАВА XV. СВЯТОЙ ГЕОРГИЙ И ПАРИЛЬЯ

В другой своей работе я показал, что во многих районах Западной Европы пастухи имели обыкновение первый раз выгонять скот из зимних загонов на пастбище в день св. Георгия, двадцать третьего апреля, что по времени примерно совпадает с *Парилья*, праздником пастухов, отмечавшимся в Древнем Риме двадцать первого апреля<sup>1</sup>. В день св. Георгия этот обычай соблюдают и в различных уголках Венгрии; но прежде чем выгнать в этот день скот, пастухи обязательно кладут на пороге лемех от плуга, чтобы защитить животных от коварства "нечестивых" ведьм. Из луковиц, костей умерших и священной облатки, сожженной на Рождество, делают порошок — сильнодействующее средство против ведьм, и в день св. Георгия пастухи рассыпают этот порошок на полях в качестве защиты от диких зверей. В некоторых районах Венгрии перед тем, как выгнать скот и отдать его на попечение пастухам, стадо оббегают обнаженные женщины. В области Баранья на землю кладут яйца, количество которых равно количеству выгоняемых на пастбище голов скота. Пастух берет яйцо в руку и говорит: "Спаси, Господи, хозяина и его скот, и да вернется он домой таким же круглым, как это яйцо". В Вепе, в области Ваш на западе Венгрии, выгоняя скот, его бьют зелеными ветвями бузины, а перед стойлами кладут цепь и яйца. Считается, что ноги животных будут такими же крепкими, как эта цепь, а бедняки, что подберут яйца, будут молиться за скот. В Го-море на севере Венгрии этот обычай объясняют иначе. В цепи есть замок, и это, как говорят, служит гарантией того, что скот всегда будет сытым; а яйца означают, что животные будут такими же круглыми, как яйцо. Здесь также бьют скот ветвями, но на этот раз для того, чтобы животные росли так же быстро, как молодые деревца. У выхода из деревни располагается другая цепь, окружающая муравейник; чтобы скот держался в стаде, как муравьи в муравейнике.

<sup>1</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 324 sqq.

187

В Бесеньетелке скот никогда не выгоняют на пастбища до дня св. Георгия, ибо в канун этого дня в округе рыщут ведьмы, насылая порчу на коров. Они делают это, накрывая одеялом траву и собирая всю росу. Накануне дня св. Георгия против этих злобных созданий принимают всяческие меры предосторожности. По ограде загонов бьют березовыми ветками, скот хлещут ветвями шиповника и так далее. В Восточной Венгрии в канун дня св. Георгия вокруг стойл рассыпают просо. Прежде чем ведьма сможет украсть молоко, ей придется собрать все зерна. В 1854 году в Колошваре проходил суд над ведьмой. Одну женщину обвинили в том, что накануне дня св. Георгия она собирала росу треугольным одеялом. В Кечкемете этим занимаются пастухи; делая это, они говорят: "Я собираю, я собираю половину всего". В районе Боршод пастухи говорят: "Я собираю, но немного оставляю", эта церемония проводится либо в канун дня св. Георгия, либо в Страстную пятницу. И делать это они должны обнаженными<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> G. Roheim, "Hungarian Calendar Customs", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, lvi. (1926) 366 sq.

## ГЛАВА XVI ПОКЛОНЕНИЕ ДУБУ

В другой своей работе, рассказывая о поклонении великому европейскому богу дуба и грома, я имел возможность упомянуть о широко распространенной вере в то, что доисторическое кремниевое оружие было не чем иным, как упавшими с неба на землю ударами молний<sup>1</sup>. К приведенным там свидетельствам я могу добавить здесь несколько деталей. Эта тема обсуждалась в научной монографии датского ученого, доктора Блинкенберга, из работы которого я и хочу процитировать несколько отрывков. "Три части территории Дании граничат на востоке и юге с соседними странами. В каждой из них есть свой особый вид камня молнии. В большей части страны, а именно на острове Зеландии и прилегающих островах, Лэнгланде, Фюн, Борнхольме, на Венсусселе, Морсе и в восточной части Ютландии обычные кремниевые топоры каменного века, а иногда и другие кремниевые древности (ножи и даже серповидные кремниевые пилы) считались предметами, упавшими с неба во время грозы. В некоторой части Зеландии и на островах к югу от нее, на Фальстере, Лоллане и Борнхольме, камнем молнии считали белемнит ("чертов палец"); тогда как в западной и южной Ютландии за него принимали окаменевших морских ежей... Этот камень оберегает от удара молнии дом, в котором хранится... В Норвегии верования, связанные с камнем молнии, не имели такого большого значения, как в Дании. В большей части этой страны камнем молнии считали круглые и гладкие камни; а топоры каменного века считали такими камнями только в южной части Норвегии, ближайшей к Венсусселю... Совсем иначе обстоит дело в Швеции, где вера в камни молнии широко распространена до наших дней. Упавшими вместе с громом с неба здесь обычно считают орудия каменного века (и не только кремниевые топоры, как в Дании, но довольно часто и топоры с просверленными в них отверстиями), хотя в некоторых районах (например, в южной части Скаана, ближе к островам датского ар-

<sup>1</sup> *The Golden Bough: The Magic Art and the Evolution of Kings*, ii. 373.

189

хипелага) таким камнем считают белемнит; в других районах это же самое говорят о горном хрустале, камнях, отшлифованных водой и т. д.... В делах повседневной жизни этому камню приписывают такую же, или по крайней мере аналогичную силу, как и в Дании... Он защищает не только от удара молнии, но и от других опасностей, связанных с огнем... Нам известно множество свидетельств народной веры в камни молнии в различных частях Германии. Здесь, главным образом, распространены те же представления, что и на Скандинавском полуострове, но наряду с ними здесь мы находим индивидуальные особенности, не свойственные датской и шведской традициям. Некоторые из них встречаются и в других странах, но есть и такие, что представляются характерными только для германских районов. За камни молний здесь принимают не только кремниевые топоры, белемниты и окаменевших морских ежей, но также и каменные топоры с просверленными отверстиями, по крайней мере в некоторых районах. Камень молнии падает вниз вместе с ударом молнии; он проникает внутрь земли на определенную глубину, но по истечении некоторого времени снова выходит на поверхность; с приближением грозы этот камень покрывается испариной и начинает двигаться. Он защищает от удара молнии, и поэтому его бережно хранят, поместив под крышу или подвесив возле очага. В некоторых частях восточной Пруссии, где эта вера касается топоров с просверленными отверстиями, с приближением грозы крестьянин просовывает в отверстие палец, трижды прокручивает топор и с силой бросает его в дверь — таким образом дом защищают от ударов молнии".

В Овернье отшлифованные каменные топоры фермеры называют камнями молнии (*pierres de tonnerre*). Крестьяне считают их талисманами, приносящими удачу тем полям, где они найдены. Когда они больше не защищают поля, их забирают в дома, чтобы уберечь их от ударов молнии и от пожара<sup>2</sup>.

О туземцах Западного Судана, независимо от принадлежности к тому или иному племени и стадии развития культуры, также рассказывают, что они считают отшлифованные каменные топоры и всю отшлифованную гальку вообще камнями молнии, который на языке амбара называется *самберини*, а у сараколе — *санкалима*. Эти два слова означают как молнию, так и гром. По представлениям этих людей, где бы ни ударила молния, она всегда оставляет отшли-

<sup>1</sup> Chr. Blinkenberg, *The Thunder-weapon in Religion and Folklore* (Cambridge, 1911), особенно pp. 1-6.

<sup>2</sup> G. Charvilhat, in *L'Anthropologie*, xxiii. (1912) p. 461.

190

фованный каменный топор. Именно этот топор является причиной всех разрушений, его непременно нужно убрать, иначе молния снова ударит в это же самое место. Но трогать камень

молнии или прикасаться к человеку или животному, которых ударило молнией, очень опасно. Для этого необходимо обратиться за помощью к вызывателю дождя. В районе Йелимане в окрестностях деревни Коке есть только один вызыватель дождя, но его авторитет очень велик. Как только он слышит, что где-то ударила молния, то с помощью магии определяет точное место ее падения, отправляется туда, выкапывает камень молнии и уносит его, получив за это подарок от хозяина дома, в который попала молния. Но если хозяин дома хочет оставить камень молнии у себя, то он может сделать это, заплатив за него вызывателю дождя быком, который стоит в этой стране огромную сумму денег. И если затем хозяин поместит этот камень у себя в зернохранилище, то это обеспечит ему превосходный урожай<sup>1</sup>.

О камнях молнии в Африке доктор Блинкенберг отмечает: "В Гвинее, на побережье и в глубине страны, очень широко распространена вера в камни молнии. Такими камнями считают древние каменные топоры, их называют "ударами молнии", "камнями молнии", "каменными богами" или "богами грома"; считается, что они упали с неба в грозу. Когда молния раскалывает дерево, убивает человека или поджигает дом, то считается, что все это совершает камень молнии. Для защиты от ударов молнии этот камень кладут под стропила, совершают ему подношения из раковин каури, приносят в жертву птицу или козлят, обмазывают его кровью жертвенных животных или молоком. Датский миссионер Монард упоминает об этой вере в своем описании побережья Гвинейского залива и делает интересное заявление — что ни один негр не отваживается солгать, находясь рядом с таким камнем молнии"<sup>2</sup>.

В Индии народы, населяющие горный массив Нага в штате Ассам считают доисторические каменные топоры или кельты ударами молний и хранят их как амулеты, способствующие богатому урожаю риса или бобов. "Такие кельты чаще всего имеют треугольную форму и плоско-выпуклую режущую кромку. Обычно отшлифована только эта их часть, но иногда они бывают отшлифованы полностью. Как правило, они имеют грубый выступ в форме плеча, вероятно, чтобы входить в паз, как используемые до сих пор железные мотыги

<sup>1</sup> Fr. de Zeltner, "Notes sur le préhistorique Soudanais", in *L'Anthropologie*, xviii. (1907) pp. 543 sq.

<sup>2</sup> C. Blinkenberg, *op. cit.*, pp. 7 sq.

191

с таким же выступом. Г-н Генри Бэлфор, исходя из состояния их режущих кромок, полагает, что главным образом это были топоры. Но иногда встречаются экземпляры истертые с одного края, точно так же, как бывшие в длительном употреблении мотыги, что позволяет предполагать, что, во всяком случае некоторые из них, использовались с той же целью"<sup>1</sup>.

При обсуждении поклонения дубу я имел возможность упомянуть о старом прусском летописце Симоне Грюнау, описавшем священный дуб в Ромове в Пруссии, тогда я сказал, что не знаю, был ли Симон Грюнау тем же человеком, что и Симон Грюнау, издавший работу *Novus Orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum*, опубликованную в 1532 г. в Париже. По этому поводу мой, к сожалению, покойный ученый, друг Саломон Рейнах в *Revue Archéologique* в 1919 г. на с. 244 отмечал, что автор *Novus Orbis* и прусский летописец — совершенно разные люди, ибо первый был выдающимся греческим ученым, другом Меланхтона и Лютера, издателем *Альмагеста* Птолемея, Эвклида, Платона, Поллукса, Прокла и Иоанна Златоуста.

<sup>1</sup> J. H. Hutton, "The Use of Stone in the Naga Hills", in *Journal of the Royal Anthropological Society*, lvi. (1926), p. 71.

## ГЛАВА XVII. ДИАНУС И ДИАНА

В другой своей работе я доказывал, что две пары божеств, Юпитер и Юнона, Янус и Диана, первоначально не только имели схожие имена, но и выполняли одинаковые функции. Я процитирую мнение выдающегося филолога Макса Мюллера относительно этимологической тождественности их имен. Он пишет: "Будет полезным подробнее остановиться на любопытной группе слов, происшедших от того же корня, что и имя Зевс. Этим корнем в его простейшей форме является DYU.... В латинском языке, начальное *dy* представлено *j*; так что *Ju* в *Jupiter* полностью соответствует санскритскому *Dyo*. *Jovis* же, напротив, является вторичной формой и в именительном падеже единственного числа будет соответствовать санскритскому *Dyavih*. Следы прежнего начального *dj* в латыни обнаружены в *Diovis*, согласно Варрону — старом итальянском имени Юпитера, которое встречается в этой же форме в Осканских надписях. *Vejovis*, древнее итальянское божество, также иногда встречается в написании *Vediovis*, в дательном падеже — *Vediovi* и в винительном — *Vediovem*.

"То, что греческое *Zen*, *Zenos* относится к этой же группе слов, никогда не подвергалось

сомнению, но об этимологической структуре этого слова мнения сильно разнятся. Я объясняю Zen, а также латинское Jan, старую форму Janus, как представляющие санскритское dyav-an, образующееся подобно Пан от корня pu, преобразованного в pav-an. И так же, как yuvan, юношеский, сокращается до jun в junior, так и dyavan в третьем склонении на латыни станет Jan или в подчиненной форме — Janus. Janus-pater на латинском языке употребляли как одно слово, Jupiter. Его также называли Junonius и Quirinus, и, насколько мы можем судить, он являлся еще одним олицетворением Дуц, неба, однако в особой связи с утром, началом дня (Janus matutinus), а позднее с весной, началом года. Именно ему обязан своим названием месяц январь. Таким образом, "Ju" и "Zeu" аналогичны "Jan" и "Zen", только на греческом "Zen" осталось в третьем или консонантном склонении, а не перешло, как это могло произойти, во второе, в форме Zenos, ou. Латинское Jun-on-is будет соответствовать греческому Zenon женского рода<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> F. Max Muller, *Lecture on the Science of Language* (New Edit., London, 1880), ii. 493 sqq.

## ГЛАВА XVIII. ТАБУ ЦАРЕЙ И ЖРЕЦЕВ

Обсуждая в другой своей работе бремя верховной власти, я приводил некоторые примеры тех многочисленных обременительных запретов или табу, которые налагались на царствующих особ и священнослужителей в различных частях мира<sup>1</sup>. Список этих табу можно значительно расширить. Здесь я добавлю еще несколько примеров. У ибо в Южной Нигерии царь Нри или Агуку обязан соблюдать следующее табу. Он не должен видеть труп, даже если это труп его собственного ребенка. Если царь увидит мертвое тело, он должен взять яйцо, пронести его перед глазами и выбросить. Он не должен видеть, как по дороге несут *алосе* (некий столб или статую). После посвящения в царский сан он не должен видеть свою мать; когда она умирает, обряд погребения организовывает его сын, или, если все его сыновья недостаточно взрослые для этого, ее семья. Ни одна из жен царя не может входить в комнату, где хранится его скипетр (*ало*). Нельзя вносить зерно в дом, где хранится скипетр, ибо сделавший это заболит. Женщина, не умывшаяся утром, не может приветствовать царя или входить в его дом. И жена царя, пока не умоется, не может приветствовать его, что она делает, хлопая в ладоши. Царь не может касаться стопой воды озера. Он может использовать воду для умывания и питья, но в его дом ее должны приносить маленькие мальчики и девочки. Отправляясь за водой для царя, дети на обратном пути не должны разговаривать; если они заговорят, то воду следует вылить. Когда царь принимает ванну, никому не разрешается тереть ему спину. В купальню могут входить только люди Адама<sup>2</sup>, но воду после купания царь выливает сам. Утром, проснувшись, царь не может выйти на улицу, не помыв ноги, руки и лицо. Его женам не разрешается мыться вместе с другими женщинами. Никому не разрешается переступать через ноги его жен, никто не может прелюбодействовать с ними. Бритье головы царя сопровождается различными церемониями. Для старой жен-

<sup>1</sup> *The Golden Bough*, Part ii., *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 1-17.

<sup>2</sup> Название клана племени. — *Прим. ред.*

194

щины готовят ямс, рыбу и мясо. Она берет палочку, нанизывает на нее еду и, пока бреет царю голову, ест с палочки. Обрезанные волосы царь лично кладет на деревянную платформу, воздвигнутую на четырех столбах в буше: больше никто не имеет права к ним прикасаться. Никто, кроме его слуг, не может входить в комнату, где его бреют. Перед бритьем, как и в других случаях, царь сам снимает свой головной убор. По-видимому, сейчас голову царя могут брить и его жены. В дом царя не имеет права входить вдова, умерший муж которой еще не подвергся обряду второго погребения, а царь не может к ней обращаться. Очень строгие правила касаются прикосновения к царю и обращения с местом, где он сидит. Ни один взрослый человек не может прикасаться к царю, когда тот сидит, и ни один юноша ни при каких обстоятельствах не может прикасаться к коже царя. Царь отказывается даже брать какой-либо предмет из рук молодого человека. Он не должен сидеть на голой земле, но ему не запрещается сидеть на земляном сидении, покрытом циновкой. Кроме самого царя, там могут сидеть только маленькие дети. Он не может использовать тот же стул, что и кто-либо другой. Если друг царя ест в его доме, он не должен мыть руки после еды, а может лишь вытереть их; если он вымоет руки, в стране наступит голод. Не должен он и облизывать пальцы: результат будет тот же. Царь не принимает пищу в доме другого человека, но может есть колу и пить. Если он собирается есть колу, ребенок или женщина могут разбить для него орех или поднести пальмового вина. Если он разбивает орех колы сам, больше никто не может есть его. Он не ест колу, поднесенную в качестве жертвы. Царю запрещено употреблять определенную пищу. Он не ест маниоку и бананы. Если он ест бананы, то

должен после этого прополоскать рот. Однако он может есть подорожник. Никто не должен видеть, как царь ест. Для царя не имеют права готовить ни юноши, достигшие половой зрелости, ни женщины; однако это могут делать маленькие девочки. Он может есть пальмовые орехи. Ему также запрещается принимать в пищу кокосовый ямс и ямс *она*; однако он может есть *игу*. Перед тем, как царь приступает к еде, и после того, как он поел, дважды звучит колокол, в который бьет маленький ребенок. На людях он может есть колу, сушеное мясо или рыбу, но при этом должен прикрывать рот. Когда для него готовит мальчик, он не может ничего пробовать. Четыре кусочка пищи царь выбрасывает в качестве подношения родовым духам (*ндисие*). Мальчик Адама, прислуживающий ему, кладет перед ним четыре порции размятого ямса, и больше царь съест

195

не может. Если этого недостаточно или если царь хочет выразить свое недовольство, он указывает левой рукой. Если он говорит, то его жалоба ограничивается словами: "Этот мальчик Адама". Остатки еды царя прежде выбрасывались или съедались мальчиками Адама. Но теперь он пожертвовал козу и курицу священному храму (*аджана*), чтобы остатки еды могли есть его собственные дети. Если он присутствует на празднике, пищу для которого готовят женщины, то не ест, а его еду отдают другим. Когда царь приступает к еде, его слуга говорит: "Пусть никто не говорит, пусть мой отец Нри станет леопардом". (Когда убивают леопарда, его тело приносят царю. Его называют сыном царя. Между этим обычаем и названием города Агуку, означающим "большой леопард", есть очевидная связь.) После этих слов никто не имеет права открывать рот до тех пор, пока царь не закончит трапезу и вновь не прозвучит колокол. Когда слуга помоем посуду, грязную воду выливают, а все остатки пищи выбрасывают; пепел костра также выбрасывают в то же место. Царю не разрешается есть ни в чьем доме, за исключением Умудиана. Когда царь сажает ямс, он должен сажать ямс или кокосовый ямс в один ряд, так чтобы, закончив его, ему не пришлось поворачивать обратно и в этот же день начинать другой ряд. Работая в поле, царь не должен пользоваться мотыгой, потому что, наклоняясь, он будет смотреть назад. До прихода белого человека ему не разрешалось пересекать реку, но он мог спать вне дома. Ему не разрешалось взбираться на дерево и носить на голове ношу. Он не мог входить в дом женщины и посещать рынок. Если в его жилище входила собака, ее прогоняли или убивали; ее тело и все, к чему она прикасалась, выносили из дома. Царь не мог переступать через дверной косяк. Его нужно было вынимать, или же он должен был перелазить через стену. Он не мог оплакивать своих детей, но по своим женам мог скорбеть, как обычный человек. Если они умирали "плохой смертью", то люди Адама совершали жертвоприношение им в доме царя<sup>1</sup>.

О царе Онича, влиятельного города племени ибо в нижнем течении Нигера, сообщают, что "о смерти царя Онича не извещали, пока после этого события не прошел целый год. То, что в течение этого времени царя никто не видел, ничего не значило, потому что, кроме его личных слуг, его видели лишь очень немногие люди, так как по

<sup>1</sup> N. W. Thomas, *Anthropological Report on the Ibo-Speaking Peoples of Nigeria*, Part i. (London, 1913), pp. 52 sqq. Cf. P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 597 sqq.

196

царскому обычаю ему запрещалось покидать территорию жилища. Осмелиться выйти за ворота — означало совершить серьезное святотатство. Царю разрешалось делать это лишь иногда, под покровом ночи, когда он мог украдкой проскользнуть за ворота, чтобы навестить кого-нибудь из близких родственников<sup>1</sup>.

Точно так же царь Лоанго никогда не может покидать окрестности своего дома, он не должен видеть моря и никого из белых людей: он не должен видеть и брать в руки ни одного предмета европейского производства. Каждый приближающийся к нему подданный должен быть одет в одежду исключительно местного производства. Рядом с ним необходимо соблюдать полную тишину. Он не должен видеть ни одного человека принимающим пищу, пьющим или справляющим какую-либо естественную надобность. Остатки его еды и питья, а также выделения его тела тайно убираются. Его слюну собирает доверенный слуга, который вытирает ее полотенцем из рогожи<sup>2</sup>.

Древнее суеверие вафина, племени, населяющего восточный берег озера Танганьика, запрещает царской семье видеть озеро и есть рыбу<sup>3</sup>. В связи с любопытным табу, запрещающим особам в Африке видеть море или озеро, мы можем отметить, что на Минданао, одном из Филиппинских островов, обнаружено целое племя, обитающее в чашеобразной долине, каждый член которого считает, что увидеть море, о котором они только слышали, но никогда не видели — равносильно смерти<sup>4</sup>.

У кам, бантоидного племени в Северной Нигерии, "вождь считает себя полубогом, так же, как и его народ. Он ведет уединенный образ жизни и соблюдает многочисленные табу. Его не должны видеть за едой, он не должен есть вне своего дома, он не может есть пищу, приготовленную женщиной, если у нее менструация, не должен курить, не должен видеть никого курящим или жующим табак, не должен ничего поднимать с земли, не должен ступать ногой в проточную воду и не должен ни на кого указывать пальцем. По устоявшемуся обычаю он принимает пищу в одиночестве, готовит ему его любимая жена, при условии, что в этот момент у нее нет менструации; еду ему приносит слуга-мужчина, который смотрит в сторону, пока царь ест. Обязанности другого слуги, сына сестры, заключаются в том, чтобы приносить воду для нужд вождя (он должен

<sup>1</sup> G. T. Basden, *Among the Ibos of Nigeria* (London, 1921), p. 115.

<sup>2</sup> *Die Loango Expedition*, iii. 2, p. 162.

<sup>3</sup> Mgr. Lechartois, *Aux Rives du Tanganyika*, p. 57.

<sup>4</sup> Ffy-Cooper Cole *The Wild Tribes of the Davao District, Mindanao*, p. 183.

197

приносить ее на своих плечах), подметать каждое утро огороженную территорию дома вождя (вождь не может выйти за ее пределы, если она не подметена). В прежние времена если вождь умирал, двух этих слуг также убивали, чтобы они могли прислуживать ему и в потустороннем мире. Вождь играет роль, предписанную ему традицией. Он разговаривает низким голосом (всегда через толкователя). Его речь невыразительна и безлика. Он сам говорил мне, что является богом и поэтому я могу быть уверен, что, предоставляя мне информацию о других богах или культах племени кам, он говорит только правду, ибо боги не врут. Вождь племени кам, как и царь Йукун, тесно связан с зерном и ежедневно выполняет ритуал кормления своих царственных предков, особенно последнего усопшего вождя, который считается главным вдохновителем урожая"<sup>1</sup>.

У килба, другого племени Северной Нигерии, "вождя считали божественным лицом, и в связи с этим ему предписывались многочисленные табу. Он не мог посещать деревню, где жил прежде, ибо в случае нарушения этого правила ее жителей постигло бы несчастье. Он не мог заниматься никакой сельскохозяйственной работой, ему не разрешалось посещать фермы. Ему нельзя было ничего брать с земли, иначе сила его личности повредила бы урожаю. Когда он в гневе ударял по земле, людей охватывал страх. Если бы он потряс кулаком перед лицом какого-нибудь человека, то этот человек сошел бы с ума. Он не должен был брать ничего из рук других людей, кроме служителя Биратада. Если он падал с лошади, все люди, сопровождавшие его, также должны были падать. Считалось, что циновка, на которой он сидел, заряжена божественной силой, и никто не мог дотрагиваться до нее, кроме как произнося клятву. Предполагалось, что вождь не нуждался в обычной пище смертных, и поэтому он принимал пищу в одиночестве, и его обслуживал лишь Биратада. Пока вождь ел или пил, прислуживающий ему сидел, отвернувшись, а вождь объявлял о завершении своей трапезы покашливанием. Затем служитель разравнивал землю перед вождем. Говорят, что он делал это для того, чтобы убрать частички священной пищи, которые могли упасть на землю. Еду вождю готовила старая женщина, у которой с возрастом уже прекратились менструации. Утренняя трапеза состояла из пива, выпиваемого на восходе солнца. Вечерний прием пищи состоял из каши и тушеного мяса, вождь съедал их на заходе солнца; говорят, что если повариха не успевала приготовить еду до захода солнца, то трапеза отменялась.

<sup>1</sup> С. К. Meek, *Tribal Studies in Northern Nigeria*, ii. 539 sq.

198

... Вождю килба не разрешалось есть из украшенной посуды, изготовленной из тыквы-горлянки; остатки его еды съедал его служитель (он выступал в роли жреца, прислуживающего богу) или их отдавали собакам вождя. Если бы остатки трапезы вождя съел кто-либо другой, он обезумел бы и умер. Если вождю приходилось покидать хонг, то, когда он хотел есть или пить, его нужно было обернуть травяными циновками. Никто не мог подходить к туалету вождя, а если требовался новый туалет, то его готовила одна семья, которой поручали эту особую обязанность. Таковы были древние законы положения вождя у килба, но в настоящее время соблюдаются лишь немногие из них. Эти законы все еще соблюдают цари Йукун"<sup>1</sup>.

У ибо из Южной Нигерии царь (Эзенри) — не единственный человек, обязанный соблюдать множество табу. То же самое верно и в отношении официального жреца, носящего титул Эзана, или жреца земли. (На языке ибо *ана* означает "почва" или "земля".) Когда отменяется или нарушается какой-либо закон, жрец земли должен принести жертву. Как правило, жрец земли есть в каждом районе города, а кроме того, существует жрец всего города. Он решает, где будут

организованы фермы, выбирает ферму для себя, где за него работают мужчины из других семей. Когда созрел новый урожай ямса, земле {ана} приносили жертву, а жрец земли ел первый ямс, приготовленный на месте за день до этого его дочерью или сестрой. Жрец земли соблюдал множество табу: он не мог сидеть на голой земле или на одной шкуре с другим человеком; в него нельзя было бросать землей или резко выступать против него; он не мог делать жертвоприношения ночью и не мог путешествовать по ночам; он не должен был видеть труп, а тем более нести его. Когда жрец земли из Акала по дороге встречает труп, он закрывает глаза повязкой с запястья и зовет мужчину Нри<sup>2</sup>, чтобы тот принес в жертву цыпленка. Он не мог ничего носить на голове, не мог взбираться на пальмовые деревья, не мог есть маниоку и все, что упало на землю. Никто не имел права пить пальмовое вино или есть в его присутствии. Никто, кроме его жены, не мог готовить ему пищу. В Аука собаку, входившую в его жилище, выбрасывали. Он не мог прикасаться к ребенку, голова которого не была обрита. Он не мог входить в комнату, где произошли роды, в течение двенадцати дней после этого, кроме самого первого дня. Он не мог надевать

<sup>1</sup> С. К. Meek, *op. cit.*, i. 185 sq.

<sup>2</sup> Название клана племени. — *Прим. ред.*

199

маску и прикасаться к ней, а человек в маске не имел права входить в его дом. Как правило, ему не разрешалось спать в доме другого человека или есть там. Его женам не позволяли оставлять до утра пепел в его очаге, ибо в противном случае духи рода наказали бы их за нерадивость. В определенное время его женам не разрешалось готовить ему еду, а другие женщины в период менструации не могли приветствовать его и прикасаться к нему. Его жены должны были умываться, прежде чем вернуться в дом утром. Его нельзя было ни в чем обвинить, и он не участвовал в войне. В добавок к обычным запрещенным животным жрец земли в Аука не мог есть яйца, птицу, собаку, овцу, бушбока, виверру, гигантскую кустарниковую крысу, кустарниковую пернатую дичь и ямс, которого она касалась, суслика и определенный вид рыбы. Однако в одном районе Аука жрец земли мог приносить яйца в жертву и есть их, из птицы ему не разрешалось есть лишь кустарниковую дичь. В Аголо ему запрещены улитки и похожий на ямс клубень *она*. Он не мог употреблять в пищу еще не начавшего петь петуха и змею. Если его жены по возвращении с улицы не умывались, это означало, что они желали его смерти. Они не могли готовить для него. Если какая-то из них изменила жрецу земли, то она должна была принести ему раковины каури, барана и курицу и извиниться. Весь район принимал участие во взимании штрафа с ее любовника. В Ннени жрец земли не может есть ничего из того, что принесено в жертву, так как это будет нарушением табу. Он не может пересекать реку до тех пор, пока человек Нри не совершит жертвоприношение. Труп жреца земли носильщики несут не на головах, а на плечах<sup>1</sup>.

У сема нагов, племени из штата Ассам, есть человек, которого называют *амтао*, или *Первый Жнец*, он соблюдает множество табу. Эту должность может занимать как мужчина, так и женщина. В его или ее обязанности входит начинать жатву каждого урожая рисападди и кукушкиных слезок. Но это не всегда касается урожая проса — его жатва сопровождается строгими запретами. В тот день, когда Первый Жнец приступает к уборке риса-падди, каждый дом в деревне дает ему или ей меру риса, примерно *сеер*<sup>2</sup>, кроме очень бедных людей, которые могут предложить только бобы. Эта должность не пользуется популярностью, ибо неудачливого Первого Жнеца ожидает смерть, если он совершит какую-либо ошибку в

<sup>1</sup> N. W. Thomas, *op. cit.*, pp. 56 sq.

<sup>2</sup> Мера веса в Индии, неодинаковая в различных частях страны — *Прим. перев.*

200

проведении церемонии, особенно деревенского ритуала (*дженна*). Он называется *асукучу*, и проводится лишь время от времени — в год, когда урожай обещает быть особенно богатым — во время него каждый район деревни (*асах* или *кхел*) приносит в жертву свинью на окраине деревни. Иногда эта должность бывает семейной: ближайший подходящий родственник по мужской линии должен занимать место умершего Первого Жнеца. Выбирают, во всяком случае, если это возможно, мужчину или женщину, разборчивых в еде, и налагаемые на них запреты относительно еды зачастую весьма обременительны. Пока продолжается уборка урожая (исключая урожай проса), Первый Жнец не должен есть мяса никакого животного, убитого или раненного диким зверем, ни мяса фазана калийи, или *дорик*, ни куропатки с горы Аракан, или *дубоу*, ни личинок, ни меда пчел или ос, ни пахучих бобов, ни бамбуковой крысы, ни мяса собаки. Два последних в действительности являются табу для всей деревни на время уборки урожая, но иногда все или

некоторая часть из перечисленного всегда является табу для Первого Жнеца<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J. H. Hutton, *The Sema Nagas* (London, 1921), pp. 216 sq.

## ГЛАВА XIX. ОПАСНОСТИ, УГРОЖАЮЩИЕ ДУШЕ<sup>1</sup>

Как и многие другие народы, туземцы острова Яп, одного из Каролинских островов в Океании, представляют себе душу (*ia'an*) как невидимое тело, пребывающее в теле видимом и точно соответствующее ему по форме. Таким образом, душа представляет собой точное отражение тела. Эта первобытная концепция души, вероятно, является основной причиной, заставляющей многих людей отождествлять душу человека с его образом. Поэтому, когда злой дух моря овладевает отражением человека в воде, то этот человек должен умереть, ибо дух лишает его души. По этой причине многие пожилые женщины на острове боятся фотографироваться, а одно из местных выражений, обозначающих фотографирование, звучит как *фек ia'al*, "забрать душу". Подобное представление островитяне распространяют на животных и неодушевленные предметы; по их мнению, они тоже имеют душу. Умерший может забрать с собой те вещи, что были положены вместе с ним в могилу, так как он уносит вместе с собой их образ-призрак (*фон*). Поэтому для обозначения фотографирования неодушевленных предметов туземцы используют выражение *фек фон*, "забрать их образ-призрак"<sup>2</sup>. Говорящие на баре'е тораджи с Центрального Сулавеси представляют человеческую душу как миниатюрное подобие человека, но они думают, что иногда душа может принимать другую форму, в частности форму животного, например, бабочки, червяка, змеи или мыши. При жизни душа на некоторое время может покидать тело, но если она вскорости не вернется, то человек умрет<sup>3</sup>. Профессор Александр Морет так изложил древнеегипетскую доктрину души: "Подобным же образом египтяне верили, что все, что живет: боги, люди, животные, деревья, камни — и вообще все, что существует, заключает в себе свой собственный уменьшенный образ, который является его

<sup>1</sup> Cf. *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 26 sq.

<sup>2</sup> S. Walleser, "Religiose Anschauungen der Bewohner von Jap", in *Anthropos*, viii. (1913) 610 sq.

<sup>3</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *De Bare'e-sprekende Toradjas van Midden-Celebes*, i. 250 sq.

### 202

душой. Они называли этот образ, или проекцию индивидуума, Ка; мы переводим это как "двойник" или "близнец"; Ка представлялось как существо, немного меньшее по размеру, чем человек, в котором оно пребывает, но в других отношениях точно ему соответствующее"<sup>1</sup>.

Среди дикарей широко распространено представление, что при жизни душа может оставлять тело и возвращаться в него, но если душа отсутствует слишком долго, ее хозяин умрет. Поэтому, чтобы спасти жизнь больного или умирающего, они пытаются задержать душу в теле, закрывая или завязывая те части тела больного, через которые, по их представлению, душа оставляет тело. Они надеются таким образом задержать душу и тем самым продлить жизнь страждущего. Часто предполагается, что душа покидает тело через ноздри и рот. Поэтому чтобы не дать душе покинуть тело болоки или бангала с Верхнего Конго завязывают умирающему человеку рот и нос. Наш информатор, г-н Викс, отмечает: "Я заметил, что рты и ноздри у недавно умерших всегда заткнуты и завязаны, а на мои вопросы по этому поводу я неизменно получал один и тот же ответ: "Душа умирающего уходит через его рот и нос, поэтому мы всегда завязываем их подобным образом, чтобы как можно дольше удержать дух в теле"<sup>2</sup>.

Говорящие на баре'е тораджи с Центрального Сулавеси полагают, что душа находится в верхней части головы, но уходит она из тела в области запястий и других суставов. Поэтому, когда человек серьезно болен, его друзья перевязывают ему сустав, чтобы не дать душе выйти из тела или, по другим сведениям, чтобы перекрыть вход демону, вызывающему болезни<sup>3</sup>. Палауны из Бирмы полагают, что могут задержать душу умирающего человека, обвязывая его запястья белой ниткой и произнося при этом: "Мы не дадим тебе улететь, мы завяжем твой дух внутри"<sup>4</sup>.

Маилу из Британской Новой Гвинеи, когда человек умирает, посылают за знахарем (*вара*), "чтобы он обвязал больного, вероятно, в случае отсутствия кого-нибудь из родственников. Он произносит заклинание и затем, мягко массируя больного, обвязывает его веревкой или полоской тростника, но не в надежде на его выздоровление, а для того, чтобы задержать смерть до возвращения отсутствующих родственников. Они называют эту попытку задержать на-

<sup>1</sup> A. Moret, *In the Time of the Pharaohs*, p. 188.

<sup>2</sup> J. H. Weeks, *Among Congo Cannibals*, p. 262.

<sup>3</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, i. 248.

<sup>4</sup> Mrs. L. Milne, *The Home of an Eastern Clan*, p. 307.

203

ступление смерти *нена бадибуди* (перевязка дыхания); предполагается, что при этом душа человека привязывается к его телу. Ко мне приходили люди и рассказывали, что такой-то и такой-то сидит привязанным — в действительности его поддерживает руками кто-либо другой — и что его душа пока еще не может покинуть тело. Это не следует путать с перевязыванием веревкой или полоской тростника для облегчения боли"<sup>1</sup>.

Но даже когда душа больного или умирающего человека уже покинула тело, дикари зачастую верят, что могут вернуть бежавшую душу в тело больного, и он выздоровеет. В другой работе я уже приводил примеры возвращения утерянных душ их владельцам<sup>2</sup>. Здесь я проиллюстрирую это несколькими новыми примерами. Так, например, на островах из группы Шортленд, что входят в архипелаг Соломоновых островов, "если в течение дня какой-либо человек падает и ушибается, то вечером его друзья и родственники сооружают из шестов треногу, высотой в 5-6 футов, на ее вершине помещают скорлупу кокосового ореха, а в ней разводят небольшой костер. Это делают примерно на заходе солнца. Затем друзья и родственники отходят от этого сооружения на расстояние в 25-30 ярдов и кричат, называя ударившегося человека по имени, призывая его вернуться. Это продолжается до тех пор, пока из скорлупы не упадет горящий уголь. В ходе этой церемонии старики сидят, приставив ладони к ушам, и прислушиваются к ответам духа на вопросы, которые в это время задаются, например: "Мы тебя слышим, а ты нас слышишь?" и так далее. Идея, по-видимому, заключается в том, что дух человека (*нунуна*) при падении покидает тело и его необходимо призвать обратно, иначе другие духи станут между ним и телом и не позволят ему вернуться, а это может привести к болезни человека или даже его смерти. Когда горящий уголь выпадает из скорлупы кокосового ореха, в которой разведен огонь, это считается окончательным свидетельством того, что дух или душа благополучно вернулась в тело. Когда упавший человек поправляется, несколько человек берут ствол дикого банана, высотой примерно в восемь-девять футов, и, поддерживая руками, устанавливают его. Упавший человек взбирается на этот ствол, и, как только он достигает вершины, люди, удерживающие ствол, отпускают его, человек и ствол падают на землю. Это повторяют трижды с интервалом в несколько дней, или даже недель. Предполагается, что эта церемония предотвращает

<sup>1</sup> W. J. V. Saville, *In Unknown New Guinea*, p. 319.

<sup>2</sup> *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 43 sqq.

204

дальнейшие падения"<sup>1</sup>. В Са'а на Мала, одном из Соломоновых островов, когда ребенок заболевает, его заблудившуюся душу ищет жрец, держащий в руке веточку драконника. Блуждающая душа садится на драконник, с которого ее переносят на зонт из пандануса, и можно услышать, как она царапается. Затем этот зонт держат над ребенком, и душа возвращается в его тело, которое судорожно дергается, и ребенок выздоравливает<sup>2</sup>.

На Сан-Кристовале, одном из Соломоновых островов, задачу возвращения пропавшей души возлагают на колдуна. Он посылает на поиски беглянки свою собственную душу и возвращает ее больному. Для этого колдун входит в транс. Он идет в свой дом, занавешивает окна и двери, снимает всю одежду и ложится спать. Пока он пребывает в таком состоянии, никто не должен беспокоить его, ибо если его потревожить в это время, то его собственная душа может не вернуться, и он может умереть. Задача колдуна состоит в том, чтобы найти заблудившуюся душу больного. Его душа может отправиться в место, где обитают призраки или духи (*адаро* или *хи'они*), или же ее может взять в плен один из этих призраков или духов. Болезнь, вызванная таким событием — дело весьма опасное. Плененную душу может окружать, злорадствуя, целая толпа призраков или духов. Еще опаснее, если душу больного человека захватывает дух моря, ибо в этом случае душа колдуна не может отправиться к месту ее заточения. Но самым серьезным является случай, если заблудившаяся душа попала к Крылатому Змею на небо. Но обычно душа просто отправляется в Родоману, обитель умерших, откуда колдун сравнительно легко возвращает ее. Один колдун рассказывал, как его собственная душа последовала за душой больного в Родоману, где нашла ее танцующей с душами умерших. Она не хотела возвращаться. Но колдуну с помощью друга, который был у него среди умерших, удалось схватить душу больного, и он поспешил с ней обратно на землю. Если душа больного человека задерживается в одном из священных мест, на ее поиски отправляется душа колдуна. Она ищет ее во всех вероятных местах — на кладбищах, в священных камнях и очень часто в дуплах деревьев. Колдун пользуется теми же методами, что и прежде. Но если душа больного захвачена духом моря, то это, как мы видели, дело более серьезное, ибо душа колдуна не может последовать за ней в море. В этом случае колдун

<sup>1</sup> G. Brown, *Melanesians and Polynesians*, pp. 208 sq.

<sup>2</sup> W. G. Ivens, *Melanesians of the South-east Solomon Islands* (London, 1927), p. 78.

205

опять-таки обращается за помощью к другу. Он отправляется к морю и ловит саргана. Он забирает его с собой, кладет на пупок больного, а затем четыре раза прокручивает рыбу над его головой. После этого выпускает саргана в море. Затем колдун ждет вечера, а с его наступлением впадает в транс. В транс его душа отправляется к морю, к тому месту, где рыбу выпустили в воду. Там она ждет своего друга, и тот вскоре приводит потерявшуюся душу больного человека. Сарган — это рыба духа моря, посредством которой он поражает людей на рифах. Но если поиски колдуна в Родомане, священных местах и в море оказались тщетными, то он приходит к выводу, что заблудившуюся душу, должно быть, захватил в плен Крылатый Змей. Такое бывает при очень серьезных заболеваниях и, вероятно, во время эпидемий. В таком критическом положении вечером колдун берет жир принесенной в жертву свиньи (прежде это была собака), бросает его в огонь, входит в транс, и его душа вместе со столбом дыма восходит на небо. Здесь он также находит друга, который будет помогать ему, этот друг просит Крылатого Змея отдать душу больного. Он может просить трижды, но если он просит в четвертый раз и получает отказ, то колдун должен возвращаться без души больного, и этот человек умрет, ибо теперь никак нельзя вырвать душу из обители Крылатого Змея<sup>1</sup>.

Киваи из Британской Новой Гвинеи отождествляют душу с тенью, отражением или изображением. Один человек может украсть душу другого, словив ночью его тень куском бамбука, открытым с одного конца. Затем он затыкает этот конец и держит бамбук над своим очагом до тех пор, пока не захочет выпустить душу. Хозяин души будет постепенно худеть, а если бамбук сжечь, то он умрет. Поэтому человек, выходящий ночью на улицу, держит высоко над головой факел, чтобы отбрасываемая им тень была как можно меньше. Однажды один киваи отказался принять участие в танце с несколькими гостями из другой деревни, потому что среди множества мерцающих огней его тень легко можно было поймать. Души больных людей подвергаются опасности быть похищенными злыми духами или как-нибудь иначе покинуть тело, как, например, во сне. Поэтому больному не позволяют слишком много спать, ибо туземцы боятся, что он может больше не проснуться, поэтому больного будят через короткие промежутки времени. В случае серьезного заболевания друзья больного зажигают возле его хижины костер и наблюдают за дорогой, которой, по их предположению, пользуются духи, ве-

<sup>1</sup> С. Е. Fox, *The Threshold of the Pacific*, p. 243.

206

роятно, для того, чтобы преградить путь душе больного. Если блуждающая душа больного будет замечена в компании какого-нибудь духа, ее следует вернуть обратно, а занимаются этим опытные в таких делах люди. Такой специалист, взяв в одну руку плетеный нарукавник или напульсник, ловит душу в напульсник, а затем закрывает его другой рукой. С напульсником в руках он спешит в дом больного через западный вход. Считается, что именно этот путь выбирают уходящие духи. В дверях он касается плечами обоих дверных стоек, чтобы душа не смогла уйти снова, и одновременно делает вид, что бросает душу внутрь дома. Больной сидит спиной к двери, знахарь или колдун бежит к нему и заталкивает в него дуэлю ударом по спине, этот жест связан с представлением о том, что душа размещается в области спины. И как только душа больного возвращается, он поправляется. Но если знахарю не удастся отловить заблудившуюся душу, больной умирает. Подобным же образом, воспользовавшись корзиной, отбирают душу больного ребенка у духов, которые пришли, чтобы увести ее прочь<sup>1</sup>.

Чтобы ловить блуждающие души больных или других людей, колдун или медиум киваи расхаживает с длинной плетеной рукавицей, закрывающей запястье, своего рода перчаткой с крагами. Он держит ее в левой руке, а правой рукой ловит дух или душу и засовывает ее в рукавицу. Затем он кладет рукавицу на спину больного; дух входит в тело, и человек быстро выздоравливает. Иногда замечают, что дух женщины, готовящейся стать матерью, сидит на веранде дома. В этом случае зовут колдуна. Он может поймать дух рукавицей или прогнать его метлой. Если он возвращает дух женщине, она тут же начинает рожать<sup>2</sup>.

У каи из Северной Новой Гвинеи, когда к больному зовут местного лекаря или знахаря, то единственное, что того волнует - кем вызвана болезнь — колдуном или призраком. Для решения этого сложного вопроса знахарь берет вареное таро, над которым произносит заклинание. Он надкусывает его, и если находит внутри небольшой камешек, то решает, что причиной недуга являются призраки; если же он обнаруживает маленькую трубочку, свернутую из листьев, то

знает, что бедняга был околдован. В последнем случае очевидный метод лечения заключается в том, чтобы найти колдуна и за соответствующее вознаграждение убедить его отдать трубку, в которую он заточил часть души больного человека. Но если колдун

<sup>1</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, pp. 269 sq.

2 E. Baxter Riley, *Among Papuan Headhunters*, pp. 296 sq.

207

отказывается, то этим методы лечения знахаря еще не исчерпываются. Теперь он достает свою плеть или кнут для душ. Это ценное орудие, как и обычная плеть, состоит из ручки с прикрепленным к ней хлыстом. Но, что придает этой плети особое свойство, отличающее ее от всех других плеток, — это маленький пакетик, привязанный к концу хлыста. В нем находится особая трава. К нему должны прикоснуться больной и все его друзья, чтобы пропитать его летучей сущностью своих душ. Вооруженный этим мощным орудием лекарь ночью отправляется вглубь леса; ибо для той тонкой операции, которую собирается теперь проводить этот добрый целитель душ, необходимы темнота ночи и одиночество леса. Оказавшись в одиночестве в лесу, он свистом подзывает душу больного, и, если только колдун с ПОМОЩЬЮ своего дьявольского ремесла уже не заманил ее к порогу смерти, то услышав свист, душа появляется. Ее сильно притягивает содержимое пакетика, пропитанное субстанцией душ ее друзей. Но знахарь еще должен поймать ее, и это не так просто, как может показаться. Теперь в ход идет плеть. Знахарь резко поднимает руку и изо всех сил бьет плетью душу-беглянку. Если он попадает по ней, дело сделано, душа поймана, знахарь торжествуя доставляет ее домой и возвращает в тело несчастного больного, который обязательно после этого поправляется<sup>1</sup>.

Йабим из Северной Новой Гвинеи верят в существование духов воды, которые крадут души детей. Чтобы защитить от них своих отпрысков, женщины купают детей не в реке, а только в специально сделанной ванне. Однако если ребенок заболевает и предполагается, что его душу украли духи воды, то зовут сведущую женщину, которая берет скорлупу кокосового ореха, служащую сосудом, прикрепляет ее с помощью веревки к перекладине и отправляется к реке. Там она опускает скорлупу кокосового ореха в воду и, удерживая ее за поперечину или ручку, как на рыболовной леске, дергает то вверх, то вниз, так что скорлупа то выскакивает на поверхность, то погружается в воду. Привлеченные этим приспособлением духи воды поднимаются вместе с душой ребенка к скорлупе кокоса. Затем женщина относит наполненную водой скорлупу домой и там обмывает этой водой больного ребенка. Так маленький страдалец получает свою душу обратно<sup>2</sup>.

У говорящих на баре'е тораджи из Центрального Сулавеси есть жрицы, основной обязанностью которых является возвращение

<sup>1</sup> Ch. Keysser, "Aus dem Leben der Kaileute" in R. Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea*, iii. 134. Ср. с моей *Belief in Immortality* (London, 1913), i. 270.

<sup>2</sup> R. Neuhauss, *op. cit.*, iii. 294.

208

души больных людей, унесенных демонами или призраками. Они также следят за душами людей, переселяющихся в новое жилище, ибо в это время душам легко могут причинить вред разгневанные духи деревьев. Эти жрицы также возвращают душу риса и обеспечивают дождь или солнечную погоду. Каждая жрица имеет свой хорошо знакомый *воераке* — дух, который спускается к ней и сопровождает ее в путешествии на небо. Ее обеспечивают желтым рисом, яйцом и курицей, чтобы она могла взять все это с собой в полет в качестве подношения великим духам. Она сидит под навесом, свисающим со стропил крыши, держит в руке листья драконника и, с закрытыми глазами, нараспев повествует о полете и приключениях своей души. Язык этого повествования отличается от обычного: предполагается, что это язык духов. Рассказ состоит из трех частей. Стержень (*ватанья*), или основная его часть — описание путешествия души жрицы в поисках пропавшей души больного. Кораблем, на котором к ней спускается дух, чтобы помочь ей, служит радуга; на ней она и ее знакомый дух взмывают ввысь. Она описывает свое прибытие в обитель Поее ди Сонги, верховного бога. Она обнаруживает, что бог спит и будит его. Его очаг погас. Духи разжигают в нем новый огонь, в храме звучит барабан, и по этому сигналу там собираются все духи. В присутствии собравшихся верховный бог спрашивает жрицу о цели ее визита. Она говорит ему, что пришла за душой такого-то и такого-то. Бог отдает ей эту душу, и она доставляет ее вниз на землю в тыкве-горлянке. Жрица возвращает пропавшую душу в голову больного с помощью пучка листьев драконника. Вернув душу, она кладет в волосы на макушке больного немного вареного риса и кусочек вареного яйца. Это называется кормлением души. По завершении церемонии жрица, бросая вверх пучок листьев драконника, отсылает обратного своего

знакомого духа. Существует несколько вариантов этой церемонии возвращения души, в зависимости от ее цели или от духа, вызвавшего болезнь. Умершие завлекают души своих родственников в страну духов; поэтому после чьей-либо смерти всегда приходит жрица, чтобы вернуть унесенные души на землю. В большинстве случаев предполагается, что душу уносит дух дерева или дух пещеры, и часто предпринимают попытку вернуть ее без помощи жрицы. Родственник больного отправляется к дереву, совершает подношение духу и просит отдать обратно душу больного человека. Чихание служит знаком того, что душа человека вернулась к нему. В серьезных случаях, когда душу больного приходится возвращать жрице,

209

делают деревянную куклу и одевают ее как мужчину, если болеет женщина, и как женщину, если болен мужчина. Устанавливают небольшой жертвенный столик, на него кладут рис, деревянные макеты ножа, меча, копья и так далее. Изготавливают бамбуковые лестницы, чтобы дух дерева или дух пещеры мог подняться по ним к подношению. В обмен на душу больного человека духу предлагают куклу. Пока больной держит один конец веревки, другой конец которой привязан к жертвенному столику, жрица нараспев сообщает духу дерева или духу пещеры о том, что он попал не в то место, и что ему лучше отправиться куда-нибудь еще. Чтобы передать духу подношение, в воздух подбрасывают курицу. Рубят бамбуковый стебель, служивший лестницей, и таким образом определяют, будет больной жить или же умрет. Если удастся перерубить бамбук одним ударом, то больной поправится; если приходится сделать больше ударов, то он умрет. Когда все другие способы лечения оказались тщетными, прибегают к *мовасе*, более сложной форме предыдущей церемонии. Обычно делают подношение от лица всех жителей дома или деревни. Иногда такое подношение делают, чтобы родился ребенок. Для духов строят небольшой домик, в нем ставят жертвенный столик. Чтобы вернуть обратно душу и прочно закрепить ее на своем месте, ставят две лесенки из очень твердой древесины. Все принимающие участие в церемонии держатся за веревку, привязанную к жертвенному столику. Затем обращаются к духам: им сообщают, что подносят быка, свинью и курицу, несущих на себе вину людей. Как и прежде, рубка бамбука предвещает смерть или выздоровление. Убивают жертвенных животных и их кровью обмазывают больного и всех присутствующих. Часть мяса жертвенных животных достается жрице; остальное мясо составляет торжественный обед. Когда нужных животных нет, дают клятву принести их в жертву позднее. Иногда предполагается, что душу больного унесли души умерших, живущие в храме. В этом случае в обмен на душу больного жрица подносит духам храма семь кусочков имбиря на доске. Или же воин может поклясться принести в качестве подарка человеческую голову, если больной выздоровеет. Если предполагается, что недуг вызван духами кузницы, то изготавливают модель кузницы и семь раз машут ею над головой больного; затем под причитания жрицы модель поднимают вверх. Если предполагается, что болезнь вызвана духами рисового поля, то жрица, нанизав на нитку бусины, делает ожерелье и машет им над больным, который впоследствии носит его на шее. Если у человека болит одна из конечностей и

210

причина тому — духи, то он подносит им нитку с нанизанными на нее плодами *калиде* и носит ее на больной конечности до тех пор, пока она не оборвется. Возвращаясь из путешествия или похода, мужчина иногда оставляет там, откуда пришел, свою душу, а вместо нее приносит в своем теле какую-нибудь вредную субстанцию. Поэтому должна прийти жрица, чтобы вызвать душу обратно и изгнать из тела пострадавшего чужеродную субстанцию. Обратившись к духам, жрица бьет по телу и конечностям больного пучком животворных растений. Затем больного накрывают одеялом, и жрица бьет по одеялу пучком колючих растений, чтобы изгнать зло из тела пострадавшего. После этого она стряхивает одеяло через окно, освобождая его ото зла, которое перешло в него из больного. Когда человек испуган, например, нападением буйвола, крокодила или нитона, то считается, что его душа покинула тело, и ее необходимо вернуть. Жрица делает из листьев фигурку змеи, водит ею по телу человека и одновременно бьет по фигурке пучком листьев и произносит заклинание. Затем она опускает эту фигурку, подвешенную на нитке, через дыру в полу. После этого фигурку кладут в корзину с рисом, бетелем и яйцом, которое давали укусить змее. Иногда вместо фигурки змеи используют веревку, особенно в случаях хронического ревматизма. Веревку тянут по пораженным суставам, пока жрица бьет ее пучком листьев и говорит, что она "развязывает" недуг. Затем веревку опускают через дыру в полу. Или же веревку, изображающую болезнь, кладут в макет лодки и выносят из деревни. Когда освящают новый дом, жрица закрепляет души его обитателей в их телах. Душа каждого человека находится в пакетике с животворящими травами, эти пакетики переносят из старой хижины в новую. Если плохо растет

рис, считается, что его душа где-то путешествует, и, чтобы вернуть ее, жрица отправляется к духам на небо. Душу риса окружающие видят как несколько зерен риса, которым жрица позволяет упасть с пучка листьев драконника<sup>1</sup>. Если необходим дождь, жрица делает вид, что вызывает его. Она отправляется в страну духов и там сгоняет в озеро буйволов, так что оно выходит из берегов, и вода выпадает в виде дождя. Но эта церемония вызова дождя относится к другой части нашей темы<sup>2</sup>.

У даяков из района Дусун на юге острова Борнео, в случае серьезного заболевания совершают жертвоприношение. Если это не приносит никакого облегчения, зовут знахаря (*балиана*). Его принима-

<sup>1</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, i. 376-393.

<sup>2</sup> См. выше, с. 76-106.

## 211

ют в главной комнате дома, где лежит больной. В центре комнаты воздвигают что-то вроде алтаря, на котором стоит сосуд с *брасом*, яйцом, и лакомствами. От этого алтаря к коньку крыши ведет легкая лесенка из тростника; она служит для того, чтобы облегчить спуск духам, а *брас* и лакомства служат завлекающей их приманкой. Вдоль стен располагаются гости, собравшиеся наблюдать за происходящим. На запястьях у знахаря — тяжелые металлические браслеты. Он подбрасывает вверх окрашенные в разные цвета зерна риса, потряхивает руками, так что его тяжелые браслеты гремят, и, называя духов всевозможными ласкательными именами, пытается привлечь их к себе. В руках он держит листья *риронг* и машет ими в разные стороны. Монотонно, нараспев он произносит слова. В интервалах между его Монотонным пением громко бьют барабаны. Предполагается, что привлеченные таким образом духи садятся на конек крыши, спускаются по лестнице и входят в знахаря, который становится одержимым (*насое*). Его танец становится все более неистовым; пронзительно вскрикивая и звеня колокольчиками, он бежит по комнате и в конце концов выбегает через дверь в темноту, ибо все происходит ночью. Однако он возвращается, снова танцует в комнате, что-то бормоча вполголоса, и после приличной порции надувательств, в которых ему помогает женщина-ассистентка, он становится на колени рядом с больным, прикладывает рог к его телу, затем встает, выбегает в дверь и выплевывает болезнь.

Таким образом с помощью духов он избавляется от болезни. Следующее, что необходимо сделать, — вернуть отсутствующую душу (*амирое*) пострадавшего. Так как изгнание недуга занимает целую ночь, то возвращение души откладывается на следующую. После того как знахарь определил, какой дух унес душу больного, он изготавливает куклу, предлагает ее духу вместо больного человека и просит отпустить!» плененную душу. Вся эта процедура имеет разные варианты в зависимости от характера духа, унесшего душу. Если душу изъял дух воздуха, знахарь может использовать небольшой макет лодки (*сампан*) с маленькой деревянной птицей, прикрепленной к верхушке мачты. Птица символизирует полет по воздуху, и душа знахаря отправляется с ней на поиски души больного. Он доставляет душу обратно в маленькой коробочке, осторожно достает ее и смешивает с маслом, которое затем втирает в голову пациента. Пропавшая душа возвращается в тело больного через родничок.

## 212

Если душу больного унес дух леса, используется доска, на которой нарисовано тело змеи, с прикрепленной к нему деревянной головой. Эту доску свешивают на веревках с крыши; знахарь садится на нее и раскачивается. Предполагается, что таким образом он рыщет по всем закоулкам и потаенным уголкам леса в поисках пропавшей души, пока не находит ее. Затем он возвращает ее страждущему описанным образом. Если душу унес дух умершего родственника, знахарь возвращает ее из-под земли. Обычный способ возвращения пропавшей души в таком случае состоит в том, что перед дверью ставят небольшую горящую лампу. Первое залетевшее в нее насекомое считается пропавшей душой. Знахарь растирает насекомое в масле на кусочки, а затем втирает масло в голову больного. Если же предполагается, что причина болезни — дух, обитающий в воде, например, дух рыбы, то знахарь делает из теста фигурку такой рыбы, и в нее вместе с душой больного проникает виновный дух рыбы. Ловким движением знахарь вытаскивает душу больного из фигурки рыбы и возвращает ее в тело страдающего человека. Затем он прокалывает эту фигурку из теста копьем и грозит убить дух рыбы, если тот не оставит душу человека в покое. Когда свирепствует холера, у входа в деревню из двух стоек и поперечины возводят грубые ворота, а к ним пристраивают грубо выполненные фигурки людей, по одной на каждого жителя деревни, в качестве их замены. Это сооружение предназначено остановить дух холеры и убедить его принять куклы вместо людей<sup>1</sup>.

Кайяны из штата Саравак на Борнео в случае серьезного заболевания, причина которого остается загадкой, а само оно грозит смертельным исходом, обычно считают, что душа больного покинула его тело, и поэтому в качестве лечения нужно попытаться заставить душу вернуться. С этой целью обращаются за помощью к профессиональному ловцу душ или медиуму (*дайонгу*). У кайянов профессиональным ловцом душ обычно является женщина, которая посвятила долгое время обучению у кого-нибудь из старших представителей этой профессии после того, как заняться этим ремеслом ее убедило некое существо, явившееся ей во сне. Если призванный к больному медиум решает, что душа (*блуга*) оставила тело и проделала некоторую часть пути к обители душ усопших, то его задача состоит в том, чтобы войти в транс, послать свою собственную душу вдогонку душе больного и убедить ту вернуться. Церемония обычно

<sup>1</sup> P. te Wechel, "Erinnerungen aus den Ost- und West Dusim-Ländern (Borneo)", in *Internationales Archiv für Ethnologie*, xxii. (1915), pp. 44-53.

213

проводится при свете факела в присутствии круга заинтересованных родственников и друзей, а пациент лежит на длинном общем балконе дома. Медиум с важным видом шагает вперед и назад, читая нараспев слова традиционной формулы, хорошо известной присутствующим, которые в конце каждой фразы хором отзываются на нее словами: "О могущественный медиум". Декламация начинается с молитвы о помощи, адресованной, если медиум мужчина, к верховному богу (*Лаки Тенанган*) или, если медиум женщина, к его жене (*Дох Тенанган*). Во время транса медиум может падать на землю и лежать без движения, но этого может и не быть; однако в течение почти всей церемонии он продолжает монотонно петь с закрытыми глазами, описывая словами и выразительными жестами все события, происходящие с его душой, когда она отправляется за душой больного и в конце концов достигает ее. В этот момент его жесты обычно выражают тяжесть и напряженность усилий, необходимых, чтобы заставить душу вернуться; и тогда обеспокоенные родственники обычно подбадривают его, вытаскивая и подкладывая как дополнение к оплате медиума гонги и другие ценные предметы. Поощренному таким образом медиуму, как правило, удается привести душу обратно к телу пациента. Один из моментов церемонии состоит в том, что медиум берет в руку меч и, глядя на его отполированное лезвие, вздрагивает, будто бы различив на его поверхности мимолетное изображение блуждающей души. Следующий шаг состоит в том, чтобы вернуть душу в тело. Медиум выходит из транса с видом человека, внезапно перенесшегося сюда из далеких мест, и обычно демонстрирует на своей ладони какое-либо живое существо или рисовое зернышко, камешек или кусочек дерева, в которых, как предполагается, содержится пойманная душа. То, что оказалось у него на ладони, он кладет на макушку головы пациента и, втирая, заставляет душу перейти в тело. После того, как душа таким образом возвращена в тело, необходимо помешать ей бежать вновь; для этого запястье больного обвязывают полоской из пальмового листа. Затем убивают курицу или, если болезнь очень серьезна, свинью, и с помощью меча или ножа окропляют или обмазывают кровью животного этот удерживающий браслет. При легком недомогании можно лишь помахать курицей над головой пациента, не убивая ее. Затем медиум дает указания о табу (*малан*), которых следует придерживаться пациенту, особенно в питании. Затем медиум удаляется, оставляя причитающуюся ему плату. Ее ему принесут. В очень похо-

214

жей манере ловлю душ практикуют все народы Борнео, даже пунаны, хотя детали этой процедуры в разных племенах варьируют<sup>1</sup>.

У качинов в Бирме, если заболевание осложняется бредом или потерей сознания, друзья больного приписывают это состояние отсутствию души в его теле, ибо верят, что душа может покидать тело, в первую очередь во сне, отправляясь на прогулку, или же ее могут похитить духи. Если прорицатель объявляет, что душа похищена и удерживается духами (*натами*), ее освобождают из плена, устраивая в честь духов праздник. Когда считается, что душа отправилась куда-то по своей собственной воле, знахарь (*думса*), а в его отсутствие кто-либо из присутствующих, приступает к поискам души. В первую очередь ее ищут, громко называя по имени, по соседству с домом; затем несколько человек, захватив с собой небольшую корзину со съестными припасами, отправляются прочесывать все тропинки и лесу. Они кричат: "О, Душа такого-то, не оставайся в лесу, где кусают москиты и пожирают тигры; возвращайся домой, чтобы вновь присоединиться к твоим друзьям, чтобы выпить этого вина, поесть этих яиц, мяса и так далее". Решив, что нашли душу, они ведут ее обратно в дом, где устраивают ей небольшой пир. Если больной все еще находится в бессознательном состоянии, они прибегают к помощи домашних духов. Жрец предлагает или

обещает им яйца, вяленую рыбу, птицу и тому подобное и посылает их па поиски блуждающей души, чтобы они обыскали все уголки земли и неба и нашли ее, где бы они ни была<sup>2</sup>.

У палаунов в Бирме если мудрый человек видит, что его пациент может умереть, он велит его матери или кому-нибудь из близких родственников позвать обратно дух больного, так как он боится, что тот покидает тело. Если есть женщина, умеющая это делать, то мужчины никогда не берутся за это. К душе обращаются ночью или рано утром, пока еще темно. Н сумку кладут белые бумажные флажки, белые цветы — если есть такая возможность - несколько зерен вареного риса, немного мяса, тушеного с кэрри, воду в небольшом междуузлии бамбука и несколько кусочков белой нитки. Сумку выносят на улицу и ставят па самую нижнюю ступеньку лестницы, ведущей на переднюю веранду. Сумку широко раскрывают. Затем на землю рядом с лестницей становится мать, взывая к уходящему духу. Полным печали голосом она снова и снова зовет свое дитя но

<sup>1</sup> C. Hose and W. McDougall, *The Pagan Tribes of Borneo* (London, 1912), ii. 30.

<sup>2</sup> R. P. Ch. Gilhodes, "Maladies et remedes chez les Katchins (Birmanie)", in *Antkropos*, x-xi. (1915-1916) p. 25.

## 215

имени, а затем продолжает: "О мое дорогое дитя! Я вышла позвать тебя. Не уходи, не улетай от нас в темную ночь. Духи могут причинить тебе зло, светлячки могут обжечь тебя. О дитя мое, возвращайся ко мне! Упади в эту воду, сядь на эту еду. Здесь темно и холодно, а в нашем доме в очаге ярко горит огонь. Я не отпускаю тебя, я не позволю тебе уйти. Я беру и удерживаю твою тень. Я беру и не отпускаю твой дух. Вернись, вернись, мое дорогое дитя! Приди ко мне, не медли". Она повторяет это обращение несколько раз. Взывать к душе могут также сестра, жена или друг, но только по очереди. Такой зов заканчивается долгим стенающим криком. Когда люди в соседних домах слышат этот крик, они закрывают двери, чтобы блуждающая душа по ошибке не вошла в их дом вместо своего собственного.

"Когда зов души закончен, сумку закрывают и как можно быстрее относят в прихожую, где вокруг огня сидят родственники и друзья. Женщина, взывавшая к душе, говорит: "Может быть дух X вернулся". Остальные, услышав это, произносят подбадривающие слова, адресованные больному, объявляя о возвращении его духа, а мать спешит во внутреннюю комнату и говорит: "Мы позвали твой дух обратно, он здесь, в еде. Попробуй съесть этот рис и кэрри, выпей этой воды, понюхай эти цветы, чтобы твой дух мог вернуться в тело". Больной пробует поесть и попить, а его запястья обвязывают белыми нитками"<sup>1</sup>.

Лакхеры из штата Ассам полагают, что воспаление или опухоль в горле могут быть вызваны змеей, задавленной в крысоловке, принадлежащей больному или кому-нибудь из членов его семьи. Если становится известно, что змея действительно попала в крысоловку больного или была убита кем-то из членов его семьи, то в месте, где она была убита, необходимо совершить жертвоприношение. Если то, что смерть змеи явилась причиной болезни, только предполагают, то жертвоприношение осуществляют за деревней у обочины дороги. Делают и кладут в старую корзину небольшие глиняные фигурки людей, *матхуи*, коров, ящериц, черепах, латунных мисок, гонгов и бусин *пумтек*. Из бамбука, вырезая на его поверхности узор, повторяющий рисунок на коже змеи, делается фигурка змеи. Человек, совершающий жертвоприношение обвязывает веревку вокруг шеи бамбуковой змеи и отправляется к месту жертвоприношения. В одной руке он держит корзину с глиняными фигурками, а другой тащит за собой змею. Идея заключается в том, что душа

<sup>1</sup> Mrs. L. Milne, *The Home of Eastern Clan*, pp. 287 sq.

## 216

мертвой змеи последует за бамбуковой змеей, которую тащат по земле, и, когда она достигнет места жертвоприношения, то увидит все глиняные фигурки, решит, что они настоящие и примет их вместо больного человека, который после этого поправится. В жертву приносят собаку и курицу, а их кровью окропляют глиняные фигурки. Люди никогда не едят этих собаку и курицу, а оставляют их на том же месте для змеи, которая может посчитать себя обманутой, если люди съедят жертвы. У хаутай ритуал в таких случаях еще более сложный. В добавок к уже описанным церемониями жертвоприношения, на веранде дома больного человека ставят небольшую крысоловку. Возле нее кладут нож для разделывания мяса (*дао*) и старый глиняный горшок. После этого совершающий жертвоприношение отправляется за деревню и разжигает там костер, чтобы душа больного, если ее забрали довольно далеко, заметила дым и смогла вернуться домой. Затем он кладет на землю глиняные фигурки и другие предметы, как это описывалось выше, убивает маленькую курицу, которую оставляет на этом же месте и возвращается в деревню, прихватив с собой два небольших камня. Прежде чем войти в дом больного, он останавливается на лестнице и

спрашивает больного: "Твой дух вернулся к тебе?" Больной отвечает: "Он вернулся". Тогда совершивший жертвоприношение и его спутники входят в дом и закрывают дверь. Идея заключается в том, что пока они находятся в доме с закрытой дверью, змея может вернуться и либо попадет в крысоловку и умрет, либо порежется ножом или сварится в глиняном горшке. Крысоловку, нож для разделки мяса и глиняный горшок оставляют на тот случай, если змея откажется от жертвоприношения и попытается снова вернуться в дом. Два принесенных камня кладут на иол в доме и на них приносят в жертву еще одну курицу, чтобы душа больного человека вновь не покинула дом. Два принесенных в дом камня представляют душу больного, вернувшуюся домой, а жертвуемая на них курица предназначена ей, и должна убедить ее остаться. Мясо этой курицы готовят и съедают совершивший жертвоприношение человек, больные и их семьи. Использование камней для представления души больного человека широко распространено у лакхеров<sup>1</sup>.

У гаро, другого племени из штата Лесам, если заболевание очень серьезно, прибегают к определенной церемонии, которая называется *денджаринга* и проводится следующим образом. В джунглях, у реки, из которой больной запасался водой, расчищают место, на

<sup>1</sup> N. E. Parry, *The Lakhers*, pp. 457 sqq.

217

этой площадке возводят что-то вроде алтаря (*самбасиа*) с бамбуковыми емкостями для подношений из риса, хлопка и так далее. Проводящий церемонию жрец (*камал*) жертвует птицу, как обычно обмазывает ее кровью алтарь, а бамбуковые емкости покрывает перьями. Затем он берет хлопчатобумажную нить, привязывает один ее конец к алтарю, идет к дому больного и другой конец нити привязывает в комнате, где лежит больной. На эту нить вешают зеленую веточку *кимбала* (*Callicarpa arborea*). Идея заключается в том, что, если душа больного оставляет его тело, то молитвы его друзей могут убедить ее вернуться и, используя ниточку как ориентир, она легко сможет найти дорогу обратно. Жрец занимает позицию снаружи дома, он целый день взывает к Татара-Рабуга (Богу Земли), чтобы тот излечил больного. Постоянно звучит рожок, отпугивая злого духа, который мучает больного. С наступлением ночи, если в состоянии больного нет никаких изменений, жрец обращает свои молитвы к духу Бидаве, который крадет души людей, и продолжает свои взывания, как и прежде. Это длится до поздней ночи. Затем нитку осматривают, и если в месте, где висела веточка, она немного провисла, то считается, что душа больного вернулась, и он понравится. После этого нитку разрывают, а ее кусочек обвязывают вокруг шеи больного. В это время в его комнате звучат барабаны и другие музыкальные инструменты, а родственники ликуют<sup>1</sup>.

У лушай, другого племени из штата Ассам, иногда случается, что возвращающийся из охотничьей экспедиции мужчина у водоема ощущает внезапный страх, а по прибытии домой чувствует себя больным, он сам не свой. И тогда он думает, что потерял в джунглях одну из своих душ (*тларату*). Поэтому он обращается к колдуну (*нуитиам*) и просит его позвать обратно заблудившуюся душу. Колдун вешает на древко копья насадку мотыги и отправляется к источнику, произнося заклинание и призывая душу вернуться. Когда он идет, металлическая насадка мотыги ударяется о толстый металлический наконечник копья, душа слышит этот звон и прислушивается. Колдун возвращается в дом, продолжая читать молитву и звать душу, и душа следует за ним, но если колдун засмеется или оглянется назад, душа испугается и убежит обратно в джунгли<sup>2</sup>.

В китайской провинции Ганьсу считается, что если человек возвращается из путешествия, в котором с ним произошел несчастный случай и он был ранен, то на месте происшествия он оставил свою

<sup>1</sup> A. Playfair, *The Garos*, pp. 91 sq.

<sup>2</sup> J. Shakespear, *The Lushei-Kuki Clans* (London, 1912), p. 76.

218

душу. И тогда, чтобы вернуть потерянную душу, прибегают к помощи заклинателя. Взяв с собой пару брюк пострадавшего, заклинатель отправляется к месту, где произошел несчастный случай, вызывает душу несчастного, заворачивает ее в брюки и несет обратно к потерпевшему, которому возвращает ее, облачив его в эти брюки<sup>1</sup>.

В Африке у моси, племени из Французского, или Западного Судана, ради человека, стоящего на пороге смерти, совершают жертвоприношение, его называют "тайным жертвоприношением". Вызванный к больному местный лекарь или знахарь может объявить, что душа больного оставила тело и ее можно найти в *танганде*, храме Духа-Хранителя деревни, который в образе животного обитает в своем святилище в лесу. Без ведома больного, в связи с чем это жертвоприношение и

называют "тайным", его отец отправляется в этот храм в лесу в сопровождении другого своего ребенка, который несет жертву и воду, и матери больного, которая несет большую тыкву-горлянку, наполовину наполненную водой, где плавает маленькая тыква-горлянка. В лесном храме приносят в жертву курицу, и пока ребенок жарит птицу, его отец бросает на землю три раковины каури, если болен мальчик, или четыре, если это девочка. Затем он зовет больного по имени: "Била, приди, ответь мне". Мальчика он зовет три раза, а девочку — четыре. Затем он берет немного земли и смешивает ее с водой и кровью жертвы. Его жена достает плавающую в воде маленькую тыкву-горлянку, а он кладет в большую тыкву раковины каури и смешанную с кровью землю. Его жена быстро накрывает все это перевернутой маленькой тыквой-горлянкой и опускает ее под воду. Эту операцию повторяют три или четыре раза, в зависимости от пола ребенка, после чего женщина отправляется домой, неся большую тыкву-горлянку в одной руке, а другой рукой удерживая маленькую тыкву так, чтобы она не всплывала на поверхность. За ней следует ее муж, размахивая мечом или копьем, чтобы отпугнуть злых духов. Считается, что душа больного находится на дне тыквы, среди окровавленной грязи и раковин каури, и необходимо любой ценой помешать ей убежать вновь. Когда процессия прибывает в дом больного, ему помогают сестра, и женщина выливает ему на голову воду из большой тыквы, продолжая удерживать при этом маленькую на прежнем месте. Если больной вздрагивает от этого неожиданного потока воды, то он спасен, душа вернулась в его тело; если же нет, то ничего не поделаешь, больного

<sup>1</sup> P. J. Dols, "La Vie chinoise dans la Province de Kan-sou", in *Anthropos*, x-xi. (1915-1916), pp. 729 sq.

219

приходится оставлять на волю его несчастной судьбы; Дух-Хранитель деревни не хочет отдавать его душу. Совершавший жертвоприношение и его помощники съедают мясо жертвы, но сам больной не разделяет с ними этой трапезы<sup>1</sup>.

Эскимосы с реки Маккензи в Северной Америке полагают, что причиной болезни часто является отсутствие в теле больного души, которую украл шаман. Когда это происходит, зовут другого шамана, чтобы он забрал обратно пропавшую душу и вернул ее больному. Шаману, которого позвали выступить в качестве лекаря, ничего не остается, как созвать знакомых ему духов и разослать их по всей земле в поисках места, где силой удерживают душу. В конце концов один из духов найдет душу, если, конечно, ее не поместили в какую-нибудь пещеру или яму, вход в которую смазан тюленьим или китовым жиром, ибо в этом случае душа не в силах будет выйти из этого места заточения, а дух, разыскивающий ее, не сможет пробраться туда. Когда шаман крадет душу человека и хочет, чтобы никакой другой шаман не смог отобрать ее у него, то самым излюбленным местом укрытия украденной души служит одно из отверстий в нижней верхнечелюстной кости гренландского кита<sup>2</sup>.

Как мы видели, некоторые народы первобытной культуры считают, что душа человека содержится в его тени или отражении, так что любое повреждение, нанесенное тени или отражению, человек воспринимает как нанесенное ему самому<sup>3</sup>. У баганда в Центральной Африке "ни одному человеку не нравится, когда кто-либо наступает на его тень или протыкает ее копьем; детей предупреждают не допускать, чтобы в свете костра их тени падали на стену хижины, иначе, увидев себя в виде тени, они могут умереть. Во время еды никто не садится так, чтобы его тень падала на пищу, ибо это считается опасным для всех, кто принимает участие в трапезе"<sup>4</sup>. Подобным же образом у баньоро, другого племени из Уганды, "тень человека считалась частичкой его самого. Поэтому каждый внимательно следил, чтобы на нее никто не наступил, не пронзил копьем и не повредил как-либо иначе, в противном случае такая же участь постигнет и его самого"<sup>5</sup>.

По представлениям хауса, душа человека находится в его тени; ее можно поймать следующим образом. "Когда колдун видит, что идет

<sup>1</sup> P. E. Mangin, "Les Mossi", in *Anthropos*, x-xi. (1915-1916), p. 203.

<sup>2</sup> V. Stefansson, *My Life with the Eskimos* (London, 1913), pp. 393 sq.

<sup>3</sup> См. выше, сс. 201 sq. См. *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 77 sqq.

<sup>4</sup> J. Roscoe, *The Baganda*, p. 23.

<sup>5</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, p. 97.

220

человек, которому он хочет навредить, он поджидает его у скалы, стены дома или чего-нибудь еще, на что должна будет упасть тень проходящего мимо врага. Как только это происходит, колдун хватается тень рукой, вытаскивает душу и сжимает ее в кулаке, пока не доберется до своего дома. Там он быстро накрывает руку каким-нибудь сосудом и переносит в него душу — так же,

как прикладывают редкого жука"<sup>1</sup>.

Многие племена Южной Нигерии верят, что если нанести повреждение тени, то и тело будет повреждено. Часто считается, что тень является изображением одной из душ человека. Йоруба верят, что человека можно ранить или убить, бросив на его тень "зелье", изготовленное из "крокодилового" перца, или изрубив ее ножом. Если зелье попадет на руку тени, то предполагается, что оно проникнет и в руку самого человека, на ней образуется большая язва, возникнет заражение крови, что приведет к смерти этого человека, если не будет использовано противодействующее средство. Иявы очень боятся получить какое-либо повреждение через воздействие на их тень. Их сильно раздражает, если кто-нибудь наступает ногой на их тень, а если в тень брошен кинжал, то они считают, что человек, которому она принадлежит, сильно пострадает. Все ибо, кроме населяющих районы Абакилики и Оболо, верят, что человеку можно навредить, положив на его тень "зелье". Некоторые, живущие на западе страны, полагают, что человеку можно навредить и даже убить его, наступив на его тень. Аналогичные верования распространены и у большинства бантоидных групп. Большинство ибибо полагают, что физическое или магическое воздействие на тень оказывает влияние на душу. Мужчины иногда наступают на тень своих врагов или бросают в нее кинжал, а знахари кладут на тень снадобья. Банту считают, что "лекари" способны приготовить снадобье, которое может уничтожить тень человека, из-за чего он умрет<sup>2</sup>. Аналогичным образом каи из Северной Новой Гвинеи отождествляют тень с душой, и поэтому каждый из них внимательно следит, чтобы никто не наступил на его тень<sup>3</sup>. У болоки или бангала из Верхнего Конго "тень человека, его отражение в воде или в зеркале, а в последнее время и его фотографию обозначают словом (*элилинги*), которое часто используют вместо слова, обозначающего

<sup>1</sup> A. J. N. Tremearne, *The Ban of the Bori*, p. 133.

<sup>2</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, ii. 183. Cf. id. *Life in Southern Nigeria*, p. 119.

<sup>3</sup> R. Neuhauss, *op. cit.*, iii. 111.

#### 221

душу человека (*элимо*). Они неоднократно говорили мне, что "мертвый человек не отбрасывает тени, и, следовательно, у него нет души, поэтому сказать, что такой-то и такой-то не имеет тени, равносильно сказать, что у него нет души, т. е., что он мертв... Если по какой-то причине человек, глядя в воду не видит на воде своей тени, он думает, что кто-то украл его душу и что скоро он умрет. Даже если в полдень он не видит свою тень, потому что стоит на ней — в районах, расположенных так близко к экватору, солнце в полдень находится абсолютно вертикально над головой — он отправляется к знахарю, чтобы тот приготовил ему снадобье для возвращения тени или души"<sup>1</sup>.

Но, по мнению некоторых народов первобытной культуры, не только тень или отражение представляют собой источник опасности для отбрасывающего их человека. Настолько же опасным для туземца может быть сходство с ним другого человека, потому что он думает, что этот человек, должно быть, украл какую-то часть его собственной души. Этот страх особенно распространен по отношению к детям, которые похожи на своих родителей. Так, по представлениям тораджи с Центрального Сулавеси, самая распространенная причина смерти — отсутствие души. Они говорят, что так много детей умирает именно потому, что они похожи на отца или мать. Они говорят, что такой ребенок взял часть субстанции души одного из своих родителей. Если большая часть субстанции души остается у родителя, то ребенок вскоре умирает. Но если большая часть оказывается у ребенка, то умирает его отец или мать<sup>2</sup>. Точно так же "точное сходство сына с отцом, то есть наличие двух хозяев одной души, вызывает у малайцев тревогу; одно ухо ребенка нужно проколоть, в противном случае, вероятно, либо отец, либо сын умрет. Любопытно, что сходство девочки с отцом и мальчика или девочки с матерью не имеет никакого значения"<sup>3</sup>.

В другом месте мы видели, что среди народов первобытной культуры широко распространен обычай закладывать фундаменты зданий на костях человеческих жертв, чтобы души жертв оберегали или укрепляли фундамент<sup>4</sup>. К приведенным там примерам я могу добавить еще несколько. Когда король Миндон закладывал в 1857 г. основание новой столицы, города Мандалай, "он действовал по совету своего главного астролога, и однажды ночью убили беременную

<sup>1</sup> J. H. Weeks, *Among Congo Cannibals*, pp. 262 sq.

<sup>2</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, ii. 56, 84.

<sup>3</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, and Sufi*, p. 14.

<sup>4</sup> *Taboo and the Perils of Soul*, pp. 90 sqq.

222

женщину, которая должна была стать духом-хранителем его дворца. В течение всего правления король открыто делал подношения духу убитой женщины, который, как предполагалось, воплотился в тело змеи. Это — необычное и убедительное свидетельство анимистического поклонения со стороны человека, который был, вне всякого сомнения, в высшей степени ревностным буддистом и самым просвещенным из всех монархов династии Алаунпая... У всех ворот в стенах города и в четырех их углах также были принесены человеческие жертвы — говорится, что там были заживо погребены мужчины, вместе с большими кувшинами с маслом — согласно церемонии *Саде*. Это должно было обеспечить благосклонность духов-хранителей, и они охраняли бы все подходы к городу. Небольшие, побеленные могильные холмы в форме пагод, расположенные у ворот и по углам внешних стен до сих пор считаются обителью этих духов-хранителей города (*Миоозаде*)"<sup>1</sup>. "В древние времена в государстве Шан, как и в Бирме, существовал обычай заживо хоронить мужчину или женщину под дворцом или воротами нового города, чтобы духи умерших, оберегая это место, не подпускали врагов человеческих и злых духов, приносящих болезни"<sup>2</sup>.

Тораджи Центрального Сулавеси имели обыкновение под основания строящихся домов заживо закапывать рабов. Так, об одном таком случае мы читаем, что человек, посетивший этот район, застал местных жителей за строительством храма. Они как раз вырыли глубокую яму для центральной стойки и попросили его спуститься вниз и углубить ее. Он согласился и спрыгнул вниз. Но как только он это сделал, его повалили и опустили сверху основной стоек, раздавивший его своим весом<sup>3</sup>.

Примерно в середине девятнадцатого века англичанин Джон Джексон видел, как при строительстве нового дома царя Фиджи вместе со стойками заживо закапывали людей<sup>4</sup>. Говорят, что раньше на Мала, одном из Соломоновых островов, когда строили дом для вождя, первый из трех центральных столбов обычно опускали на человеческую жертву, заживо погребенную под ним. Этот обычай упоминается во многих народных сказаниях, распространенных среди туземцев<sup>5</sup>. Подобный обычай, по-видимому, практиковали

<sup>1</sup> J. Nisbet, *Burma under British Rule* (London, 1901), pp. 195 sq.

<sup>2</sup> Mrs. L. Milne, *The Shans at Home* (London, 1910), pp. 178 sq.

<sup>3</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, i. 203 sq.

<sup>4</sup> J. E. Erskine, *Journal of a Cruise among the Islands of the Western Pacific* (London, 1853), p. 464.

<sup>5</sup> W. C. Ivens, *Melanesians of the South-East Solomon Islands* (London, 1927), p. 32.

223

и маори в Новой Зеландии при строительстве дома вождя, храма или других важных сооружений. По этому поводу мистер Треджер, хороший знаток этого народа, пишет: "Еще более ужасная церемония сопровождала открытие очень важных зданий, таких как храм или дом для заседаний совета. Убивали члена племени, вырезали у него сердце, готовили его, и в сопровождении множества заклинаний его съедал руководящий церемонией жрец. Племена, населявшие восточное побережье, закапывали тело внутри дома под основанием нижней плиты (*поупу-туаронго*) задней стенки здания, в левом, если смотреть от входа, углу. Арава, уревары и многие другие племена закапывали тело у основания центральной колонны, *поу-токоманава*. Тело жертвы называлось "камнем" (*вату*), ибо оно считалось самым важным камнем нового сооружения. В некоторых случаях через определенное время проводилась эксгумация, кости забирали в храм или к алтарю (*туаху*), где они хранились в качестве духовного объекта, представляющего интересы хозяина дома (*манеа*). Такой жертвой не обязательно был близкий родственник, но на эту роль могли избрать даже любимого ребенка вождя. Тарайа, чтобы освятить свой новый дом в Херепу, возле Караму в заливе Хок, убил и предложил в качестве *вату* своего младшего сына. Вот как об этом поется в колыбельной песенке (*ориори*):

И построил Тарайа свой дом,

Положив своего младшего сына

Как *вату* для задней колонны

Дома. Те Паро-акиаки.

Известны примеры принесения в жертву рабов, которые должны были служить в качестве *вату*, но простые люди для этой цели не годились. Однако, если был знатный пленник, то этой жертвы могло быть достаточно, как в случае с Те Вхакоро, захваченным в плен племенем ати-хапай и ставшего *вату* для их великого храма Те Уро

о Маноно. Его эксгумированные и подвешенные внутри здания кости своим перестуком призвали

туда его сына, Вхакатау, жестоко отомстившего за оскорбление"<sup>1</sup>.

В Африке, когда царь Агбора в Южной Нигерии строил храм для своих родовых духов, он приказал убить и закопать под основание здания мужчину и женщину<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Т. Tregear, *The Maori Race* (Wangammi, New Zealand, 1904), pp. 279 sqq.

<sup>2</sup> p. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 863.

## ГЛАВА XX. ЗАПРЕТНЫЕ ДЕЙСТВИЯ

Дикари весьма нерешительно вступают на чужие земли, так как боятся духов незнакомой страны и магии ее обитателей. В связи с этим, прежде чем пересечь границу, они часто проводят определенные церемонии, цель которых состоит в освобождении этой земли от чар и обеспечении безопасного перехода через нее. В таком случае маори из Новой Зеландии обычно исполняли церемонию под названием *Урууру-вхенуа*. "Эту церемонию проводит человек, который впервые восходит на гору, пересекает озеро или вступает в район, где никогда прежде не был. Термин означает "войти в страну или стать одним из ее обитателей". Эта церемония заключается в подношении духам чужой земли. Обычно она проводится у дерева или камня, расположенных на тропе, по которой путешественники вступают в данный район. Каждый человек, минуя такие места в первый раз, срывает ветку или лист папоротника и бросает их к подножию дерева или камня, повторяя при этом короткое обращение к духам края. Отправляясь дальше, такой человек никогда не должен оглядываться на дерево; сделать так было бы дурным предзнаменованием"<sup>1</sup>.

Дикари часто боятся, что им причинят вред через остатки их еды, так как если эти остатки попадут в руки врага, он сможет околдовать их, а это будет иметь серьезные или даже роковые последствия для человека, принимавшего эту пищу. Например, о племени какаду из Северной Австралии пишут: "Одна из форм злонамеренной магии, практикуемой какаду, заключается в том, что человек, желающий причинить вред врагу, достает остатки пищи, которую тот ел. Прежде всего он незаметно заворачивает их в кору бумажного дерева, относит в свой лагерь, где толчет их и поет над ними, тем самым перенося в них злонамеренную магию. Затем он снова заворачивает их и несет к муравейнику, у основания которого делает небольшую ямку, заталкивает туда эти остатки пищи и засыпает ямку так, чтобы

<sup>1</sup> Elsdon Best, "Notes on Some Customs and Superstitions of the Maori", in the *Sixth Report of the Australasian Association for the Advancement of Science* (1895), pp. 765 sq.

225

она была незаметна. Эта форма магии считается очень эффективной и быстродействующей. В течение трех дней у околдованного человека появляется сильный жар, он постоянно просит пить и вскоре умирает"<sup>1</sup>.

У туземцев, обитающих на мысе Короля Вильгельма в Северной Новой Гвинее, колдун, желая причинить вред врагу, достает остатки пищи этого человека, заворачивает их в пакетик и вешает над огнем. Так же, как высыхают остатки пищи, так убывает и сила врага, и в конце концов он умирает. Но иногда магическая обработка длится дольше. Колдун вместе с пакетом уединяется в лесу. Там под нависающей скалой он разжигает костер и кладет пакетик в ямку под костром. Через один-два дня он вытаскивает пакетик и бьет по нему камнем. Считается, что так он наносит последний удар врагу; но колдун остается в уединении до тех пор, пока ему не принесут весть о смерти его жертвы. Но если намеченная жертва упорно продолжает жить, дело часто заканчивается тем, что колдун вешается сам<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Baldwin Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, p. 260.

<sup>2</sup> R. Neuhauss, *op. cit.*, iii. 248 sq.

## ГЛАВА XXI. ТАБУ НА ЛЮДЕЙ

Мы видели, что в первобытном обществе вожди и цари обязаны соблюдать множество табу<sup>1</sup>. К уже приведенным примерам здесь можно добавить еще несколько. Царь банборо в Уганде не может прикасаться к еде руками, поэтому его должен кормить кто-либо другой. Каноник Роско так описывает церемонию его кормления: "Относя царю еду, повар обмазывал свою голову, лицо, руки и грудь белой глиной, как это делали доильщики, собираясь доить священных коров. У него было две железных вилки с гнездами для большого и указательного пальцев. Эти вилки использовались для того, чтобы брать мясо и класть его в рот царю, так как тому не разрешалось притрагиваться к еде своими руками. Повар должен был внимательно следить за тем, чтобы не коснуться металлическими вилками зубов царя, ибо такой проступок карался смертью"<sup>2</sup>.

Некоторые интересные детали, касающиеся табу, соблюдавшихся вождями на Самоа, представляет нам один миссионер. Он пишет: "В их языческой стране существовал строгий порядок принятия пищи вождями. Оно сопровождалось установленной церемонией. Вожди, имеющие звание *Алли па'йа*, или священные вожди всегда принимали пищу отдельно, так как считалось, что на все, к чему они прикасались, переходила часть их священности. Всю еду, оставшуюся после их трапезы, уносили в буш и выбрасывали. Считалось, что если какой-нибудь человек, не принадлежащий к этому священному клану, отведаст ее, то его живот тут же раздуется от болезни и очень скоро последует смерть!"<sup>3</sup>. Святость, приписываемая многим вождям высокого ранга, породила множество обычаев, соблюдение которых было обременительным для их семей и подчиненных, так как все, к чему они прикасались, нужно было подвергнуть церемонии *лулу'у*, или окроплению особой кокосовой водой. Это должно было удалить святость, которая, по их представлениям,

<sup>1</sup> См. выше, сс. 193 и далее.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, p. 13.

<sup>3</sup> J. B. Stair, *Old Samoa* (London, 1897), p. 121.

227

переходила в предмет или место, соприкасавшееся с вождем, а также предотвратить опасность неминуемой смерти для всякого, кто мог коснуться священного вождя или чего-нибудь, чего он касался. Это показывает, как велик был ореол святости, окружавший этих вождей, хотя со жречеством она связана не была. Так, место, на котором сидел или спал такой вождь, окропляли водой сразу же, как только он покидал его, так же, как и людей, сидевших по обе стороны от него, когда он принимал гостей, и всех слуг, прислуживавших ему. Этот удивительный обычай соблюдали и в других случаях. Его всегда придерживались при свержении вождя и лишении его *Ао*, титулов. В этом случае церемонию проводил кто-нибудь из тех, кто либо жаловал ему эти титулы, либо имел право на это. В случае

О ле Тамафаинга, узурпатора, убитого в 1829 г. в А'ана, его тело вначале окропили кокосовой водой, затем лишили титула *О ле Туиа'ана*, и только после этого разрубили на куски. Церемония состояла в том, что тело обрызгивали кокосовой водой, а проводивший церемонию вождь, или *Тулафале* произносил: "Верни нам наше *Ао*". Это снимало титул, а связанная с ним священность рассеивалась. Церемонии окропления подвергались также недавно татуированные люди и осквернившие себя прикосновением к мертвому телу. Во всех этих случаях тщательно соблюдали обычай. Относились к такой церемонии очень серьезно, ибо считалось, что пренебрежение ею неизбежно приведет к страшным последствиям"<sup>1</sup>.

Присутствовавшие на похоронах, как и вожди, должны соблюдать множество табу, но уже в связи с их контактом или родством с умершим. Так, в Аннаме скорбящим не разрешается вступать в брак и иметь какие-либо половые сношения. Ранее этот запрет распространялся на весь период траура, но сейчас он ограничивается тремя днями после смерти, в течение которых он абсолютен. Кроме того, в течение этих трех дней запрещается жевать бетель, принимать алкоголь и есть мясо<sup>2</sup>.

Кроме этого, субъектами или объектами многих табу являются женщины в период менструации и родов. Например, у говорящего на ила народа в Северной Родезии лекарь или знахарь предостерегает охотника, чтобы тот не позволял менструирующей женщине входить в хижину, где хранится его ружье, ибо она непременно

<sup>1</sup> J. B. Stair, *op. cit.*, pp. 128 sq. В отношении очищений окроплением кокосовой водой у жителей Самоа см. G. Brown, *Melanesians and Polynesians*, p. 231.

<sup>2</sup> P. Giran, *Magic et Religion Annamites*, p. 405.

228

сделает его бесполезным. А когда торговцы собираются в путешествие, каждого из них он предупреждает особенно остерегаться менструирующих женщин, велит не позволять ни одной из них прикасаться к их еде во время путешествия. Если же такое случится, то торговцев постигнет неудача<sup>1</sup>.

В обществе первобытной культуры состояние женщин в период менструации обычно считается опасным. Оно может перейти на любого, вступающего в контакт с ними. Поэтому в этот период женщины уединяются и соблюдают множество табу. У бихарцев из Чхота Нагпур в Индии, кроме некоторых кланов, беременной женщине делают новую дверь в комнату, где она будет разрешаться от бремени, В течение нескольких дней после родов, во время которых ее прикосновение является табу для других, она должна пользоваться только этой дверью; но

количество дней варьирует в зависимости от клана. Так, в клане лудамба женщине позволяют пользоваться прежней дверью через семь дней после родов, в большинстве других случаев — спустя двадцать один день, а в клане магхаиа хембром — через пять недель, если новорожденный ребенок — девочка, и через шесть недель, если это мальчик. Кроме того, в большинстве кланов, но не во всех, по обе стороны дорожки, ведущей к этой новой двери, ставят длинные деревянные заборы, чтобы опасный дух женщины не коснулся других людей<sup>2</sup>. В клане каван у бихарцев, когда женщина собирается рожать, "ее муж строит отдельную хижину из листьев и веток, где ее оставляют одну. Говорят, что как только у нее рождается ребенок, в хижину всегда входит тигр, чистит конечности ребенка, облизывая их, и открывает заднюю дверь в хижину, через которую женщина должна входить и выходить на протяжении ее ритуального табу"<sup>3</sup>.

Беременная индусская женщина "не должна носить одежду, над которой пролетела птица. На ее платье {*capu*) не должно быть узла на талии. Чтобы избежать контакта со злыми духами, она не должна гулять по открытому дворику своего дома или сидеть там, в волосах она должна носить тонкую тростинку длиной в пять дюймов.... Когда приближается время родов, для нее готовят временное жилище, которое служит ей домом в течение трех недель после родов, если она родит сына, и в течение месяца, если родится дочь, так

<sup>1</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, i. 262 sq.

<sup>2</sup> S. C. Roy, *The Birhors*, pp. 114 sq.

<sup>3</sup> S. C. Roy, *op. cit.*, p. 110.

229

как, согласно ритуалу, на протяжении этого времени ее считают нечистой, ее прикосновение — оскверняющим, и поэтому она не может оставаться в своем прежнем доме. В бедных семьях для этой цели обычно используют чулан; тогда как в больших поместьях ей отводят отдельный дом. В этих местах нет мебели, а чтобы женщина могла лечь, насыпают немного соломы. Здесь она должна оставаться до дня своего очищения.... У стены такого жилища для отпугивания злых духов кладут череп коровы, размалеванный красной краской. На видном месте помещают вылепленную из коровьего навоза фигурку Састы, богини, присматривающей за замужними женщинами и детьми, и оказывают ей особые почести. В течение всего этого времени к женщине не могут прикасаться ни муж, ни отец, ни сестра или мать, в противном случае они будут осквернены. Несчастную женщину полностью оставляют на милость жены брадобрея, выполняющей обязанности сиделки. Она имеет неограниченную власть над роженицей и ее ребенком. Когда европейские дамы пытаются убедить ее друзей проявить немного больше внимания к несчастной, то их горячие просьбы наталкиваются на заверения, что любое отступление от вековечного обычая вызовет гнев Састы"<sup>1</sup>. В Аннаме считают, что при кровотечении во время родов образуются очень сильные и почти всегда опасные испарения. Поэтому в Кохинхине при приближении родов женщина удаляется в специально подготовленный для этой цели дом. Под ее кроватью постоянно поддерживают тлеющий огонь. В этом доме она живет на протяжении тридцати дней после родов, затем этот дом покидают или сжигают все вещи, которых касалась женщина<sup>2</sup>.

У каи в Северной Новой Гвинее как только беременная женщина чувствует первые предродовые схватки, она должна покинуть деревню и отправиться в лес, к какому-нибудь водоему и там разрешиться от бремени. Этот же обычай она должна соблюдать в период ежемесячных менструаций. Для женщин на такие периоды строят небольшую хижину за деревней. Эти люди верят, что если свиньи слизнут послеродовую или менструальную кровь женщины или съедят послед, то, подражая женщинам, они отправятся в поле и будут рыть землю в поисках клубней, точно так же, как выкапывают их женщины. Если большому количеству свиней удастся прорваться на поля, то женщин обвиняют в том, что они не соблюдали правила уединения во время менструальных кровотечений или при

<sup>1</sup> W. J. Wilkins, *Modern Hinduism* (Calcuta, N. D. ), pp. 5 sqq.

<sup>2</sup> P. Giran, *op. cit.*, p. 109.

230

родах<sup>1</sup>. У йабим, другого племени из Северной Новой Гвинеи, мужу беременной женщины бесполезно отправляться на ловлю скумбрии, так как если он отправится на рыбалку, рыба будет избегать его лодки и не будет ловиться. На следующее после родов утро эти люди не выходят в поле, ибо полагают, что в противном случае урожай таро пропадет. Очевидно, они боятся перенести послеродовую инфекцию на поля, отправляясь на них по истечении слишком короткого времени после родов<sup>2</sup>. У букана, другого племени из Северной Новой Гвинеи, беременная женщина не должна прогуливаться по берегу моря или у устья реки, так как считается, что ее

кровь убьет всю рыбу. А ее муж не может отправиться на рыбалку с другими мужчинами, хотя попытаться счастья в одиночку ему не запрещается<sup>3</sup>.

На Эфате, одном из островов архипелага Новые Гебриды, после родов "женщину изолируют и считают нечистой до наступления тридцатого дня после родов. В этот день мать с ребенком в первый раз выходят из дома, их обоих очищают морской водой. Согласно представлениям обитателей Эфате, *море* - сильная очищающая среда... На туземном языке *нечистость* обозначается словом *нимам*, а роды — словами *нимам нафиселан*. Мужчины опасаются родов и держатся в стороне от дома, в котором женщина разрешилась от бремени. Они говорят, что если мужчина приблизится к такому дому или войдет в него, то подхватит *нимам*, или нечистость, и что из-за этого "его глаза на войне будут затуманены (то есть слабыми), и если, подхватив ее, он отправится на свое поле, сгниет ямс. Это касается и дня родов. Если к такому дому случайно подходит священный человек (*натамоле табу*), он немедленно очищает себя посредством религиозной церемонии, так как нечистость фатальна для его священности или святости (*натабуэн*)"<sup>4</sup>.

У маори, когда у вождя рождается мальчик, все племя ликует. Но мать изолируют от всех жителей поселения, предотвращая ее контакт с людьми, выращивающими батат (*кумара*), чтобы они не коснулись случайно чего-нибудь принадлежащего матери и чтобы ее состояние *тану* (табу) не сказалось на батате; ибо священность любой кормящей матери (*реху-вахине*) вызывает большой страх<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> R. Neuhauss, *op. cit.*, iii, 91.

<sup>2</sup> R. Neuhauss, *op. cit.*, iii. 294.

<sup>3</sup> R. Neuhauss, *op. cit.*, iii. 425 sq.

<sup>4</sup> Rev. D. Macdonald, "Efate", in *Fourth Report of the Australasian Association for the Advancement of Science*, 1892, p. 721.

<sup>5</sup> E. Shortland, *Maori Religion and Mythology* (London, 1882), p. 40.

### 231

В Африке, у бангала из Верхнего Конго "женщина нечиста в течение месяца после родов. По истечении этого срока она моется и считается чистой, хотя и на протяжении этого месяца она моется каждый день. В это время к ней не подходит ни один человек, и ни один человек не будет есть ничего, приготовленного ею, но дети не достигшие половой зрелости свободно посещают ее дом"<sup>1</sup>. У кикую из Кении, если случается так, что стул на котором сидела недавно родившая женщина, но у которой все еще продолжаются выделения, лизнула проходящая мимо корова, то женщина должна немедленно сказать об этом мужу: если она не сделает этого, муж будет осквернен (*тхану*) и умрет, все другие жители деревни также будут осквернены, но в меньшей степени, и заболеют. Старейшинам следует без промедления убить и съесть эту корову; ни один человек в деревне не может пробовать этого мяса, если он не обрезан, как масаи. Говорят, что за последние годы у кикую от такого осквернения (*тхану*) умерли трое старейшин<sup>2</sup>.

Кроме того, в обществе первобытной культуры множество табу соблюдают воины в период войны. Так, например, в Южной Нигерии "перед войной, во время войны и после нее нужно соблюдать особые табу; считалось, что их нарушение влечет за собой поражение и даже смерть. Почти всегда запрещалось вступать в половую связь с женщиной, есть женскую пищу — мягкие продукты, например ямс, кокосовый ямс, рыбу и т. д. Взрослой женщине не разрешалось готовить для воинов. Если жена изменила мужу и не сообщила ему об этом — или если она изменила ему, пока он воевал — то обычно считалось, что он умрет. Каждый воин по возможности избегал дотрагиваться до другого, иначе его "талисманы" могли потерять силу"<sup>3</sup>. У мбо абау, одного из племен Южной, Нигерии, относящегося к группе банту, "врага извещают о начале войны и назначают время и место сражения, в противном случае они считали бы себя "не лучше воров". С того дня, как принято решение об объявлении войны, что обычно бывает за месяц до ее начала, все воины находятся в особых помещениях в жилище вождя, их охраняют часовые, которым приказано никого не впускать и не выпус-

<sup>1</sup> J. H. Weeks, "Anthropological Notes on the Bangala of the Upper Congo River", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xi. (1910) p. 417.

<sup>2</sup> C. W. Hobley, "Kikuyu Customs and Beliefs", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xl. (1910) p. 434.

<sup>3</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 823 sq., 835, 848, 850, 852, 853 sq.; id., *Life in Southern Nigeria*, p. 232.

### 232

кать. В течение всего этого периода воинам не разрешается иметь половую близость с женщинами и есть приготовленную ими пищу; они могут употреблять только ту пищу, которую разрешили "лекари"!

У эмбу, первобытного племени с южных склонов горы Элгон в Кении, перед началом войны "под надзором знахаря в буше возводится небольшая хижина. В центре этой хижины знахарь устанавливает вязанку веток, связанных заклинаниями. Эта хижина — временное сооружение и служит только в качестве центрального храма. Вокруг нее в буше примерно на месяц становятся лагерем воины, иногда до ста человек. Здесь они живут совершенно обособленно от остального населения. Они снимают всю свою одежду, но оставляют украшения и пользуются поясами из диких яблок. Ежедневно в течение нескольких часов, выстроившись в две линии, они исполняют очень монотонный танец, построенный на принципе "следуй за ведущим". Шаг этого танца быстрый и очень короткий. Исполнители несут в руках оружие, а ведущие — рожки, в которые с некоторыми интервалами дуют. Исполнители весьма ограничены в поведении и должны употреблять большое количество мяса, если оно есть. Им нельзя пить ни молока, ни пива, кроме того, они должны воздерживаться от половых сношений"<sup>2</sup>. О ва-гириама, бантоидном племени из Кении, сообщают, что "во время войны мужчины не спят со своими женами, так как считается, что это принесет им несчастье. Они считают, что если будут спать с женами во время войны, то не смогут убить никого из своих врагов, а если получают легкое ранение, то оно окажется смертельным"<sup>3</sup>.

У говорящих на ила племен Северной Родезии в военное время "непосредственно перед сражением проводились определенные ритуальные церемонии, самая важная из них — торжественное жертвоприношение *музимо*, или духу края с молитвами о победе и благополучном возвращении. Всякой половой близости избегали, а женщинам наказывали оставаться целомудренными, пока их мужья отсутствовали на войне, в противном случае их постигнет беда. Им также запрещалось чем-либо бросать друг в друга, из-за страха, что их родственников пронзит копьё, или имитировать какие-либо

<sup>1</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, III. 854 sqq.

<sup>2</sup> G. St. J. Orde Browne, *The Vanishing Tribes of Kenya*, p. 176.

<sup>3</sup> W. E. H. Barrett, "Notes on the Customs and Beliefs of the Wa-Giriama, British East Africa", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xli. (1911) p. 22.

233

удары"<sup>1</sup>. О тех же самых племенах сообщают, что "есть несколько конкретных случаев, когда женщинам и мужчинам запрещено вступать в половую связь... Прежде всего, это касается отправляющихся на войну мужчин, которые не должны иметь абсолютно никаких отношений с женщинами, начиная с момента подготовки к войне, когда знахари приступают к врачеванию армии. Нарушение этого правила приведет к неминуемой смерти в сражении; и, вполне возможно, принесет армии поражение"<sup>2</sup>.

Точно так же, о папуасах киваи из Британской Новой Гвинеи мы читаем, что "перед тем, как отправится на войну, мужчина не должен сожительствовать с женой, что при данных обстоятельствах является поступком дурным и может привести к смерти. В течение предшествующих военному походу дней воины едят в мужском доме и, по крайней мере по представлению некоторых людей, должны избегать пищи, приготовленной женщинами, вступавшими в половые сношения. Молодые воины воздерживаются от флирта с девушками и даже не разговаривают с ними"<sup>3</sup>. Меланезийцы с Новой Британии также "были весьма щепетильны и строго соблюдали воздержание во время войны или перед ней. Они верили, что если в это время мужчина переспит со своей женой, то будет убит или ранен"<sup>4</sup>.

Воины, убившие в сражении врага, обычно должны были соблюдать ряд особых табу с последующим очищением. Это должно было защитить их от мести духов убитых. К примерам этих обычаев, представленных мною в другом месте<sup>5</sup>, я могу добавить следующее. Так, у баньянколе, племени из Уганды, "к воину, убившему человека, относились как к убийце или как к охотнику, убившему льва, леопарда, антилопу или гиену (потому что эти животные принадлежат богам); ему не разрешалось спать и есть вместе с другими до тех пор, пока он не будет очищен, ибо на нем оставался призрак убитого человека"<sup>6</sup>. У элгейо, племени из Кении, "убивший врага не возвращался сразу же в свою хижину, а отправлялся в пещеру или на гору, где находился в течение десяти дней. На протяжении

<sup>1</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *op. cit.*, i. 176.

<sup>2</sup> Там же, ii. 44.

<sup>3</sup> G. Landtman, "The Magic of the Kiwai Papuans in Warfare", in *Journal of the Royal Anthropological*

*Institute*, xlvii. (1916) p. 323. Cf W. N. Beaver *Unexplored New Guinea*, p. 173.

<sup>4</sup> G. Brown, *Melanesians and Polynesians*, p. 154.

<sup>5</sup> *Taboo and the Perils of Soul*, pp. 165-190.

<sup>6</sup> J. Roscoe, *The Banyankole*, p. 161.

234

этого периода он ежедневно с 4-х до 7-и часов утра воспевал свою воинскую доблесть. Еду ему приносили друзья-мужчины. К нему не разрешалось приближаться женщинам и детям. Старики, которым в свое время доводилось убивать врагов, вырезали на его правом предплечье восемь параллельных колец, называющихся *каулли*. Каждое кольцо состояло из ряда небольших параллельных порезов, расположенных в одну линию вокруг руки. У левши *каулли* вырезали на левой руке. Если врага перед смертью пронзали, скажем, четыре копыя, бросивший первое копые имел право на пять колец, второе — на четыре, третье — на три и четвертое — на два. Несколько оставшихся в живых представителей древних кланов Кимньегео и Каблалах до сих пор с гордостью демонстрируют свои *каулли*. Через десять дней люди, делавшие операцию на руке, убивали белого козла. Они брали непереваренное содержимое его желудка и натирали им лицо и тело воина. Пока это не было сделано, юноше не разрешалось умываться, из-за боязни, что река или ручей, в которых он умоется, пересохнет. После этой церемонии ему разрешалось снова присоединиться к своим товарищам<sup>1</sup>.

Ланго, нилотское племя в Уганде, сильно боятся духа (*тупо*) человека, убитого в сражении. Они полагают, что он является причиной приступов головокружения и безумия у убийцы, во время которых тот может нанести себе или окружающим смертельные повреждения. По этой причине, а также для того, чтобы в пылу конфликта не был убит человек, больной проказой или раком, воины-убийцы приносят в жертву коз и овец любого окраса, если убивший еще не начал ощущать на себе влияние духа убитого, в противном случае он должен был убить черного козла. Для защиты от духов убитых тела воинов обмазывают непереваренным содержимым из кишечника коз. Кроме того, духа следует умилостивить, нанеся шрамы на тело убийцы. Каждый воин, убивший врага, делает на своем плече и верхней части спины ряд порезов, количество которых зависит от его способности переносить боль и доходит до трех с половиной рядов. И наконец, каждый убийца должен обрить голову на манер, называемый *атупа*<sup>2</sup>. У кенийского племени ваванга "мужчина, возвращающийся из набега, в котором он убил врага, не может входить в свою хижину до тех пор, пока не натрет коровьим навозом щеки женщин и детей деревни и не очистит себя пожертвовав козу.

<sup>1</sup> J. A. Massam, *The Cliff Dwellers of Kenya*, pp. 39 sq.

<sup>2</sup> J. H. Driberg, *The Lango* (London, 1923), pp. 110 sq.

235

В течение следующих четырех дней он носит вокруг своего правого запястья полоску шкуры со лба этой козы<sup>1</sup>.

У кипсики или лумбва, другого кенийского племени, когда воин возвращается из набега, в котором убил человека, он "моет свое окровавленное копые так, чтобы вода с кровью капала на пучок трав, Затем он лижет этот пучок; никакого выраженного намерения перенять часть силы убитого здесь нет. Возвращаясь домой, воин, приближаясь, выкрикивает название племени убитого им человека; жители деревни выходят ему навстречу и бросают на него траву; он спускается к реке, чтобы совершить ритуальное омовение и обмазывает правую часть лица красной глиной (*нгариет*), а левую — белой глиной (*эварет*); поперек правой руки, ноги и правой части тела он наносит красные параллельные линии и такие же белые линии слева. Щит и копые также вымазываются наполовину красной и наполовину белой глиной. Теперь он не может мыть и натирать маслом свое тело на протяжении месяца, и, если это его первая жертва, он должен убить белую козу, а если это второе убийство, окрас не имеет значения. Шкуру этого животного отдают женщине, вышедшей из детородного возраста. Кольцо, изготовленное из этой шкуры носят на большом пальце правой руки, а полоску кожи, тянущуюся от кольца, обвязывают вокруг запястья в виде браслета. Такое украшение носят также после ритуального умерщвления животных. Женщины и дети не могут доедать остатки его пищи, кроме того, женщины избегают его общества, пока не истечет месяц его уединения. Когда этот месяц заканчивается, убивший ищет незнакомую женщину, лучше всего ту, что считается бесплодной, и вступает с ней в половую связь. Если об этом узнает муж (а если рождается ребенок, он обязательно узнает), он не проявляет никакого возмущения; если следующий ребенок женщины — мальчик, его называют Кипколи (*колит* — белый козел) — довольно распространенное имя<sup>2</sup>.

У болоки или бангала Верхнего Конго "убийца не боится духа убитого им человека, если тот был родом из одного из соседних селений, так как лишенные тела духи могут перемещаться только на очень ограниченное расстояние; но если он убивает человека из

<sup>1</sup> K. R. Dundas, "The Wawanga and other Tribes of the Elgon District, British East Africa", in *Journal of the Royal Anthropological Society*, xliii. (1913) p. 47.

<sup>2</sup> J. Barton, "Notes on the Kipsikis or Lumbwa Tribe of Kenya Colony", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, liii. (1923), p. 47.

236

своего собственного селения, то его охватывает страх, как бы дух убитого не причинил ему какой-нибудь вред. Никаких специальных обрядов, которые он мог бы совершить для освобождения от этих страхов, нет, но он скорбит об убитом, как если бы тот был членом его собственной семьи. Он не следит за своим внешним видом, обривает голову, в течение определенного времени постится и горюет, проливая немало слез"<sup>1</sup>.

Касательно практики охоты за головами у ибибо из Южной Нигерии нам сообщают: если убийца обнаружит, что дух убитого очень силен и преследует его, чтобы отомстить, то он приносит в жертву духу своего врага собаку. Если эта жертва оказывается безрезультатной, он ловит самца ящерицы, сажает его в клетку и отправляется к перекрестку дорог. Там, на обочине он возводит крошечную виселицу, вынимает из клетки ящерицу, трижды прокручивает ее над головой и говорит: "Вот я даю тебе мужчину, вместо себя. Возьми его и оставь меня в покое". После этого он надевает на шею ящерицы крошечную петлю и вешает ее на миниатюрной виселице<sup>2</sup>.

У тумбука, племени из Ньясаленда, когда после сражения армия возвращается с победой, воины садятся у реки, примерно за милю от деревни, и мужчины, убившие в бою врага, обмазывают свои тела и руки белой глиной. Они отдыхают возле воды одну ночь, а на следующее утро армия возвращается в царскую деревню. Воины, убившие врагов, спят этой ночью в открытом краале вместе со скотом и не осмеливаются приблизиться к своим собственным хижинам. Рано утром они снова бегут к реке и смывают белую глину, которой обмазали себя. Там уже находится колдун, который дает им выпить магическое снадобье и обмазывает их тела новым слоем глины. Этот процесс повторяется в течении шести дней, пока не завершится очищение воинов. Их украшения и военные одежды вешают на дерево, обривают им головы и объявляют их чистыми. После этого им наконец разрешается вернуться в свои собственные дома<sup>3</sup>.

У говорящих на ила народов Северной Родезии, когда армия возвращалась после сражения, колдун или знахарь обходил воинов, убивших врагов, и клал на язык каждого немного снадобья, чтобы их не беспокоил дух убитого. "Другой очищающий процесс назывался *куну-пулуну*. Воина подвергали воздействию паров определенных снадобий, сжигавшихся в черепке: впоследствии золу вы-

<sup>1</sup> J. H. Weeks, *Among Congo Cannibals*, p. 268.

<sup>2</sup> P. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria*, p. 245.

<sup>3</sup> D. Fraser, *Winning a Primitive People*, pp. 39 sq.

237

сыпали в рог антилопы куду и закапывали его у порога хижины воина, чтобы отгонять дух убитого им человека"<sup>1</sup>. Кроме того, у этих племен каждому, кто убил человека, будь то в бою или при иных обстоятельствах, следовало аккуратно вырезать короткую палку, расколоть ее до середины, развести половинки в стороны и перепрыгнуть через расщепление три-четыре раза, чтобы предотвратить дурные последствия<sup>2</sup>. Несомненно, такую предосторожность, предпринимали, чтобы избавиться от духа убитого.

В Юго-Восточной Африке тонга или ронга верят, что воины, убившие в бою противника, подвергаются весьма опасному воздействию духов (*нуру*) тех людей, которых они убили. Дух убитого преследует, убийцу и может довести того до безумия: его глаза опухают, выпячиваются и воспаляются. Он сойдет с ума, его будут мучить приступы головокружения, а жажда крови может заставить его наброситься на членов собственной семьи и пронзить их своим ассагаем. Чтобы предотвратить такое несчастье, необходимо пройти специальную обработку и освободить убивших от преследования духов их жертв. В течение нескольких дней убийцы должны оставаться в столице. Они являются табу. Они надевают старую одежду, едят особыми ложками — потому что их руки "горячие" — из особых тарелок и разбитых горшков. Им запрещается пить воду. Их пища должна быть холодной. Вождь убивает для них быков; но если мясо будет теплым, то эти люди раздуются изнутри, "потому что они сами горячие, они осквернены". Если они будут есть горячую пищу, осквернение проникнет к ним вовнутрь. "Они черные. Эту черноту нужно

удалить". На протяжении всего этого времени им категорически запрещено вступать в половые сношения. Они не могут отправиться домой к женам. В прежние времена ба-ронга наносили им на лица особую татуировку от одной брови к другой. В надрезы вносились ужасные снадобья, после которых оставались рубцы, делавшие людей похожими на рассерженного буйвола. Спустя несколько дней приходил знахарь, чтобы очистить их, "удалить их черноту". Процедуру описывают немного по-разному. Согласно одному описанию, в разбитый горшок клали разные семена вместе со снадобьями и непереваренным содержимым желудка козла, горшок ставили на огонь. Убийцы вдыхали дым, поднимающийся из горшка. Затем этой смесью они натирали руки и ноги, особенно суставы. После этой церемонии они говорили: "Пхее! Пхее!", то есть, "Иди

<sup>1</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, i. 179.

<sup>2</sup> Там же, с. 415.

### 238

вниз, погружайся". Это означало: "Враг мой, отправляйся глубоко в землю и не возвращайся мучить меня". Последняя часть обработки заключалась в натирании бицепсов, рук и всего тела молоком, смешанным в горшке с углями. Целебные угли тщательно собирали и растирали в порошок; его клали в маленькие кожаные мешочки *тинтебе*, которые убившие носят на шее. В них находится талисман человекоубийцы<sup>1</sup>.

Табу, соблюдаемые человекоубийцами у зулусов, описаны следующим образом: "Каждый мужчина зулус, убивший на войне или при иных обстоятельствах другого человека, прежде чем вернуться домой к своей семье, должен был пройти определенную сложную церемонию очищения или укрепления, которая называлась *укукунга*. Если дело касалось воинов, церемонию регулярно организовывал царь. Убив противника, победитель (называемый теперь *инкселеа* — так же, как и его ассагай) немедленно снимал свой *ибетшу* и надевал ибетшу убитого им человека. Затем он отправлялся к реке, мыл все тело и обрабатывал его определенными, предписанными травами. Теперь, воткнув в волосы веточку *ипинганхлола*, он мог отправляться домой, но при этом должен был внимательно смотреть по сторонам в поисках какой-нибудь незнакомой женщины, так как, прежде чем занять свое место в краале, ему следовало вступить в половую связь с какой-нибудь женщиной, не принадлежащей к его племени, иначе даже дома ему пришлось бы жить в вельде. Прибыв в свой крааль, прежде чем есть любую пищу, он должен *нсинда* большое количество снадобий или зелий *изембле элимнияма*. Затем он *нсинда* молоко, смешанное с другими снадобьями или очищающими зельями, называемыми *изембле элимхlope*. Когда он сделал это — он чист, может свободно возвращаться в общество и есть *амаси*; но теперь до самой смерти он никогда не должен есть *амаси*, приготовленное из молока коровы, у теленка которой еще не прорезались рога; и каждый год он должен воздерживаться от *ихлобо*, или первых плодов нового сезона, т. е. от тыквы пепо, тыквы-горлянки и так далее, и не должен пить пиво, приготовленное из первого зерна нового года, если вначале не укрепит себя определенными целебными снадобьями"<sup>2</sup>.

У лакхеров, племени охотников за головами из штата Ассам, когда воины возвращаются после успешного набега, все, кому повезло добыть голову врага, должны исполнить над ней церемонию

<sup>1</sup> H. A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, i. 479 sq.

<sup>2</sup> W. Wanger, in *Anthropos*, x-xi. (1915-1916), p. 272.

### 239

*Оа*. Эта церемония преследует двойную цель: во-первых, сделать дух убитого, *сау*, безопасным для убившего, и, во-вторых, сделать так, чтобы в потустороннем мире дух убитого стал рабом убившего. Считается, что если над головами убитых в войне мужчин не провести церемонию *Иа*, то их духи сделают убивших слепыми, хромыми или парализованными, а если человеку, пренебрегшему церемонией *Иа*, каким-то образом посчастливится избежать этих бед, то они непременно постигнут его детей или внуков. Кроме того, если не провести церемонию *Иа*, то духи убитых в бою отправятся в особую обитель, *саувавкхи*, где пребывают духи всех умерших насильственной смертью, поэтому только церемония *Иа* может обеспечить воину, чтобы дух убитого им врага сопровождал его в качестве раба в *атиккхи*, обитель умерших. Детали церемонии *Иа* несколько варьируют в разных деревнях. В Сабеу и Хаутаи головы никогда не приносят в деревню, поэтому каждый мужчина, добывший голову, ставит перед своим домом бамбуковый шест и водружает на него имитацию головы, изготовленную из тыквы. Затем он приносит в жертву свинью, а из ее мяса устраивает пир для своей семьи и друзей, и танцует вокруг этой имитации головы. В других деревнях голову убитого приносят к месту, где проводится церемония *Иа*, и убивший вместе со своими друзьями танцует вокруг головы *савлакья*. Когда в церемонии

используется настоящая голова, ей в рот кладут мясо и рис, чтобы дух умершего не блуждал вокруг в ночь церемонии. Идея заключается в том, что он наестся досыта предложенной пищей и останется рядом с головой. На церемонии *Иа* исполняют три танца — *савлакья*, *чочхипа* и *давлакья*. *Савлакья* - это "танец Духов убиенных", и лакхеры верят, что Духи убитых поневоле будут танцевать вместе с убийцами. Танцы, пиршество и песни продолжаются всю ночь церемонии *Иа* и весь последующий день. На второй день в деревне день отдыха, никто не работает и никуда не выходит из деревни. На третий день каждый мужчина, добывший голову, убивает свинью, обмывает ее кровью руки, а затем идет и тщательно смывает с себя все пятна крови, чтобы духи убитых не смогли узнать своих убийц. Пока длится церемония *Иа*, мужчина, проводящий ее, не должен спать со своей женой. Свои супружеские отношения он может возобновить только после того, как очистится. Существует поверье, что во время *Иа* дух умершего витает рядом, и если он увидит, что человек, убивший его, спит со своей женой, он скажет: "Ага, ты предпочитаешь мне женщин", — и сообщит об этом всем остальным духам, поэтому мужчине, совер-

240

шившему то, что запрещено, не будет позволено добыть больше ни одной головы.<sup>1</sup>

У первобытных аборигенов Андаманских островов если мужчина убивает другого в сражении между двумя деревнями или в личной ссоре, он оставляет свою деревню и отправляется жить изолировано в джунгли, где должен оставаться в течение нескольких недель или даже месяцев. С ним могут жить его жена и один-два его друзей, или же они могут навещать его и заботиться о его нуждах. В течение нескольких недель убийца должен неукоснительно соблюдать табу. Он не имеет права брать в руки лук или стрелу. Он не может есть самостоятельно или прикасаться руками к какой-либо еде. Его должна кормить жена или друг. Его шею и верхнюю губу следует покрыть красной краской. На поясе спереди и сзади и в ожерелье со стороны спины он должен носить по султану из расщепленной на волокна древесины *Tetrathera*. Считается, что если он нарушит какое-то из этих правил, то дух убитого человека отомстит, наслав на него болезнь. Через несколько недель убивший подвергается церемонии очищения. Вначале его руки натирают белой глиной, а затем покрывают красной краской. После этого он может помыть руки и теперь может уже есть сам, своими руками, а также может касаться лука и стрел. Султаны из расщепленной древесины он продолжает носить в течение года или около того.<sup>2</sup>

У киваи из Британской Новой Гвинеи "воин, убивший человека, находится, как это и следовало ожидать, в постоянной опасности, исходящей от духов тех, кого он убил. Поэтому в течение месяца он должен воздерживаться от половых сношений с женщиной и не есть крабов, крокодила, саго и свинью. Если же он нарушит это правило, то дух проникнет в его кровь, и он непременно умрет. В качестве дальнейшей предосторожности против силы духов выбрасывают отложенную с этой целью еду и чашку с гамада (местный напиток), предупреждая мертвых отправляться в положенное для них место"<sup>3</sup>. У ороаива, племени с востока Британской Новой Гвинеи, мужчина, убивший в набеge другого, должен придерживаться определенных табу и соблюдать определенные обряды. Он не должен пить чистую речную воду. Он может выпить из реки, только когда никого не убивший человек ногами взмутит воду в ней. Он не должен есть таро, приготовленное в котелке, а только поджаренное

<sup>1</sup> N. E. Parry, *The Lakhers*, pp. 213 sqq.

<sup>2</sup> A. R. Brown, *The Andaman Islanders*, p. 133.

<sup>3</sup> W. N. Beaver, *Unexplored New Guinea*, p. 174.

241

на открытом огне. Он обязан воздерживаться от половых сношений. Эти ограничения действуют в течение нескольких дней, а затем человекоубийца съедает очищающее тушеное мясо (*суна*), которое подают иницируемым по завершении периода их уединения. Г-н Уильямс оказался свидетелем инсценировки ритуала, непосредственно предшествующего съеданию *суна*. Убивший взбирается на небольшое дерево, где есть гнездо больших и агрессивных насекомых, которых обычно называют "зелеными" муравьями. По правилам дерево должно быть из вида *бобо*, такие деревья всегда кишат этими насекомыми. Пока он лежит, припав к разветвлению, сверху его накрывают обломанными ветками так, что он оказывается почти полностью укрыт ими и совершенно искусан насекомыми. Выдержав эту пытку некоторое время, он спускается вниз и ест *суна*, окунаясь в поднимающийся от него пар и пригоршнями накладывая на свои суставы пропаренные листья. Другой обряд (также исполнявшийся по завершении периода уединения иницируемого) заключался в том, чтобы расколоть над головой убитого кокосовый орех и

облить его голову молоком. "Вероятно, все эти обряды и табу в некотором смысле, не только очищают, но и защищают. Как правило, информаторы не могут объяснить их, но мне непосредственно сообщали, что они должны отгонять *асуси*, или дух убитого человека. В поддержку этой точки зрения я могу процитировать то, что написал В. Н. Бивер: "Я не склонен считать единственным их объяснением то, что человекоубийца *нечист*. Мне кажется, что эти обряды скорее необходимы для того, чтобы избавиться от воздействия духа или духов убитых людей"<sup>1</sup>.

У каи из Северной Новой Гвинеи когда отряд воинов возвращается в деревню после успешного набега, в котором они убили своих врагов, жители деревни в течение нескольких дней тщательно избегают прикасаться к ним, ибо считают, что какая-то часть субстанции души убитых пристает к телам убийц. Если во время изоляции кому-нибудь в деревне становится плохо, то он думает, что его боль, должно быть, вызвана тем, что он сел на место, где до него сидел кто-то из убивших. Если у кого-то начинают болеть зубы, он думает, что, должно быть, съел плод, которого касался один из убивших. От всех остатков пищи убивших необходимо тщательно избавляться, иначе, если их съест свинья, она умрет. Поэтому остатки либо сжигают, ибо закапывают. Субстанция души врагов не может серь-

<sup>1</sup> F. E. Williams, *Orokaiva Society*, pp. 174 sq; цитируя W. N. Beaver из *Annual Report* (1918-1919), p. 97.

242

езно навредить убившим, потому что эти мужчины защищают себя, натирая свои тела соком лианы, тропического вьющегося растения<sup>1</sup>.

На Мангаиа, одном из островов Кука, который населяют полинезийцы, когда воин убивал врага, он становился табу (*many*). В течение некоторого времени он мог только целовать свою жену и детей. Ни в коем случае он не должен был сожительствовать с женой до тех пор, пока с него не снято табу. В течение этого периода табу все воины, принимавшие участие в набегае, жили вместе, получая огромные дары в виде продуктов питания. По истечении достаточного времени, готовясь к снятию табу, они вместе отправлялись на рыбалку<sup>2</sup>.

У эскимосов с Лэнгтон Бей в Северной Америке человек, убивший индейца или кита, должен был пять дней воздерживаться от всякой работы и целый год — от некоторых видов пищи, особенно кишечника и голов любых животных<sup>3</sup>. У эскимосов с Честерфидд-Инлет "существует обычай, согласно которому, когда эскимос убивает человека, он не должен в течение определенного времени брать в руки камни, обязан есть только мясо и находиться в каком-то укрытии от солнца. Оуанг-Вака заставили соблюдать эти обычаи, и во время моего пребывания там он следовал им. Это доказывало, что этих двух людей убил Оуанг-Вак"<sup>4</sup>.

В другом месте мы видели, что в первобытном обществе охотникам и рыбакам часто приходится соблюдать табу и проходить через обряды очищения, что, по-видимому, диктуется страхом перед духами животных или рыб, которых они убили или намеревались убить<sup>5</sup>. К приведенным там примерам таких табу я могу добавить здесь еще несколько. Так, у басога в Уганде "во время своей экспедиции охотники тщательно воздерживаются от умывания и от какого-либо контакта с женщинами"<sup>6</sup>. У квоттов из Северной Нигерии магическая подготовка луков и стрел для охоты — дело, очень важное для успеха всего мероприятия. "Но это не все, ибо охотник должен привести себя в надлежащее состояние, которое позволило бы ему обращаться со своим, таким образом наполненным духовной силой, оружием. С этой целью добросовестный охотник перед охо-

<sup>1</sup> R. Neuhauss, *op. cit.*, iii. 132.

<sup>2</sup> W. W. Gill, "Mangaia, Hervey Islands", in *Second Report of the Australasian Association for the Advancement of Science* (1890), p. 333.

<sup>3</sup> V. Stefansson, *My Life with the Eskimo* (London, 1913), p. 367.

<sup>4</sup> *Report of the Royal Canadian Mounted Police* for 1921 (Ottawa, 1922), p. 36.

<sup>5</sup> *Taboo and the Perils of Soul*, pp. 190 sqq.

<sup>6</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, p. 239.

243

той воздерживается от половой близости на протяжении значительного времени; в противном случае его прикосновение лишит силы его оружие. По этой же причине к последнему не разрешается притрагиваться ни к одной женщине. Считается, что если она сделает это, то ее паразит заболевание кожи, в результате которого она будет непрерывно чесаться, оставляя такие же следы, как след от оцарапанной человека стрелы. Вернувшись с охоты, мужчины обычно воздерживаются от половых сношений до двух месяцев. Считается, что нарушение этого табу

приводит к болезни"<sup>1</sup>. У ва-санья из Кении мужчина не спит с женой на протяжении всего охотничьего сезона. В противном случае считалось, что на охоте ему не будет сопутствовать удача<sup>2</sup>.

У вандамба, племени с озера Танганьика, "в каждой местности обычно есть главный *фунди* (опытный человек), который готовит снадобья и руководит действиями на охоте, в чем ему помогают несколько человек более низкого ранга, или *мафунди*. Все они состоят на службе у вождя племени. В течение семи дней, предшествующих экспедиции, каждый член отряда охотников воздерживается от половых сношений, а утром и вечером удаляется в уединенное место либо в буш, либо в закрытый дворик (*уанья*) своего дома, где тщательно моется с головы до пят. Последние три дня он постится, а на седьмой день, т. е. в день перед выступлением все охотники собираются в уединенном месте в буше, где главный *фунди* разводит костер и готовит в большом котле варево из воды, коры и листьев следующих семи деревьев.... В результате получается липкая и неприятная смесь; тем не менее, каждый купается в ней, после чего острыми ножами они делают друг другу небольшие порезы. Эти порезы имеют 1-2 см в длину и значительно отличаются по количеству, но всегда состоят из двойных рядов по два или более пореза в каждом, располагающихся по одному с каждой стороны лучевой или плечевой кости, вплотную к ней. В среднем на каждой руке получается полдюжины двойных рядов, имеющих от двух до четырех порезов каждый; но туземец, воображающий себя пожирателем огня, часто продолжает эти ряды почти непрерывно от большого пальца до плеча и имеет также по ряду на каждой лопатке. Затем главный *фунди* выкладывает смесь из котла на камень и маленькими веточками *мсоро* втирает ее в порезы, после чего они все вместе

<sup>1</sup> J. R. Wilson-Haffenden, *The Red Men of Nigeria* (London, 1930), p. 176.

<sup>2</sup> W. E. H. Barrett, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xli. (1911), p. 31.

244

начисто вылизывают камень. Говорят, что эта церемония служит тройной цели: ослабляет их запах, помогает им метко стрелять и защищает от нападения. Ее необходимо проводить перед каждой охотничьей экспедицией, хотя после первого раза нет необходимости делать свежие порезы, достаточно только открыть старые. В редких случаях, когда мужчина отправляется на охоту в одиночку, он соблюдает ту же процедуру, заручаясь помощью какого-нибудь старого охотника. Позже, вечером, группа охотников танцует перед людьми на *уанья* (открытая площадка в деревне), тыча своими копьями в насекомых или что-нибудь еще, даже если охотятся они с ружьями, распевая охотничьи песни и взывая к духам умерших охотников не беспокоить их. Затем после еще одной ночи воздержания, они отправляются в поход"<sup>1</sup>. У вахеке, другого племени с Танганьики, в ночь перед охотой охотнику строго запрещено спать с женщиной. Считается, что если он сделает это, то если потеряет на охоте жизнь, виноват будет лишь сам<sup>2</sup>.

Охотники болоки или бангала из Верхнего Конго, поставив ловушки на особую дичь, например, на слонов, должны с этого момента воздерживаться от всяких половых сношений с женщинами, пока животное не попадет в западню и не будет убито. Иначе им не повезет, и их ловушка окажется пустой. Такой же запрет вменялся и охотникам, ставившим ловушки на кустарниковых свиней и животных, роющих норы<sup>3</sup>. В этом же племени подобное табу соблюдают рыбаки, которые, устанавливая свои ловушки, должны воздерживаться от половых сношений. Этот запрет продолжается до тех пор, пока в ловушку не попадет рыба, и эта рыба не будет съедена, иначе никакой удачи в рыбной ловле не будет. Это воздержание может длиться несколько недель или только несколько дней<sup>4</sup>. У баконго из Нижнего Конго перед тем, как отправиться на охоту, мужчины посещают могилу знаменитого охотника и поклоняются его духу. С этого времени и до тех пор, пока они не убьют животное, им необходимо воздерживаться от всякой половой близости с женщинами, ибо в противном случае их охотничья магия будет бессильна<sup>5</sup>.

У баджо, племени из Бельгийского Конго, накануне охоты и на протяжении всего ее времени охотник должен воздерживаться от

<sup>1</sup> A. G. O. Hodgson, "Some Notes on the Hunting Customs of the Wandamba", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, lvi. (1926), p. 60.

<sup>2</sup> E. Nigmann, *Die Wakehe* (Berlin, 1908), p. 120.

<sup>3</sup> J. H. Weeks, *Among Congo Cannibals*, p. 233.

<sup>4</sup> Там же, с. 244.

<sup>5</sup> J. H. Weeks, *Among the Primitive Bakongo*, p. 183.

245

сожительства с женой. В его отсутствие в его хижине должен постоянно поддерживаться огонь.

Поддерживать огонь — обязанность его первой или главной жены, охотник может есть только ту пищу, что она приготовила ему на этом огне. Если охотник — холостяк, то перед уходом он подкладывает в огонь побольше дров, а если по его возвращении огонь оказывается потухшим, он разжигает его особой корой, дающей сладковатый запах. В этом же племени такое же правило воздержания соблюдают и рыбаки в ночь перед рыбной ловлей. В рыбной ловле не могут принимать участие менструирующие женщины, а также женщины со сроком беременности больше трех месяцев и их мужья<sup>1</sup>.

Т-умбука, племя из Ньясаленда, соблюдают особенно строгие табу во время охоты на слонов. "Когда все приготовления к экспедиции завершены и духам умерших совершено жертвоприношение, вождь наказывает остающимся жителям деревни, чтобы в деревне не было никаких ссор и распущенности. Никто не должен оставлять свои дома и ходить в гости. Все должны вести себя тихо и законопослушно, в противном случае дичь скроется или в ярости набросится на охотников и разорвет их. Покидая деревню, вождь громко трубит в маленький рог, который носит с собой, и кричит остающимся: "Пусть те, кто пошел впереди, идут с миром; пусть тот, кто произнесет мое имя, умрет". Это проклятие должно было пресечь любые разговоры о планируемой охоте, чтобы дичь не прознала о ней и не скрылась.... В течение всего похода вождь живет один, спит и ест в одиночестве и пользуется большим почтением. Сопровождающие его должны очень тщательно следить за правильностью своего поведения, и мужчины не спят с женами"<sup>2</sup>. У говорящих на ила племен Северной Родезии "мужчины, отправляющиеся на рыбалку, или ставить ловушки, или рыть ямы-западни для дичи, за ночь перед этим не должны посещать своих жен или других женщин. Одни мужчины не делают этого перед охотой, чтобы, как они говорят, не пораниться в пути или не быть искалеченным дикими зверями. Другие, наоборот, считают, что половое сношение приносит им удачу во время охоты. *Башилвандо* должны соблюдать воздержание все время рыбалки"<sup>3</sup>. Рассказывая о племенах Северной Родезии в целом, другие авторы сообщают, что в таких важных сферах жизни, как охота и рыболовство, туземцы соблюдают определенные табу.

<sup>1</sup> M. G. Bernard, *Notes Sur les Badjo* (Brussels, 1914), pp. 36 sq.

<sup>2</sup> D. Fraser, *Winning a Primitive People*, p. 136.

<sup>3</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *op. cit.*, ii. 44.

#### 246

Сооружая запруду и устанавливая ловушки для рыбы, рыбак Биса, рубящий колья для запруды, живет отдельно от своей жены, а большинство охотников, членов общины *Уванга ва нзову* должны воздерживаться от некоторых видов пищи и вести холостяцкий образ жизни несколько дней перед тем, как отправиться преследовать опасное животное"<sup>1</sup>.

Об охотниках тонга или ронга в Юго-Восточной Африке сообщают, что "эти профессиональные охотники соблюдают множество табу.... Перед охотой они подвергаются очищению и инокуляции в области запястья при помощи специальных снадобий, самые важные из которых — *тинтебе*, те же, что используются убившими врагов в сражении.... В некоторых случаях подготовка к экспедиции заключается в ежедневных омовениях и строгом воздержании в течение нескольких дней. Кроме того, иногда перед отправлением приносят в жертву курицу. Есть мясо этой курицы взрослым запрещено; это может подвергнуть экспедицию опасности. Его могут есть маленькие дети: "они спокойны" (т. е. не вступают в половую близость), и потому охота не будет испорчена"<sup>2</sup>. На некоторых реках, протекающих по землям тонга, есть люди, сделавшие своей профессией охоту на гиппопотамов. Их называют *батимба*. "*Батимба* охотятся так. В течение дня охотник рыбачит, наблюдая все это время за передвижением гиппопотамов. Когда он видит, что наступил благоприятный момент, и он готов приступить к охоте, которая длится целый месяц, то сперва зовет к себе в хижину свою дочь и вступает с ней в половую связь. Этот кровосмесительный акт, в обычной жизни — строжайшее табу, превращает его в "убийцу": он что-то убил дома; он обрел отвагу, необходимую для больших подвигов на реке! С этого момента в течение всей охотничьей кампании он не имеет половых сношений со своими женами "<sup>3</sup>.

В Индии бихарцы из Чхота Нагпур ежегодно организовывают охоту. На нее собираются все здоровые мужчины из нескольких деревень. В каждой деревне старший охотник и его жена в ночь перед охотой должны соблюдать строгое половое воздержание, а в отсутствие охотников все женщины деревни должны придерживаться этого правила, ибо считается, что в противном случае охотников непременно постигнет неудача<sup>4</sup>. Совместную охоту устраивают каж-

<sup>1</sup> C. Gouldsbury and H. Sheane, *The Great Plateau of Northern Rhodesia*, pp. 97 sq.

<sup>2</sup> H. A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, ii. 60.

<sup>3</sup> Н. А. Junod, *op. cit.*, p. 68.

<sup>4</sup> S. C. Roy, *The Birhors*, pp. 77 sq.

247

дое лето и ораоны, другое племя из Чхота Нагпур. "Охотники покидают свои деревни в четверг вечером, а возвращаются домой обычно в следующий вторник. В течение всех этих дней не только члены охотничьего отряда, но и все оставшиеся дома члены их семей должны соблюдать строгое половое воздержание. Считается, что если кто-нибудь из ораонов, будь то мужчина или женщина, проигнорирует это табу, то его или ее соседям по деревне, или в любом случае членам его или ее семьи, участвующим в охоте, наверняка не повезет. Другое табу, которое должны соблюдать оставшиеся в деревнях ораоны, состоит в том, что в отсутствие охотников они не должны убивать, бить или даже покупать никакой съедобной птицы и животных"<sup>1</sup>.

У лакхеров, племени из штата Ассам, "когда охотник убивает какое-нибудь крупное животное, то, вернувшись домой, совершает жертвоприношение, Салупакиа. Его цель — дать ему власть над духом убитого животного в потустороннем мире, умиротворить его душу, а также помочь охотнику убить гораздо больше животных в будущем. В жертву приносят либо свинью, либо курицу. Если используется курица, то жертву приносят сразу же по возвращении охотника домой; если свинья, то жертвоприношение откладывается на следующее утро. Женщины не могут есть мяса убитой курицы, но если в жертву приносят свинью, женщинам разрешается есть любую ее часть, кроме головы, которую могут есть только мужчины. ... В день и в ночь жертвоприношения приносящий жертву и его семья являются *пана* (табу), и женщины этого дома не имеют права пряхть. В эту ночь приносящему жертву *ана* (запрещено) спать с женой или с какой-либо другой женщиной; он должен спать в том месте, где принесена жертва. Лакхеры считают, что в ночь жертвоприношения приходит дух застреленного животного и наблюдает за человеком, убившем его, если он увидит, что тот спит с женой, то скажет: "Ага, этот мужчина предпочитает мне женщин", — и сообщит всем остальным животным, что застреливший его мужчина недостойн того, чтобы позволить ему застрелить еще какое-нибудь животное, потому что женщины ему приятнее, чем охота. Поэтому мужчина, нарушивший запрет на половые сношения в ночь Салупакии, в будущем не сможет убить больше ни одного животного"<sup>2</sup>.

У киваи из Британской Новой Гвинеи "мужчина не может отправиться на охоту или рыбную ловлю, когда его жена рождает или

<sup>1</sup> S. C. Roy, *The Oraons*, pp. 231 sq.

<sup>2</sup> N. E. Parry, *The Lakhers*, p. 140.

248

когда у нее менструация, иначе его убьет кабан или акула или же его постигнет какая-нибудь иная беда. Кровь из его ран в таких случаях ассоциируется с кровью его жены.... Перед охотничьим или рыболовным походом мужчина не должен вступать в половую близость с женой, так как это приведет к такому же несчастью. Если женщину "обманет" другой мужчина, пока ее муж находится на охоте или рыбалке, то последнего не ждет ничего, кроме неудачи. Собираясь на охоту, мужчина ни с кем заранее не говорит об этом, ибо в противном случае он потерпит неудачу; кроме того, считается неприличным спрашивать охотника о том, куда он направляется. Каждый должен делать выводы сам; иногда даже люди, живущие в одном доме, притворяются спящими и делают вид, что не замечают, когда охотник встает рано утром и быстро уходит. Если двое мужчин на следующий день собираются вместе идти на охоту, то они будут говорить об этом друг с другом с известной осторожностью, а наутро перед отправлением не должно быть абсолютно никакого упоминания об их мероприятии, каждый готовится к нужному моменту самостоятельно. Единственный знак, который можно подать, — это тихий свист, которым мужчина дает знать другу, что он выходит и надеется, что тот последует за ним. Даже жена охотника не может говорить с ним о его предприятии. Если же он вынужден упомянуть о нем, то делает это шепотом, лишь туманно намекая на задуманное. Туземцы ясно излагают причину всех этих предосторожностей: если бы охотничья экспедиция заранее открыто обсуждалась, то некий невидимый дух мог бы услышать сказанное и передать новости животным в буше"<sup>1</sup>.

У букауа, племени из Северной Новой Гвинеи, есть колдун, его особая обязанность — обеспечение богатого улова скумбрии. Он берет сосуд, на котором с обеих сторон нанесено небольшое изображение удочки для ловли скумбрии, наполняет его морской водой и бросает туда листья и другие части некоторых растений. Затем он берет этот сосуд и прячет его в укромном месте в лесу, где он находится до тех пор, пока его содержимое не протухнет и не начнет смердеть, а в воде не появятся черви. Эти черви представляют скумбрию, которую нужно поймать.

Все то время, что сосуд находится в лесу, отвечающий за рыбу колдун соблюдает определенные табу. Он не должен контактировать с проточной водой, не должен вступать в половую связь и не должен жевать бетель. Но он должен есть много таро, которое приносит ему маленькая девочка или мальчик.

<sup>1</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, pp. 114 sq.

249

Чем больше таро он съест, тем крупнее будет рыба и богаче улов. Время от времени он отправляется к морю и совершает руками движения, как будто со всех сторон вытаскивает рыбу, и имитирует ее прыжки. Когда сосуд в лесу наполняют черви и личинки, представляющие скумбрию и другую рыбу, которая будет поймана, колдун отправляется на берег и выливает его содержимое в море. В этот день никто в деревне не должен работать, а ее жители делают подношение Балум, чтобы он не ел скумбрию. Это подношение состоит из орехов, бананов и таро, из них готовят большой пир. Отвечающий за рыбу жрец сам есть скумбрию не может, иначе тело его покроется страшными язвами, а вся его магия окажется никуда не годной<sup>1</sup>.

На Каролинских островах каждый мужчина, собирающийся отправиться на рыбную ловлю, согласно установленному обычаю, не должен вступать в половую связь с женой на протяжении предшествующих этому восьми-деяти дней, а должен провести эти ночи в общинном доме для неженатых мужчин. Этот обычай соблюдают с предельной строгостью, и всякий, принявший малейшую любезность со стороны какой-либо женщины, должен следовать ему и отказаться от участия в рыбной ловле, если не желает, согласно общему убеждению, подхватить какую-нибудь, в высшей степени опасную, болезнь; особенно воспаление ног. Кроме того, если мужчина переспал с женой, то в течение двадцати четырех часов после этого он не имеет права прикасаться к рыболовным снастям. Эти обычаи описаны французским путешественником начала девятнадцатого столетия<sup>2</sup>. Сейчас они могли в некоторой мере устареть. Один автор двадцатого столетия, рассказывая об острове Яп, одном из Каролинских островов, просто пишет, что перед тем, как отправиться на рыбалку, мужчина не должен спать с женой и что после возвращения он в течение некоторого времени может есть только мякоть спелых кокосовых орехов<sup>3</sup>.

Но в первобытном обществе воины и убийцы людей, охотники и рыбаки ни в коей мере не были единственными, кому приходилось соблюдать строгое воздержание в течение тех или иных периодов времени. Это же правило касалось и многих других людей во многих иных жизненных обстоятельствах. К примерам этого обычая, приведенным мною в другой работе, я могу вкратце добавить еще несколько, иллюстрирующих то большое значение, какое первобыт-

<sup>1</sup> R. Neuhauss, *op. cit.*, iii. 454 sq.

<sup>2</sup> F. Lutke, *Voyage autour du Monde* (Paris, 1835-1836), III. 151 sq.

<sup>3</sup> P. S. Walleser, in *Anthropos*, viii. (1913), p. 1062.

250

ный или дикий человек придает сексуальной чистоте при всевозможных обстоятельствах<sup>1</sup>. Так, этот обычай соблюдают в период траура, вероятно, из уважения к духу усопшего, который может быть оскорблен каким-либо нарушением этого правила. Он также известен, например, племенам баньоро и басога в Уганде, Аннаме и на Маршалловых островах в Океании<sup>2</sup>. В Лоанго и Бурунди, районе к западу от озера Виктория-Ньянза, его соблюдают после смерти царя, а Бурунди в период траура по царю правило воздержания распространяется и на животных. Принимают меры для предотвращения размножения крупного рогатого скота, овец, коз и птицы. Люди здесь верят, что если ребенок будет зачат в период траура по царю, то его преемник умрет<sup>3</sup>. У баньянколе в Уганде во время траура по царю или царице быкам перевязывали мошонку, чтобы предотвратить их размножение, а по завершении траура их убивали<sup>4</sup>. У баньоро у Уганде "пока плавильщики были заняты приготовлением древесного угля, добычей железного камня и плавкой, они жили отдельно от остальных мужчин и своих жен и строго соблюдали воздержание"<sup>5</sup>. У говорящих на ила племен Северной Родезии "когда плавильщики (*башинганзо*) живут в своих временных жилищах, они придерживаются строгого табу *{балатонда чинини}*. И если один из них хочет посетить деревню, то ни в коем случае не должен вступать в половую связь со своей женой. ... Они говорят, что если кто-нибудь нарушит этот закон и переспит с женой или с какой-нибудь другой женщиной, то плавка будет неудачной"<sup>6</sup>.

У племени гогодара в Британской Новой Гвинее, пока строится каноэ, плотник и его помощники должны неукоснительно соблюдать воздержание, а женщинам запрещено даже смотреть на каноэ, пока оно строится, и на мужчин, занятых этой работой. Они верят, что если каким-то из этих обычаев пренебречь, то каноэ постигнет какое-нибудь несчастье<sup>7</sup>. У киваи из Британской Новой

Гвинеи, делая

<sup>1</sup> Смотрите *Taboo and the Perils of the soul*, p. 200.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, pp. 59, 201, 226; p. Giran, *Magie et Religion Annamites*, p. 405; p. A. Erdland, *Die Marshall-Insulaner*, p. 326.

<sup>3</sup> H. Meyer, *Die Barundi*, p. 187; *Die Loango Expedition*, iii. 2, p. 155.

<sup>4</sup> J. Roscoe, *The Banyankole*, p. 60.

<sup>5</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, p. 75.

<sup>6</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *op. cit.*, i. 206. Об аналогичном табу у фан см. ниже, с. 254.

<sup>7</sup> A. P. Lyon, "notes on the Gogodara Tribe of Western Papue", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Ivi. (1926), p. 349.

251

барабан, мужчина воздерживается от близости со своей женой. Считается, что если он нарушит это правило, барабан испортится<sup>1</sup>. В этом же племени "все время, пока мастер-гарпунщик занят своей работой, он должен воздерживаться от половых связей, а его жене не разрешается даже приближаться к тому месту в буше, где он находится. Особенно губительно присутствие менструирующей женщины, так как в результате этого дерево непременно расколется не так, как надо. Даже замужняя сестра мастера-гарпунщика, из-за магической связи между ней и ее братом, может на расстоянии навредить его работе, если в это время не будет следить за своим поведением. В решающий день, когда мастер-гарпунщик собирается раскалывать дерево, он просит свою сестру перейти в его дом, где она и его жена проведут день вместе. Причина этой предосторожности заключается в том, что иначе может случиться так, что его сестра вступит в половую связь со своим мужем именно в этот самый день, а это испортит дерево, которое раскалывают. Сестра и ее муж охотно идут на такое соглашение, прекрасно зная, что изготовление гарпуна со временем принесет пользу и им, и всей деревне"<sup>2</sup>.

Кроме того, в этом же племени мужчина не должен спать с женой ни в ночь перед работой на своем огороде, ни на пути к огороду, ни во время перерывов в работе. Считается, что если нарушить это правило, в огород заберутся свиньи<sup>3</sup>.

В племени каи из Северной Новой Гвинеи, когда колдун занят чарами для уничтожения врага, он не может даже прикасаться к женщине и не может принимать пищу из рук мужчин, вступавших в половую связь с женщинами. Считается, что нарушение этих правил поставит под угрозу успех его магии<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, p. 45.

<sup>2</sup> G. Landtman, *op. cit.*, p. 122.

<sup>3</sup> G. Landtman, *op. cit.*, p. 68.

<sup>4</sup> R. Neuhauss, *op. cit.*, iii. 137.

## ГЛАВА XXII. ТАБУ НА ПРЕДМЕТЫ

По мнению дикаря, некоторые вещи, так же, как и некоторые люди, подчиняются таинственному влиянию табу, и, в зависимости от обстоятельств, их использование может быть либо предписано, либо запрещено. По представлению первобытного человека к таким двойственным вещам относится железо. К приведенным мною в другой работе примерам суеверий, связанных в представлении первобытного человека с железом, я могу добавить еще несколько<sup>1</sup>.

Так, ваджагга с горы Килиманджаро в Восточной Африке полагают, что присущая железу магическая сила неблагоприятна для жизни и благополучия. Поэтому двое мужчин, заключая кровный братский союз и намереваясь сохранять верность договору, внимательно следят, чтобы возле них не было ни кусочка железа, ибо малейшая частичка этого металла сделает соглашение недействительным. Но если один из них неискренен и хочет оставить возможность уклонения от принятых обязательств, то он прячет на себе маленький кусочек железа, хотя бы всего лишь иголку в волосах, чтобы иметь оправдание для нарушения от договора. Некоторые соседи ваджагга подозревают, что в этом племени часто практикуется подобное вероломство, и потому с большим недоверием поддерживают с ними любые отношения<sup>2</sup>. В Китуйи, районе Кении, туземцы не используют железа при обработке полей, ибо полагают, что оно отгоняет дождь. Г-н Дандас, описывающий этот обычай и верование, добавляет: "Вероятно, та же причина лежит в основе неприятия железной дороги. Я разговаривал на эту тему с одним стариком, но мало чего добился, кроме взгляда, ясно говорящего, что если я не знаю, что железной полосы, пересекающей всю страну достаточно для того, чтобы отогнать все дожди, то я вообще ничего не знаю"<sup>3</sup>. У вакикуйю, другого племени из Кении, в определенные

<sup>1</sup> См. *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 114 *sqq.*

<sup>2</sup> B. Gutmann, "Der Schmied", in *Zeitschrift für Ethnologie*, xlv. (1912) p. 93.

<sup>3</sup> C. Dundas, "History of Kitui", in *Journal of the Royal Anthropological Society*, xliii. (1913), p. 525.

## 253

периоды совершают жертвоприношения ради дождя, во время которых нельзя прикасаться к земле железом. У туземцев этой части Африки весьма широко распространено верование, что железо противодействует дождю. Поэтому в Укамба женщины долго отказывались от использования железных мотыг<sup>1</sup>.

Тораджи Центрального Сулавеси внимательно следят за тем, чтобы в гроб не попало ни малейшего кусочка железа, так как они полагают, что умерший может выбросить его, и, упав на поля, железо уничтожит урожай риса<sup>2</sup>.

Но человек первобытной культуры считает, что магическую силу железа можно обратить как во зло, так и во благо; в частности, оно может защитить от опасных духов. "Ораоны и мунда носят кольца и браслеты (*бера*), изготовленные из железа, предварительно подвергнутого воздействию солнечного затмения. Это делается для того, чтобы их владелец мог оказать такое же сильное сопротивление "дурному глазу" ведьм и зловредному вниманию призраков и духов, как и закаленное железо. Считается, что человек, носящий такой браслет, приобретает силу железа: считается, что само железо приобрело большую силу благодаря симпатическому влиянию затмения. Полагают, что подобные кольца и браслеты наиболее эффективно отводят удары молнии"<sup>3</sup>.

Для предотвращения нападков злых духов беременные женщины-малайки вне дома всегда должны носить в качестве талисмана нож или любое другое железное изделие<sup>4</sup>. Точно так же защитную силу железа от действия духов признают обитающие в горах Кавказа евреи. Они верят в существование духа воды по имени Сер-Ови, который выглядит как нежная белоснежная девушка. Лунными ночами она сидит у колодцев и следит за тем, чтобы люди не оскверняли воду. Часто она заманивает пожилых людей и топит их, но молодых не трогает. Но она боится стали и железа и бежит от них. Поэтому, если люди ночью выходят за водой, то берут с собой какой-нибудь стальной инструмент и размахивают им в воздухе и над колодцем. Поэтому почти все мужчины и женщины носят на пальцах стальные кольца<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> C. Dundas, "Native Laws of Some Bantu Tribes", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, li. (1921) p. 238.

<sup>2</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, ii. 95.

<sup>3</sup> S. C. Roy. "Magic and Witchcraft on the Chota Nagpur Plateau", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Xliv. (1914) p. 332.

<sup>4</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, and Sufi*, p. 117.

<sup>5</sup> C. Hahn, *Aus dem Kaukasus* (Leipzig, 1892), pp. 189 *sq.*

## 254

В Африке туземцы с благоговейным страхом относятся к ремеслу кузнеца. Они приписывают кузнецу магическую или полумагическую силу. Например, ндиа кикуюю в Кении считают, что члены клана итхага, в большинстве своем кузнецы, владеют особенно сильнодействующими проклятиями и способны отгонять или вызывать дождь. Известен ряд случаев, когда предполагаемые действия кузнеца, надолго задержавшие дождь, вызвали всеобщее негодование<sup>1</sup>. У фан или пангве, племени из Западной Африки, работающие с железом должны соблюдать множество табу, особенно сексуального характера. Этих табу следует придерживаться в течение двух месяцев, предшествующих началу работы с железом, и до ее окончания. Ограничения настолько обременительны, что делают такую работу весьма непопулярной<sup>2</sup>.

Иногда, дабы не поранить духов, табуируется использование заточенного оружия. У баньоро в Уганде, если умирал царь, в стране прекращалась работа, а клинки всего оружия следовало заворачивать в траву или волокна. Нельзя было использовать даже топор для заготовки дров, их приходилось ломать руками<sup>3</sup>. Мы можем предположить, что это правило диктовалось страхом поранить дух царя, который мог витать в воздухе. У индейцев тен на Аляске после рождения ребенка родители воздерживались от использования острых инструментов, таких как топор, нож, ножницы и т. д. Пилить и рубить дрова, а также шить им одежду приходилось соседям. Предполагалось, что, пользуясь режущими инструментами, родители могли случайно перерезать или перерубить воображаемую нить жизни ребенка<sup>4</sup>.

Кроме того, предметом многочисленных табу у первобытных людей является кровь. По древнему родовому обычаю божественному царю Бушонго запрещалось проливать чью-либо кровь, даже на войне<sup>5</sup>. У ва-гириама в Кении случайно пролитую человеческую кровь присыпали землей, так как

считалось, что она приносит несчастье увидевшему ее<sup>6</sup>. Табу на кровь, вероятно, исходит из понимания крови как носителя жизни. Поэтому в Марокко "как

<sup>1</sup> G. St. J. Orde Browne, *The Vanishing Tribes of Kenya*, p. 201.

<sup>2</sup> G. Tessmann, *Die Pangwe*, i. 225.

<sup>3</sup> J. Roscoe, *The Banyankole*, p. 52.

<sup>4</sup> F. J. Jette, "On the Superstitions of the Ten'a Indians", in *Anthropos*, vi. (1911), pp. 705 sq.

<sup>5</sup> E. Torday and J. Joyce, *Les Bushongo*, p. 61.

<sup>6</sup> W. E. Barrett, "Notes on the Customs and Beliefs of the Wa-Giriama", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xli. (1911), p. 35.

## 255

только паломник облачался в *ихрам*, или в одеяние паломника, и до тех пор, пока он не снимал его, ему не разрешалось убивать никаких живых существ, даже досаждающих ему паразитов; он не мог сбросить вошь с тела или одежды, а должен был перенести ее в другое место. Даже его домашние обязаны были воздерживаться от умерщвления вшей в течение трех дней, предшествующих большому ежегодному религиозному празднеству, и до окончания жертвоприношения, иначе паломника постигло бы какое-нибудь несчастье. Многие святые вообще избегают убивать вшей; а молящиеся люди умерщвляют их, только сняв с одежды, или, по крайней мере, перед молитвой убирают уже убитых. Соприкосновение с тушами животных является оскверняющим. Даже мясо следует держать в стороне от *баракы* (святости). Один писец из Хиайны рассказывал мне, что если во время пахоты или жатвы на поле принесут мясо, то от этого пострадает урожай; что пастух не должен брать с собой мясо во время выгона скота; и что на оседланной лошади нельзя перевозить ни сырое мясо, ни жир<sup>1</sup>.

"На островах Тонга мух и москитов никогда не убивали, а лишь отгоняли метелкой из волокон кокосового ореха. Москит мог перед этим укусить священного царя (Туи Тонга), и поэтому человек, убивший этого москита, мог тем самым пролить священную кровь царя"<sup>2</sup>. Папуасы нуфор из Датской Новой Гвинеи боятся пролить кровь своих родных. Кроме того, они тщательно избегают тех мест, где пролилась кровь членов их семьи, и до третьего или четвертого поколения отказываются есть плоды с того места, где была пролита кровь их родственников. Доктор Адриани рассказывает, что эти люди особенно боятся пролить кровь виновных в кровосмешении<sup>3</sup>.

В Бомбее не допускают, чтобы кровь царя коснулась земли<sup>4</sup>. Из частей человеческого тела наиболее табуирована или священна голова. В Камбодже обязательно уважать голову каждого человека и в особенности голову царя. Никто не мог прикоснуться к голове младенца у груди матери; в прошлом, если кто-либо осмеливался сделать это, его убивали, ибо только так можно было искупить подобное святотатство<sup>5</sup>. У ва-синги в Кении обрезание юношей сопро-

<sup>1</sup> E. Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness (Baraka)*, pp. 131 sq.

<sup>2</sup> Преподобный Дж. Браун, в письме от 7 мая 1912 г

<sup>3</sup> T. J. F. van Hasselt, "Nufoorsche Fabeln", in *Bijdragen tot de Taal-, Landen Volkenkunde van Nederlandsche Indie*, lxi. (1908), p. 572.

<sup>4</sup> R. E. Enthoven, *The Folklore of Bombay*, p. 87.

<sup>5</sup> R. Verneau and Pennatier, "Contribution a l'Etude des Cambodgiens", in *L'Anthropologie*, xxxi. (1912), p. 317.

## 256

вождается торжественной церемонией. В ходе ее особенно тщательно стараются не касаться головы друг друга, иначе выпадут волосы, поэтому люди покрывают головы куском ткани или шкуры<sup>1</sup>.

Человеческие волосы как часть головы также священны и являются предметом многочисленных табу. Нам известно о вожде баганда, который, во время строительства храма, не мог ни обрывать голову, ни обрезать ногти, и в результате к концу строительства был похож на плакальщика<sup>2</sup>.

В обществе первобытной культуры люди, как правило, сильно обеспокоены тем, как избавиться от срезанных волос и ногтей, ибо они боятся, что если волосы или ногти попадут в руки колдуна или ведьмы, те смогут подвергнуть их особым церемониям, которые, посредством контагиозной магии, вызовут губительные последствия для человека, которому они принадлежали. Так, у тумбука, племени из Ньясаленда, "самый распространенный способ околдовать человека заключался в том, чтобы овладеть частицей его тела. Поэтому из предосторожности прятали все, что могло дать врагу возможность причинить вред владельцу. Подстригая или сбривая волосы, мужчина или женщина собирали и засовывали их в глубокие муравьиные норы, чтобы колдун не нашел их и, зная владельца, не причинил ему вреда. Колдун мог смешать волосы с каким-нибудь

снадобьем и с помощью оккультной силы заставить человека выпить это во сне, или же он мог проклясть эту смесь, произнеся над ней следующие слова: "Если это волосы того-то и того-то, то пусть он умрет, но если же нет, то пусть он поправится". Такое проклятье было очень эффективным. Вождям волосы обычно подстригал раб, которого затем посылали выбросить их в каком-нибудь укромном месте; но иногда раб таил в душе злобу на вождя и, прежде чем избавиться от волос, проклинал их, и вождь тут же заболел и мог даже умереть. Обрезая ногти, обрезки прятали или зарывали в землю, чтобы их не нашел враг и не разрезал на мелкие кусочки, тем самым обрекая их владельца на смерть. Когда человеку вырывали зуб, он прятал его, а, кроме того, присыпал землей сплевываемую кровь, чтобы кто-нибудь не использовал эти части его тела для дурных магических целей"<sup>3</sup>. По этой же причине говорящие на ила народы Северной Родезии обычно тщательно закапывают состриженные волосы, чтобы они не попали в руки колдунов, которые,

<sup>1</sup> С. W. Hobley, *Ethnology of the A-kamba* (Cambridge, 1910), p. 73.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Baganda*, p. 303.

<sup>3</sup> D. Fraser, *Winning a Primitive People*, pp. 142 sq.

257

воздействуя на них своей магией, могут причинить им вред<sup>1</sup>. Чтобы не допустить попадания волос и ногтей в руки враждебно настроенного колдуна, кпелле в Либерии тщательно их сжигают<sup>2</sup>. Также и у малайцев "состриженные волосы или ногти прячут или уничтожают из-за страха, что овладев ими, враг завладеет душой их хозяина, а значит и его жизнью.... Субстанция души в волосах, состриженных при выбривании первой тонзуры у девочки, настолько сильна, что если их закопать у подножия бесплодного дерева, то оно станет приносить настолько же роскошные плоды, как и косы девочки"<sup>3</sup>. Туземцы Сан-Кристовалия, одного из Соломоновых островов, тщательно закапывают обрезки волос и ногтей, чтобы они не попали в руки колдуна, который с их помощью может причинить вред людям"<sup>4</sup>.

Обряды, которые злонамеренные колдуны или ведьмы проводят с состриженными волосами и обрезками ногтей, чтобы уничтожить врага или нанести ему вред, очень разнообразны. Так, у йатенга, в Западном Судане, колдун кладет состриженные волосы и ногти в мешочек (*зуллотога*), сжимает его и плотно перевязывает. В заточении душа его жертвы страдает, а вскоре умирает и сам человек. Но против этих чар сжимания и перевязывания существуют магические средства, которые могут быть использованы для нейтрализации их губительного действия<sup>5</sup>.

У гуго, живущих на севере этого же района, колдун кладет пряди волос и обрезки ногтей врага в муравейник, после чего жертва чахнет и умирает, если только друзья этого человека не нейтрализуют действие губительных чар, используя противодействующую магию<sup>6</sup>.

У синсоро куланго, другого племени Западного Судана, колдун просто закапывает волосы и ногти противника, произнеся при этом определенное заклинание, в результате чего жертва должна умереть<sup>7</sup>.

У кивай с Британской Новой Гвинеи "один из способов убить больного человека состоит в том, что берут его волосы вместе с землей, на которой остались следы его мочи и слюны, немного его экскрементов и сжигают все это ночью на небольшом муравейнике. Когда огонь догорит, человек умрет"<sup>8</sup>. Поэтому кивай с большими

<sup>1</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *op. cit.*, i. 66.

<sup>2</sup> D. Westermann, *Die Kpelle*, p. 206.

<sup>3</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, and Sufi*, p. 65.

<sup>4</sup> C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific*, p. 257.

<sup>5</sup> L. Tauxier, *Le Noir du Yatenga*, p. 397.

<sup>6</sup> L. Tauxier, *MINegres Gouro et Gogou*, p. 258.

<sup>7</sup> L. Tauxier, *Le Noir de Bondoukou*, p. 181.

<sup>8</sup> G. Landtman, *The Kivai Papuans of British New Guinea*, p. 321.

258

предосторожностями избавляются от своих волос и ногтей, чтобы они не попали в руки враждебно настроенного колдуна<sup>1</sup>.

Так как, по представлению первобытного человека, срезанные волосы и ногти остаются в симпатической связи с их владельцем, то их можно использовать, чтобы держать его в подчинении. Так, у экои, племени из Южной Нигерии, когда в доме появлялся новый раб, чтобы пресечь попытку раба бежать, хозяин обычно отрезал у него локон волос, брал несколько обрезков ногтей и кусок его старой одежды. Все это он относил к фетишу, или джуджу и молился, чтобы

раба, если он попытается бежать, убили или поймали. После церемонии эти вещи бережно хранились в тайнике, и раб верил, что, в случае бегства, джуджу непременно достигнет его<sup>2</sup>. Подобным же образом у ваджага с горы Килиманджаро в Восточной Африке, если ребенок беспокоен и склонен уходить из дома, пытаются привязать к дому его душу. Когда он спит, озабоченная мать обрезает ему ногти и срезает несколько локонов его волос. На следующий день зовут колдуна. Он магически привязывает эти фрагменты тела ребенка к дому, сплевывая на них и пряча их, под аккомпанемент определенных заклинаний на балке дома. Таким образом мальчик будет привязан к своему дому и освободится от склонности к скитаниям. Когда во время войны берут в плен молодого раба и приводят в дом, чтобы пресечь попытки к бегству, проводят аналогичную церемонию<sup>3</sup>.

Люди, верящие, что через их состриженные волосы и обрезки ногтей с помощью магии им могут причинить вред, обычно тщательно заботятся о том, чтобы спрятать их, чтобы они оказались вне досягаемости животных и злонамеренного коварства колдунов. Так, например, у народности тигре в Абиссинии "каждый собирает свои сбритые волосы и зарывает их под зеленым деревом или прячет в укромном месте. За маленького мальчика, пока он не вырастет, это делают родители. Но когда мальчик взрослеет и начинает сам отвечать за свои поступки, родители говорят ему: "Собери свои волосы!" И он, так же, как это делают взрослые, прячет свои волосы в тайном месте. Считается, что если волосы унесет ветром, или на них наступит другой человек, или же их съест животное, то это ни к чему хорошему не приведет. Некоторые говорят, что если человек не спрятал свои волосы, то Бог напомнит ему об этом в ином мире и

<sup>1</sup> W. N. Beaver, *Unexplored New Guinea*, p. 134.

<sup>2</sup> P. A. Talbot, *In the Shadow of the Bush*, p. 327.

<sup>3</sup> B. Gutmann, *Dichten und Denken der Dschagganeger*, p. 65.

259

спросит: "Почему ты не собрал свои волосы?" Другие утверждают, что если человек не будет прятать свои волосы, то они поредеют, или же человек сойдет с ума. Кроме того, считается, что если волосы человека разнесет ветром, то разбредется и его семья; а если ими подавится животное, то виноват в этом будет владелец волос. И так как они боятся всего этого, каждый прячет свои волосы. Мужчины внимательно следят, чтобы не потерялись обрезки ногтей. И каждый, обрезая ногти, или когда ноготь ломается сам по себе, внимательно следит за тем, чтобы они не затерялись; он заворачивает обрезки ногтей в тряпочку и зарывает их в землю. Он может закопать их и без тряпочки, особого значения это не имеет. Таким образом, все туземцы закапывают ногти. А если кто-либо не следит должным образом за обрезками своих ногтей, то в день воскрешения его спрашивают: "Куда ты дел свои ногти?" Ему велят разыскать их, но он их не находит. Говорят, что поэтому ему выносятся более строгий приговор, или же его тело становится неполноценным. И так как они боятся этого, то берегут свои ногти"<sup>1</sup>.

У баганда одной из жен царя приходится выступать в роли его парикмахера; она также обрезает ему ногти и следит за состриженными волосами и обрезками ногтей, складывая их в специально построенном для этой цели доме<sup>2</sup>.

У навирондо с берегов Нила после рождения ребенка, "когда появляется новая луна, родители обривают и моют свои волосы, следя за тем, чтобы обрезки волос не смешивались. Эти волосы прячут где-нибудь поблизости, предпочтительнее в крысиной норе или в какой-нибудь другой дыре, где они вряд ли будут найдены"<sup>3</sup>.

У хауса из Западной и Северной Африки "человек не сбривает волосы в присутствии недруга. После стрижки он осматривается и, если рядом нет врага, смешивает свои состриженные волосы с волосами других людей и оставляет их, но если он опасается, что рядом кто-то есть, то собирает их и закапывает в потаенном месте. К ребенку это отношения не имеет, так как считается, что у него нет врагов. Ногти всегда обрезают ножницами и тайно закапывают"<sup>4</sup>. Болоки из Верхнего Конго всегда прячут обрезки своих ногтей и состриженные волосы, так как их могут использовать колдуны во

<sup>1</sup> E. Littmann, *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia*, vol. ii. (Leyden, 1910), pp. 312 and 315.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Baganda*, p. 85.

<sup>3</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, pp. 282 sq.

<sup>4</sup> A. J. N. Tremearne, *The Ban of the Bori*, p. 57.

260

вред людям<sup>1</sup>. По аналогичной причине баконго из Нижнего Конго всегда закапывают

состриженные волосы и обрезки ногтей, так как верят, что если они попадут в руки врага, тот сможет легко расправиться с их владельцем, подмешав их в его пищу<sup>2</sup>.

У малагасийцев — туземцев острова Мадагаскар первая стрижка волос у ребенка представляет собой торжественную церемонию, которая, в зависимости от обычаев различных народностей, может проводиться в любое время, начиная с момента рождения и до пяти-шести лет. Она всегда сопровождается молитвами Богу и родовым духам, а также пирами, в которых участвуют все члены семьи. У всех этих народов, кроме тех, что откладывают церемонию до пяти или шести лет, волосы, состриженные с левой стороны головы ребенка, считаются *фадитра*, то есть, связанными с ребенком симпатической магией, так что через них можно воздействовать на него, во вред или во благо. Волосы тщательно закапывают, или выбрасывают в проточную воду, или прячут в заброшенном месте, где ни один колдун не сможет найти их и использовать для приготовления зелья, способного навредить ребенку. С другой стороны, волосы, состригаемые у ребенка справа, жертвуют Богу и предкам, чтобы добиться благосклонности для ребенка<sup>3</sup>. Тибетские ламы, брея головы, собирают состриженные волосы и прячут их в углублении в стене. Они верят, что в случае их потери их постигнет большое несчастье<sup>4</sup>.

Другим продуктом тела, магическим воздействием на который можно причинить вред человеку, является слюна. Поэтому, чтобы предохранить слюну от коварства колдуна, необходимы меры предосторожности. Баганда тщательно присыпают свои плевки землей, так чтобы и следа их не было видно<sup>5</sup>. Рассказывая о туземцах мекео, района Британской Новой Гвинеи, один миссионер пишет: "Около пятнадцати лет назад обвинения в подобной магии были широко распространены в районе Мекео на южном побережье. В качестве примера материалов, очень часто используемых в такой магии, я могу упомянуть несколько обрывков женской травяной юбки или волокнистую часть кусочка пережеванного и выплюнутого сахарного тростника. Я помню, как однажды жевал сахарный тростник во враждебно настроенной деревне, и весьма лояльный деревенский

<sup>1</sup> J. H. Weeks, *Among Congo Cannibals*, p. 272.

<sup>2</sup> J. H. Weeks, *Among the Primitive Bakongo*, p. 238.

<sup>3</sup> A. and G. Grandidier, *Ethnographie de Madagascar*, iv. 292.

<sup>4</sup> Prince Henri d'Orléans, *From Tonkin to India* (London, 1898), p. 234.

<sup>5</sup> J. Roscoe, *The Baganda*, p. 344.

## 261

полисмен из деревни Ваиуан, расположенной на северо-восточном побережье, просто-таки настоял на том, чтобы я собрал и спрятал волокнистые остатки, которые выплюнул. Он боялся, что недружелюбные местные жители, покинувшие свою деревню при нашем приближении, смогут причинить мне вред, если найдут эти остатки"<sup>1</sup>. В Новой Британии и Новой Ирландии "туземцы всегда сплевывают, распыляя слюну мелкими брызгами, чтобы ее никто не смог собрать и использовать в целях колдовства"<sup>2</sup>. По этой же причине ни один маори не плюнет в присутствии человека, которого подозревает в желании навредить ему, так как боится, что о враг может использовать его слюну, чтобы направить на него гнев родового духа, особенно духа ребенка, ибо считалось, что духи умерших детей особенно зловредны<sup>3</sup>.

"Слюну гавайского царя тщательно собирали в плевательницу, в края которой были врезаны зубы его предков. Считалось, что если какая-то ее часть попадала в руки врагов, то они обретали способность с помощью колдовства и молитвы убить его"<sup>4</sup>. Рассказывая о Тамаахмаахе, гавайском царе, один путешественник начала девятнадцатого столетия пишет, что "держатель плевательницы ни на мгновение не покидает его, так как всегда держит наготове плевательницу, изготовленную из дерева в форме табакерки с крышкой, которая открывается, когда царь собирается воспользоваться ею, а затем сразу же закрывается. Такое тщательное сохранение царской слюны — следствие суеверия, что пока это сокровище находится в их руках, враги не могут с помощью колдовства наслать на него никакой болезни"<sup>5</sup>.

К вещам, которые, как со страхом считают первобытные люди, обладают магическим действием, а потому опасны, относятся и узлы. В соответствии с этим, иногда предписывается, чтобы на одежде святого не было узлов. В определенные периоды времени этого же табу придерживаются и женщины. Таким образом, узлы относятся к классу часто табуируемых вещей. По-видимому, это основано на представлении о том, что физическое затягивание узла проявляется в магическом напряжении человека, на одежде которого

<sup>1</sup> W. M. Strong, "Some Personal Experiences in British New Guinea", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xlix. (1919), p. 293.

<sup>2</sup> Преподобный Дж. Браун в письме ко мне от 7 мая 1912 г.

<sup>3</sup> E. Shortland, *Maori Religion and Mythology*, p. 31.

<sup>4</sup> J. J. Jarves, *History of the Hawaiian or Sandwich Islands* (Boston, 1843), p. 197.

<sup>5</sup> Otto von Kotzebue, *A Voyage of Discovery* (London, 1821), i. 313.

## 262

находится этот узел<sup>1</sup>. Так, например, у баганда, когда одного медиума обвинили в том, что он по воле богов высказался против царя, его связали и привели к оскорбленному правителю. Когда царь велел медиуму повторить прорицание, которое тот, по его словам, получил от богов, то он отказался делать это, пока его не развяжут, сказав, что связывать медиума или колдуна противоречит обычаю<sup>2</sup>. У баконго с низовьев реки Конго, когда для защиты селения или деревни готовили фетиш или талисман, "необходимо было неукоснительно соблюдать один запрет — в селение не должно было попасть ничего завязанного в узел, иначе фетиш потерял бы силу. Возвращающиеся с дровами женщины, приближаясь к "фетишу деревни", должны были останавливаться и развязывать вязанки; мужчины с вязанками травы для покрытия крыши должны были развязывать их; носильщики должны были развязывать веревки, удерживающие их ношу; а люди должны были снимать пояса или кушаки"<sup>3</sup>.

Широко распространена вера в то, что узел на одежде рожавшей женщины задержит или затруднит роды, и что к такому же результату приводит наличие замка в комнате. Поэтому у ибибио эфик, народа из Южной Нигерии, в доме, где рождает женщина, принято развязывать все узлы и открывать все замки. "Рассказывают историю о ревливой жене, которая по совету колдуна, сведущего в тайнах ее пола, спрятала под одеждой несколько висячих замков, а затем пошла и села у двери больной женщины и тайком повернула ключ в каждом из них. До этого она украла у своей соперницы старую набедренную повязку, которую так туго перевязала многочисленными узлами, что она превратилась в шар, а в качестве дополнительной предосторожности плотно переплела свои пальцы и сидела со скрещенными ногами, так же, как в древности сделала Юнона Люцина, когда решила воспрепятствовать рождению маленького Геркулеса"<sup>4</sup>.

У малагасийцев в случае тяжелых родов вокруг роженицы собирались остальные женщины и развязывали или расстегивали свои одежды, чтобы облегчить ей роды<sup>5</sup>. Беременная индусская женщина не должна иметь на своем платье узлов<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> См. *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 293 sqq.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Baganda*, p. 227.

<sup>3</sup> J. H. Weeks, *Among the Primitive Bakongo*, pp. 220 sq.

<sup>4</sup> D. A. Talbot, *Woman's Mysteries of a Primitive People*, p. 22.

<sup>5</sup> A. and G. Grandidier, *op. cit.*, p. 261.

<sup>6</sup> W. J. Wilkins, *Modern Hinduism*, p. 5.

## 263

У малайцев во время родов "все замки на дверях и сундуках открывают, волосы роженицы распускают, а все узлы на ее одежде развязывают"<sup>1</sup>. У лубу, первобытного племени с Суматры, во время родов все сундуки и ящики должны быть открыты, а одежда и волосы женщины — свободно свисать<sup>2</sup>. У кубу, первобытной коренной народности с юго-востока Суматры, когда женщина рождает дома и роды оказываются тяжелыми, то все двери и сундуки в доме открывают. Этот же обычай соблюдают и другие местные жители Суматры<sup>3</sup>. У тораджи из Бада в центральном районе Сулавеси во время родов открывают и развязывают все, что можно открыть и развязать, включая завязки мешочков с бетелем, поясной ремень, сундуки, окна и так далее, в надежде на то, что это облегчит роды<sup>4</sup>. Представления и обычаи такого же рода известны и в Шотландии. В графстве Файфшир, если роды оказывались продолжительными и трудными, пожилые женщины часто открывали дверь в комнате роженицы, чтобы облегчить роды<sup>5</sup>.

Но в магии воздействие узлов может быть обращено во благо, предотвращая начало болезни или как-то иначе предотвращая нежелательные последствия. Короче говоря, узлы обладают и благотворным воздействием. Так, у брагуи из Белуджистана "лихорадку, приступы которой наступают через день, поначалу мы лечим, как и любую другую лихорадку. Но если она не отпускает человека, мы идем к мужчине, у которого родились близнецы, даем ему голубую нитку и просим завязать ее узлом в пяти-семи местах. Эту нитку с узлами мы вешаем на шею больному, и она отгоняет лихорадку"<sup>6</sup>. В северо-восточной части Британской Новой Гвинеи туземцы, живущие возле реки Магавара, боятся принимать участие в массовых празднествах, так как считают, что среди них могут быть колдуны, которые могут причинить им вред. Однако они говорят: "Если же идти туда, то лучше заранее подготовиться и найти кого-нибудь, кто знает, как завязать узлами волосы, чтобы предохраниться от чар, а

<sup>1</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, and Sufi*, p. 121.

<sup>2</sup> J. Kreemer, "De Loeboes in Mandailing", in *Bijdragen tot de Taal-, Landen Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, lxvi. (1912), p. 314.

<sup>3</sup> G. J. van Dohgen, "De Koeboes", in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, vol. lxiii., (1910), p. 231.

<sup>4</sup> A. C. Kruijt, "Het Landschap Bada in Midden-Celebes", in *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*, Deel xxvi. (Leiden, 1909), pp. 375 sq.

<sup>5</sup> *County Folk-Ljre*, vii., *Fife*, p. 395.

<sup>6</sup> Denys Bray, *The Life History of a Brahui*, p. 106.

## 264

лодыжки, колени и запястья обвязать ремешками, чтобы помешать духам проникнуть в ваше тело и причинить вред"<sup>1</sup>. Тораджи из Центрального Сулавеси также приписывают узлам предохраняющую силу, которую они иногда используют с полезной целью. Во время пира, когда убивают и едят буйволов, они иногда завязывают узлом пальмовые листья, чтобы мясо не слишком быстро заканчивалось<sup>2</sup>. В Монферрате, районе Пьемонта, для излечения растяжения лодыжки, "ногу завязывают ранее не использовавшейся ниткой, пока лекарь вполголоса произносит: "Diau porta via vi mal" (Дьявол, забери болезнь). Наилучший результат достигается при использовании шелковой нити, которую иногда завязывают на три узла"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> H. Newton, *In Far New Guinea*, p. 158.

<sup>2</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, ii. 176.

<sup>3</sup> E. Canziani and E. Rohde, *Piedmont* (London, 1913), p. 143.

## ГЛАВА XXIII. ТАБУ НА СЛОВА

Дикарь не в состоянии провести четкую грань между словами и вещами, считая свое имя существенной частью самого себя и вследствие этого полагая, что с помощью магии через его имя, так же, как и через его волосы, ногти или другие части тела, ему может быть нанесен вред. Поэтому он с большой осторожностью произносит свое имя и редко позволяет это делать другим. Так у барунди, живущих к западу от озера Виктория-Ньянза, люди неохотно сообщают незнакомцам свои имена или имена своих детей, чтобы те не смогли с помощью силы магии воздействовать на владельцев имен и не навредили им<sup>1</sup>. Бангала с Верхнего Конго полагают, что у духов плохое зрение, но очень острый слух. Поэтому никогда не упоминается имя человека, пока он рыбачит, из опасения, что духи могут услышать его и увести рыбу от сетей и ловушек<sup>2</sup>. У говорящих на ила народов Северной Родезии "человеку не разрешается произносить свое имя, особенно в присутствии людей старшего возраста. Если кто-либо кощунственно произнесет в их присутствии свое имя, то это будет серьезным проступком. Они могут продать такого человека, сделать его рабом или изгнать из общины, если члены его клана не выкупят его.... Если вы спросите человека, как его зовут, он повернется к другому и попросит назвать его. Сейчас они начинают привыкать к тому, что европейцы спрашивают об их именах и настаивают на том, чтобы имя назвал тот, к кому обращаются, но туземцы выходят из этого затруднительного положения, выдумывая в таких случаях импровизированные имена или прибегая к нелепым прозвищам, присваиваемым им европейскими нанимателями... мужчина не должен произносить имени своей жены, во всяком случае, до тех пор, пока она не родит ему ребенка; ему нельзя также произносить имен своих родителей, тестя и тещи, своих *бакве*, т. е. братьев и сестер тестя и тещи, а также братьев и сестер своей жены,

<sup>1</sup> H. Meyer, *Die Barundi*, p. 112.

<sup>2</sup> J. H. Weeks, "Anthropological Notes of the Upper Congo River", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xl. (1910), p. 372.

## 266

своего дяди... женщина должна придерживаться этих же правил; своего мужа она называет именами его *чампи* или обращается к нему *Мунаиша*. Причина этих табу заключается в том, что, произнося чье-то имя, можно накликают несчастье на его владельца или на себя. Поэтому же оставшимся в деревне людям запрещено называть по имени отсутствующих. Отсутствующего охотника можно называть только *шимвисокве* ("тот, кто в вельде"); воина — *шилумамба* ("воин") или *шимпи* ("боец"); рыбака — *шимулонга* ("человек реки"); торговца — *мвендо* ("купец"). Если упомянуть имя кого-нибудь из них, то этого человека постигнет несчастье.... Необходимо не только воздерживаться произносить вслух имена перечисленных выше людей, но также и избегать говорить о вещах, называя их своими именами, если они созвучны именам этих людей"<sup>1</sup>. У

бушменов пустыни Калахари в Юго-Западной Африке "существует широкий спектр условий, регулирующих их взаимоотношения. Некоторые из них, но не все, связаны с табу. Так, например, теща не должна видеть своего зятя или называть его по имени, кроме тех случаев, когда это абсолютно неизбежно. А он, со своей стороны, также не должен видеть ее и произносить ее имени. Жена должна избегать называть имя своего мужа или кого-нибудь из его родственников. Сделать это означало бы накликать беду. Таким образом, получалось, что у мужчины было имя, данное ему во время инициации, которым его называли жена и родственники, тогда как его истинное имя было известно только ему самому и его родителям, которые никогда не употребляли его, разговаривая с ним. Это тайное имя открывалось ему только после его инициации"<sup>2</sup>.

В некоторых провинциях, или, скорее, семьях на Мадагаскаре, человеку запрещается произносить свое имя, чтобы не навлечь на себя большое несчастье<sup>3</sup>. Тораджи с Центрального Сулавеси крайне неохотно называют собственные имена, имена своих родителей и вождей и, прежде всего, имена своих тестя и тещи<sup>4</sup>. Туземцы Британской Новой Гвинеи "проявляют заметное нежелание называть личное имя кого-нибудь из своих родственников по браку, и, общаясь между собой, они никогда не делают этого. Во время каждого бракосочетания они приходят к, по меньшей мере, молчаливому согласию перестать употреблять имена собственные, а иногда это

<sup>1</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *op. cit.*, i. 367 sq.

<sup>2</sup> S. S. Dornan, *Pygmies and Bushmen of the Kalahari*, pp. 161 sq.

<sup>3</sup> A. and G. Grandidier, *op. cit.*, p. 303.

<sup>4</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, ii. 67.

#### 267

скрепляется обрядом *кареа*. Аналогичное нежелание наблюдается и в отношении собственного имени. В обоих случаях часто случалось так, что, когда я просил у кого-нибудь назвать имя, которое он не должен был произносить, то этот человек поворачивался к кому-то из присутствующих с просьбой назвать его. Получить у туземцев объяснение такой уклончивости мне не удалось; единственный ответ заключался в том, что им "стыдно" произносить имена людей, с дочерью или сестрой которых они вступали в половую связь"<sup>1</sup>.

В Британской Новой Гвинее "пятнадцать лет тому назад туземец из Порт-Морсби был весьма не расположен назвать свое имя. Он всегда просил об этом друга. Вероятно, это основано на некоей магической идее. В представлении туземцев имя и человек очень тесно связаны. В настоящее время имена называются без особого нежелания"<sup>2</sup>.

У каи с Северной Новой Гвинеи правила хорошего тона запрещают одному человеку интересоваться личным именем другого. Подобный вопрос сильно смущает человека, которому он адресован. Тесть с тещей и свекор со свекровью, а также двоюродные братья и сестры не могут называть имен друг друга. Не могут произносить имена друг друга и мужчины, совместно проходившие церемонию инициации. Считается, что человек, произнесший одно из этих имен, подвергается риску умереть от чахотки. Свой проступок он должен искупить, заплатив человеку, которого назвал по имени, штраф в виде копья, котелка и т. п.<sup>3</sup>. На Мала, одном из Юго-Восточных Соломоновых островов, "когда человека спрашивают о его имени, он редко отвечает прямо. Если при этом присутствует кто-то еще, он поворачивается к этому человеку и, либо говорит: "Ты", — и тот называет имя, либо для этого оказывается достаточно одного лишь взгляда.... Назвать свое имя означает отдать себя во власть другого. Мое имя — это я сам. Вопрос: "Что есть твое имя? (Как тебя зовут?)" — переводится не как "Что", а как "Кто" (в идиоматическом употреблении), где доминирует идея личности"<sup>4</sup>. В Сибири каждый якут имеет два имени, и настоящее имя, за исключением неизбежных случаев, никогда не называется; они полагают, что таким образом скрываются от злых духов, которые намерены причинить им боль"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> G. Landtman, *op. cit.*, p. 176.

<sup>2</sup> W. M. Strong, "Some Personal Experiences in British New Guinea", in *Journal of the Royal Anthropological Society*, xlix. (1919), p. 297.

<sup>3</sup> R. Neuhaus, *op. cit.*, iii. 46.

<sup>4</sup> W. G. Iveys, *Melanesians of the South East Solomon Islands*, p. 11.

<sup>5</sup> M. Sauer, *An Account of a Geographical and Astronomical Expedition to Northern Russia* (London, 1802), p. 125.

#### 268

Во многих первобытных племенах родителей называют в честь их детей, а не детей в честь родителей. Мужа называют "отец такого-то", а его жену — "мать такого-то". Так, например, у тораджи с Центрального Сулавеси отца называют "отец того-то", а мать называют "мать того-то".

Мальчиков, реже девочек, называют в честь племянников или племянниц, или в честь детей рабов, или же в честь воображаемых лиц. Когда ребенок вырастает, отца называют уже не в его честь, а в честь младшего ребенка. Когда все дети становятся взрослыми, родителей называют в честь внуков. Такая смена имен называется "делать себя молодым". Мужчина, потерявший четверых детей, назвал себя дедом пятого, чтобы обманом заставить духов считать, что у него больше нет детей<sup>1</sup>.

У клемантанов с острова Борнео "после того, как первенцу супружеской пары дают имя, его родителей всегда называют отцом ребенка и матерью ребенка; например, если имя ребенка *Обонг*, то теперь имя его отца *Тама Обонг*, а матери — *Иноу Обонг*. Их первоначальные имена выходят из употребления и почти забываются, если не возникает необходимость отличить родителей от других людей, носящих такие же имена. В этом случае прежние имена добавляют к новым"<sup>2</sup>. У кайянов, другого племени с Борнео, имя, которое получает ребенок, он носит до тех пор, пока не становится отцом, а затем он отказывается от него в пользу имени его ребенка с приставкой *Таман* (отец). Мать также берет имя своего ребенка с приставкой *Тинан* (мать)<sup>3</sup>. Аналогичным образом у куки-лушай, племени из штата Ассам, "при рождении ребенка имя ему выбирают не родители, а старейшины общины. После его рождения отец и мать отказываются от своих прежних имен, к ним обращаются по имени их ребенка с присоединением обозначений отца и матери: например, "такого-то отец", "такого-то мать"<sup>4</sup>. Подобным же образом у качча нагага, другого племени из этого же района, при рождении ребенка родители оставляют свои личные имена и берут имя своего отпрыска, добавляя префикс, обозначающий отца или мать<sup>5</sup>. Баротсе из Южной Африки "имеют фамилии. Каждый человек имеет собственное имя, а к нему добавляют что-то типа инвертированной фамилии, производной от имени их детей. Мужчину зовут

<sup>1</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, ii. 67 sq.

<sup>2</sup> C. Hose and Wm. McDougall, *The Pagan Tribes of North Borneo*, i. 80.

<sup>3</sup> Там же, ii. 161.

<sup>4</sup> C. A. Soppitt, *Short Account of the Kuki-Lushai Tribes* (Shillong, 1887), p. 16.

<sup>5</sup> C. A. Soppitt, *A Short Account of the Kachcha Naga* (Shillong, 1885), p. 9.

269

Ра (отец), а мать Ма (мать), с добавлением имени ребенка"<sup>1</sup>. Но нам не сообщают, что у баротсе родители после рождения ребенка оставляют свои личные имена. В другой своей работе я выдвинул предположение, что обычай называть родителей в честь детей основан на широко распространенном нежелании произносить собственное имя, дабы его не услышал колдун или злой дух и с его помощью не причинил бы вреда его носителю. В поддержку этой точки зрения мне бы хотелось отметить, во-первых, что у куки лушай, которые практикуют обычай именования родителей в честь их детей, наблюдается сильное всеобщее нежелание произносить свои собственные имена<sup>2</sup>, и, во-вторых, что у якутов, как мы видели, каждый человек держит свое подлинное имя в тайне, чтобы его не узнал злой дух и не смог бы ему навредить. Обычай называть родителей в честь их детей едва ли мог зародиться, как полагают некоторые, при переходе от фиксации родства по женской линии к родству по мужской, так как он в равной мере принимает во внимание и мать, и отца. Мы видели, что в первобытном обществе люди часто не расположены называть не только свои личные имена, но и имена своих родственников по линии жены, включая своих собственных жен<sup>3</sup>. Здесь можно добавить еще несколько примеров этих любопытных табу. У квотто из Северной Нигерии "другая форма уклонения, практикуемого супружескими парами всю жизнь, заключается в том, что они воздерживаются произносить личные имена друг друга, как в присутствии обоих, так и в отсутствие одного из них. Они говорят, что если бы муж настолько не уважал жену, что стал бы фамильярно обращаться к ней по имени, данному ей при рождении ее родственниками, то считалось бы, что он пренебрежительно относится к родне своей жены. Поэтому он дает ей новое "супружеское имя"<sup>4</sup>. У ваджага с горы Килиманджаро родственники по браку не могут произносить личных имен друг друга. Они должны говорить друг о друге только косвенно или употребляя выражения, обозначающие характер их родства. Молодая жена особенно тщательно должна избегать произносить имена кровных родственников своего мужа. В разговоре, упоминая друг друга, золовка и шурина используют специальное обозначение. Они называют друг друга "смазанное свинцовое кольцо". Если золовка обращается к своему шурина или

<sup>1</sup> L. Declé, *Three Years in Savage Africa* (London, 1898), p. 76.

<sup>2</sup> J. Shakespear, *The Lushai Kuki Clans*, p. 19.

<sup>3</sup> См. выше, сс. 265, 266.

<sup>4</sup> J. R. Wilson-Haffenden, *The Red Men of Nigeria*, p. 271.

270

упоминает его в разговоре с другим человеком, она называет его "смазанное свинцовое кольцо" и одновременно облизывает широкое свинцовое кольцо, которое она, как и все женщины племени, носит на запястье. Аналогичным образом, когда шурина говорит со своей золовкой или о ней, он называет ее "смазанное свинцовое кольцо" и одновременно облизывает ту часть своей руки, где женщины носят кольцо<sup>1</sup>. У вакамба или акамба в Кении до недавнего времени мужчине запрещалось упоминать настоящие имена своих тещи и тестя. Когда его спрашивали о них, то он либо называл вымышленные имена, либо вежливо отвечал: "Я не могу произнести этого имени; у акамба это табу"<sup>2</sup>. У конде, на севере Ньясаленда, невестка не может ни видеть своего свекра, ни произносить его имени. Воздержание от произнесения имени свекра породило у этого народа особую форму женской речи. Женщина не может произносить ни фамилии своего мужа, ни даже той части его имени, которая встречается в других словах. Так, например, жена *Муанкенья* не может произносить слова *мкенья*, означающее "холостяк". Если она хочет сказать "холостяк", то вместо него употребляет слово *кепики*. Она также не должна произносить никаких слов, напоминающих *Муанонда*, так как это еще и фамилия. Если ребенок слабый и болезненный, то говорят, что мать ребенка наверняка произнесла имя своего тестя<sup>3</sup>.

У постоянно проживающих в Белуджистане индусов "муж не должен называть жену по имени, и жена не должна произносить его имени. Он обращается к ней *Сетхани* или *Ванриани*, а жена, в свою очередь, называет его *Сетх* или *Ванриа*. Если у них есть сын, жена называет мужа "отец такого-то" (прибавляя имя мальчика). Это вопрос, в котором женщины более аккуратны, чем мужчины"<sup>4</sup>.

У бихарцев из Чхота Нагпур в Индии "как и у большинства других племен и каст в Чхота Нагпур, имена жены младшего брата мужчины и старшей сестры его жены для бихарца являются табу, а имена старшего брата мужа, мужа младшей сестры и жены младшего брата — табу для женщины-бихарки. Нельзя произносить даже слова, напоминающие по звучанию имена этих родст-

<sup>1</sup> G. Gutmann, *Dichten und Denken der Dschagganeger*, p. 81.

<sup>2</sup> Karasek-Eichhorn, "Beitrage zur Kenntnis der Waschamba", in *Baessler-Archiv*, i. (1911), pp. 186 sq.

<sup>3</sup> Dr. F. Fulleborn, *Das Deutsche Njassa— und Ruzumbaba-Gebiet, Land und Leute* (Berlin, 1906), p. 351.

<sup>4</sup> Denys Bray, *Ethnographic Survey of Baluchistan*, ii. 22 sq.

271

венников. Так, если имя старшего брата мужа женщины *Будху*, то она не называет среду словом, обозначающим этот день недели, *будх*. Упомянув о среде, она использует какое-нибудь выражение типа "день после вторника". Считается, что произнесение такого табуированного имени непременно явится причиной болезни или какого-нибудь иного несчастья для человека, произнесшего это имя или для кого-нибудь из его семьи. Когда бихарец хочет что-то сказать жене своего младшего брата или старшей сестре своей жены, то, как правило, с такими родственниками он не может общаться непосредственно, а должен обращаться к ним через кого-то другого, например, через свою жену; а если женщина хочет что-то сказать старшему брату или сестре своего мужа или мужу своей младшей сестры, то она должна, »по возможности, обращаться к ним через третье лицо. Если между такими родственниками прямое общение становится абсолютно неизбежным, то они могут разговаривать, не подходя близко друг к другу и не глядя друг другу в глаза. Они не могут сидеть на одной циновке и даже наступать на тень друг друга"<sup>1</sup>.

У сакай, низкорослого народа с полуострова Малакка, "широко распространенный в Малайском районе запрет произносить имена близких родственников, как кровных, так и по браку, встречается также в некоторых из племен негрито-сакай и сакай-хакун, а также у собственно сакай. Мужчина из племени сакай-хакун, живший рядом с Куала-Тембеллинг в штате Паханг, рассказывал мне, что им запрещено произносить имена тестя, тещи, шурина и золовки; в то время как мужчина, живший возле Пертанга в Джелебу, штат Негри-Сембилан, говорил, что его люди не отваживаются произносить имен своих отцов, потому что боятся быть сраженными силой этого родственника (*даулат*). Как мне сообщили, сакай из штата Перак строго соблюдали обычай избегать тещу, не разрешалось непосредственно обращаться к ней, переходить перед ней дорогу и даже что-либо передавать ей в руки. У этого народа, по-видимому, было некоторое предубеждение в отношении произнесения человеком собственного имени"<sup>2</sup>. У тораджи с Центрального Сулавеси мужчина не мог произносить имен родителей своей жены, дяди и тети, а если их имена представляли собой широко распространенные

<sup>1</sup> S. C. Roy, *The Birhors*, pp. 136 sqq.

<sup>2</sup> I. H. N. Evans, "Some Sakai Beliefs and Customs", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xlviii. (1918), pp. 194 sq.

272

в языке слова, то он не мог употреблять этих общепринятых слов, а должен был заменять их другими"<sup>1</sup>.

У альфуров с Хальмахера, большого острова, расположенного к западу от Новой Гвинеи, подмена слов практикуется довольно часто, и употребление слова для замены другого зависит от обстоятельств. Так, для обозначения использования замещающих слов вообще, то есть, для употребления другого слова, чтобы избежать произнесения имен старших членов семьи жены или мужа или слов, которые своими окончаниями напоминают их, служит термин *саали*. Этот обычай широко распространен. Если, например, такой член семьи носит имя, означающее "земля", то, говоря о земле, необходимо использовать другое слово — "страна"; или, если его имя созвучно со словом, обозначающим руки, то руку следует называть "плечо"; если имя обозначает "песок", необходимо говорить "пустыня"; если имя означает "зуб", следует говорить "кусающий"; если его имя означает "ветер", нужно говорить "то, что движется туда-сюда" и так далее<sup>2</sup>. На восточно-индонезийском острове Серам, расположенном к югу от острова Хальмахера, мужчина не должен произносить истинных имен родителей, братьев и сестер своей жены; и точно так же женщина не может произносить имен родственников своего мужа<sup>3</sup>.

У киваи с Британской Новой Гвинеи "мужчина не может упоминать имен отца, матери, старшей сестры и старшего брата своей жены и никого из родственников ее отца и матери. Такой запрет является обоюдным для жены и мужа и соблюдается, если они принадлежат к одному и тому же племени"<sup>4</sup>. Народ майлу с Британской Новой Гвинеи "абсолютно и неукоснительно соблюдает обычай избегать произнесения имен между следующими родственниками: (1) теща; (2) тесть; (3) зять; (4) невестка; (5) старший брат мужа; (6) жена младшего брата мужчины; (7) муж младшей сестры женщины; (8) старшая сестра жены. Но младший брат может упоминать имя жены старшего брата, или младшая сестра может называть по имени мужа старшей сестры. Они объясняют это следующим образом: "в первом случае она является его старшей сестрой, а во втором — он

<sup>1</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, ii. 28.

<sup>2</sup> M. J. van Baarda, "Nog iets angaande 'Heer Pokken' auf Halmahera", in *Bijdragen tot de Taal-, Land— en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, lxxvii. (1913), p. 58.

<sup>3</sup> M. C. Schadee, in *Internationales Archiv fur Ethnographie*, xxii. (1915), p. 134.

<sup>4</sup> W. N. Beaver, *Unexplored New Guinea*, p. 67.

273

является ее старшим братом"<sup>1</sup>. У йабим, другого племени с севера Новой Гвинеи, люди, связанные родством по браку, не могут касаться друг друга и произносить имен друг друга. Если зять говорит

о своем тесте, то не называет его по имени, а говорит о нем, как о своем тесте. И наоборот, тесть и теща говорят о своем зяте, как о муже их дочери<sup>2</sup>. У туземцев Новой Британии "существует множество запретов, касающихся совместной еды, отношений, общения и произнесения имен некоторых родственников. Туземец никогда не будет называть их по имени: они являются его *нимачан*, то есть людьми, имена которых ему запрещено произносить, и с которыми связаны определенные запреты"<sup>3</sup>. В племени буандик в Южной Австралии женщине не разрешается произносить имени своего зятя, пока он жив<sup>4</sup>.

Кроме того, в первобытном обществе часто запрещается произносить имена умерших, в большинстве случаев, вероятно, из-за боязни обратить на себя чреватое опасностью внимание духов, которые, как предполагается, могут быть привлечены звуком их собственных имен. Это табу особенно широко распространено у аборигенов Австралии. Рассказывая об аборигенах Нового Южного Уэльса, один из первых путешественников сообщает, что после смерти они предавали имя усопшего забвению и никогда не упоминали его снова. Он добавляет, что "тетка (*томелаи*) умершего на некоторое время получает имя *Буранг*, которое является общим для всех тех, кто оказался в подобных обстоятельствах, и означает, что в настоящее время у них нет имени, ибо человек, в честь которого они названы, умер. Это имя они сохраняют до тех пор, пока их не называют в честь другого человека"<sup>5</sup>.

В племени андравилья в Центральной Австралии имена умерших никогда не произносятся; считается, что усопший никогда не успокоится с миром, если будет звучать его имя<sup>6</sup>. И

действительно, "повсюду в Австралии у местных жителей существует обычай никогда не произносить имени человека, смерть которого оплакивают. Это правило заходит настолько далеко, что если в племени оказывается

<sup>1</sup> W. J. V. Saville, *In Unknown New Guinea*, p. 31.

<sup>2</sup> R. Neuhaus, *Deutsch Neu-Guinea*, iii. 426.

<sup>3</sup> G. Brown, *Melanesians and Polynesians*, p. 275.

<sup>4</sup> Mrs. J. Smith, *The Booandik Tribe of South Australian Aborigines*, (Adelaide, 1880), p. 3.

<sup>5</sup> J. Turnbull, *A Voyage Round the World* (London, 1813), p. 87.

<sup>6</sup> F. H. Wells, in *Fifth Report of the Australasian Association for the Advancement of Science* (1893), p. 519.

274

еще кто-нибудь с таким же именем, то оставшийся в живых тезка немедленно меняет имя. Если же случается так, что имя усопшего идентично названию животного или места, то вместо него в словарный запас племени тут же вносится новое слово. Таким образом полностью избегают упоминать имя умершего человека. Причина этого странного обычая заключается в том, что соплеменники усопшего не хотят досаждать его духу; если громко произнести имя того, кто ушел в мир иной, то этим можно убедить его дух вернуться в лагерь; туземцы постоянно боятся этого"<sup>1</sup>. Аналогично, относительно очень примитивных, но сегодня уже исчезнувших аборигенов Тасмании сообщают, что они "боялись произносить имя, которым называли их умершего друга, словно этим они могли бы оскорбить его дух. Упоминание в разговоре, с какой бы то ни было целью, имени любого из их умерших родственников немедленно вызывало негодование и ужас, из-за страха перед последующим каким-либо ужасным несчастьем"<sup>2</sup>.

На Буине, одном из Соломоновых островов, не произносят прежние имена умерших. Умерших называют новыми именами, "именами иного мира", которые обычно они сами выбирали при жизни<sup>3</sup>. Киваи с Британской Новой Гвинеи избегают называть умерших их прежними именами, особенно они боятся произносить имена тех, кто умер недавно и кого боятся после смерти. Они говорят, что это все равно, что позвать дух, который может явиться, если произнести его имя и вызвать болезнь у живых.<sup>4</sup>

У туземцев Добу, острова, расположенного к юго-востоку от побережья Британской Новой Гвинеи, одной из причин войны было "произнесение имен умерших. Имена умерших могли упоминаться только при принятии нерушимой клятвы или колдуном, в том случае, когда все иные средства спасения больного человека от смерти оказывались тщетными"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> H. Basedow, *The Australian Aboriginal*, pp. 212 sq.

<sup>2</sup> J. Barnard, "Aborigines of Tasmania", in *Second Report of the Australasian Association for the Advancement of Science* (1890), p. 605.

<sup>3</sup> R. Thurnwald, "Im Bismarck-archipel", in *Zeitschrift für Ethnologie*, xlii. (1901), p. 129.

<sup>4</sup> G. Landtman, *op. cit.*, p. 293.

<sup>5</sup> W. E. Bromilow, "Some Manners and Customs of the Dobuans of South-East Papua", in *Eleventh Report of the Australasian Association for the Advancement of Science* (1907), p. 470.

275

Сибирские якуты никогда не произносят имен усопших, и всякое жилище, в котором умер человек, они оставляют на произвол судьбы как обитель демонов<sup>1</sup>.

Африканские барунди, племя, обитающее к западу от озера Виктория-Ньяза, никогда не упоминают имен умерших, чтобы не призвать обратно их злых духов, а всем другим людям и вещам, носящим то же имя, что и умерший, дают другие<sup>2</sup>. Так, у соседнего племени баньоро, когда умирал царь, его имя больше никогда не произносили, а если случалось так, что его имя было созвучно названию какого-нибудь общеизвестного предмета, то его переименовывали<sup>3</sup>. У баконго с Нижнего Конго "имя умершего является табу и потому никогда не произносится, но если возникает необходимость упомянуть об усопшем, то его называют "старина, как его там зовут" (*нкулу ненганди*), или "старина Питер" (*нкулу Мнетело*), или "по имени Питер" (*эйина диа Мнетело*). Все фотографии умершего рвут, все, что напоминает о нем, убирают из дома и прилагают все усилия забыть его"<sup>4</sup>.

После смерти человека бушмены из пустыни Калахари в Южной Африке покидают место смерти и никогда больше не упоминают имя умершего<sup>5</sup>. Аналогично и их соседи бечуаны обычно воздерживаются от произнесения имени умершего человека, чтобы не оскорбить его дух<sup>6</sup>.

В большинстве племен Мадагаскара произнесение имени умершего родственника считается святотатством, а имени усопшего вождя или царя — еще большим святотатством. Они боятся, что,

услышав знакомое имя, дух умершего вернется, а встречи с духами мертвых они боятся больше всего. Только колдун может отважиться совершить такое святотатство, в иных случаях этот проступок карается смертью. Есть даже народы, например, сакалава, у которых под страхом жесточайшего наказания запрещается использовать в обычной речи слова, которые составной частью входят в имена усопших царей или имеют сходное с ними звучание. Такие слова замещают специально создаваемыми для этой цели синонимами<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> W. Sauer, *op. cit.*, p. 125.

<sup>2</sup> H. Meyer, *Die Barundi*, p. 114.

<sup>3</sup> J. Roscoe, *The Banyankole*, p. 35.

<sup>4</sup> J. H. Weeks, *Among the Primitive Bakongo*, pp. 248 sq.

<sup>5</sup> S. S. Dornan, *Pygmies and Bushmen of the Kalahari*, p. 145.

<sup>6</sup> S. S. Dornan, *op. cit.*, p. 279.

<sup>7</sup> G. Grandidier, "La Mort... Madagascar", in *L'Anthropologie*, xxiii. (1912), p. 348.

## 276

К категории табуированных слов можно отнести и широко распространенный запрет рассказывать сказочные истории или мифы в определенное время и сезон, а особенно на протяжении дня. Берберы из Северной Африки, например, не рассказывают сказок в течение дня, полагая, что если они сделают это до наступления ночи, то рассказчика или кого-нибудь из членов его семьи постигнет большое несчастье. Упомянутое табу не ограничивается берберами, его соблюдают по всему миру от Аляски до Южной Африки<sup>1</sup>. Например у балуба из Французского Конго днем нельзя рассказывать истории: они никогда этого не делают, но вечером запрет снимается<sup>2</sup>. На Соломоновых островах нельзя рассказывать истории днем, а только вечером: считается, что если рассказывать их днем, то у рассказчика выпадут волосы<sup>3</sup>. Опять же, на Добу, острове к юго-востоку от Новой Гвинеи, "рассказывание легенд ограничивалось ночным временем, под страхом того, что в противном случае рассказчик и слушатели останутся прикованными друг к другу и к тому месту, где они сидели"<sup>4</sup>.

Иногда табуируются имена священных вождей и богов, которые запрещается произносить. Так, например, на Самоа был священный вождь по имени *Pe'a*, что на туземном языке означает "летающая лисица". Имя *Pe'a* запрещалось произносить в том районе, где жил вождь, а тем более в его присутствии, а название летающей лисицы в этом районе поменяли на другое, означающее птицу небес. У матауту, на том же Самоа, нельзя было употреблять слов *tuti* и *vave* потому что это имена двух богов этой деревни. Первое, обозначающие пояс или фартук из листьев *tu*, который носили эти люди, было изменено на *ноа*. А *vave*, означавшее "быстро", было заменено синонимом *таалисе*<sup>5</sup>. В Аннаме люди также избегают произносить имена богов, так как полагают, что произнесение их имен вызовет их и сделает их присутствие реальным, чего обычные люди всегда боялись. Поэтому запрещалось произносить точные названия некоторых деревень, так как их названия одновременно обозначали бога-покровителя деревни<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères* (Alger, 1920 O, p. 104.

<sup>2</sup> E. Torday, *On the Trail of the Buskongo*, p. 41.

<sup>3</sup> R. Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo-Inseln*, i. 430.

<sup>4</sup> W. E. Bromilow, "Dobuan Beliefs and Folk-lore", in *Thirteenth Report of the Australasian Association for the Advancement of Science* (Sydney, 1912), p. 413.

<sup>5</sup> G. Brown, *Melanesians and Polynesians*, p. 280.

<sup>6</sup> P. Giran, *Magie et Religion Annamites*, pp. 94 sq.

## 277

Но в обществе первобытной культуры часто табуировались личные имена не только богов и людей. Подобный запрет очень часто налагался при определенных обстоятельствах и на названия предметов повседневной жизни и в определенное время. Когда люди заняты специфическим видом деятельности, им часто запрещается произносить многие общепотребительные слова, чтобы их не услышали духи и не свели на нет их усилия. Так, например, когда маори ищет в земле клубни, известные как *перей*, он никогда не произносит название этого клубня, а называет его *макууку*, ибо если он произнесет слово *перей*, то ничего не найдет. "Если в сезон ловли птиц мужчина захочет сказать, что собирается проверить силки и вытащить попавших в них птиц, он не станет употреблять слово *ветевете* (множественная форма от *вевете*, развязывать), ибо это будет *пухоре* и принесет неудачу. Вместо него он использует слово *вера-вера* (множественная форма от *вера*, открывать). Или если ловец соберется проверить *вака*, или поилки, над которыми установлены силки для голубей, он не станет употреблять слово *тутиро*, "посмотреть", а заменит

его на *матаи*, чтобы не навлечь *пухоре*<sup>1</sup>. Плывая под парусом на север туземцы Маршалловых островов избегают произносить некоторые общепотребительные слова, а заменяют их другими. Так, вместо *вут*, означающего "дождь", они говорят *ваджум*; вместо *ва*, которое означает "каноз", они говорят *джидон*; а вместо *мане*, что означает "еда", они говорят *какуруанрон*<sup>2</sup>.

У киваи с Британской Новой Гвинеи, когда мужчина, охотясь с гарпуном, стоит на платформе в ожидании дюгони, он не называет дюгоня ее собственным именем, ибо считает, что это принесет ему неудачу, поэтому он называет дюгоня свиньей<sup>3</sup>. Альфуры с Хальмахера, острова к западу от Новой Гвинеи, имеют целый класс слов-заменителей, называемых *сиранги*, которые они при различных обстоятельствах употребляют вместо обычных слов. Их используют в случаях, когда употребление обычных слов считается опасным, например, во время долгого морского плавания, например от острова Оби до острова Серам. Злые силы могут сбить мореплавателя с курса; поэтому он пытается обмануть их в отношении цели своего плавания. Так, например, вместо "прямо вперед" или "бак", он будет говорить "птичий клюв"; вместо "направо" или "правый

<sup>1</sup> E. Best, in *Seventh Report of the Australasian Association for the Advancement of Science* (1898), p. 769.

<sup>2</sup> P. A. Erdland, *Die Marshall-Insulaner*, p. 341.

<sup>3</sup> G. Landtman, *op. cit.*, p. 132.

278

борт" — "меч"; а вместо "левый борт" — "щит". Таким образом возникает что-то типа "морского языка". В других районах существует что-то вроде "лесного языка", который употребляется во время поисков даров леса, таких как даммаровая смола и камфорное масло: в таких случаях ищущий тщательно избегает всех обычных слов, относящихся к его занятию, чтобы злые силы не помешали ему. Во время эпидемии оспы также употребляют слова-заменители, и здесь, как правильно отмечает Г-н Ван Оссендругген, мы имеем дело с верой в симпатическую магию, то есть верой в то, что эту страшную болезнь можно навлечь на себя, просто назвав ее. Это довольно прочно укоренившееся у альфуров верование, или скорее суеверие. "Поэтому, когда я добродушно предостерегал этих язычников воздерживаться от дурных поступков, дабы их не постигло наказание или божья кара, то видел, что это производило на них весьма неприятное впечатление, так как они считали, что простое упоминание зла, которое может постигнуть их, настолько же опасно и действенно, как и попытка с моей стороны навлечь на них несчастье". Причина того, что слова-заменители употребляются почти исключительно в случаях заболевания оспой, вероятно, заключается в том, что в этом районе оспы страшатся больше всего; холера и чума здесь почти или совсем неизвестны. Поэтому об оспе говорят как о царе, — употребляя привлекательное слово, чтобы скрыть отвратительную суть, которое, однако является подходящим сравнением, так как эта болезнь приходит в район за районом, в деревню за деревней, как правитель с царственным визитом. Считается, что тот, кто сможет спрятаться от болезни, не заболеет ею; поэтому люди всячески пытаются затаяться. В деревнях соблюдается полнейшая тишина. Птицу, особенно петухов, убивают; собак, если бы они не были нужны для охоты, тоже убили бы. Дети должны вести себя тихо; если они шумят, их бьют. В районе совсем не слышно веселого боя барабанов. Если кто-то умирает, не слышно никаких стенаний; в доме, где произошла смерть, никто не стреляет, чтобы прогнать из него злых духов. Все должно выглядеть так, будто население деревни вымерло, и поэтому, когда придет "Царь Оспа", ему может показаться, что никого нет дома, и он пройдет мимо<sup>1</sup>.

Сакаи, населяющие центральную часть полуострова Малакка, верят, что животные имеют душу, а, следовательно, и разум. Поэ-

<sup>1</sup> M. J. van Baarda, "Nog iets aangaande 'Heer Pokken' auf Halmahera", in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, lxxvii. (1913), pp. 58 sqq.

279

тому аборигены улу кинта считают, что произнесение истинного названия животного, когда ешь его мясо, приносит неудачу, и заменяют его другим обозначением, которое часто является эвфемизмом, отражающим какую-либо из особенностей этого животного. Так, когда едят бамбуковую крысу, обычное имя которой *такатор*, ее называют *ням авин*, или "бамбуковое мясо"; медведь (*та'нус*) становится *мес мат* (маленькие глаза); дикобраз (*чекос*) — *берджалак* (колючий); кокосовая обезьяна (*брок док*) — *хои вет* или *хои кет*, что означает, как они говорят, "бесхвостая"; а курица (*манук*) — *чеп*, то есть просто "птица"<sup>1</sup>.

Малайцы имеют целую систему табуированных и заменяемых слов, основанную, как обычно, на представлении о том, что вся природа имеет душу и чувства, а потому может негодовать, когда

человек вторгается в ее сферу. Прекрасное описание этой системы я позаимствую у г-на Винштедта: "Малайцы боятся привлечь внимание духов животных. В джунглях вселяющий ужас тигр становится "дедом". На руднике слона, тяжелые ноги и рыщущий хобот которого могут свести на нет работу слабых людей, следует называть "высокий"; неуклюжего буйвола — "небезушный"; ядовитую змею — "живая лиана". Рыбаки называют крокодила "редкозубый, как бишь его?"; козу или овцу — "бээ-бээ"; буйвола — "муу"; морскую змею — "меч ткача"; тигра — "полосатый"; обезьяну — "мистер Длинный Хвост", стервятника — "лысая голова", буддистского монаха — "желтый человек"; а морских духов — "как там их?" Оспу во многих местах называют "недуг добрых людей". Произнесение настоящего названия может привлечь своенравное внимание повелителей моря, духа болезни, души человека, царя, животного или тещи: оно может также отпугнуть такие неуловимые вещи, как руда на руднике или камфорное масло в дереве. Поэтому на оловянном руднике руду следует называть "семя травы", а сам металл — "белый камень". Сборщики камфорного масла используют сложный словарь местных, редких и вымышленных слов для замены табуированных: бамбук называется "склонившийся", бананы — "плоды рядами", пчелы — "семена на ветках", кровь — "сок", кот — "кухонный тигр", жук-светляк — "факел для глаз", нос — "нюхалка", челюсти — "жевалки", кровать — "место, где сворачиваются калачиком" и так далее. Они избегают произносить не только название самого камфорного масла, но и слов, которые могут заставить дерево

<sup>1</sup> I. H. N. Evans, "Some Sakai Beliefs and Customs", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xlviii. (1918), p. 181.

280

заподозрить малайцев в том, что они ищут его сокровища. Таким образом, в гневе и в страхе все деревья, животные и материалы проявляют себя так же, как люди"<sup>1</sup>.

Лакхеры из штата Ассам имеют аналогичную систему табуированных и замещающих слов, основанную на такой же вере во всеобщую одухотворенность природы. "Так как лакхеры верят, что Вселенная населена духами, готовыми причинить человеку вред или завладеть его собственностью, то, путешествуя или находясь в джунглях, они опасаются упоминать тех животных, которыми владеют, чтобы сказанное не услышали духи и, желая завладеть этими животными, не наслали на их хозяина болезнь для того, чтобы животных принесли им в жертву. Поэтому, когда лакхеры упоминают о животных где-нибудь вне своего дома, они говорят о них лишь косвенно. *Митхун* и коровы упоминаются как травоядные или *рабана*, козы — как лекарство или *тхангхнапа*, потому что их часто используют для жертвоприношений. Свиньи называются *саронг* (животное) или *апгчаритана* (живущие под домом), собаки — *ломангбеупа* или пожиратели объедков с человеческого стола, куры — *навау* или птицы. Путешествуя в джунглях, чтобы уберечь себя и не попасть в лапы лесного или горного духа, лакхеры, вместо того, чтобы обращаться друг к другу по именам, говорят "*Эу хейнау*", что означает "Эй, брат". Таким примитивным способом лакхеры надеются обмануть сверхъестественные силы"<sup>2</sup>. У ораонов из Чхота Нагпур в Индии "существует табу на имена некоторых людей, название животных, мест и других вещей: считается, что некоторые названия, произнесенные в определенное время, приносят неудачу человеку, произнесшему их. Так, жители некоторых деревень не произносят в ночное время названий некоторых других деревень, так как считается, что сделавшего это человека постигнет какая-нибудь неудача. Аналогичным образом дурным знаком считается произносить имена некоторых людей на протяжении часа или около того после восхода солнца. Ночью, вместо названий некоторых зверей и рептилий, употребляют слова-заменители. Так, змею называют "веревка", тигра — "длиннохвостое животное" (*дигха кола*), овцу — "животное, покрытое шерстью" (*кани чутти*). Эти запреты не связаны ни с какими социальными последствиями или общественным неодобрением"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, and Sifi*, pp. 69 sq.

<sup>2</sup> N. E. Parry, *The Lakhers*, pp. 477 sq.

<sup>3</sup> S. C. Roy, *The Oraons of Chota Nagpur*, p. 361.

281

В Африке ваджага с горы Килиманджаро верят, что опасные животные их края посланы духами умерших, чтобы нападать на них, и чтобы избежать этой опасности при определенных обстоятельствах они воздерживаются называть этих животных их истинными именами, а прибегают вместо них к названиям-заменителям. Когда они подозревают, что рядом с ними в лесу находится слон, то говорят об этом животном только как о вожде; о льве они говорят как о "нижнем Хозяине", а о леопарде — как о "веревке", по-видимому, имея в виду гибкость и ловкость этого

животного. Но они пытаются воздействовать на чувства животных и другими, менее лестными средствами. Так, слона они называют "женской сумкой", потому что на его шкуре такие же трещины и складки, как и на сумке, с которой женщины ходят на рынок. Они думают, что униженный такой формой обращения слон стыдливо и незаметно удалится. Но льва и гигантскую змею иногда величают громким титулом "Владыка Преисподней"<sup>1</sup>.

Ибибо из Южной Нигерии получают из крокодила магическое снадобье и с этой целью охотятся на него. Охотясь, они не должны произносить название крокодила, и, лишь соблюдая это табу, они могут приближаться к этому зверю в полной безопасности<sup>2</sup>. Все говорящие на ила племена Северной Родезии придерживаются правила не называть льва его истинным именем, когда передвигаются по дикой местности. О нем нужно говорить только как о *шикунзе*, постороннем, или как о *кабвенга мукандо*, большой гиене, иначе можно вызвать нападение этого зверя. Кроме того, при плавке руды нельзя говорить об огне как об огне, а только как о "горячем"; а когда женщины молотят зерно, они не могут ни пить воды, ни произносить ее названия; они должны говорить о ней, если вообще возникает такая необходимость, как о *мава леза*, "то, что падает с неба"<sup>3</sup>.

В первобытном обществе широко распространено табу, запрещающее переступать через лежащие на земле предметы и людей, ибо дикари верят, что сделав это, причинят какой-нибудь вред вещам или людям, через которых переступили. В своей другой работе я проиллюстрировал это правило примерами<sup>4</sup>: здесь для завершения темы табу я могу добавить еще несколько. Так, у баньоро в Уганде "гончар внимательно следит за тем, чтобы его горшки сушились в

<sup>1</sup> В. Gutmann, *Dichten und Denken der Dschagganeger*, p. 44.

<sup>2</sup> P. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria*, p. 99.

<sup>3</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *op. cit.*, i. 368.

<sup>4</sup> См. *The Golden Bough: Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 423 sqq.

282

таком месте, где через них никто не переступит и где к ним не подойдет ни одна беременная женщина. Считается, что если любая из вышеупомянутых предосторожностей будет проигнорирована, то горшки при обжиге треснут<sup>1</sup>. У бакене, небольшого племени озерных жителей и рыболовов из Уганды, "когда мужчина готовит новую лесу или сеть, жены его отца должны держаться от него подальше, чтобы случайно не переступить через его рабочие принадлежности; такой поступок будет иметь злополучные последствия, так как после этого леса или сеть не будут ловить рыбу, если рыбак не узнает о том, что случилось, и не умилоstitит духа сети, поднося ему еду, которую он привязывает в том месте, где через нее переступила женщина. Они говорят, что если этого не сделать, то ни одна сеть, через которую переступила женщина не будет задерживать рыбу. Если не умилоstitить дух, рыба будет просто проскальзывать через ячейки"<sup>2</sup>.

В Лоанго верят, что если человек перешагнет через спящего, то тем самым передаст ему все свои беды и страдания; что переступить через ребенка значит остановить его рост<sup>3</sup>. Аналогичным образом мерины с Мадагаскара верят, что если переступить через ребенка, то он будет слабым и плохо расти<sup>4</sup>. Ваджага с горы Килиманджаро полагают, что если один человек перешагнет через другого, то он должен тут же повернуться и переступить через него в обратном направлении, аннулируя таким образом свое первое действие, а если он не сделает этого, то человек, через которого он переступил, скоро умрет. Эти люди убивают козу, перепрыгнувшую через лежащего на земле мужчину, и козла, перепрыгнувшего через женщину, лежащую на земле. Но если хозяин таких животных захочет сохранить им жизнь, он может сделать это при условии, что заставит их перепрыгнуть обратно через тело мужчины или женщины<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, p. 79.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *op. cit.*, p. 155.

<sup>3</sup> *Die Loango Expedition*, III. 2, p. 330.

<sup>4</sup> A. and G. Grandidier, *op. cit.*, p. 289.

<sup>5</sup> В. Gutmann, *Dichten und Denken der Dschagganeger*, p. 155.

## ГЛАВА XXIV. ПРЕДАНИЕ СМЕРТИ БОЖЕСТВЕННОГО ПРАВИТЕЛЯ

Обычай предания смерти божественного правителя в случае любых серьезных нарушений физиологических функций его тела или умственной его деятельности весьма распространен в Африке. Это связано с верованием, что такие недостатки влекут за собой засуху и плохие урожаи, считающиеся неразрывно связанными с божественной жизнью правителя. В другой своей работе я

привел этому несколько примеров этого<sup>1</sup>; но с тех пор свидетельства по этому вопросу значительно расширились, особенно благодаря исследованиям таких ученых, как г-н П. Амори Тальбот в Южной Нигерии и г-н Ч. К. Мик в Северной Нигерии, а эта тема в целом была превосходно обсуждена профессором Ч. Дж. Зелигманом<sup>2</sup> в поучительной научной монографии. Я воспользуюсь плодами их трудов, чтобы представить своим читателям некоторые новые факты<sup>3</sup>. В настоящей работе этот обычай представляет для нас особый интерес, поскольку, если я прав, он вооружает нас ключом к пониманию таинственного закона жречества Дианы в роще близ озера Неми, обрекавшего каждого жреца, или так называемого Царя Леса, а смерть в поединке один на один с его преемником. Вначале я хочу только отметить, что факты, касающиеся ближайшей аналогии этого обычая — у царей шиллуков с Верхнего Нила — которые я приводил на основе материалов, любезно предоставленных мне их первооткрывателем, моим другом доктором Ч. Дж. Зелигманом, с тех пор были опубликованы в полном объеме самим доктором Зелигманом<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> См. The Golden Bough, Part III., *The Dying Cod*, pp. 9 sqq. <sup>2</sup> C. G. Seligman, *Egypt and Negro Africa* (London, 1934).

<sup>3</sup> Часть этого нового фактического материала уже приводилась в моих комментариях к *Фастам* Овидия (London, 1929, vol. iii. pp. 72-87).

<sup>4</sup> C. G. Seligman, *The Cult of Nyaking and the Divine Kings of the Shilluk, General Science of the Fourth Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories* (Khartoum, 1911). Cf. id., in J. Hasting's *Encyclopedia of Religion and Ethics*, xi. 459 sqq., s. v. "Shilluk". См. его том *Pagan Tribes of the*  
284

и подтверждены сообщениями католического миссионера, духовного отца В. Хофмайра, который около десяти лет трудился среди шиллуков и знаком с их языком и обычаями<sup>1</sup>. Поэтому здесь нет необходимости что-нибудь еще добавлять по этому вопросу. Джукун — племя из Северной Нигерии, населяющее район бассейна реки Бенуэ, главного притока реки Нигер. У этого народа все вожди, какими бы незначительными они ни были, считаются, в некоторой мере, воплощениями бога, в то время как Аку, или царь Вукари, считается верховным воплощением. У джукунов широко распространена вера в то, что сила Аку превосходит силу Чидо (бог неба у джукунов), ибо человек может навлечь на себя гнев Чидо и остаться в живых, но тот, кто вызовет гнев Аку, умрет в тот же день<sup>2</sup>.

Считается, что божественный правитель оказывает личное влияние на силы природы и что его первостепенная функция — обеспечение людей богатым урожаем. "Несомненно, это его основная функция. От него не ждут и, по-видимому, никогда не ждали, что он будет предводителем победоносной армии, но ожидается, что в свое время он будет обеспечивать непрерывный ряд богатых урожаев; и вследствие его способности делать это, его признают истинным сыном бога. Его отождествляют с урожаем и обращаются к нему *Азаиво* (наше гвинейское сорго), *Афиэво* (наши земляные орехи) или *Азоиво* (наши бобы)... Но чтобы обеспечить хороший урожай, необходимы обильные, но не чрезмерные, своевременные дожди, и созревающий урожай должен быть защищен от излишне сильных ветров. Поэтому царь джукунов, в силу своей божественности, способен управлять дождями и ветром. Череда засух или плохих урожаев приписывается его халатности или ослаблению его силы, и поэтому его тайно душат. Согласно традиции джукунов, их царю разрешалось править только на протяжении семи лет, по истечении этого времени его предавали смерти в какой-либо подходящий момент... Никакого объяснения ограничению периода правления семью годами не дается. По-видимому, число семь является священным для всех общин джукунов и, вероятно, основывается на древнем культе Луны. Но вполне может быть, что выбор числа семь обусловлен наблюдением, что в северных провинциях Нигерии голод приходит с интервалом примерно в семь лет. Однако некоторые джукуны утверждают, что в прежние времена отведенный царю

Nilotic Sudan (London, 1932), pp. 90-92, 197-198, 423-428.

<sup>1</sup> W. Hofmayr, *Die Shilluk*, pp. 178-180.

<sup>2</sup> C. K. Meek, *A Sudanese Kingdom*, pp. 121 sq.

285

период правления не превышал двух лет; и с этим мы можем сравнить период в три или четыре года, традиционно предоставляемый вождям йоруба в Абеокута и Иджебу. Впоследствии период в два года джукуны продлили до семи лет. После того, как срок был продлен, стали считать, что если царя убить до истечения этого срока, то его дух будет преследовать убийц, но если его убить в любое время после истечения этого срока, то убийцам нечего будет бояться. Мы видели, что через шесть-семь лет после коронации царя проводились обряды, цель которых состояла в возведении царя в более высокую степень полновластия, другими словами, в обеспечении

пролонгации его правления. Таким образом, цари могли находиться у власти более семи лет, и, если хоть в какой-то мере можно доверять хронологии царствования в различных общинах джукунов, то можно сказать, что на протяжении последних двухсот лет правило семилетнего правления не соблюдалось. Кроме того, если верить преданию о том, что заболевшего царя предавали смерти, то должно было допускаться и его убийство до завершения семилетнего периода. В целом можно предположить, что пользующемуся популярностью царю разрешалось оставаться на престоле до тех пор, пока он был в состоянии отправлять ежедневную ритуальную службу, и пока урожаи были удовлетворительными. Но по завершении семи лет царь подвергался испытанию, которое позволяло ему продолжать править. Возможно, что не удовлетворяющий требованиям царь находил свою смерть в ходе этого испытания, то есть во время обрядов *Андо Ку*. Привести полное и подробное описание предания смерти и погребения царя не представляется возможным, так как детали известны лишь нескольким служителям; или точнее, какая-то часть этого ритуала известна одним служителям, а остальная — другим, так как для каждого служителя является табу обмолвиться хотя бы словом о своих тайных обязанностях. Даже сам царь не знает, по крайней мере, некоторых частей этой процедуры. Представленное ниже описание основывается отчасти на слухах, отчасти на деталях, обнаруженных лицами, официально или случайно познакомившимися с этим ритуалом. Когда царь заболевал или становился немощным, или нарушал одно из царских табу, или же оказывался неудачливым, его тайно убивали. Было ли в древности позволено царю умереть своей смертью, узнать теперь невозможно, но следует отметить, что многие цари джукунов достигали убеленного сединами возраста, так что возраст сам по себе не считался достаточной причиной для ритуального убийства царя.

286

Царя умерщвляли удушением с помощью веревки или матерчатой ленты.... Исполнители ночью входили во дворец, предварительно заручившись помощью Аку Нако, Като и Иче<sup>1</sup>, если они не играли основную роль в этом мероприятии. Двое палачей надевали на шею спящего царя петлю и, расходясь в разные стороны, затягивали ее до тех пор, пока царь не задыхался. Говорят, что если царь просыпался и пытался позвать на помощь, палачи напоминали ему, что лишь исполняют древний обычай и просили его вести себя тихо, подобно своим царственным предкам. Другой способ заключался в том, что заговорщики проделывали в стене царской спальни дыру и через нее передавали петлю его жене, которая надевала ее ему на шею, а заговорщики находясь снаружи затягивали ее. Царь мог быть убит только удушением по двум причинам: (а) чтобы исполнители приговора могли не смотреть ему в глаза, ибо в этом случае дух, покидающий тело царя, убил бы их; и (б) чтобы не была пролита царская кровь. Говорится также, что при казни царя не должны были присутствовать претенденты на трон. "Смерть царя была и остается тщательно оберегаемой тайной и открывается лишь много месяцев спустя, когда тело официально предается земле. Эту таинственность объясняют следующими причинами: чтобы у советников было достаточно времени для выбора преемника; чтобы избежать кровопролития между претендентами на трон или чтобы не убежали царские рабы и жены. Но настоящая причина, по-видимому, обусловлена верой, что царь пребывает в урожае. Если он умирает между мартом и декабром, то объявление о его смерти будет равносильно отрицанию центрального положения религии джукунов, а именно отождествления царя с ежегодным урожаем зерновых; сказать, что он "вернулся на небо", было бы все равно, что сказать, что в этом году не будет урожая. Фактически это означало бы поставить урожай под угрозу. Поэтому его тело сохранялось до завершения сбора урожая. Даже в настоящее время, когда уже невозможно долго хранить в тайне смерть царя, считается, что урожай, собранный после его смерти, является "семенем" усопшего царя. Можно было бы предположить, что если он умирал в засушливый сезон, а его функции благополучно передавались преемнику, то можно было спокойно объявлять о его кончине; но даже в этом случае соблюдалось обычное правило, хотя последующий урожай считался отождествлением его преемника"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Аку Нако, Като и Иче были тремя царскими служителями.

<sup>2</sup> С. К. Meek, *op. cit.*, pp. 165 *sqq.*

287

После смерти царя его тело разрезали и вынимали сердце. Его надевали на заостренную палку и помещали рядом с огнем. Когда оно полностью высыхало, его растирали в порошок, который вручался придворному служителю, чтобы тот периодически тайно подсыпал его в пищу преемника царя. Само тело высушивали, окуривая над слабым огнем. "Период окуривания варьирует от четырех до десяти месяцев, в соответствии со временем года, в которое умер царь. Будучи олицетворением жизни урожая, царь не может быть погребен в засушливый период. Иначе

зерновые умрут навсегда. Обычно его хоронили в начале сезона дождей, когда посеvy тростникового проса достигали высоты примерно в один фут<sup>1</sup>. Когда наступает время погребения, труп царя сажают верхом на лошадь позади всадника. Всадник, вначале обращенный лицом на юг, затем делает несколько шагов на север, после чего двигается на запад и возвращается на восток. В этот момент все люди начинают громко стенать, падают на землю и кричат: "Владыка наш, куда уходишь ты? Вернись, вернись! На кого ты нас оставляешь? Наше зерно, наши бобы, наши земляные орехи". Всадник поворачивает лошадь, а барабанщик бьет в барабан и монотонно поет. Он перечисляет имена прежних царей и говорит, что царь, которого они знали, покидает их; пусть те, кто ушел раньше, примут его хорошо, и да приветствует он предков от имени народа. Всадник снова поворачивает лошадь, будто собираясь ехать, и люди снова раздражаются рыданиями. Один из служителей (Ангво Тси) падает на землю и говорит: "Неужели ты так уйдешь и оставишь нас без дождя и зерна?" В ответ всадник высыпает из рукава мертвого царя немного проса и выливает из фляги немного воды. После этого в сопровождении старших служителей и царской семьи всадник, с телом царя за спиной, уезжает. Они шествуют до небольшой дереvушки, где Ку За, или жрец зерна преграждает им дорогу, требуя вернуть семена, которые были пожалованы царю при его коронации. Жрецу вручают несколько зерен, и он объявляет, что они никуда не годны, так как полностью использованы. Кинда возражает, что это не их вина, а дело рук Бога Солнца (*Чудо*). Они умоляют жреца проявить терпение и позволить им переночевать. На следующее утро они шествуют к деревеньке Ку Ви, который пожаловал царю титул, и здесь им снова преграждают путь, требуя вернуть царский плащ, головной убор и плетъ. Служитель-жрец, известный как Като, требует также вернуть ткань для вызова дождя. Таким образом царя лишают цар-

<sup>1</sup> С. К. Меек, *op. cit.*, p. 169.

288

ского сана, и теперь он становится просто трупом. Ему дают новое имя и под этим именем тело, наконец, передают Ба-Нандо, родственнику, отвечающему за проведение погребальных обрядов. Труп помещают в погребальную хижину, затем закрывают ее и окружают частоколом. Рядом с погребальной хижинкой валят на землю лошадь и забивают ее дубинками. В прежние времена убивали, сворачивая шею, двух рабов, женщину и мужчину, а их тела оставляли у входа в царский склеп. Убитый таким образом раб-мужчина назывался слугой "Зерна", то есть царя. После смерти он становился одним из духов-рабов, культ которых находился в руках Ба-Нандо. Этих духов умилостивляли; и во времена засухи, или когда задерживался ветер-гарматан, им совершали жертвоприношения, если жрецы провозглашали, что они — причина отсутствия дождя или ветра, при этом жертвенные дары предоставлял царь. В настоящее время хижина над могилой царя не содержится в должном состоянии, но раньше, когда там время от времени совершали обряды от имени живого царя, и ее крышу перекрывали. Такие обряды совершали в случаях угрозы засухи и когда аппарат царской власти утверждал, что дожди задерживает прежний царь. В жертву приносили двух рабов, которых предоставлял царь. Им сворачивали шею, а кровь, текущую из рта и носа, собирали в тыквенный сосуд и выливали сверху на могилу того царя, который объявлялся задерживающим дождя. При этом произносили следующую формулу: "Твой внук преподносит тебе это подношение. Если ты удержишь дождь, то прими подношение и пошли нам дождь, чтобы мы могли собрать урожай и совершить тебе возлияния". В погребальной хижине рядом с царским трупом всегда оставляют мешок с состриженными волосами и обрезками ногтей усопшего царя, которые собирают на протяжении его правления<sup>1</sup>.

Более полное описание обычая предания смерти царей джукунов в Коророфа представлено г-ном Х. Р. Палмером, крупным специалистом по истории Северной Нигерии. Согласно ему, царям джукунов или (как произносит это название он) джуконов разрешалось править только два года, после чего их убивали, пока царь по имени Агуду не завел себе телохранителя из племени хауса и не продлил свое правление до одиннадцати лет. Процедура убийства царя и возведения на престол его убийцы описывается следующим образом. "Каждые два года короновали нового царя. После двухлетнего царского правления считалось, что царь уже достаточно долго наслаж-

<sup>1</sup> С. К. Меек, *op. cit.*, pp. 170-175.

289

дался властью; он должен был сражаться со старшим членом царской семьи, который вызывал его на поединок, продолжавшийся до гибели одного из них. Царский сан переходил не от правящего царя к его сыновьям, а к любому из сыновей усопшего царя. Предполагаемый преемник в подходящий момент, обычно во время большого пира, неожиданно входил в царскую столовую, обходил ее по кругу и выходил. При обычных обстоятельствах это, несомненно, было бы большим

оскорблением, но царь понимал, что с этого времени он должен остерегаться. После этого при первой же удобной возможности его преемник нападал на него. Если он убивал царя, то борьба за престол прекращалась; если же не убивал, то выходил другой его родственник и так же бросал вызов царю. Это продолжалось до тех пор, пока кто-нибудь не убивал царя. После того, как царя убивали, его тело доставляли к месту жертвоприношений, там из него извлекали внутренние органы, а труп, лежащий на ложе и натертый солью с маслом, поручали охранять четырем мужчинам. Под телом разводили слабый огонь, и так его держали в течение двух-трех месяцев. Затем созывались все вожди страны и официально объявлялось о кончине царя. Вожди собирались в месте жертвоприношений, которое называлось *пуджи*, присутствовали также все мужчины, принадлежавшие к царской семье, среди них находился и цареубийца. Затем вперед выходил верховный жрец и говорил: "Мы хотим короновать царя". Кресло, ложе и пять-шесть *турми*<sup>1</sup> располагали по кругу. Верховный жрец и другие важные служители садились на *турми*, цареубийца занимал кресло. Затем верховный жрец вставал и спрашивал, все ли собрались. После чего он говорил: "Наш царь, такой-то и такой-то умер; мы хотим избрать того, кто сможет защищать нас. Здесь плеть и головной убор". Старший из присутствующих вождь брал плеть и головной убор и со словами: "Дай нам царя", — вручал их верховному жрецу. Тот надевал головной убор на голову цареубийцы, а плеть вешал ему на шею и одновременно говорил: "Ты убил нашего старшего брата, но сегодня ты на его месте. Не дай нам остаться без еды и питья. Давай посмотрим, если эта шапка останется на голове, значит ты сможешь дать нам это". После этого шапку надевали на голову цареубийцы, и он резко поворачивал голову. Если при этом шапка не слетала, его провозглашали царем. Затем у ворот, через которые, уходя, должен выходить новый царь, приносили в жертву черную собаку,

<sup>1</sup> *Турми* — деревянная ступка для измельчения зерна, которая переворачивается вверх дном и используется как стул.

290

черного быка, черную козу и черных кур. Когда он проходил через ворота, верховный жрец говорил: "Сегодня весь мир твой, но посмотри на труп убитого тобой; ты должен предать земле принадлежащее тебе. Видишь кровь на земле; перешагни через нее". Тогда новый царь переступал через тело предшественника и, верховный жрец говорил: "То, что ты сделал с мертвым сегодня, завтра будет сделано с тобой. Ты согласен?" На что новый царь отвечал: "Никто не пытался избежать обычая нашей страны, как же могу пойти на это я? Я согласен!" Затем следовало погребение, происходившее этой же ночью. Верховный жрец одевал труп мертвого царя, и лишь он, старший вождь и новый царь доставляли тело к месту захоронения. Новый царь садился на лошадь, а труп усаживали перед ним. Они торжественной процессией направлялись к месту захоронения, называвшемуся *пуджи*. Шествие к *пуджи* происходило в полночь. Ни одной женщине, мальчику или постороннему не разрешалось видеть его. Местом захоронения служила погребальная комната, вырытая под полом большой круглой куполообразной хижины. В центре хижины рыли яму с узким отверстием, диаметром примерно в два фута, которое расширялось книзу до примерно такого же размера, что и сама хижина. Таким образом, в целом по форме эта комната напоминала перевернутую воронку. Потолок этой погребальной комнаты поддерживали балки и стропила. Всю выкопанную землю удаляли. Пол утрамбовывали. Делали лестницу, по которой можно было спускаться в склеп. Царь, верховный жрец и старший вождь опускали тело старого царя в склеп. Там для него были приготовлены красный плащ, двенадцать циновок, *тулус* (кувшин для воды), сосуд для омовения, тыквенный сосуд для питья, курительная трубка и табак, приспособление для разведения огня, небольшая чашка для ополаскивания пальцев и немного пальмового вина. Затем входное отверстие закрывали. Крышу хижины все жители деревни накрывали старой одеждой и в таком виде оставляли до тех пор, пока она не обрушивалась... Царю нельзя было чихать. Если он чихал, кашлял, болел оспой или какой-нибудь иной болезнью, его убивали"<sup>1</sup>.

У фан, народа, населяющего страну к югу от Гезиры, между Белым и Голубым Нилом, но, видимо, переселившегося сюда из Сеннара, обычай предания смерти царя по магическим или религиозным соображениям, ранее, очевидно, соблюдался регулярно.

<sup>1</sup> Н. R. Palmer, "Notes on the Kororofawa and Jukon", in *Journal of the African Society*, No. 44, vol. xi., July 1912, pp. 407-409.

291

Путешественник Брюс<sup>1</sup>, описавший этот обычай, рассказывает, что цареубийца являлся официальным служителем, который в свое время мог предать смерти нескольких царей.

"Информаторы профессора Эванс-Причарда утверждали, что правителя мог убить родственник (и никто другой), стремящийся занять его высокое положение, но лишь после одобрения этого деяния семейным советом, ибо предание смерти являлось не индивидуальным убийством, а совместной казнью; таким образом, у фан убивали только тех правителей, которые не удовлетворяли их родственников. Фактически пронзание копьем, по-видимому, осуществлял брат царя по отцу, но от другой матери. Также упоминалось, что сын брата матери и сын брата отца выполняли эту функцию. Когда для убийства царя объединялись несколько братьев, то считалось, что на престоле его должен сменить самый старший. Цареубийца мог попытаться пронзить правителя копьем ночью, или же устроить с компаньонами засаду в буше, но ему редко удавалось застать царя в одиночестве, так как того всегда сопровождали вооруженные рабы-телохранители. Царь регулярно менял хижины для ночлега, и не только каждую ночь, но и по несколько раз в течение одной и той же ночи, лишь понемногу спал в каждой из них и всегда был окружен вооруженной охраной. О том, как мало его предки отваживались спать по ночам, профессору Эванс-Причарду рассказал нынешний глава правящего рода фан; "он засыпал и просыпался, засыпал и просыпался, засыпал и просыпался", — рассказывал он, а другой, передавая, насколько беспокоен был царь ночью, добавил: "он постоянно находился в движении, приходил и уходил". Когда принималось решение об умерщвлении царя, ночью его будил телохранитель и сообщал, что снаружи находится группа вооруженных людей. Царь и его телохранитель дрались насмерть и погибали от рук родственников и их слуг. Жен не убивали, они переходили в наследство его брату, но не убийце. Преклонный возраст и болезнь не считались достаточными основаниями для предания правителя смерти, как у шиллуков и динка, не особенно его оберегали и от опасностей войны, он принимал участие в сражениях"<sup>2</sup>.

У мбум, народа, населяющего район Нгаундере во Французском Камеруне, вождя называют Белака. "Белака является "отцом куль-

<sup>1</sup> Bruce, *Travels to Discover the Source of the Nile* (Edinburg, 1790), iv. 459-461, цитир. С. G. and B. Z. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, p. 423.

<sup>2</sup> С. G. and B. Z. Seligman, *op. cit.*, p. 427.

292

тов"; его сравнивают со львом или леопардом в животном царстве; он полубог — фактически почти сам Бог. Ибо он — источник жизни и процветания общины. Рождение, дождь, урожай и здоровье так тесно связаны с ним, что любой недостаток в них приписывают его намеренной недоброжелательности или преступной небрежности. Когда он выходит из своего жилища, впереди и позади него шествуют четверо мужчин с травяными факелами, ибо считается, что, хотя вождь может разделять с другими тепло солнца, лишь он один может чувствовать тепло огня — ибо огонь принадлежит ему. Вождь является хранителем семенного зерна. Все зерновые с царских полей хранятся в огромном зернохранилище рядом с храмом дождя и зерна. Во время сева звучит огромный царский барабан, возвышающийся на платформе, и все земледельцы приходят получить зерно, которое, будучи царским, считается заряженным магической силой. Каждый земледelec, получив немного семян, спешит домой, чтобы в этот же день посеять их (если ждать до следующего дня, зерно потеряет магическую силу). Такой же обычай существует у вукари и у кона джукун. Вождя считают ответственным за засуху; ибо засуха может быть вызвана тем, что вождь не проследил за совершением всех должных религиозных обрядов или же просто тем, что богам неугоден характер вождя в целом. В качестве примера первой причины засуха может наступить в результате гнева богов, вызванного тем, что во время эпидемии вождь не предпринял никаких шагов для пресечения колдовства, вызвавшего эпидемию. Ибо во времена широкого распространения заболеваний обязанностью вождя является подвергнуть все селение испытанию *сассвуд*<sup>1</sup>...

"У мбум вождя не всегда предавали смерти; если дела шли хорошо, и он был популярен, его оставляли в покое. В противном случае члены его семьи просили о проведении определенных религиозных обрядов, за которыми, как обычно, следовала оргия с большим количеством пива. В разгаре пивного запоя заговорщики начинали проделывать дыру в стене, за которой располагалось царское ложе. Когда захмелевший вождь ложился и засыпал, заговорщики завершали проделывать отверстие и просовывали в него петлю. Подкупленная жена вождя надевала петлю ему на шею, а заговорщики по другую сторону стены затягивали веревку и душили вождя"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Дерево семейства стручковых (*Erythrophloeum guineese*) с ядовитой корой. — Прим. перев.

<sup>2</sup> С. К. Meek, *Tribal Studies in Northern Nigeria*, ii. 491 sqq.

293

В отношении царей Южной Нигерии г-н П. Амори Тальбот, служебное положение которого и длительное пребывание в этой стране предоставили уникальную возможность для наблюдения, сообщает нам, что "как правило, по всей стране царь сочетает магико-религиозные обязанности с гражданскими, выступает в качестве представителя и жреца селения или клана во всех сношениях с богами, джунду<sup>1</sup>, и предками, а также руководит всеми религиозными церемониями. Его часто считают полубогом, наделенным духом предков или же духом родового бога. За исключением особых случаев, он прикован к своему жилищу — несомненно, главным образом для того, чтобы не была осквернена святость, в которой он живет. Процветание края и плодородие полей, животных и людей связывают с его благополучием и проведением им надлежащих магических и иных обрядов. Этим вождям часто приписывается способность вызывать дождь"<sup>2</sup>.

Один из таких священных царей или царственных жрецов проживает в Элеле, важном торговом поселении народа ибо, расположенном на севере округа Дегема. Этот священный царь, по имени Элече, возглавляет поклонение ямсу, одному из основных продуктов питания этого народа. Фетиш, связанный с этим поклонением называется Айя-Эке. Он хранится в помещении под названием Омо кпурухпу, "и там, с момента вступления в должность и до самой своей смерти, живет жрец, даже в случае истечения полного срока его службы, но не более семи лет. Его тщательно охраняют, он никогда не выходит за порог, если не возникает крайняя необходимость. Причина этого "домашнего ареста" заключается в том, что до недавнего времени любой мужчина, которому удавалось убить занимавшего это место человека, мог править вместо него. Процветание селения в целом, а особенно плодородие поля, коровника и супружеского ложа, было связано с его жизнью. Его болезнь влекла за собой голод и серьезные бедствия для жителей, есть причины полагать, что в таком случае его преемнику предоставлялась благоприятная возможность занять его место. Ни при каких обстоятельствах срок службы не превышал полных семи лет. Это ограничение действует по сей день; но говорят, что с приходом правительства на его место может быть избран другой член этой же семьи, но всегда это должен быть сильный мужчина. Однако едва назначается преемник, тут же объявляется, что прежний жрец "умер своей

<sup>1</sup> То есть, фетишами. — Д. Д. Ф.

<sup>2</sup> Р. А. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 563 sq.

294

смертью". Откровенно признают, что до прихода правительства — то есть, несколько десятилетий назад<sup>1</sup> — все было по-другому, по крайней мере в том, что в течение семилетнего срока службы жреца мог убить любой достаточно сильный и изобретательный мужчина. В ответ на вопрос: не трудно ли было на таких условиях найти желающих занять этот пост, ввиду определенности их судьбы по истечении такого короткого периода времени — г-н Брейд с удивлением заметил: "О нет! Желающих занять этот пост много, ибо жрецу во время ежегодного праздника приносят столько добра, что он сразу становится очень богатым — богаче всех в селении". "Наш информатор также утверждал, что вождь Элече на протяжении своего срока службы только однажды выходил за стены помещения. Обстоятельства были следующие: один житель селения обвинил его в изготовлении фетиша, предназначенного для убийства жалобщика. Этот случай рассматривался в суде и, невзирая на возбуждение, которое подобное судебное разбирательство должно было вызвать, вождю велели явиться и ответить на обвинение. Он прибыл в сопровождении почти всех жителей селения, которые не только переполнили внутренний двор здания суда, представлявший собой очень большое огороженное пространство, но и заполнили рыночную площадь снаружи. Сильно взволнованные, они прибыли, чтобы постараться оградить и защитить священного жреца от любых неприятностей, которые, по их убеждению, сказались бы на всей округе. Конечно же, г-н Брейд не поделился бы подобной информацией, если бы не собирался покинуть это место, чтобы, по всей вероятности, никогда больше сюда не возвращаться"<sup>2</sup>.

Г-н Тальбот посетил Элеле и сам разговаривал со жрецом в его доме, построенном из деревянных панелей с искусной резьбой, по-видимому, являющимся единственным домом подобного рода во всем округе. Жрец рассказал ему следующее: "Ни один жрец Айя-Эке не может есть первых плодов нового урожая ямса. Весь урожай должен быть собран в хранилище, после чего устраивается праздник. Затем, хотя другие могут есть этот ямс, я не могу прикасаться к нему до тех пор, пока не будут подготовлены и засеяны новые поля. Лишь когда последний посевной ямс окажется в земле, люди приносят мне оставшиеся плоды ямса. Их я ем, называя первые из них "мой ямс нового сезона", хотя в действительности этот ямс был собран во время последнего сбора

урожая, по меньшей мере семь

<sup>1</sup> Первая публикация книги была осуществлена в 1913 г. — *Прим. ред.* 2 Р. А. Talbot, *Some Nigerian Fertility Cults* (Oxford, 1927), pp. 103 *sqq.*

295

месяцев тому назад... Этот закон, согласно которому жрец Айя-Эке не должен есть плодов, за исключением непригодных для посадки, является очень сильным табу. Никто еще не нарушил этот закон; ибо если его нарушить, посевной ямс сгниет в земле и никакой прибыли не будет. Все великие люди нашего рода строго придерживались этого закона"<sup>1</sup>.

Один из прибывших вместе с г-ном Тальботом поинтересовался у жреца Элече, имеет ли он право выбора преемника или тот определяется иначе. "Как только было произнесено слово "преемник", Элече дважды поднял руки над головой, будто бы защищаясь от угрожавшей ему опасности, а его старшая жена, все время не отходившая от него, неистово затрясла плечами и взволнованным голосом закричала: "Мба" Мба! Че! Че!" (Да не будет этого! Да не будет этого!). Тем временем толпа слуг зашумела негромко, но сердито, подобно далеким раскатам грома. Все они размахивали руками словно отгоняя дурные последствия этих зловещих слов. Элече ответил возбужденно, от волнения слова спотыкались друг о друга: "Никакого преемника не нужно; ибо я никогда не умру! Это слово даже произносить запрещается! В начале вещей, когда я появился из мира, было устроено так, чтобы я отличался от всех других людей и жил очень долго — заботясь о своем народе и принося ему процветание. Судьба обычных людей не для меня!" После чего, подобно греческому хору, послышался ответ толпы: "Ода! Ода!" (Не допусти этого! Не допусти этого!)"<sup>2</sup>.

У бамбара, большого народа, обитающего на французской территории Верхнего Сенегала и Нигера, есть древняя традиция, согласно которой их царям прежде разрешалось править только до тех пор, пока правитель сохранял свою силу и бодрость. Когда люди замечали, что он слабеет, то говорили: "Трава вянет! Трава начинает увядать"<sup>3</sup>, — что несло в себе зловещий смысл для стареющего царя, волосы которого начинали седеть<sup>3</sup>.

Согласно традиции этого народа, когда выбирали нового царя бамбара, он должен был подвергнуться испытанию, цель которого состояла в определении срока его правления и его жизни. Шею избранного царя обвязывали полоской ткани, использовавшейся при выпечке местного хлеба, и двое помощников тянули концы полоски в противоположные стороны, пока вновь избранный правитель

<sup>1</sup> Р. А. Talbot, *op. cit.*, pp. 108 *sq.*

<sup>2</sup> Р. А. Talbot, *op. cit.*, p. 109.

<sup>3</sup> L. Tauxier, *MILa Religion Bambara* (Paris, 1927), p. 219 n.

296

лихорадочно запускал руки в чан с галькой и листьями баобаба; количество камешков, которые ему удавалось ухватить за один раз, и определяло количество лет его правления. Когда этот срок истекал, царя умерщвляли через удушение, причем для этого использовали ту же полоску хлопчатобумажной ткани, с помощью которой определялась продолжительность срока правления царя<sup>1</sup>.

У баньоро, скотоводческого народа из протектората Уганды, царь известен под титулом мугабе. "Ни один мугабе никогда не позволял себе состариться. Он должен был покончить с собой до того, как начали бы истощаться его физические силы или ослабевать умственные способности. Считалось нежелательным, чтобы даже внешне мугабе выглядел старым; и чтобы его волосы не седели, их подвергали специальной обработке. Ловили и убивали птицу *киньянкванзи*, тело ее высушивали и сжигали, а пепел смешивали с маслом. Эту смесь готовил знахарь, произнося над ней магические заклинания; и в самую темную ночь перед появлением новой луны мугабе натирал голову этой смесью. Птица считалась священной; если кто-либо, неправомочный делать это, убивал ее, то этого человека лишали всего имущества. Ни один мугабе никогда не продолжал жить, если чувствовал, что силы отказывают ему либо из-за серьезной болезни, либо вследствие возраста. Как только он чувствовал, что слабеет, он знал, что пришло время покончить со своей жизнью, и созывал своих вождей, а также сыновей, никогда не навещавших его, за исключением такого случая.... Когда все было готово, он вызывал царского знахаря и просил у него царского яда, который всегда держали наготове в скорлупе крокодильего яйца. Белок высушивали, растирали в порошок и смешивали с высушенным нервом из острого конца бивня слона и некоторыми другими ингредиентами. Точный состав смеси держали в строгом секрете. Чтобы смесь была готова к употреблению, следовало лишь смешать все это с небольшим количеством

воды или вина. Выпив эту смесь, мугабе через несколько мгновений падал замертво"<sup>2</sup>.

Другим африканским царем, которому никогда не дают умереть естественной смертью, является султан Уха с территории Танганьики. Когда этот султан находится на грани смерти, любой, оказавшийся поблизости человек душит его или сворачивает ему шею. Возможно, этот обычай представляет собой пережиток более древней практики предания правителя смерти при первых признаках

<sup>1</sup> С. Monteil, *Les Bambara du Segon et du Kaarla* (Paris, 1924), p. 305.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Banyankole*, pp. 50 sq.

297

слабости или старческой немощи. Как только султан умирает, в деревне начинается ад кромешный. Все убегают, гоня перед собой животных и хватая все, что попадает под руку. Остаются одни лишь билу, о которых говорят, что они являются детьми некоторых женщин-рабынь, они и берут на себя заботу о теле султана. Билу забирают весь скот и другое имущество, оставленное в спешке беглецами. Труп нельзя хоронить просто в земле. Убивают белую корову и, отделив рога, полностью снимают с нее шкуру. Тело помещают на шкуру, причем так, что голова покоится на шкуре со стороны коровьей головы, а руки и ноги лежат на шкуре возле ног животного. Затем шкуру зашивают и высушивают над огнем, в который подливают (*сук*) молоко. Когда тело высыхает, его кладут в деревянное корыто, имеющее форму каноэ, и относят к месту захоронения султанов, где его помещают на подмости и строят над ним хижину<sup>1</sup>.

Другим африканским народом, которым правит или до недавнего времени правил царь обсуждаемого здесь нами жреческого типа, является бантоидное племя конде, населяющее территорию вокруг северного побережья озера Ньяса. Царь здесь имеет титул чунгу. "Сегодня чунгу представляет собой лишь жалкую тень своих великих предков. Европейская власть лишила его большинства привилегий; и эта особа, и этот пост потеряли многое из того, что являлось колоритным и вполне могло быть сохранено. Но даже в зените своей славы чунгу представляли собой всего лишь царей-жрецов, отягощенных своей священностью и связанных в своей царской власти советниками, ограничениями и обычаями, которыми нельзя было пренебречь.... Однако сам чунгу был и все еще остается "человеком, который разговаривает с Богом"; и поэтому он окружен настоящей божественностью и должен придерживаться ограничений, связанных с этим, в то время как независимость когда-то подчиненных ему вождей сейчас остается нерушимой. Он является главным образом человеком молитвы, который доносит до родовых духов прошения общины и говорит с ними, обладая полномочиями, которых не имеет никто другой.... Основная обязанность советников заключалась в предании чунгу смерти, когда тот серьезно заболел, обязанность, которая в условиях британского правления конечно же была упразднена.... Здоровье царя-жреца и благополучие всей общины были неразрывно связаны. Здоровый и бодрый чунгу означал дарующую

<sup>1</sup> Captain C. H. B. Grant, "Uha in Tanganyika Territory", *Geographical Journal*, lxvi. (1925) p. 419.

298

свои плоды землю, дождь в соответствующее время года и предотвращение зла. Но слабый и больной чунгу означал разного рода несчастья. Незначительные недуги чунгу, что вполне простительно, скрывал от своих советников, надеясь, что его предки услышат молитвы, с которыми он ночью тайно обращался к ним. Но когда он заболел серьезно, те, кто находился рядом с личностью правителя, созывали полное собрание советников. Ибо чунгу не должен умереть естественной смертью; если допустить такое несчастье, земля превратится в воду. Решив, что заболевание действительно серьезное, советники один за другим оглашали свой приговор словами "*Сикку на мвака*", буквально означающими "день и год", но в действительности подразумевающими "Разве Бог умирает?" Торжественной процессией эти мрачные личности входили в дом и, прогнав жен правителя, укладывали того на пол. Двое удерживали царя в таком положении, в то время как третий душил, зажав ему рот и нос, а тем временем четвертый мягко похлопывал его по всему телу, пока жизнь не покидала его. Никакого объявления о смерти не делалось. Один из советников жил в доме царя, чтобы, если кто-нибудь придет к чунгу за советом, ему можно было ответить, а так как обычные люди редко видели царя, то этот обман было легко поддерживать. Советники своими собственными руками рыли могилу и в полночь на своих плечах относили тело, умащенное львиным жиром и завернутое в ткань, к месту захоронения. С ними отправлялись шесть или восемь рабов, которые не возвращались обратно. Четверо спускались в могилу, чтобы принять мертвое тело хозяина. Сидя, они держали его на руках, двое у изголовья и двое в ногах. Оставшихся рабов укладывали сверху и засыпали землей и живых и мертвого".

Примерно через месяц бой большого железного барабана сообщал народу о смерти царя"<sup>1</sup>.

Советники умерщвленного чунгу с помощью прорицания выбирают преемника из определенных семей. Но кандидатов на эту должность нет; "ибо не только самому чунгу помогают покинуть этот мир, но и всех его сыновей, родившихся после его вступления на трон, предают смерти при рождении"<sup>2</sup>.

У машона, племени из группы банту в Южной Родезии, по-видимому, вождей регулярно предавали смерти всегда, когда их физические силы или умственные способности серьезно ухудшались из-за болезни или преклонного возраста. На эту тему г-н Баллок, пред-

<sup>1</sup> D. R. Mackenzie, *The Spirit ridden Konde* (London, 1925), 68-70.

<sup>2</sup> Там же, с. 71.

299

ставивший нам полное описание этого племени, пишет следующее: "Насколько можно судить из сравнительно правдоподобных утверждений туземных информаторов, вождь подвергался риску быть убитым, когда ослабевал из-за возраста или болезни. Мужчины его свиты выгоняли из крааля всех женщин, а затем перерезали ему глотку. Кровь, льющуюся из горла вождя, смешивали с зерном, и считалось, что эти семена приобрели огромное плодородие, потому что "он, должно быть, съел много сильнодействующего снадобья, если дожил до такого преклонного возраста". Говорится, что мотив этих убийств заключался не в достижении такого плодородия, а в том, чтобы не умерло Ву-мамбо — царство (которое является атрибутом или состоянием правителя). На вопрос, не стремились ли люди добиться исключительных урожаев с помощью этого *мадвису* (снадобья плодородия) и не требовали ли в связи этим частой смерти своих вождей, информаторы отвечали "Нет". Ибо они боялись Правителя, пока у того сохранялись силы; кроме того, они могли использовать другие средства в качестве *мадвису* (как они делают это сегодня)"<sup>1</sup>.

Более подробное изложение убийства царя у машона, представленное преподобным С. С. Дорнаном, звучит следующим образом: "У варозве (варозви, племя языковой семьи шона) широко распространен обычай предания царя смерти. Для человека, занимающего трон, считалось абсолютно необходимым отсутствие физических недостатков.... Иногда ему не давали править долго, даже если он сохранял все свои силы. При появлении любых признаков физического увядания, таких как выпадение зубов, седые волосы, ухудшение зрения или импотенция — фактически, любых признаков приближающейся старости — его приговаривали к смерти и поручали какому-нибудь мужчине привести этот приговор в исполнение. Правителя подстерегали на дороге и душили ремнем из воловьей кожи. Я слышал утверждение, что право убить царя имел любой заметивший, что силы покидают его, но я не уверен, справедливо ли оно..."<sup>2</sup>

У балобеду из Северного Трансвааля "божественным правителем является царица, моджагде, и, по-видимому, это не случайно, в том смысле, что на этом посту оказалась женщина, так как здесь все сменяющие друг друга правители — женщины. "У балобеду прави-

<sup>1</sup> C. Bullock, *The Mashona* (Cape town, N. D. ), pp. 315 sq.

<sup>2</sup> S. S. Dornan, "The Killing of the Divine King in South Africa", in *South African Journal of Science*, vol. xv. (1918). Цитир. С. G. Seligman in *Egypt and Negro Africa*, p. 31.

300

тельница даже еще более тесно связана с сельскохозяйственной жизнью страны, ибо здесь мы находим священную монархию — жизнь царицы связана с благосостоянием племени, ей нельзя стареть, иначе соответственно ослабнет растительность и снизятся урожаи. Поэтому после каждой четвертой школы инициации царица должна выпить яд *кетаба* (употребляется только правителями). Однако, прежде чем царица умрет, она должна в течение шести дней ежедневно передавать свои знания о чарах, вызывающих дождь, своей преемнице". "Связь, или, вероятно, точнее сказать тождественность, между божественным правителем и дождем отражает сам характер основной составной части вызывающего дождь снадобья: После смерти царицы, что держится в тайне в течение целого года, тело ежедневно обмывают, а смываемую грязь собирают в глиняный сосуд. Это делается до тех пор, пока не слезит вся кожа, и только тогда правительницу хоронят. Эту кожу кладут в горшки для вызывающего дождь снадобья". "Здесь, как и во многих других случаях, есть и регалии. Основной из них является барабан, *рангоэди*. Значение *рангоэди*, по-видимому, в том, что он наделяет правительницу силой, ибо когда перед смертью царица обучает свою преемницу и посвящает ее в тайны вызова дождя, та сидит на барабане. И наконец, в день ее коронации этот барабан служит ей креслом"<sup>1</sup>. Далее, у сакалава с Северо-Западного Мадагаскара, когда царь из династии Воламена находится на пороге смерти, то ему обычно перерезают горло специальным ножом. Таким образом его смерть ускоряется по меньшей мере на

несколько минут<sup>2</sup>. Этот обычай, по-видимому, берет свое начало от распространенного нежелания позволить правителю умереть от болезни или от старости, а это нежелание, в свою очередь, основывается на веровании, что ослабление физических сил царя неизбежно влечет за собой соответствующее ухудшение состояния его народа и всей страны. Таким образом, практика перерезания горла царя сакалава, когда он находится на пороге смерти, так же, как и обычай удушения султана Уха при аналогичных обстоятельствах, вероятно, представляет собой пережиток древнего обычая предания правителя смерти при первых признаках физического или умственного упадка. Из этих и подобных

<sup>1</sup> С. G. Seligman, *Egypt and Negro Africa*, pp. 31 sq., цитируя Eileen Krige, "Agricultural Ceremonies and Practices of the Balobedu", *Bantu Studies*, v. (Johannesburg, 1931) 207 sq.

<sup>2</sup> G. Grandidier, "La Mort et les funerilles a Madagascar", *L'Anthropologie*, xxiii. (1912), 325.

301

примеров, приведенных в моей более ранней работе, мы можем заключить, что институт царской власти с элементами жречества и сроком пребывания у власти, сходными с ритуалами храма в Неми, был широко распространен в Африке вплоть до недавнего времени; и в каждом примере, где указывалась причина обычая, мотивом предания царя смерти, очевидно, была вера в то, что благосостояние народа и особенно плодородие земли, скота и женщин так тесно связаны с его здоровьем и силой, что любое ослабление или нарушение его физического здоровья вследствие болезни или преклонного возраста неизбежно повлекло бы за собой несчастье или даже разорение для страны и ее жителей, а его смерть от любой из этих причин была бы чревата неисчислимыми бедствиями для общины. В таких обстоятельствах подданные правителя, по-видимому, не имели иного выбора, кроме как либо предать его смерти до того, как вселяющее страх увядание истощит его энергию, либо позволить напасть на него претенденту на трон, который, убив его, одновременно демонстрировал несостоятельность умершего и свою собственную пригодность к выполнению обременительных обязанностей этой должности. По этой аналогии мы можем предположить, что жрецу Дианы в Неми, носившему титул Царя Роши, в древности приписывали обладание теми же стимулирующими способностями в отношении плодовитости диких зверей, скота и женщин, которыми наделялась и сама эта богиня, и что в связи с этим считалось, что любое ухудшение его физического здоровья влечет за собой бесплодие людей и животных, а, возможно, также полей, садов и виноградников. Чтобы предотвратить такие катастрофические последствия, вначале, вероятно, было принято предавать его смерти по истечении периода, достаточно короткого для того, чтобы можно было быть уверенным, что роковое увядание еще не наступило; а с течением времени это строгое ограничение времени правления и жизни могло быть настолько смягчено, что ему позволялось занимать свой пост до тех пор, пока он был в состоянии подтвердить свой титул, защитив себя от нападения. Именно таким образом определялся срок правления жреца Дианы в Неми в древние времена; и, хотя в такой смягченной форме обычай давал жрецу шанс неопределенно долго продлевать свою жизнь, неудивительно, что претендентов на этот пост было очень немного и что, по крайней мере в более древние времена, их приходилось набирать исключительно из рядов беглых рабов. Такое объяснение правления жречества в Неми, естественно, не более, чем гипотеза, но в свете представленных мною параллелей

302

эти гипотеза представляется не только допустимой, но и правдоподобной<sup>1</sup>.

В могущественном средневековом царстве хазар или хозар в юго-восточной России царям не позволяли править и жить дольше определенного периода, длительность которого по-разному указывают арабские путешественники и географы, которые являются нашими основными специалистами по этому царству. Сведения на эту тему я собрал в другой своей работе<sup>2</sup>.

В другом месте мы видели, что каждый восьмой год всякий спартанский царь мог быть временно отстранен от выполнения своих царских обязанностей, если в ясную безлунную ночь эфоры наблюдали метеорит, и что восстановить его в должности мог только оракул из Дельф или Олимпии. Этот обычай может указывать на предшествующие ограничения срока царского правления восемью годами. Там же для иллюстрации этого предзнаменования, связанного с падающей звездой, я привел несколько примеров сходных суеверий, связанных с метеоритами<sup>3</sup>. К этим примерам я могу добавить еще несколько.

Так, в Кизиба, районе Центральной Африки к западу от озера Виктория-Ньянза, когда туземцы видят большую, яркую падающую звезду, они полагают, что она предвещает какое-то зло для земли, принесенное звездным духом *Ханги*. И они пытаются предотвратить опасность боем барабанов и принесением жертв духу<sup>4</sup>. У вабенде, народа, населяющего земли к востоку от озера

Танганьика, когда человек видит падающую звезду, он припадает к земле и говорит: "Я увидел тебя, не причиняй мне вреда". Они полагают, что вид метеора предсказывает какое-то несчастье. Это уведомление о проклятии, которое какой-то подкупленный врагом колдун наслал на все племя<sup>5</sup>. У говорящих на ила народов Северной Родезии зрелище падающей звезды встречают проклятиями. Человек с силой плюет на землю в сторону ее падения. "Тьфу, — говорит он, — пусть люди в той стороне поумирают"<sup>6</sup>. В Мерса-Матрух, классическом Фаре-

<sup>1</sup> В этом обзоре представленных выше свидетельств, как и на некоторых предыдущих страницах, я позволил себе процитировать свои комментарии к работе Овидия *Фасты*, том iii, 86 и далее.

<sup>2</sup> J. G. Frazer, "The Killing of the Khazar Kings", *Folk-lore*, xxviii. (1917) 382-407. Переиздано в моей *Garnered Sheaves* (London, 1931), pp. 212-234. Сравните G. Roheim, "Killing the Divine King", *Man*, xv. (1915) 26-28.

<sup>3</sup> *The Dying God*, pp. 58 sqq.

<sup>4</sup> H. Rehse, *Kisiba Land und Leute*, p. 146.

<sup>5</sup> Mgr. Lechaptois, *Aux Rives du Tanganyika*, p. 214.

<sup>6</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, ii. 219.

### 303

тении Северной Африки к западу от Александрии, туземцы, — арабы-бедуины с сильной примесью крови берберов, верят, что количество подвижных звезд соответствует числу всех живых существ на поверхности земли и что падение одной из таких звезд означает смерть какого-нибудь животного<sup>1</sup>.

Когда бихарцы из Чхота Нагпур в Индии видят падающую звезду, или метеор, которую называют *чанди*, они плюют в его сторону и говорят: "Тьфу, тьфу! *Чанди* пролетел". Считается, что это предотвращает всякое несчастье, которое иначе может последовать вслед за метеором<sup>2</sup>. В Конкане, округе Бомбея "считается, что когда рождается выдающаяся личность или очень святой человек, то они спускаются на землю в виде падающей звезды. Иногда на землю падает большой метеор и при этом слышен сильный грохот. Когда такое случается, люди верят, что на земле должен родиться могущественный царь или великий святой. Человек, увидевший падающую звезду, должен сохранять этот факт в тайне. В Декане считается, что метеор означает смерть целомудренной женщины или хорошего человека. Говорится также, что звезды спускаются на землю в человеческой форме, когда в небесном мире накапливаются грехи. Влияние метеоров на дела человеческие подробно обсуждается в *Варахансангите*. Широко распространено мнение, что это явление служит дурным предзнаменованием: считается, что оно предвещает опустошение в результате пожара, землетрясение, голод, эпидемию, опасность ограбления и шторм на море. Предполагается, что появление яркой падающей звезды предсказывает смерть какого-нибудь великого человека; и, увидев метеор, принято несколько раз произнести слова "*Рам, Рам*". Метеоритный дождь считается предвестником каких-то гражданских волнений или смены правящих династий"<sup>3</sup>. Это последнее верование представляет собой некоторую аналогию предзнаменованиям, за которые спартанцы принимали появление падающей звезды в определенное время.

У каи из Северной Новой Гвинеи некоторые люди считают, что метеоры — это души людей, умерщвленных колдуном, которые теперь ищут деревню, где живет подлый колдун, чтобы указать на него своим друзьям и родственникам. Другие придерживаются мне-

<sup>1</sup> Oric Bates, "Ethnographic Notes from Marsa Matruh", in *Journal of the Royal Asiatic Society for 1915* (London, 1915), p. 736.

<sup>2</sup> S. C. Roy, *The Birhors*, p. 386.

<sup>3</sup> R. E. Enthoven, *The Folklore of Bombay*, pp. 70 sqq., где есть еще информация на эту тему.

### 304

ния, что метеоры — это души живых людей, которые с факелами направляются в деревни, где живут колдуны. Третьи говорят, что звезды просто падают с неба, как плоды с дерева. Поэтому когда они видят падающую звезду, то чтобы посредством симпатической магии она не вызвала выпадения их зубов, они плюют и говорят: "О Звезда!"<sup>1</sup>. Бакау, другое племя из Северной Новой Гвинеи полагают, что падение звезды — дурной знак, и что те растения таро, которых коснулась падающая звезда, не принесут урожая клубней. Поэтому при виде метеора они плюют и кричат: "О падающая звезда, лети и изведи таро плохого человека"<sup>2</sup>.

"У дикаря Новой Британии падающая звезда вызывает страх. На группе островов Герцога Йоркского ее называют *а вируа*. *Вируа* означает умереть насильственной смертью, а *а вируа* — это

труп для каннибальского пиршества. Поэтому когда по небу проносится метеор, люди кричат: "*А вируа, а вируа*"; бытует убеждение, что когда звезда сверкнула в падении, то в этот момент где-то только что был убит человек для людоедских целей. В Новой Британии метеор называется *тулугуаи ра вируа*, т. е. душа тела, убитого для каннибальских целей"<sup>3</sup>. Аборигены Австралии, увидев падающую звезду, принимают ее за душу умершего человека, временно возвращающуюся в прежде родные места на земле<sup>4</sup>.

В другом месте мы видели, что в Африке часто считают, будто души умерших царей и вождей воплощаются во львов. На эту тему я приведу здесь несколько новых свидетельств. Так, у манданга, племени, населяющего гористый район по течению реки Шире в Южной Африке, "считается также, что души усопших вождей вселяются во львов и делают их священными. Однажды, когда по пути из Кафуэ мы застрелили буйвола, к нашему лагерю приблизился лев, вероятно, привлеченный запахом мяса. Его рычание подняло на ноги всех. Туба Мокоро, придерживающийся общего верования, что за личиной этого зверя скрывается вождь, откровенно бранил его в коротких промежутках между рычаниями. "Ты вождь, да? Ты называешь себя вождем, да? Что же ты за вождь, если тайком, в темноте подбираешься, чтобы украсть мясо нашего буйвола? Как тебе не стыдно? Поистине хорошенький вождь; ты, как жук, пита-

<sup>1</sup> R. Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea*, iii. 159 sq.

<sup>2</sup> R. Neuhauss, *op. cit.*, iii. 432.

<sup>3</sup> B. Danks, "Some Notes on Savage Life in New Britain", in *Twelfth Report of the Australasian Association for the Advancement of Science* (1910), p. 453.

<sup>4</sup> H. Basedow, *The Australian Aboriginal*, p. 296.

### 305

ющийся падалью, и думаешь только себе. У тебя сердце не вождя; почему ты не убьешь себе быка сам На самом деле у тебя в груди не сердце, а камень!" Когда слова Туба Мокоро не оказали никакого впечатления на преобразовавшегося вождя, за дело взялся другой мужчина, самый уравновешенный в группе, который вообще редко разговаривал, он попытался обратиться ко льву иначе. Медленным спокойным голосом он стал увещевать его, что непристойно так вести себя по отношению к незнакомым людям, никогда не причинившим ему никакого вреда. "Мы мирно следовали по стране, возвращаясь к своему вождю. Мы никогда не убивали людей, ничего не крали. Мясо буйвола наше, а не его, и такому великому вождю, как он, не приличествует красться в темноте, пытаясь, подобно гиене, украсть мясо у чужих людей. Он вполне может сам отправиться на охоту, так как дичи в лесу много". Пондоро не внимал никаким доводам, его рев становился только громче. Мужчины рассердились и пригрозили выстрелить в него, если он не уберется прочь"<sup>1</sup>. Когда Спек находился в Карагуэ, районе на берегу озера Виктория-Ньянза, ему рассказывали, что когда умер некий старый царь, его тело, "как и тела его предшественников, зашили в коровью шкуру и поместили в плавающую по озеру лодку, где оно оставалось на протяжении трех дней, пока не началось разложение и не появились личинки, три из которых принесли во дворец и отдали на попечение избранного наследника; но вместо того, чтобы оставаться в прежнем виде, один червь превратился во льва, другой — в леопарда, а третий — в палку"<sup>2</sup>. Кроме того, мы видели, что в Африке зачастую считают, что души умерших царей и вождей воплощаются в змей"<sup>3</sup>.

Изучая великие игры древней Греции, я имел возможность заметить, что во всех случаях это были траурные игры, проводившиеся по традиции в честь умерших; для иллюстрации этой традиции я привел несколько примеров других погребальных игр<sup>4</sup>. Сейчас я могу добавить к ним еще несколько. Так, на Самоа "погребальные обряды вождя высокого ранга продолжались от десяти до пятнадцати дней, в течение этого времени за домом, в котором он умер, днем и ночью наблюдали специально назначенные для этой цели

<sup>1</sup> D. and C. Livingstone, *Narrative of an Expedition to the Zambesi and its Tributaries* (London, 1865), pp. 160 sq.

<sup>2</sup> J. H. Speke, *Journal of the Discovery of the Source of the Nile*, p. 181.

<sup>3</sup> *The Dying God*, p. 84.

<sup>4</sup> *The Dying God*, pp. 92 sqq.

### 306

мужчины. После погребения и до завершения периода траура все дни обычно были заняты состязаниями по боксу и борьбе, бутафорскими поединками; ночи проводились в танцах и разного рода буффонадах, обычных для такого периода скорби по умершим"<sup>1</sup>. "Иногда вождь умирал вдали от своего собственного поселения, и когда спустя некоторое время его тело с большой

церемонией доставляли к фамильному месту захоронения, это сопровождалось чем-то типа военного парада под названием *О ле ланги*, состоящего из бутафорских поединков, состязаний по боксу и танцев, которые начинались после того, как череп умершего правителя помещали в гробницу<sup>2</sup>. У индейцев тен с территории Юкона на Аляске "каждый год или, по меньшей мере, через год с большой торжественностью проводится праздник умерших. Празднование происходит в середине зимы, т. е. время зимнего солнцестояния, которое совпадает также с началом года у тен. Иногда в середине лета отмечается торжество второстепенной важности, но, как правило, соседние деревни в нем участия не принимают, и оно остается исключительно местным, в то время как на зимнее празднество объединяются две или три деревни, а для участия в торжественных церемониях и распределении даров прибывают представители даже самых отдаленных поселений.

Эти праздники называются траурными торжествами, но не в том смысле, что они проходят в атмосфере печали и скорби, а потому, что они проводятся в память о тех, кто умер в течение этого года или, если быть более точным, со времени последнего празднования. Несмотря на звучащие время от времени стенания родственников умерших, в целом они имеют радостный характер. Воспеваются добродетели умерших, которые удостоиваются прославлением.... В нижнем племени во время праздника регулярно устраивают состязания по бегу, борьбе и другие соревнования, которые оживляют торжества. Люди из верхнего племени признают, что ранее такой же обычай существовал и у них, и их фольклор подтверждает это, но такие подходящие мужчинам забавы, полностью вытеснены карточными играми, и единственным и прозаическим развлечением мужчин теперь является безрассудная игра на деньги<sup>3</sup>. Говорят, что в Древней Греции Тевтаид, царь Ларисы в Фессалии, проводил траурные игры

<sup>1</sup> J. B. Stair, *Old Samoa*, pp. 183 sq.

<sup>2</sup> J. B. Stair, *op. cit.*, p. 179.

<sup>3</sup> F. J. Jette, "On the Superstitions of the Ten'a Indians", in *Anthropos*, vi. (1911) pp. 709-711.

307

в честь своего умершего отца, в которых принимал участие Персей, случайно убивший метательным кольцом Акрисия, царя Аргоса<sup>1</sup>.

Мы видели, что существуют некоторые свидетельства в пользу того, что ранее в Древнем Вавилоне срок правления царя ограничивался одним единственным годом, по истечении которого его предавали смерти<sup>2</sup>. У баньоро или бакитара в Уганде существует замечательный обычай, указывающий на то, что вплоть до недавнего времени они, очевидно, практиковали аналогичное ограничение срока правления царя и его жизни одним годом. Этот обычай каноник Роско описывает следующим образом. "Примерно в то время года, когда был погребен прежний царь, правящий царь велел *бамурога*<sup>3</sup> приготовить пиршество для усопшего царя. *Бамурога* выбирал бедняка из клана бабито, чтобы тот играл роль умершего царя. Выбранный человек жил по-королевски в царском склепе, к нему обращались по имени монарха, которого он представлял, так как считалось, что он является ожившим царем. Его потчевали и чествовали, в его полном распоряжении были все женщины склепа, вдовы прежнего царя. Правящий царь направлял ему дары, а он слал свои благословения царю, стране и скоту. По своему усмотрению он дарил принадлежащих царю коров и в течение восьми дней жил, как царь. На девятый день его душили в задней части склепа, и никто больше ничего не слышал о нем. Такова была ежегодная церемония"<sup>4</sup>.

Вероятно, что этот мнимый царь, ежегодно в течение восьми дней занимавший этот пост, служил заменой настоящего царя, который ежегодно умирал в лице своего заместителя. Вероятно, прежде у царей не было иного выбора, кроме как каждый год самому умирать по истечении короткого периода правления, длившегося всего лишь год. Кроме того, в Южной Нигерии "у экет сохранились следы древнего предания о "жреце, который покончил с убийцей и сам должен был быть убит". Оно стало известно нам из следующей истории, рассказанной с небольшими вариациями двумя хорошо известными ибибо: "В древние времена далеко отсюда жил народ, который назывался икот ако аньян. Последнее имя было дано ему потому, что его люди поклонялись великому фетишу "аньян". "Каж-

<sup>1</sup> Apollodorus, ii. iv. 4.

<sup>2</sup> *The Dying God*, pp. 113 sq.

<sup>3</sup> *Бамурога* — один из двух вождей, назначенных присматривать за царской могилой.

<sup>4</sup> J. Roscoe, *The Bakitara*, pp. 126 sq. Cp. J. Roscoe, *The Soul of Central Africa* (London, 1922), p. 202.

308

дый год, когда вьющиеся стебли ямса покрывали жерди первой зеленью, народ икот ако спускался в страну ибибо и просил отдать ему старого вождя, чтобы тот стал жрецом их фетиша до наступления следующего сезона. Когда из просьбу удовлетворяли, они уходили, оставляя благословение полям.... "Из всех вождей ибибо, которых уводили, чтобы сделать жрецами, не вернулся ни один, ибо каждый из них в течение года умирал и на его место выбирали другого. Некоторые говорят, что их убивал фетиш; но другие утверждают, что каждый год новый жрец убивал своего предшественника, прекрасно зная, что через двенадцать месяцев он сам будет убит". "К сожалению, более определенную информацию получить оказалось невозможно. Нам уклончиво сказали, что икот ако уже больше не приходят в эту страну, а ибибо не посещают их. Кроме того, эти предания были очень древними и всеми, за исключением нескольких стариков, забыты. Поэтому узнать что-нибудь еще не представлялось возможным. Год спустя, когда мы изучали народ ибо, счастливый случай привел нас в селение с населением примерно в пять тысяч жителей. Его духовный правитель утверждал, что каждый из его предшественников был "жрецом, который покончил с убийцей и сам должен был быть убит". Настоящий правитель, естественно, проявил некоторую скрытность в отношении того, каким образом он сам попал на этот пост"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> P. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria*, pp. 336-338.

## ГЛАВА XXV. СКАЗОЧНАЯ ЖЕНА

В другом месте я имел возможность рассказать о широко распространенном народном сказании о сказочной жене или муже, которое по своему типу согласуется с хорошо известными историями о Царевне Лебеди, Красавице и Чудовище и о Купидоне и Психее<sup>1</sup>, там же я привел примеры этой сказки. Здесь я добавлю еще несколько. В Индонезии, если не по всему Малайско-Полинезийскому району, широко распространена история о том, как на землю каждую ночь в образе птиц спускались семь или девять небесных женщин, чтобы искупаться. Они сбрасывали крылья и ныряли в воду уже в образе девушек. Однажды их увидел мужчина, который забрал крылья самой младшей из них. Закончив купаться, девушки надели свои крылья и полетели на небо. Но самая младшая, лишенная крыльев, беспомощно осталась в образе девушки. Ее забрал с собой мужчина, укравший ее крылья, и она стала его женой. Обычно рассказывают также, что у этой пары был ребенок и что обиженная своим мужем жена вернулась на небо, после чего безутешный супруг ради ребенка повсюду искал ее, но нигде не мог найти<sup>2</sup>.

Так, на Эфате, одном из островов Новых Гебрид, сказание гласит, что "жители неба во время отлива, когда обнажался риф, спускались вниз, снимали свои белые крылья и ловили с факелами вдоль берега рыбу. На рассвете они надевали крылья, пели песню и улетали обратно на небо. Они делали это довольно часто. Однажды ночью, когда они спустились вниз, отложили в сторону крылья и принялись рыбачить, наблюдавший за ними человек заметил, где они сложили крылья, и, когда они скрылись из виду, взял одну пару крыльев и спрятал в стволе бананового дерева. Утром на рассвете небесные жители собрались вместе, сложили пойманную рыбу и стали надевать свои крылья чтобы улететь. Оделись все, за исключением одной женщины, крыльев которой нигде не было. Укравший и спрятавший их мужчина вышел и взял ее себе в жены. Они жили мирно

<sup>1</sup> *The Dying God*, pp. 130 sqq.

<sup>2</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, iii. 401.

310

и было у них два сына; одного звали Нака Тафаки, а имя другого было Кариси Бам. Но вскоре в доме начались неприятности. Мужчина плохо обращался со своей женой и в конце концов сказал ей: "Ты плохая женщина, от тебя одни беды и несчастья; отправляйся обратно в свою страну". От этих слов у женщины защемило сердце, она со вздохом вспомнила о своих потерянных крыльях, с которыми могла бы улететь от всей этой суматохи и жить в мире и покое. Однажды она вместе с сыновьями пошла на прогулку, и юноши обнаружили в стволе бананового дерева что-то белое. Это были утерянные крылья их матери. Вне себя от радости она решила надеть их и улететь с земли на небо. Но сначала она рассказала своим сыновьям о их родне на небесах в надежде, что придет день, когда они все встретятся там. Затем она надела крылья, запела соответствующую песню и, несколько раз качнувшись вперед-назад, быстро взмыла в небо. Братья вернулись домой и все рассказали отцу... Теперь братьев постоянно дразнили, что они чужаки и странники, и им очень хотелось отправиться в страну своей матери. Однажды они стреляли по птицам из лука, и одна из стрел улетела в небо и прочно застряла там в корнях смоковницы. Другая стрела, выпущенная за ней, прочно воткнулась в конец древка первой, и так стрела за стрелой, до тех пор, пока цепочка стрел не протянулась с неба до земли. По ней братья взобрались на небо. Там они

встретили пожилую женщину, готовившую ямс, она признала в них своих внуков. Таким образом закончились все их неприятности"<sup>1</sup>.

Маори рассказывают следующий вариант этой истории: "Давным-давно, когда боги и герои снисходили до жизни на земле, с неба спустилась божественная Таири-а-коху, чтобы искупаться в водах этого мира. То, как она спускалась, окруженная туманом, увидел Вenuку. Он был очарован редкой красотой Девушки из Туманаи решил пленить ее. Но она оставалась с ним только на протяжении ночи, а каждое утро на рассвете покидала его и поднималась на небо, чтобы снова спуститься, когда падет ночь. Она сказала Вenuку, что он ни в коем случае не должен ничего говорить о ней и показывать ее своему народу. Если же он ослушается, то она оставит его и никогда больше не вернется. Он сможет рассказать своему народу, кто его жена, только когда у них родится и подрастет ребенок. Так шло время, и наконец у них родился ребенок, назвали его Хехеу-ранги. Сердце Вenuку томилось желанием показать свою

<sup>1</sup> Dr. Macdonald, "The Mythology of the Efatesi", in the *Seventh Report of the Australasian Association for the Advancement of Science*, 1878, pp. 764 sq.

311

жену другим людям. И однажды он тщательно закрыл все отверстия, через которые в его жилище мог проникнуть солнечный свет, и на следующее утро ему удалось задержать свою небесную жену до тех пор, когда солнце было уже высоко. Когда Таири поднялась, чтобы вернуться на небо, она увидела, что уже наступил день и что за стенами дома собралось множество людей, желающих посмотреть на нее. И тогда Девушка из Тумана пришла в отчаяние. Она встала под окном дома совершенно нагая, только ее длинные волосы, подобно шали, окутывали ее. Она запела своему мужу Вenuку песнь прощания и укора. Затем она поднялась на небо и оставила Вenuку безутешным"<sup>1</sup>.

У киваи на Британской Новой Гвинее эта история звучит так: Симпатичного юношу Пуруму увидела плывущим в каноэ девушка *обуби*, то есть русалка. Следующей ночью она пришла к нему, когда он спал в каноэ. Девушка очень понравилась ему, он взял ее в жены и скрывал от других людей. Она родила ему ребенка. Когда жена оправилась от родов, он показал ее людям. Некоторые мужчины просили мужа позволить им переспать с ней, этот разговор подслушала девушка-русалка, которая, будучи "ведьмой", могла слышать все, находясь далеко от места разговора. Она горько заплакала и почувствовала себя такой униженной, что ночью, когда все заснули, забрала своего ребенка и вошла в воду, возвращаясь к себе домой"<sup>2</sup>.

У тамы с Северной Новой Гвинее эта история звучит несколько иначе. Они говорят, что в реке Нгенг крокодила родила девочку. Девочка жила в теле своей матери. Когда девочка выросла, то сказала своей матери: "Все люди ушли на поля. Позволь мне выйти на землю и немного потанцевать". Но в деревне осталась рожать одна женщина, которая увидела танцующую девушку. Она подумала: "Какая красивая девушка. На ней должен жениться мой брат". На следующее утро, когда все люди отправились на поля, с женщиной остался ее брат и тоже увидел танцующую девушку. Когда та собралась вернуться к своей матери-крокодилу, юноша схватил ее, отвел к своей матери и сделал ее своей женой. Они жили счастливо, и спустя некоторое время она родила ему сына. Однажды друг мальчика поддел его, сказав, что у него бабушка крокодил. Сильно рас-

<sup>1</sup> E. Best, "Maori Mythology", in the *Tenth Report of the Australasian Association for the Advancement of Science* (1904), pp. 450 sqq.

<sup>2</sup> G. Landtman, *The Kivai Papuans of British New Guinea*, p. 305.

312

строившись, ребенок вернулся домой и рассказал матери, что произошло. Та позвала свою мать-крокодила, и она приняла их обоих"<sup>1</sup>. У качари, племени из штата Ассам, история повествует о том, что "жил один мальчик, отец которого умер до его рождения. Однажды, уже повзрослев, он спросил свою мать: "А чем мой отец зарабатывал себе на жизнь?" И мать, глубоко вздохнув, ответила: "Твой отец путешествовал по свету и торговал. Ах, если бы он был жив, мы бы не знали никакой нужды!" На что юноша ответил: "А ты не думаешь, что я тоже могу так зарабатывать деньги? Принеси все наши деньги и позволь посмотреть, что можно будет сделать". По его мать ответила: "Ах, сын мой, ты не должен так говорить. Если ты отправишься в чужие страны и умрешь там, что же будет со мной?" Но сын не хотел ее слушать и своей назойливостью заставил дать ему деньги, на которые закупил товар, достал лодку, нанял двух или трех мужчин и, оставив мать, отправился в далекую страну торговать. В конце концов он добрался до одного места и бросил якорь там, где люди набирали воду. Своих людей он отправил с товаром от деревни к деревне, тогда как сам остался в лодке. Случилось так, что рядом жила старая супружеская пара, у

которой был белый лебедь. Они кормили его и ухаживали за ним так, будто это был их собственный ребенок. Однажды юноша увидел, как этот лебедь сбросил оперение и превратился в прекрасную девушку, которая начала купаться. С тех пор он стал уделять большое внимание хозяйевам лебеда, дарил им масло и другие вещи, что были у него в лодке. А когда все товары были проданы и пришло время возвращаться домой, он отправился в дом стариков и, предложив много денег, попросил их продать ему лебеда. Но те готовы были отдать ему своего лебеда бесплатно. Однако юноша побоялся, что совершит грех, если примет его в качестве дара, и, поскольку лебедь был собственностью старика, заставил того взять в обмен на птицу большую сумму денег и уплыл. Но когда он вместе со своей лодкой вернулся домой, то лебедь оставался лебедем, и от разочарования юноша стал томиться и чахнуть. Видя это, его старая мать просила совета у многих людей, но никто не мог ей помочь. Наконец она пошла к одной мудрой женщине, которая сказала: "Сестра, разве ты не понимаешь? Что-то случилось с ним, когда он торговал. Ты должна как-то узнать, что произошло". На что мать ответила: "Скажи мне прямо, как этого добиться, и ты сделаешь доброе дело". И мудрая женщина дала ей такой совет. "Попроси как-нибудь де-

<sup>1</sup> R. Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea*, iii. 564 sq.

313

вушку поискать вшей в его волосах. И когда она будет делать это, пусть притворится, что сильно опечалена и пусть спросит его, в чем дело. Он почувствует себя польщенным и откроет ей свою душу". И мать сделала так, как посоветовала ей мудрая женщина. Девушка, которую она послала поухаживать за сыном, тяжело вздыхала и плакала и наконец сказала: "Скажи мне, почему ты изнываешь и худеешь, иначе я тоже откажусь от еды и питья". И он, глубоко вздохнув, рассказал ей следующее: "Когда я уезжал торговать, то увидел белого лебеда, который превратился в моей лодке в девушку. Но теперь она остается лебедем, и из-за любви к ней я тоскую". Справившись со своей задачей, девушка все рассказала матери, которая передала эти слова мудрой женщине. Мудрая женщина сказала: "Пусть девушка скажет ему, что красавица-лебедь глубокой ночью поклоняется своим богам. Пусть он притворится спящим, а когда она сбросит свое оперение, пусть схватит его и бросит в очаг, тогда она навсегда останется девушкой". Пожилая женщина соответствующим образом наставила девушку, и та сказала юноше все, что ей было велено. И однажды он смешал в сосуде масло и золу, достал хвост яка, а когда пришла ночь, притворился крепко спящим. Вскоре из своего укрытия вышел лебедь и, потрогав клювом руки, ноги и тело юноши, убедился в том, что тот крепко спит. Затем медленно сняв с себя лебединое оперение, девушка принялась сосредоточенно молиться богам своей страны. А юноша, дождавшись удобного момента, схватил оперенье лебеда и бросил в огонь, запах паленых перьев наполнил комнату. Девушка, почувствовав запах паленых перьев, закричала: "Что ты сделал со мной? Что ты сделал со мной?" Сказав это, она упала, потеряв сознание, и казалась мертвой. Но юноша, взяв сосуд с маслом, смазал девушку и нежно обмахивал ее хвостом яка до тех пор, пока она не пришла в себя. И они поженились и родили много сыновей и дочерей и счастливо жили с тех пор. И это все!<sup>1</sup>

У гаро, другого племени из штата Ассам, история повествует о том, что два брата, Ауал и Гунал, услышали воркование двух голубей. Они поймали птиц, Ауал своего голубя убил, а Гунал поместил своего в клетку и заботливо ухаживал за ним. Однажды, когда все люди ушли на поля, голубь превратился в женщину, она вышла из клетки, сварила рис, принесла воды, подмела и обрызгала водой пол, а затем снова превратилась в голубя, вошла в клетку и стала ждать. Вернувшись с поля, братья сильно удивились, ибо не знали,

<sup>1</sup> S. Endle, *The Kacharis* (London, 1911), pp. 119 sq.

314

кто сделал все это. То же самое повторялось изо дня в день, и братья подумали, что это дело рук призраков или духов. Наконец однажды, чтобы разгадать эту тайну, Гунал остался утром дома и притворился крепко спящим. Голубка, видя, что он, как она думала, спит, вышла из клетки в образе женщины, приготовила рис, овощи и принялась подметать пол. Когда, подметая, она приблизилась к Гуналу, тот схватил ее за запястье. Чтобы высвободиться, она сказала: "Отпусти меня, и с тобой все будет хорошо, если не отпустишь — будет плохо". Но Гунал не отпускал ее, тогда она сказала: "Если хочешь, я стану твоей женой, но если тебе это навредит, ты не должен обвинять меня". Гунал пообещал, что никогда не будет упрекать ее, она больше не превращалась в голубя, и они поженились<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A. Playfair, *The Garos* (London, 1909), pp. 123 sq.

## ГЛАВА XXVI. ВРЕМЕННЫЕ ЦАРИ

В другой работе я описывал обычай назначения временного или мнимого царя, который на короткое время представлял настоящего правителя либо ежегодно, либо единожды в самом начале его правления<sup>1</sup>.

К приведенным там примерам я могу добавить еще несколько. Начнем с того, что у баньоро или бакитара в Уганде временные цари назначались на короткое время после смерти прежнего царя и в начале правления нового. В это время принцесса проводила торжественную церемонию очищения для всей страны. Часть этой церемонии заключалась в следующем. Премьер-министр, *бамуугаро*, отправлялся к одному из молодых принцев и убеждал его в том, что народ избрал его царем. Мальчика сажали на трон, а настоящий царь со всеми вождями приходил выразить ему свое почтение, как будто они согласились с выбором и желали принести ему клятву на верность. Они приводили с собой в качестве дара коров, подносили ему другие подарки и поздравляли. Когда все, включая настоящего царя, завершали подношения, премьер-министр спрашивал настоящего царя: "А где же твой подарок мне?" Царь высокомерно отвечал, что он уже поднес свой дар тому, кому нужно, после чего премьер-министр толкал его в плечо и говорил: "Иди и принеси мне подарок". Тогда царь призывал свою свиту и в притворном гневе покидал помещение. Затем премьер-министр поворачивался к мнимому царю и говорил: "Давай убежим; твой брат пошел за армией". Он отводил мальчика в заднюю часть тронной комнаты и там душил его. Когда завершались траурные церемонии и последующие очищения, новый царь мог занимать свое место на престоле и приступать к правлению<sup>2</sup>.

Каноник Роско, рассказавший об этом странном обычае, основываясь на своем собственном исследовании традиций баньоро, в котором ему помогал сам царь, объясняет его следующим образом:

<sup>1</sup> *The Dying God*, pp. 148-159.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Soul of Central Africa*, pp. 201 *sqq.*

316

"Этого мальчика-царя всегда выбирали и убивали во время этих церемоний для того, чтобы обмануть смерть и обезопасить настоящего царя от любого зла, которое может пасть на его голову во время обрядов или которое окажется не полностью устранено очищением"<sup>1</sup>.

Короче говоря, юного принца убивали для того, чтобы своей смертью он спас жизнь своего старшего брата, царя. Далее, у мосси, племени из Западного Судана, после смерти царя (*моронаба*) усопшего замещала его старшая дочь, которая носила царские знаки отличия и пользовалась царской властью на протяжении семи дней. Она надевала огромную корону, браслеты и украшения своего царственного отца. Облаченная таким образом, она правила в течение семи дней. Этот обряд относился не только к царю. Его соблюдают все вожди страны, как большие, так и малые, главы округов, старейшины деревень и даже Властители Земли. Когда они умирают, их преемниками на некоторое время становятся их старшие дочери. Период временного правления может длиться до одного года, но обычно он очень короткий. Таким образом, эти обряды имеют общий характер. В промежутке между смертью царя и назначением его преемника, то есть примерно в течение семи дней, по всей стране разрешены грабежи, мародерство, насилие и убийства. Другой весьма примечательный обычай, соблюдаемый мосси, заключается в следующем: когда новый царь брал в свои руки монаршескую власть, выбирали одного из сыновей или племянников прежнего царя, чтобы увековечить на некоторое время память об усопшем монархе. Тому, кто играл роль правителя, давали браслеты и лошадь правителя, а также двоих его младших жен. Права человека, представляющего умершего царя, (*курута*), были даже чрезмерными, но временными: он мог грабить в свое удовольствие; когда он касался своим жезлом животного или какой-нибудь вещи, они переходили в его собственность и т. д.; но он пользовался этими правами лишь пока не заканчивалась церемония введения в должность нового царя. Человеку, представлявшему усопшего правителя, разрешалось оставить себе все, что было предоставлено ему для его временного царского сана, за исключением лошади умершего царя, которую следовало передать его наследнику, чтобы тот мог принести ее в жертву перед возвращением в деревню<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> J. Roscoe, *The Bakitara*, p. 130.

<sup>2</sup> L. Tauxier, *Le Noir du Yatenga*, p. 352.

317

Теперь перейдем к мнимым или временным царям, осуществляющим ежегодное краткосрочное правление у квотто в Северной Нигерии. Здесь царя Панда обычно считали воплощенным богом,

обладающим властью над силами природы. Тем не менее, на ежегодном празднике одному из рабов царя, сильному и привлекательному мужчине, разрешалось на протяжении одного единственного дня носить шкуру леопарда (символ царской власти) и украшать голову рогами буйвола; в таком виде и в сопровождении личной охраны в пятьдесят человек, вооруженных крепкими палицами, он горделиво расхаживал по городу, выкрикивая: "Я царь на этом празднике. Пусть никто не перечит моей воле". Увидев его издали, люди разбегались, веря, что он обладает способностью наслать смертельную болезнь на всякого, кто оскорбит его. Если бы ему захотелось убить кого-то, он мог сделать это, и никаких бы вопросов по этому поводу не возникло. Он обходил город, посещая любой дом, и обычай требовал, чтобы его обитатели дарили ему деньги или наряды в соответствии со своими средствами. Тем временем, настоящий царь обеспечивал его таким количеством пива или вина и таким количеством женщин-рабынь в качестве наложниц, какое он только желал. Даже перед тем, как облачиться в шкуру леопарда и надеть рога буйвола, этот раб в течение трех дней наслаждался привилегированным положением во дворце царя Панда. Во дворце ему выделялись специальные помещения для принятия пищи и для сна, располагавшиеся рядом с царскими. Совершив обход города, он возвращался во дворец, и там настоящий царь дарил ему новую белую одежду и тюрбан. Получив их, раб отказывался от своих псевдоцарских привилегий до следующего года. У тот даже при английском правлении по сей день существует сильный мужчина, раб, который каждый год на этой церемонии играет роль главного раба, хотя, конечно же, в таких праздничных случаях он не пользуется вольными привилегиями, которые предоставлялись его предшественникам в те дни, когда Панда была независимым царством<sup>1</sup>.

В Бастаре, штате в Центральные провинциях Индии, до сих пор ежегодно назначают временного или мнимого царя, который на девять дней замещает настоящего царя, или раджу. Это происходит во время большого осеннего праздника Дасахра, который, как говорят, "является осенней Сатурналией и отмечает возвращение пло-

<sup>1</sup> J. R. Wilson-Haffenden, "Ethnographic Notes on the Kwottos of Toto (Panda) District, Northern Nigeria", in *Journal of the African Society*, vol. xxvii., No. cviii. (July 1928) pp. 385 sq.

318

дородия"<sup>1</sup>. Согласно другому изложению, "праздник Дасахра, вероятно, отмечает осеннее равноденствие, а также время начала сева пшеницы и других весенних культур. Многие индусы до сих пор откладывают сев до тех пор, пока не пройдет Дасахра, даже если удобнее было бы начать его раньше, особенно если учесть, что этот праздник отмечается по лунному календарю, и в разные годы дата его проведения варьируется в течение двух недель. Его название означает десятый день, перед праздником соблюдается девятидневный пост. В это время в горшки высеивают пшеницу, которая быстро прорастает и соответствует садам Адониса. Эта имитация сева и роста настоящего урожая, служит для обеспечения его успеха. Говорят, что в течение этих девяти дней богиня Дэви вела смертельное сражение с буйволом-демоном Махшасуром или Бхайнсасуром, а на десятый день Дасахры она убивала его. Пост, как объясняется, соблюдают для того, чтобы способствовать ее победе, но в действительности, вероятно, он был связан с ростом зерновых. Аналогичные девять дней поста ради урожая соблюдали греки. Дэви *главным образом* символизирует *определенную* богиню. Она часто является богиней-хранительницей деревни и семьи. Утверждается, что первоначально она была Матерью-Землей, что вполне может быть верно. В местах, где встречаются люди из Северной и Южной Индии, ее отождествляют с Анна пурна, богиней зерна страны Телугу; и в своем образе Гаури или "Желтой" она, вероятно, сама является желтым зерном"<sup>2</sup>.

"В штате Бастар этот праздник тщательно соблюдается, индусские обряды искусным образом вплетены в местные церемонии, связанные с проведением примитивной осенней Сатурналии, которая в культе матери-богини отмечает возрождение порождающих основ земли.... В этих церемониях мы видим воплощение духа Дэви в девочке, ежегодное сложение полномочий Властителя, период его табу, замещение его избранной жертвой, которой присваивают его привилегированный титул и формально возводят на престол и которую, вне всякого сомнения, вплоть до сравнительно недавнего времени в конце концов приносили в жертву, и, наконец, пышное восстановление власти царя после его искупительной жертвы"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. T. Marten, in *Census of India*, 1911, vol. x. Part I. (Calcutta, 1912) p. 83.

<sup>2</sup> R. V. Russell, *Tribes and Castes of the Central Provinces of India* (London, 1916), iv. 13.

<sup>3</sup> J. T. Marten, *op. cit.*, pp. 83 sq.

319

В Бастаре церемония, отмечающая отречение от власти раджи и возведение вместо него на престол мнимого раджи, называется Наваратри и длится девять дней. Она начинается в полдень пятнадцатого дня темной части месяца *кунвар* (октябрь). Вначале раджа в составе процессии направляется в храм Качин Дэви, где, сидя на увитых колючим кустарником качелях, раскачивается девочка. Считается, что она вдохновлена богиней и в этом состоянии предсказывает, как окончится следующий год. Девочку выбирают на роль выразительницы мнения богини из субкасты, к которой принадлежит жрец, и вначале она церемониально венчается со жрецом. Обычно ей примерно семь-восемь лет, но ей разрешается играть свою роль в этой церемонии каждый год до тех пор, пока она не достигнет половой зрелости и даже после, если она целомудренна и продолжает мирно жить со жрецом. Вооруженная палицей и щитом, она, наподобие богини, сражается и побеждает аналогичным образом вооруженного мужчину, который представляет злой дух, явившийся не допустить Дасахру и принести несчастье народу. По возвращении из храма в свой дворец раджа формально передает правление своему премьер-министру (*Деван*), чтобы полностью посвятить себя религиозным служениям в течение остальных дней Наваратри. Все это время он не может носить никакой одежды, кроме *дхоти* и *пичхори*: его тело смазывается сандаловой мазью; на голове вместо тюрбана он носит венки из цветов. Он не должен пользоваться никаким транспортом, надевать обувь, а спать должен на земле. Он не может никого приветствовать и принимать приветствия. Короче говоря, он остается в состоянии табу с самого первого дня праздника по девятый, то есть на протяжении всей церемонии Наваратри. Тем временем, ответственный член семьи раджи и Государственный служащий по его приказу отправляются во Дворец Торжественных Церемоний, чтобы посвятить в должность и возвести на трон заместителя. На этот знатный пост обычно выбирали истово верующего мужчину из особого класса, по-видимому, связанного с кастой Хальба. Сейчас для этой церемонии берут мужчину из какой-нибудь семьи Хальба, он ежегодно участвует в ней до самой своей смерти. Ранее, чтобы компенсировать лишения, которым ему приходилось подвергаться в ходе обрядов, ему дарили освобожденную от платы деревню, но сейчас его вознаграждают украшениями и наличными деньгами. Будучи посвященным в должность, он должен оставаться на одном и том же месте в течение девяти дней праздника Наваратри; когда его одолевает голод, ему дают немного молока и

320

бананов, но кроме этого, на протяжении всех девяти дней регулярной еды он не получает. Первоначально, когда на девятый день его заточение завершалось, ему разрешалось ограбить базар, и государство возмещало торговцам все понесенные убытки. Но сегодня этот древний обычай запрещен, и мнимый раджа может только ходить по базарам и деревням, выпрашивая подаяния. Церемония посвящения в должность и возведения на трон заместителя проводится следующим образом. В центре Зала Торжественных Церемоний с востока на запад роют яму длиной в шесть футов, шириной в три фута и глубиной примерно в один фут. В этой яме с западной стороны воздвигается платформа из ясеня, в центре которой истово верующий, теперь мнимый раджа, сидит, укрытый новым одеялом или тканью. Перед ним с восточной стороны ямы ставят священную воду, кладут меч и посыпают пшеницей алтарь. Посвященный сидит, а на бедра ему кладут деревянную планку, которая крепится к земле. Другую планку размещают позади него, чтобы он мог опереться на нее спиной и головой. Таким образом его прикрепляют к трону. Его снабжают достаточным количеством одежды, чтобы он не замерз во время этого утомительного заточения. Он и настоящий раджа не должны видеть друг друга, ни в самом начале, когда его заточают на троне, ни на девятый день, когда его освобождают, ни в промежутке между этими событиями, поэтому его тщательно прячут от взора раджи. После того, как истово верующего таким странным образом усаживают на трон, в храме проводят различные церемонии, и настоящий раджа поклоняется своим рукам. На седьмой день он поклоняется дереву Бел, и с его ветвей срывают плоды. На девятый день поклоняются девяти незамужним девушкам, их кормят, одаривают одеждой; чествуются брахманы. Вечером между пятью и шестью часами раджа отправляется в храм Мавали, где исполняет завершающую церемонию. После чего истово верующего освобождают и все еще укрытым доставляют в храм, где он поклоняется богине (Дэви), а затем отпускают. На следующий день под песнопения и заклинания брахманы возводят на трон настоящего раджу, и он официально возобновляет исполнение своих обязанностей главы штата. Это происходит в Зале Торжественных Церемоний, где на протяжении предшествующих девяти дней правил истово верующий<sup>1</sup>.

Это типичный случай ежегодного междуцарствия, включающий отречение от престола настоящего царя и короткий период правле-

<sup>1</sup> J. T. Marten, *op. cit.*, pp. 83-86.

321

ния царя мнимого, монархия которого имеет исключительно ограниченный характер, так как в течение всего времени, что он занимает этот пост, он прикован к трону и получает питание, достаточное лишь для поддержания жизни<sup>1</sup>.

Вполне вероятно, что во всех таких случаях временный или мнимый царь представляет собой нечто типа куклы, помещаемой на трон с целью отвести от настоящего монарха силы зла и особенно смерть. В другой работе я описал временного сиамского царя, который ежегодно весной исполняет церемонию пахоты<sup>2</sup>.

Он до сих пор ежегодно назначается царем с этой целью; но сейчас он лишен тех замечательных привилегий, которыми пользовался ранее. Эта церемония в том виде, как она проводится сегодня, описана г-ном М. Дж. Куарич Уэлсом в его работе о государственных праздниках Сиам, где приводятся и некоторые детали того, каким образом эта церемония отмечалась в прежние времена<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> В представленном выше рассказе о временном или мнимом радже Бастара я позволил себе процитировать свои комментарии к *Фастам* Овидия, том ii, 57 и далее.

<sup>2</sup> *The Dying God*, p. 149.

<sup>3</sup> H. G. Quaritch Wales, *Siamese State Ceremonies* (London, 1921), pp. 256 *sqq.*

## ГЛАВА XXVII. ПРИНЕСЕНИЕ В ЖЕРТВУ СЫНА ПРАВИТЕЛЯ

Со случаем шведского короля Ауна или Она, принесшего в жертву девятерых своих сыновей чтобы продлить собственную жизнь, мы можем сравнить то, как обстоят дела с некоторыми вождями чага с горы Килиманджаро в Восточной Африке. О них нам рассказывают, что "прежде, когда вождь серьезно заболел, он сначала жертвовал большое количество животных своим предкам, затем предкам всех тех вождей, что были побеждены и убиты, и наконец предкам всех тех, кого он убил на войне. Великий вождь Ронгома принес в жертву Руве даже своего первенца, то же самое рассказывают о других вождях минувших дней"<sup>1</sup>

В другом месте я упоминал об искупительном жертвоприношении животных вместо людей. Здесь я могу проиллюстрировать эту практику несколькими примерами. Экои, племя из Южной Нигерии, ранее, очевидно, приносили в жертву людей на своих праздниках первых плодов. Но так как британское правительство запретило делать это, то они заменили человеческие жертвы обезьянами мандриллами или муравейниками, которые они называют "бушменами"<sup>2</sup>.

В Уруа Эйе, так же, как и в Ква Ибо, в Южной Нигерии, человеческие жертвоприношения совершались рыбаками богу реки, чтобы он послал им богатые уловы. Аналогичные пожертвования получал и Абасси Эсук, бог побережья, если долго задерживался сезон дождей или если во время засушливого сезона ощущалась необычная нехватка воды. Сейчас в условиях британского правления в этих жертвоприношениях человеческие жертвы заменены козами. Кровь козы разливают по берегу, а ее голову забрасывают далеко в воду как подношение божеству<sup>3</sup>.  
Далее, в Атабонге, так

<sup>1</sup> R. C. Dundas, *Kilimanjaro and its People*, p. 190. Рува — верховный бог. Его имя идентично названию Солнца, но отождествляют ли его с великим светилом, представляется сомнительным. В отношении шведского короля Ауна или Она см. *The Dying God*, pp. 160 *sq.*

<sup>2</sup> P. A. Talbot., *In the Shadow of the Bush*, pp. 77 *sq.*

<sup>3</sup> P. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria*, pp. 309 *sq.*

323

же, как и в Ибего и Экете, в Южной Нигерии, "в былые времена в начале каждого рыболовного сезона выбирали мужчину из бедных, во время отлива привязывали его к столбу, и он тонул в прибывающей воде. Теперь подобным образом жертвуется корова или бык, для того чтобы умиловить этим подношением фетиш лангуста и чтобы он, в свою очередь, одарил своих почитателей богатыми уловами"<sup>1</sup>.

В Ондо, в Южной Нигерии, еще недавно после смерти царя совершалось множество человеческих жертвоприношений; но теперь, при английском правлении, человеческие жертвы заменяют лошадьми<sup>2</sup>. У леса, племени из Бельгийского Конго, могилы великих вождей обычно окружены множеством тропинок, чтобы души умерших вождей могли свободно по ним разгуливать. Время от времени эти тропинки церемониально расчищают, в древние времена такая расчистка тропинок всегда сопровождалась жертвоприношением раба. Теперь, при бельгийском правлении, вместо раба приносится в жертву коза. Мясо козы съедают люди, расчищающие тропинки<sup>3</sup>.

В другом месте я обсуждал обычай убивать или приносить в жертву детей-первенцев. Здесь я могу представить еще несколько примеров такой практики. Так, о племени буандик из Южной Австралии рассказывают, что "их женщины обычно убивают своего первенца, так как не хотят обременять себя его воспитанием. Другие мстят ребенку за те страдания, что им довелось перенести. Они дают ему истечь кровью до смерти"<sup>4</sup>. На Сан-Кристовале, одном из Соломоновых островов, "первенца называют *gape utaora* или *ахубвеу*, что означает "неудачливый" или "глупый". Этого ребенка сразу же после рождения хоронят заживо; отец выкапывает небольшую могилу, помещает туда ребенка, кладет сверху большой камень и с силой топчет по нему ногами. Они говорят, что первенец никогда не будет сильным или умным и что, скорее всего, он сын не этого мужчины, а кого-то другого; лучше убить его сразу. Но если ребенок *араха* (вождь) или если его отец богат и собирается воспитать его так, чтобы он тоже занимал видное положение, "сделать его великим", как они говорят, тогда ему сохраняют жизнь"<sup>5</sup>.

У некоторых групп мои, первобытного народа с полуострова Индокитай, мать, как правило, убивает своего первенца по той причи-

<sup>1</sup> P. A. Talbot, *op. cit.*, p. 317.

<sup>2</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 479.

<sup>3</sup> M. Baeyens, *Les Lésa, Peuplade du Congo Belge* (Brussels, 1914), p. 42.

<sup>4</sup> Mrs. J. Smith, *The Booandik Tribe*, pp. 7 sq.

<sup>5</sup> C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific*, p. 177.

324

не, что он незаконнорожденный, плод доброго полового сношения, и ни один мужчина не признает его<sup>1</sup>.

В Индии до начала девятнадцатого столетия "был широко распространен обычай жертвовать первенца Гангу. В особенности это относилось к женщинам, которые долгое время оставались бесплодными и давали обет посвятить своего первого ребенка священной реке, если обретут способность рожать"<sup>2</sup>. Рассказывая о практике предания смерти близнецов сразу после их рождения у ибо в Южной Нигерии, г-н Н. В. Томас пишет: "Вдобавок к этому легальному детоубийству, если его можно так назвать, я неоднократно слышал о том, что убивают первенца каждой женщины; моими информаторами были миссионеры-католики, которые, несомненно, хорошо знают этот народ и его обычаи, кроме того, мои собственные наблюдения также подтверждают это утверждение, ибо я заметил, что число детей, родившихся у женщин до двадцатилетнего возраста, намного меньше, чем должно было бы быть, если принять во внимание возраст замужества, который совпадает со временем полового созревания, если даже не предшествует ему"<sup>3</sup>.

По поводу жертвоприношения первенцев г-н Делафосс отмечает, что ценность этих детей поистине универсальна. В Африке основатель племени обязательно должен совершить жертвоприношение перворожденного младенца, для того, чтобы умиловить местные божества. Чудесным образом осуществленная, благодаря жертвоприношению ребенка, переправа через реку является легендой, связанной с именем Бауле. Благодаря жертвованию крокодилу, богу реки, перворожденной дочери, был основан Бамако<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> H. Baudesson, *Indo China and its Primitive People*, p. 55.

<sup>2</sup> E. O. Martin, *The Gods of India* (London, 1914), p. 215.

<sup>3</sup> N. W. Thomas, *Anthropological Report on the Ibo-speaking People of Nigeria*, i. 12.

<sup>4</sup> M. Delafosse, in *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, v. (1924) 301.

## ГЛАВА XXVIII. УМЕРЩВЛЕНИЕ ДУХА ДЕРЕВА

В другом месте я проиллюстрировал обычай подменять человеческие жертвоприношения мнимыми. В Индии такая подмена весьма широко распространена. По этому вопросу г-н Энтонен пишет: "В древности в определенных случаях совершались человеческие жертвоприношения. Сейчас вместо человека в жертву приносят кокосовый орех или тыкву (*Cucurbita maxima*). Во время жертвоприношения тыква обмазывается свинцовым суриком и другими священными средствами и покрывается шелковой тканью. Тыкву жертвуют, разрубив ее ударом ножа или меча на две части. Иногда вместо человека в жертву приносится фигурка, изготовленная из муки черного гороха. Это жертвоприношение обычно совершается на восьмой или десятый день светлой половины *Ашвина* (сентябрь-октябрь). Вместо человеческой крови используется молоко, смешанное с красным порошком и мелассой. В древности, когда копали колодец или строили форт, им приносили человеческую жертву, веря, что она обеспечит запас воды в колодце и сделает

форт неприступным. Сегодня перед рытьем колодца выбранное для него место окропляют кровью из четвертого пальца мужчины. Рассказывают, что в былые времена, когда короновали царя, также совершали человеческие жертвоприношения. Сегодня вместо такой жертвы во время церемонии коронации лоб царя метят кровью из безымянного пальца индуса низкой касты"<sup>1</sup>.

В другом месте мы видели, что в Европе переход от зимы к лету часто отмечается народным праздником, который включает в себя драматический поединок между представителями этих двух времен года<sup>2</sup>. Аналогичный обычай существует у якутов Сибири. "У якутов существует два племенных празднества: весенний и осенний праздники. Как показывает название, первый посвящен добрым духам в целом и Урун-Айи-Тойон в частности. После жертвоприношения, за которым следуют соревнования или игры, разыгрывается театраль-

<sup>1</sup> R. E. Enthoven, *The Folklore of Bombay*, pp. 340 sq. <sup>2</sup> *The Dying God*, pp. 254 sq.

326

ное представление борьбы между весной и зимой. Один мужчина, которого называют *айи-уола*, одевается в белое и садится верхом на белую лошадь, представляя весну, в то время как другой, *абасшиола*, одевается в черную или красноватую одежду, садится верхом на лошадь соответствующего окраса и символизирует зиму"<sup>1</sup>.

Говоря в своей другой работе об отношении дикаря к природе и отсутствию у него уверенности в ее постоянстве, я предположил возможность того, что он может представить себе время, когда не взойдет солнце и луна больше не появится на небе<sup>2</sup>. И действительно, мы узнаем об африканском племени, которое испытывает такую неуверенность по отношению к луне. Гагу, племя из Западного, или Французского Судана "не делают жертвоприношений солнцу, но некоторые из них жертвуют новой луне курицу, ибо полагают, что луна, если ей того захочется, может не возвращаться каждый месяц. Поэтому они благодарны ей за возвращение и, когда она появляется, устраивают ей пир. Они поют и танцуют, чувствуя доброе божество. Они считают луну милосердным богом"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia* (Oxford, 1914), p. 298.

<sup>2</sup> *The Dying God*, p. 268.

<sup>3</sup> L. Tauxier, *Nègres Gouro et Gagou*, p. 140.

## ГЛАВА XXIX. КАЧАНИЕ КАК МАГИЧЕСКИЙ ОБРЯД

К примерам, представленным мною в другой работе, я хочу добавить следующее<sup>1</sup>: у милано из штата Саравак на Борнео качание применяется как способ лечения очень серьезных заболеваний. Церемония проводится одним или несколькими *байоха*, знахарями или знахарками, которые утверждают, что обладают особой силой в мире духов. Они используют следующее приспособление: во-первых, качели, которые крепятся с обеих сторон к гвоздям в стене, к ним привязаны несколько крошечных колокольчиков, спрятанных в кисточках переплетенных пальмовых листьев, и которые звенят при раскачивании качелей; во-вторых, длинная лестница из переплетенных пальмовых листьев, спускающаяся в прямоугольный деревянный ящик без крышки с четырьмя деревянными фигурками, изображающими людей; в-третьих, ярко окрашенная лодка, длиной примерно в восемь-девять футов, подвешенная за нос и корму веревками к потолку; снаружи комнаты, на веранде дома находится другая лодка с командой из фигурок, сделанных более грубо, зачастую из сердцевины ствола саговой пальмы. Основная часть церемонии, которая, как правило, предпринимается в качестве последнего средства при тяжелых заболеваниях, заключается в качании на качелях, которые в определенной степени считаются священными. После произнесения заклинания знахарь или знахарка взбирается на качели и, многократно раскачивается, качая при этом из стороны в сторону головой и бормоча заклинание на вышедшем из употребления языке милано. После этого его место на качелях занимает больной и раскачивается на них под руководством знахаря, подталкивающего его сзади. Пока больной раскачивается, знахарь продолжает произносить заклинания и время от времени машет над больным волшебной палочкой, "которая, опускаясь от головы вниз, должна вымести дух болезни". Когда страждущий сходит с качелей или его снимают с них в обморочном состоянии, представившуюся

<sup>1</sup> *The Dying God*, pp. 277 sq.

328

возможность покататься на качелях и поправить свое здоровье используют другие больные. Движения раскачивающегося знахаря вначале медленные, но вскоре они ускоряются, заклинания произносятся все громче и громче, пока он не приходит в полное неистовство и не выглядит

совершенно лишившимся рассудка. Когда начинают звенеть колокольчики, подвешенные на качелях, возбуждение среди зрителей нарастает, ибо этот звон воспринимается как знак присутствия духа в ротанговой пальме. Если состояние пациента не позволяет ему удерживаться на качелях, он садится в лодку, которую раскачивает знахарь. Если пациент — маленький ребенок, то обычно знахарь качает его на своем колене. Эта церемония сопровождается инструментальной музыкой, исполняемой на барабанах и гонгах. Обряд повторяется ночь за ночью до тех пор, пока в конце концов временную лодку с размещенными в ней фигурками не выносят из дома и в сопровождении музыкантов не относят к месту стоянки на берегу реки за деревней, где ее огораживают шестами, чтобы ее не унесло с приливом. Больной, перед проведением подобной церемонии, предупрежденный во сне, меняет свое имя, "чтобы злой дух не смог теперь его узнать: так что на протяжении церемонии и даже впоследствии его называют только новым именем. И в действительности некоторые милано, пережившие несколько таких обрядов, имеют на своем счету соответствующее количество имен"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> F. B. Mulder and J. Hewitt, "Two religious Ceremonies among the Milanos of Sarawak", in the *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, No. 57 (January 1911), pp. 172-177.

### ГЛАВА XXX. МИФ ОБ АДОНИСЕ

При обсуждении этой темы я имел возможность отметить, что восточный, и мы можем добавить, первобытный, ум не ограничен логикой и равнодушен к существованию противоречий<sup>1</sup>. По поводу этого утверждения я процитирую два новых свидетельства. Так, говоря об образе мышления аборигена-африканца, капитан Стиганд отмечает: "Туземец в одно и то же время может придерживаться двух абсолютно противоположных убеждений. Он может верить каждому из противоречащих утверждений. Он не сравнивает и не анализирует их; он просто верит тому из них, что в данный момент занимает его мысли. Впоследствии он будет верить второму утверждению, но его вера в первое останется непоколебимой. Например, в разное время он может дать вам две разные версии происхождения своего народа; одна, возможно, будет состоять в том, что все люди вышли из некоего дерева, а другая — что Бог создал одного-единственного мужчину и корову, и что от них пошли все люди племени и скот. Он слышал обе эти истории от стариков, а так как он с готовностью принимает все, что слышит, то обе должны быть истинными. Он никогда не сравнивает их"<sup>2</sup>.

Далее, рассказывая о китайском образе мышления, один опытный миссионер сообщает, что "китайца всегда трудно убедить в том, что две формы веры являются взаимно исключаящими. Он ничего не знает о логических противоречиях, а волнуют его они еще меньше. Он инстинктивно обучился искусству согласовывать суждения, которые по существу несовместимы. Он делает это, горячо подтверждая каждое из них, не обращая абсолютно никакого внимания на их взаимоотношения. Таким образом вся его интеллектуальная подготовка позволяет ему объединить самые несовместимые формы верования, подобно тому, как в результате эндосмоса и экзосмоса смешиваются жидкости. Он довел "интеллектуальное радушие" до грани логического самоубийства, но не осознает этого, и его невозможно заставить это понять"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *The Golden Bough*, Part iv., *Adonis, Attis, Osiris*, i. 4n.

<sup>2</sup> С. Н. Stigand, *The Land of Zinj*, p. 300.

<sup>3</sup> А. Н. Smith, *Chinese Characteristics* (London, 1900), p. 295.

### ГЛАВА XXXI. ОСВЯЩЕНИЕ ПОМАЗАНИЕМ

В другом месте я говорил о практике освящения человека посредством смазывания его головы священным маслом<sup>1</sup>. Этот обычай соблюдался в различных частях Полинезии. Так, на Самоа "в древности царей публично провозглашали и признавали помазанием в присутствии большого собрания вождей и народа. Священный камень освящался как престол или, скорее, как пьедестал (*scabellum*), на который становился царь, и жрец — который должен был быть также и вождем — взывал к богам взглянуть на царя и благословить его, а также провозглашал слушниками всех тех, кто осмелится не подчиниться ему. Затем он поливал ароматическим маслом из естественной емкости голову, плечи и тело царя и перечислял его титулы и почетные звания"<sup>2</sup>.

Далее, на Таити существовал орден аристократии, называющийся ареои, и когда его член поднимался на более высокую ступень, его посвящали, торжественно смазывая маслом голову. Продвижение ареои с нижних ступеней на более высокие происходило во время публичного праздника, где ожидалось присутствие всех членов братства острова. Каждый человек, избранный

удостоиться этой высокой чести, являлся в полной парадной форме этого братства. Церемонию начинал главный ареои, который поднимался и произносил обращение к *Те буса ра* (что, по-видимому, означает "священная свинья"), к священному обществу *табутабуатеа* (название основного национального храма в Раиатеа), принадлежащему *тараманини*, главе ареои этого острова. Затем он делал паузу, и кто-то другой восклицал: "Дайте нам такого-то или таких-то", называя имена людей, выдвигаемых для предстоящего повышения. После такого обращения к богам за одобрением продвижения претендентов, этих людей отводили в храм. Здесь в присутствии богов они подвергались торжественному помазанию, лоб каждого из них окропляли арома-

<sup>1</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, i. 21.

<sup>2</sup> S. Ella, "Samoa", in *Fourth Report of the Australasian Association (or the Advancement of Science*, 1892, p. 631.

331

тическим маслом. Затем ему давали в руки священную свинью, одетую или завернутую в ткань ордена, которую он подносил богу. После этого проводивший церемонию член братства объявлял каждого из претендентов ареои той ступени, на которую его возвысили<sup>1</sup>. После смерти каждого члена благородного ордена церемониально лишали того звания, которого он был удостоен торжественным освящением. Его тело приносили в храм, и там жрец оро, стоя возле него, произносил длинную молитву своему богу. "Эта молитва и последующие церемонии предназначены были лишить тело всего священного и таинственного влияния, которое его владелец получил, как предполагалось, от бога, когда в присутствии идола он был окроплен ароматическим маслом и возведен на ту степень или звание, в котором умер"<sup>2</sup>.

Далее, в районах Конкан округа Бомбея "есть класс женщин, известных как бхавини, которые обвенчаны с кинжалом, принадлежащим Богу. Их также называют *дэва иошита*, т. е. проститутки, отдавшиеся богам... Женщина, пожелавшая стать бхавини, обычно проходит следующую церемонию: ночью она должна отправиться в храм бога деревни и там, в присутствии собравшихся людей, взять масло из горящей в храме лампы и вылить себе на голову. Эта процедура называется *девал ригхане*, т. е. поступление на службу в храме. Если это замужняя женщина, то после того, как она вылила на голову оливковое масло из лампы, она больше не связана со своим мужем. Она становится служанкой храма и вольна поступать, как захочет"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> W. Ellis, *Polynesian Researches* (London, 1832), i. 242.

<sup>2</sup> W. Ellis, *op. cit.*, i. 245. См. J. A. Moerenhout, *Voyages aux Iles du Grand Ocean* (Paris, 1837), i. 494.

<sup>3</sup> R. E. Enthoven, *The Folklore of Bombay*, p. 299.

## ГЛАВА XXXII. ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ УМЕРШИХ

В другом месте я рассказал о священных женщинах у говорящего на Эве народа с Невольничьего берега в Западной Африке, которые одновременно являются женами бога-питона, жрицами и проститутками храма<sup>1</sup>. Подобный порядок существует и у иджо в Южной Нигерии. В этом племени такие женщины занимают высокое положение, и без их вдохновенного совета ничего не делается. В семье каждого вождя есть одна такая женщина, а несколько из них заняты служением главному фетишу Калабари, *Аво-ме-ка-со*. Они ограничены множеством табу и в древности не могли иметь мужа из рода человеческого, так как считались обвенчанными с одним из священных змеев. Предполагается, что каждый восьмой день из реки выходит дух воды и приходит к жрице; поэтому в этот день она никого к себе не допускает, спит одна, не выходит из дому после наступления темноты и делает возлияния перед символами Ову (духа воды), основным из которых, по-видимому, является гончарное изделие конической формы, увенчанное головой. Говорится, что в голову жрицы входит дух священного змея и заставляет ее вращаться в мистическом танце, который всегда предшествует прорицанию. Когда она вдохновлена, то танцует в течение трех-семи дней, все это время она не может ни выпить ни капли воды, ни облегчиться<sup>2</sup>.

Живущие у афганских границ Индии мусульманские аскеты, или святые люди, факиры, сильно увлекаются употреблением опьяняющих средств. В состоянии опьянения их называют *маст*, и население считает, что они одержимы божественным и обладают чудесной способностью добиваться милостей у неба от тех, кто благоволит к ним. "Бездетные женщины посещают различных факиров, так как считается, что их молитвы помогают избавиться от бесплодия. Они пишут заклинания, диктуют женщине сложные наставления о ее поведении, пока не исполнится ее желание, и принимают дары, которые просительница принесла с собой. Если бы это был всего

лишь

<sup>1</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, i. 66.

<sup>2</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, ii. 101.

333

диктуемый алчностью обман, он был бы достоин осуждения, но случается и худшее; когда по истечении должного времени рождается ребенок, муж женщины не всегда уверен в своем отцовстве"<sup>1</sup>.

В другом месте я обсуждал широко распространенное верование в то, что умершие возвращаются к жизни в образе змей и в таком виде посещают свои прежние дома<sup>2</sup>. Это верование особенно распространено в Африке. Так, например тумбука из Ньясаленда верят, что души умерших "живут во многих живых существах, в основном в змеях. Есть две маленькие безобидные змеи, в которых они вселяются особенно часто: слепозмейка и змея с пиловидным позвоночником. Если туземцы встречают одну из них на своем пути, то возвращаются домой и зовут знахаря, которого просят сказать, чей родовой дух предупредил путешественника о поджидающей впереди опасности; делают соответствующие жертвоприношения. Если в хижину проникает какая-нибудь маленькая змея, ее не выгоняют, ибо это дух пришел жить с друзьями, у него хорошие намерения"<sup>3</sup>. Барунди считают, что души умерших переселяются в змей, львов и леопардов, живущих в священных рощах вокруг могил. Оттуда змеи посещают хижины своих семей, где матери принимают их за души своих умерших детей и поят молоком<sup>4</sup>.

Баньянколе верят, что души умерших царей переходят во львов, но "идея переселения не ограничивается только царем; души членов царской семьи после смерти также переходят в зверей или пресмыкающихся, а души жен царя переселяются в леопардов. Души принцев и принцесс переселяются в больших змей; леопарды, то есть царские жены, живут в той части священного леса, где погребены их мужья; а змеи, то есть принцы и принцессы, обитают в другой части этого же леса. Каждая категория имеет свой собственный храм и жреца, выступающего в роли посредника, если необходимо посоветоваться с духами. Погребальные обряды для каждой из этих групп духов такие же, как и для царя; леопардов кормят мясом, а змей — молоком пожертвованных им коров"<sup>5</sup>.

У ваньямвези, большого племени, обитающего к югу от озера Виктория-Ньянза, проникшая в хижину большая змея (питон) счи-

<sup>1</sup> T. L. Pennell, *Among the Wild Tribes of the Afghan Frontier* (London, 1909), 238 sq.

<sup>2</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, i. 82 sq.

<sup>3</sup> D. Fraser, *Winning a Primitive People*, p. 127.

<sup>4</sup> H. Meyer, *Die Barundi*, p. 118.

<sup>5</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, p. 129.

334

тается духом или душой, и ей не досаждают, в противном случае деревню или ее жителей постигнет какое-нибудь несчастье<sup>1</sup>.

В некоторых частях Трансильвании и Нижней Австрии существует или существовало до недавнего времени что-то типа культа змей или гадюк, которым разрешалось жить в домах, хотя не известно, считалось ли, будто эти пресмыкающиеся являются вместилищем душ умерших членов семьи. Во многих местах люди заботятся о домашних змеях и каждый вечер ставят для них блюдечко с молоком, чтобы оградить дом от пожара и несчастья. На каждой ферме есть гадюка. Считается, что если ее убить, то умрет вся семья. Здесь домашняя змея является добрым, оберегающим духом дома. И когда домашняя гадюка подает голос, следует поставить блюдце с молоком, наполовину прикрыв его белой тканью, и гадюка выползет попить<sup>2</sup>.

В другом месте я проиллюстрировал веру в то, что души умерших младенцев могут входить в лоно своих матерей и рождаться снова<sup>3</sup>. Эта вера особенно распространена в Африке, где иногда практикуется обычай хоронить младенцев там, где часто бывают их матери, чтобы облегчить душам перевоплощение. Так, например, у кассунабура в Западном Судане грудных младенцев хоронят рядом с дорогами, ведущими в те деревни, откуда родом их матери. Считается, что когда мать пойдет в родную деревню и будет проходить мимо могилы своего умершего младенца, его дух войдет в нее и родится снова<sup>4</sup>. Гуро с Берега Слоновой Кости хоронят умерших младенцев у мусорных куч за деревней, потому что их матери ежедневно приходят туда выбросить мусор. Считается, что так у умерших младенцев будет много удобных случаев снова войти в лоно своих матерей<sup>5</sup>. Канга-бону, другое племя из этого же района, практикуют аналогичный способ захоронения младенцев по этой же причине<sup>6</sup>.

В другом месте я затрагивал широко распространенное верование австралийских аборигенов в то, что зачатие происходит из-за вхождения в женщину родового духа и совершенно не зависит от полового акта<sup>7</sup>. Это верование, насколько мне известно, впервые обнаружил в Австралии покойный сэр Болдуин Спенсер у некоторых

<sup>1</sup> V. L. Cameron, *Across Africa* (London, 1877), i. 189.

<sup>2</sup> J. Haltrich, *Zur Volkeskunde der Siebenburger Sachsen* (Wien, 1885), 310.

<sup>3</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, i. 91.

<sup>4</sup> L. Tauxier, *Le Noir du Soudan*, p. 319.

<sup>5</sup> L. Tauxier, *Nègres Gouro et Gagou*, p. 207.

<sup>6</sup> L. Tauxier, *op. cit.*, p. 224.

<sup>7</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, i. 99 sqq.

335

племен в центральной части и на севере континента. С тех пор последующие исследования сэра Болдуина Спенсера подтвердили существование этого верования и значительно расширили. Сам же Болдуин Спенсер обобщил свои наблюдения по данному вопросу следующим образом: "Одной из наиболее поразительных особенностей аборигенных племен Центральной и Северной Австралии, обычаи которых я изучал вместе с покойным г-ном Гилленом, является их всеобщее убеждение, что дети попадают в женщин в виде крошечных духов, представляющих ранее живших мужчин и женщин, которые таким образом перевоплощаются. Это верование в перевоплощение и в то, что деторождение в действительности не является результатом полового акта, распространено по всей центральной и северной частям континента — то есть, на территории, примерно равной площади четырех с половиной Великобританий - среди многих племен Квинсленда и на большей части Западной Австралии. Сейчас уже трудно получить надежную информацию по этому вопросу в отношении всех тех частей Австралии, где туземцы находились в тесном контакте с белыми, и, хотя это верование впервые было описано в связи с племенем арунта, теперь показано, что оно широко распространено по всему континенту, и я почти не сомневаюсь, что когда-то его придерживались абсолютно все австралийские племена. Из своего собственного опыта мне известно, что его придерживаются или придерживались в племени урабунна, населяющем страну к западу и северо-западу от озера Эйр; в племени арунта, которое обитает севернее от урабунна на территории, простирающейся за хребтом Макдонелл; в племенах кайтиш и унматджера, территория которых простирается за Барроу-Крик; в племени варрамунга, населяющем страну на север к Теннант-Крик и за ним; в большом племени воргаи, обитающем к востоку от последнего, в направлении границы с Квинслендом; в племени тжингили, центром территории распространения которого является Бвел-Крик; умбайя, нганджи, бимбинга, мара, анула, мунгарай, нуллакун и в других племенах, обитающих на территории, простирающейся от телеграфной линии на восток до залива Карпентария и занимающей огромную площадь, являющуюся водосборной для рек Ропер, Макартур, Лиммен, Викхэм и других; в племенах джауан и юнгман; к северу от Тжингили; в племенах вадуман, мудбурра и других, живущих вдоль берегов рек Виктория и Дэли, текущих на западе; в племенах какаду, иванджа и в других родственных племенах, населя-

336

ющих северную литораль, а также туземцы островов Батерст и Мел-вилл"<sup>1</sup>.

Профессор Малиновский обнаружил, что аналогичное верование в то, что зачатие у женщин является не результатом полового акта, а следствием проникновения духа (*баломы*) мертвого человека в ее лоно, имеет всеобщее распространение среди туземцев островов Тробриан, расположенных к востоку от Новой Гвинеи<sup>2</sup>.

Также и у мерина, племени с Мадагаскара, когда женщина после замужества долгое время не может забеременеть, она обращается за советом к *мписикиди*, или прорицательнице, ворожее. Прорицательница, начертав знаки, говорит ей, кто из предков ее семьи недоволен ею и какое подношение или пожертвование от нее требуется, чтобы смягчить их гнев, ибо эти туземцы верят, что для зачатия половой акт не является обязательным, ибо оно — дело рук Бога и предков<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Baldwin Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*,

<sup>2</sup> V. Malinowski, "Baloma", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xlv. (1916), 406 sqq.

<sup>3</sup> A. and G. Grandidier, *Ethnographie de Madagascar*, iv. 245.

## ГЛАВА XXXIII. ВУЛКАНИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

В другом месте я предоставил описание поклонения горючим газам, выходящим из-под земли в

Джуала-мукхи в Нижних Гималаях. Теперь я могу дополнить этот рассказ более ранним и несколько более полным описанием такого поклонения. "Джуала-мукхи находится примерно в пяти *кос* к северо-западу от Надау и расположен в возвышенном уединенном месте у подножия горы Каанга. Индусы считают это место святым, сюда приходят паломники со всех уголков Индии. Своей святостью оно обязано горючему газу, выходящему из различных щелей в храме, посвященном Деви, жене Махадео, которую как тождественную мистическому огню называют также Джуала-мукхи, богиней, выдыхающей пламя. Отверстий, через которые выходит газ, постоянно горящий в храме Деви, несколько: одно в северо-западном углу, два других — снаружи стены и несколько в неглубокой вырытой в полу котловине. Есть также несколько таких щелей в колодце в небольшом, стоящем особняком здании. Глядя на воду в этом колодце, я не заметил никаких испарений, но когда поднес к поверхности зажженный фитиль, она тут же загорелась, хотя горела недолго.

Этот же тест выявил выделение газа и из нескольких других щелей, которые казались бездействующими. Дыма не было, только слабый запах. Тем не менее, внутренняя часть храма была черной от копоти, но она образовалась от подношений почитателей Деви, которые в качестве воскурений богине клали масло, сахар и фимиам рядом с пламенем выходящего из щелей газа. Служители-брахманы были весьма любезны и разрешили мне экспериментировать так, как мне было угодно. Когда из какой-либо щели пламя вырывалось дольше или ярче обычного, это вызывало у поклоняющейся толпы восклицание *Ау йвала*. Площадь храма составляла примерно двадцать квадратных футов. В архитектурном плане он ничем особенно не примечателен, за исключением колонн, не имеющих капителей,

338

которые оказались самыми массивными из тех, что мне довелось видеть на полуострове Индостан"!

В месте, называемом "Огненный Мыс" (*Tandjoeng Api*), на побережье острова Сулавеси, из-под земли вырывается пламя, и местные жители, тораджа, с большим благоговением относятся к этому пламени и в качестве подношений богам огня бросают в него живых кур<sup>2</sup>.

У басога, племени, населяющего северное побережье озера Виктория-Ньянза в центральном районе страны, "Бога землетрясений зовут Китаба, считается, что он пребывает в образе большого камня или утеса. Рядом с этим утесом построен храм, куда люди приходят помолиться ему и приносят подношения. Иногда в этом районе пропадают люди, и тогда говорят, что их похитил этот бог. У этого утеса приносят в жертву кур и коз, их кровь выливают на землю у храма, а головы зарывают рядом с ним. Мясо готовят и съедают неподалеку. Говорят, что иногда этот бог путешествует по стране, вследствие чего земля на его пути трясется. За ним всегда следует другой бог, Кобахо, которого сильно боятся, потому что, если не принять никаких мер, его появление почти наверняка вызовет чуму или какую-нибудь другую болезнь. Поэтому когда проходит Китаба, знахари принимаются за работу, чтобы предотвратить то зло, которое несет с собой идущий за ним бог. Они говорят, что бог Кобахо следует от горы Элгон до озера Кьога, и призывают людей прорубить ему дорогу, чтобы он мог пройти как можно быстрее. В каждом районе одни люди вырубают кустарник, расчищают траву и выравнивают дорогу, шириной около десяти футов, в то время как другие приносят еду и складывают ее на границе своей территории, чтобы жители следующего района перенесли ее дальше. Говорят, что эта дорога облегчает путь бога, и он добирается до озера Кьога, не причинив никакого вреда. Жители следующего района возобновляют работу и переносят еду к своей границе; так прокладывается дорога, а пища, дополненная подношениями от каждого района, переносится до самого озера Кьога. Там уже приготовлено каноэ, куда складывают еду, и оно плывет к острову, где еду забирает жрец и жертвует ее богу, бросая в воду. Это подношение предотвращает чуму и смерть"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> W. Moorcroft and G. Trebeck, *Travels in the Himalayan Provinces of Hindustan and the Panjab* (London, 1841), i. 69 *sqq.*

<sup>2</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, i. 71.

<sup>3</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, pp. 250 *sq.*

339

Куки из штата Ассам считают, что землетрясения вызывают подземные жители, которые трясут землю, чтобы определить, есть ли еще на поверхности земли живые люди. Поэтому, когда эти туземцы чувствуют толчки землетрясения, они кричат: "Живы! Живы!" — чтобы успокоить подземный народ<sup>1</sup>.

Все острова Содружества в Океании "подвержены сильным и частым землетрясениям....

Говорится, что на острове Тофуа в сердце вулкана отдыхает один из богов (некоторые говорят Мауи, другие — Лофия) и что землетрясение начинается либо когда дремлющий бог чрезмерно клюет носом, либо когда переворачивается с одного бока на другой, если его огненное ложе становится слишком горячим. Какова бы ни была причина, с началом подземных толчков туземцы неизменно начинают сильно шуметь, чтобы окончательно разбудить плутоническое божество и не допустить, чтобы его дремота или беспокойный сон полностью перевернули мир. Этот обычай существует до сих пор, хотя мнение туземцев в отношении причины землетрясений давно изменилось"<sup>2</sup>.

В иранской провинции Реи, расположенной к югу от Каспийского моря, есть высокая гора, называемая Донбавенд или Демавенд. Можно увидеть, как из ряда щелей в земле на вершине этой горы вырываются зеленовато-желтые пары, сопровождаемые иногда дымом и пламенем. Бытует мнение, что это вызвано дыханием некоего Биурасфа, которого давным-давно заточили в пещере этой горы, и его стоны до сих пор можно услышать у входа в пещеру. Другие утверждают, что огненное дыхание вырывается из уст падших ангелов, которых царь Соломон заточил в пещере; но не сообщают, оказывают ли люди какое-либо почтение им или Биурасфу<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. Shakespear, *The Lushei Kuki Clans*, p. 184.

<sup>2</sup> T. West, *ten Years in Southern Central Polynesia* (London, 1865), pp. 114 sq.

<sup>3</sup> Bardier de Meynard, *Dictionnaire de la Perse*, pp. 235 sqq.

## ГЛАВА XXXIV. САДЫ АДОНИСА

В другом месте мы видели, что древние сады Адониса имеют свою аналогию в современной Индии<sup>1</sup>.

Я могу привести здесь некоторые новые свидетельства на эту тему. Рассказывая о курми из центральных провинций полуострова Индостан, преобладающей касте земледельцев на полуострове, г-н Рассел говорит: "Засевание *Яварас*, соответствующих Садам Адониса, осуществляется в течение первых девяти дней месяцев Кунвар и Чаит (сентябрь и март). Первые девять дней — это период поста, предшествующий празднику Дасахра. Считается, что в течение этого времени богиня Деви сражалась с демоном-буйволом (Бхаинсасур), которого убила на десятый день. Последние девять дней — это период поста в новый год, предшествующий триумфальному вступлению Рамы в Аджодхиа на десятый день его обратного пути с Цейлона. Первый срок предшествует весеннему севу пшеницы и других зерновых, а второй — началу жатвы этих посевов. В некоторых местах *Яварас* возвращают и в третий раз, в сезон дождей, вероятно, в качестве подготовки к севу *юари*<sup>2</sup>, так как в это время *юари* высевается в корзины или "сады". В первый день убирают и белят небольшую комнату, называемую *дивала*, или храм. С полей приносят немного земли и смешивают ее в корзине с навозом. Затем кто-нибудь из мужчин семьи, предварительно искупавшись, высевает в ней пшеницу. Корзину держат в *дивала*, и этот же мужчина следит за ней на протяжении всех девяти дней. Целый день он постится, а вечером пьет молоко и ест только фрукты.... В течение девяти дней, называемых Наоратра, растения поливают, и вскоре прорастают высокие ростки. На восьмой день совершается *хом*, или огненное подношение, и гунии, или истово верующие, становятся одержимыми Деви. Вечером девятого дня женщины, надев свои лучшие одежды, выходят из дому с горшками с зерном на головах и поют песни, восхваляющие Деви. Их сопровождают мужчины, ко-

<sup>1</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, i. 241.

<sup>2</sup> *Sorghum vulgäre*, крупное просо.

341

торые бьют в барабаны и цимбалы. Истово верующие прокалывают себе щеки длинными железными иглами и присоединяются к процессии. Женщины из высших каст, которые не могут идти сами, нанимают жен брадобреев или водоносов, и те идут вместо них. Горшки относят к водоему и бросают в него. Проросшие стебли зерна оставляют и раздают в знак дружбы. Пшеница, посеянная в месяц *Кунвар*, дает прогноз весеннего урожая. Растение выкапывают, и по количеству его корней определяют, во сколько раз собранный урожай будет превышать количество посевного зерна. Женщина, которая подходит к водоему первой, подсчитывает количество растений в своем горшке и определяет таким образом цену пшеницы в рупиях за *мани*<sup>1</sup>. Иногда на растениях появляются красные отметины, это свидетельствует о том, что урожай будет поражен ржавчиной. Говорится, что церемония, проводимая в Чаит, является чем-то типа благодарения урожаю"<sup>2</sup>.

У Бхиллов в Малве, области на северо-западе Индии, в день, когда начинается осенний сев, принято играть мнимую свадьбу двух деревянных кукол. Исполняют все церемонии бракосочетания. Как

только начинаются дожди, кукол бросают в реку и течение уносит их. Эти куклы символизируют богов, которые управляют дождями. Во время *Наоратрас* (девяти дней поста, предшествующих празднику Дасахра), зерновая культура *йовар* высевается в семь небольших корзин, которые затем располагаются следующим образом: две на север, во имя Чамунда-мата и Качумар, две на восток, во имя Дхарм-рай и Шардаа, одна на юг, во имя Рани Каила, и две на запад, во имя Манора и Деви-мата. Их обрызгивают водой, пока растения не прорастут. Вокруг них исполняют музыку и танцы. Присутствующие в таких случаях охотники за ведьмами впадают в состояние одержимости и пророчествуют. Во время Дасахра корзины под музыку и пение относят к ближайшей реке и отпускают вниз по течению. Человек, в доме которого готовили эти корзины, с самого начала церемонии должен оставаться с непокрытой головой. После того, как корзины уплывают вниз по течению, его родственники дарят ему тюрбан, и он надевает его в знак того, что все закончилось<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Мера веса в 400 фунтов.

<sup>2</sup> R. V. Russell, *Tribes and Castes of the Central Provinces*, iv. 84 sqq.

<sup>3</sup> С. Е. Luard, *Ethnographic Survey of the Central India Agency: The Jungle Tribes of Malwa* (Lucknow, 1909), p. 38.

342

Далее, у ораонов в Чхота Нагпур в Индии "В месяц *Бхад* (август) за семь дней до праздника Карам<sup>1</sup>, девушки деревни приносят в свои спальни по две полные корзины песка, высыпают песок на пол, поверх него рассыпают несколько пригоршней зерна ячменя и снова покрывают их тонким слоем песка. Каждую ночь до самого праздника Карам, который отмечается на одиннадцатую ночь месяца, они обрызгивают песок водой и допоздна сидят, распевая песни и наблюдая, как прорастают семена. На следующее за праздником Карам утро девушки извлекают пустившие ростки зерна и раздают проросшие семена ячменя юношам деревни, которые в это время собираются на деревенской акра<sup>2</sup>, а также всем другим ораонам деревни, которые в этот момент оказались на акра. После того, как юноши получают эти мистические подарки, молодежь обоих полов танцует на акра. Хотя значение этого обряда в народе уже забыто, он напоминает магическую церемонию, предназначенную улучшить плодovitость молодых людей, а также, вероятно, способствовать росту урожая, поднимающегося на полях"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> На празднике Карам молодые холостяки рубят три ветви дерева карам и приносят их в деревню так, чтобы не коснуться ими земли. См. S. C. Roy, *Oraon Religion and Customs* (Ranchi, 1928), p. 240.

<sup>2</sup> Открытая танцевальная площадка деревни.

<sup>3</sup> S. C. Roy, *The Ordonis*, p. 243.

## ГЛАВА XXXV. РИТУАЛ АТТИСА

Я уже упоминал, что на весеннем празднике Кибелы и Аттиса почитатели-мужчины увечили себя и бросали отрезанные части своего тела в скульптуру богини, и предположил, что, возможно, это делалось с целью ускорения воскрешения Аттиса и весеннего пробуждения жизни Природы в целом<sup>1</sup>. Некоторым подтверждением этой точки зрения представляются материалы, собранные г-ном Тальботом в Южной Нигерии. Он рассказывает, что несколькими месяцами ранее в Идуа Оронн во время посадки нового ямса в припадке религиозного безумия мужчина изувечил себя и начал бросать отрезанные части своего тела на свежеразрыхленную мотыгой землю. Г-н Тальбот добавляет, что торговцы йоруба приносят с собой и продают на базаре крайнюю плоть мужских половых органов, удаляемую при обрезании, которые используются в качестве средства, несущего плодородие на поля, в коровники, а также и в дома<sup>2</sup>.

В другом отрывке, рассказывая об ибибо из Южной Нигерии, г-н Тальбот сообщает, что "когда воина убивали в расцвете сил, проводились специальные тайные церемонии. Только замужние женщины, родственницы убитого, могли прикасаться к телу, которое они относили в Овок-Афай, часть густого леса, специально отведенную для тех, кто умер насильственной смертью. Там замужние женщины исполняли обряды, в ходе которых пели о том, чтобы половая потенция мертвого мужчины не была потеряна, а увеличила плодородие ферм, коровников и домов его сограждан. Наружные половые органы накрывали священными ветвями, а отрезанные от них части тайно закапывали на иоле или под супружеским ложем, чтобы получить новую жизнь, как Изида зачала от мертвого Осириса<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, i. 217.

<sup>2</sup> J. Talbot, *Life in Southern Nigeria*, p. 275.

<sup>3</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 517.

344

Рассказывают, что у мосси, племени из Западного Судана, до прихода французских властей был евнух-жрец, который следил за гробницей умершего царя и каждый год в сезон засухи приносил ему в жертву осла. Этот жрец принимал имя умершего царя и становился его живым представителем. Он пользовался особыми привилегиями. Бежавшие рабы и приговоренные к смерти люди, добравшиеся до гробницы, находили там убежище и становились собственностью жреца<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> L. Tauxier, *Le Noir du Soudan*, p. 596.

## ГЛАВА XXXVI. АТТИС КАК БОГ-ОТЕЦ

В другом месте я предположил, что история любви Аттиса и Кибелы в одном из своих аспектов может быть вариантом широко распространенного мифа, представляющего оплодотворение Матери-Земли отцом-небом<sup>1</sup>.

Вот один из примеров этого мифа. Манггераи, народ с Западного Флореса, острова в Индонезийском архипелаге, персонифицирует Небо и Землю как мужа и жену; осуществление их брачных отношений проявляется в дожде, который оплодотворяет Мать-Землю и она рождает своих детей, урожаи полей и плоды деревьев. Небо называется *ланит*; это мужская сила; земля называется *аланг*; это женская сила. Вместе они образуют божественную пару, *Моери Краенг*. Люди и животные также произошли от этого божественного брака; они живут и растут благодаря тому, что едят растения, которые являются потомством Земли (*аланг*) следовательно, их тела состоят из плодов Земли, а значит, они также ее дети. Молитва, которую перед началом возделывания земли произносит старейший мужчина перед собравшимися жителями деревни, звучит следующим образом: "О *Моери Краенг*, дай нам немного дождя, чтобы рис и маис смогли немного подрасти". Затем убивают разных животных, а их кровь используют для оплодотворения Матери-Земли. Ей подносят и вареный рис. После этого люди играют в разные игры<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, i. 282.

<sup>2</sup> H. B. Stapel, "Het Manggeraische Volk", in *Tijdschrift voor Indische Taal-Landen Volkenkunde*, lvi. (Batavia and the Hoge, 1914) pp. 163 sq.

## ГЛАВА XXXVII. ОХОТА ЗА ГОЛОВАМИ

Как я упоминал ранее, одним из мотивов, приводимых охотниками за головами в объяснение практики взятия человеческих голов, служит вера в то, что таким образом они способствуют плодородию земли и обилию урожая<sup>1</sup>.

По этому поводу я могу привести здесь еще несколько свидетельств. К народам, охотящимся за головами, относятся племена нага из штата Ассам, и г-н Хаттон, который хорошо знает их обычаи, рассказывает следующее: "Все племена нага, например ва в Бирме, считают, что охота за головами способствует успешному земледелию, и даже является обязательной для него"<sup>2</sup>.

А г-н Миллс, другой знаток обычаев этих племен, сообщает, что "нага, который берет голову, несомненно, хочет принести домой весомое доказательство своей отваги, но кроме того, доставив домой душу своего врага, он хочет увеличить духовную силу родной деревни. Лучше всего он может сделать это, добыв голову, в которой находится душа. Сила этой души прибавится к общему плодородию и процветанию его деревни"<sup>3</sup>.

К племенам, практикующим охоту за головами, следует причислить дикарей, обитающих в горах восточной части острова Формоза.

О них г-н Дэвидсон пишет: "Из всех дикарей на острове самыми активными и агрессивными охотниками за головами являются атайялы. Этот жестокий обычай вошел в их жизнь и играет такую заметную роль во всей их социальной системе, что до тех пор, пока остаются следы их прошлой жизни, он почти неискореним. Атайялы считают охоту за головами оправданной и даже обязательной" в тех случаях, о которых упоминает г-н Дэвидсон. Во-первых, "чтобы

<sup>1</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, i. 293 sqq.

<sup>2</sup> J. H. Hutton, "The Use of Stone in the Naga Hills", in the *Journal of the Royal Anthropological Institute*, lvi. (1926), 78. Что касается ва в Бирме, см. *Spirits of the Corn and of the Wild*, i. 241 sqq.

<sup>3</sup> J. P. Mills, "Certain Aspects of Naga Culture", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, lvi. 1926), 34.

347

обеспечить изобилие года, предкам следует поднести головы недавно убитых людей"<sup>1</sup>.

Бантоидные племена в Южной Нигерии тоже практикуют или, скорее, практиковали прежде

подобный обычай охоты за головами, а некоторые племена приносили специальные подношения духам убитых, чтобы они не вредили плодородию их хозяйств. В этом районе широко распространено убеждение, что плодородие посевов и людей во многом зависит от духов<sup>2</sup>.

У боки, племени из Южной Нигерии, череп убитого врага обычно помещали на крышу хижины и в течение четырнадцати дней ему подносили пиво. Перед посадкой новых плантаций черепу всегда подносили гвинейское сорго, считалось, что в противном случае пропадет урожай на плантациях<sup>3</sup>.

Хиваро, индейцы с Верхней Амазонки, являются страстными охотниками за головами. Они мумифицируют черепа убитых врагов и подвешивают их в своих хижинах. Возвращаясь из набега, удачливые охотники за головами в течение периода от нескольких месяцев до двух лет должны соблюдать неукоснительное воздержание и строгий пост. По завершении этого периода племя устраивает праздник. По-видимому, это делается для умиловления духов убитых, так как индейцы верят, что мумифицированные головы обеспечивают им изобилие, плодородие полей, процветание семьи и племени, победу над врагами и бессмертие. Когда урожай скуден, или не плодятся домашние животные, женщины устраивают празднество прощения, на котором они танцуют без мужчин, держась друг за друга, в то время как старик носит мумифицированный череп. Если церемония не приносит результата, они сбрасывают волосы на черепе и выбрасывают их в лес<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> J. W. Davidson, *The Island of Formosa, Past and Present* (London and New York, 1903), 565.

<sup>2</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 829.

<sup>3</sup> P. A. Talbot, *op. cit.*, iii. 849.

<sup>4</sup> Dr. Rivet, "Les Indiens Jibaros" in *L'Anthropologie*, xix. (Paris, 1908), 244 *sqq.*

349

## ГЛАВА XXXVIII. СЛЕЗЫ ИЗИДЫ

Я упоминал о древнем египетском веровании в то, что ежегодный разлив Нила примерно в середине лета вызывается слезами Изиды, оплакивающей мертвого Осириса<sup>1</sup>. В современном Египте одна ночь, примерно в середине лета, называется Ночью Капли, ибо египтяне верят, будто в это время в Нил падает чудесная капля, которая обуславливает поднятие воды в реке.

Теперь об этой капле говорят как о капле росы, но, вероятно, в старину ее считали первой слезой, оброненной Изидой во время ее ежегодного оплакивания Осириса. В Ночь Капли принято соблюдать определенные обычаи, которые современный автор описывает следующим образом: "Говорят, что ближе к середине лета в самых отдаленных уголках неба собирается капля росы, обладающая чудесной силой, она падает вниз всегда в одну и ту же ночь — поэтому и названную Ночью Капли — в Нил, который тут же оказывается, так сказать, оплодотворенным и порождает ежегодный разлив.

Многие верующие выходят посмотреть на падение этой капли и зачастую убеждены в том, что видели, как она, подобно падающей звезде, скользнула к реке, которая в это время имеет самый низкий уровень. В эту же ночь суеверные семьи собираются вместе и делают из глины или теста маленькие фигурки, представляющие каждого из членов семьи. Обычно это просто прямоугольный комок; но иногда грубо обозначают голову и руки. Эта церемония, конечно же, противоречит законам Ислама и, должно быть, является пережитком какого-то глубоко укоренившегося народного суеверия — вероятно, такого же древнего, как фараоны. Цель этой церемонии состоит в том, чтобы определить, кто будет жить, а кто умрет. Если комок остается гладким и цельным, то это роковое предзнаменование; но если он трескается, что происходит всегда, то это обещает долгую жизнь. Христианские девушки, которые очень прилежны в исполнении этой церемонии, прибегают к ней с совершенно иной

<sup>1</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, ii. 30 *sqq.*

целью. Они хотят знать, будут ли их мужья молодыми или пожилыми, бедными или богатыми. Это не единственный пример весьма большого сходства суеверий мусульман и левантийцев. И те и другие верят, что в Ночь Капли в воздухе присутствует какое-то необычное влияние"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В. St. John, *Village Life in Egypt* (London, 1852), i. 233 *sqq.*

## ГЛАВА XXXIX. ЗВЕЗДА ИЗИДЫ

Я уже показывал, какое большое значение древние египтяне придавали восхождению Сириуса примерно в середине лета перед восходом солнца. Они отождествляли эту звезду со своей великой

богиней Изидой, а наблюдение за ее восхождением способствовало исправлению ошибки их календарного года в триста шестьдесят пять дней, хотя и произошло это только по истечении тысячи четырехсот шестидесяти солнечных лет<sup>1</sup>.

Точно также и сегодня наблюдение за восхождением Сириуса в середине лета бафиоти из Лоанго используют для корректировки своего календаря, состоящего из двенадцати лунных месяцев. Они вставляют дополнительный месяц, чтобы согласовать календарь с солнечным годом примерно раз в три года. Как правило, они считают прибавленный для согласования календаря месяц несчастливым или дурным временем, когда блуждающие в округе души наиболее активно забавляются своими злобными проделками. Но по истечении этого месяца, когда появление новой луны снова совпадает с восхождением Сириуса в середине лета, появление яркой звезды встречают криками радости как знак спасения мира. Этот обычай соблюдался в прошлые времена, когда Лоанго было независимым государством со своим собственным правителем. Царь отмечал каждый прибавленный для согласования календаря месяц, втыкая в землю шест или украшенный резьбой бивень слона, и этот шест или бивень впоследствии использовали для украшения его могилы. По количеству таких шестов или бивней можно было судить о продолжительности правления царя. В настоящее время этот обычай, похоже, устарел<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, ii. 33 sqq.

<sup>2</sup> *Die Loango Expedition*, iii.. pp. 138 sqq.

## ГЛАВА XL. ПРАЗДНИКИ ВСЕХ ДУШ

Широко распространено верование, что души умерших раз в году навещают свои прежние жилища, когда их друзья и родственники радушно принимают и потчуют своих невидимых гостей. Я ранее проиллюстрировал это верование и обычай примерами<sup>1</sup>, к которым сейчас могу добавить следующее. Так, на островах Тробриан, расположенных к востоку от Новой Гвинеи, считается, что души умерших (*балом*) возвращаются в свою родную деревню в промежуток между сбором ямса и возобновлением полевых работ на срок от двух до четырех недель. Для их приема перед хижинами возводят подмости или платформы, которые нагружают фруктами и ценностями, чтобы их видом порадовать духов. В каждом доме им подносится еда, которая выкладывается на кровати и оставляется там примерно на час, после чего хозяин дома, который сам не может ее есть, отдает пищу другу. По завершении этого периода духов отсылают или, скорее, прогоняют прочь. Их уход обычно происходит на второй день после полнолуния. Примерно за час до восхода солнца, когда кричит птица *сак*'у, и на небе появляется утренняя звезда, танцы, продолжавшиеся всю ночь, прекращаются, а барабаны начинают исполнять специфический бой, бой *уба*, прощальную барабанную дробь. Духи знают этот бой и готовятся к обратному путешествию. Сила этого боя такова, что если кто-нибудь исполнит его за пару ночей до положенного срока, все души умерших оставят деревню и отправятся к себе домой в потусторонний мир (Туму). Поэтому пока духи находятся в деревне, барабанный бой *уба* строго запрещен. В то время как барабаны исполняют прощальную дробь, к духам обращаются с просьбой уйти и прощаются с ними. Обращение к духам немногословно: "О духи, уходите; мы не пойдем. Мы останемся". Это торжественное прощание должно прогнать сильных духов, духов, которые могут идти. Но на следующий день, до полудня, барабаны бьют во второй раз и происходит вторая прощальная

<sup>1</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, ii. 51 sqq.

352

церемония. Она называется *нем уба*, или изгнание немощных, и предназначена очистить деревню от духов женщин и детей, слабых и калек. Она проводится точно так же, под ту же дробь и с теми же словами. Под бой барабанов через всю деревню движется процессия, пока не добирается до места, где, как считается, начинается дорога, ведущая в Туму. Там барабаны умолкают, и духи молча удаляются к себе в потусторонний мир. Так завершается тробрианский Праздник Всех Душ<sup>1</sup>.

В Восточном Шандуне, провинции Китая, люди верят, что души умерших возвращаются домой в канун Нового года, и они готовятся к приему призрачных гостей. Считается, что духи возвращаются верхом на призрачных конях, поэтому перед каждой дверью кладут деревянный брус, к которому дух мог бы привязать свою лошадь прежде, чем войти в жилище, а во дворе разбрасывают солому, которая служит фуражом для коня. Вечером второго дня духов умерших семья проводит к их могилам. По пути зажигают фейерверки, несомненно для того, чтобы осветить духам их долгую дорогу домой<sup>2</sup>.

Далее, в Ганьсу, другой провинции Китая, считается, что души умерших возвращаются в свои старые жилища на три дня в Новый год. По завершении трех дней они получают официальное письменное уведомление с просьбой откланяться. В нем семья объясняет духам, что она слишком бедна для того, чтобы продолжать принимать их с комфортом, и что духи смогут с большим удобством устроиться на небе или в храме. Чтобы смягчить навязываемый уход, духам сообщают, что их будут с радушием ждать снова тринадцатого числа этого месяца для участия в Празднике Фонарей. Но богатые люди, которые могут себе это позволить, без всякого перерыва гостеприимно принимают духов от первого до двадцатого числа месяца<sup>3</sup>.

На Тибете ежегодно торжественно отмечается праздник умерших, сопровождаемый чтением молитв, звоном колоколов и иллюминацией, которая, если предположить аналогию со сходными празднествами в других местах, служит для того, чтобы приветствовать духов умерших и осветить им дорогу, когда в темноте они будут возвращаться в свои старые жилища. Свидетелем такого праздника

<sup>1</sup> В. Malinowski, "Baloma" in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xlvii. (1916), 370 sqq.

<sup>2</sup> P. A. Volpert, in *Anthropos*, xii - xiii. (1917-1918), 1118.

<sup>3</sup> P. J. Dols, "La Vie Chinoise dans la Province de Kan-Sou" in *Anthropos*, xii — xiii. (1917-1918), 986 sq.

353

был английский представитель при дворе ламы Тешу, он описывает то, что видел и слышал. "На Тибете, так же, как и в Бенгалии, устраивается ежегодный праздник в честь умерших. 29-го октября, как только наступил вечер и стало темно, на вершущах всех зданий монастыря зажглось освещение; были освещены крыши всех домов на равнине, а также и крыши домов самых отдаленных деревень, разбросанных среди ивовых рощ. Все это представляло собой яркое великолепное зрелище. Ночь была темной, погода тихой, и фонари горели ясным ровным пламенем. Тибетцы считают такие условия самыми благоприятными, и, напротив, когда погода грозовая, и фонари гасит ветер или дождь, то это дурное предзнаменование.... Темноту ночи, глубокое спокойствие и тишину прерывали только низкие, медленно повторяющиеся с различными интервалами звуки *ноубута*<sup>1</sup>, трубы, гонга и цимбал. Время от времени, когда музыкальные инструменты умолкали, был слышен звон колокольчиков и громкое монотонное повторение фраз молитвы. Торжественность обряда была настолько рассчитана наводить на глубокое размышление, что, я думаю, вряд ли какой-либо церемонии по силам более эффективно внушить разуму чувство благоговения. Вдобавок к этим внешним признакам торжественного обращения к прошлому, во время этого праздника совершались акты милосердия, которые, как считается, обладают особой значимостью. Всех людей, в зависимости от их возможностей, призывали раздавать подаяния и кормить бедных. Этот праздник известен как в Бенгалии, так и на полуострове Индостан и отмечается как мусульманами, так и индусами; первые называют его Шуби-борот, а последние — Черанг-пуджа<sup>2</sup>. В Пьемонте "в День Всех Святых умершие покидают свои могилы и возвращаются к домашним очагам. Их олицетворяют цепи, висящие над огнем; когда их поднимают, душа поднимается из чистилища, а когда опускают — душа еще больше страдает. В этот день нельзя подметать комнаты, так как метла может поранить душу или вымести ее. Чтобы не обидеть мертвых, ставят стол, покрытый чистой скатертью, на него выставляют тарелки"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ноубут: вид литавр.

<sup>2</sup> S. Turner, *An Account of an Embassy to the Court of the Teshoo Lama in Tibet* (London, 1800), pp. 318 sqq.

<sup>3</sup> E. Canziani and E. Rohde, *Piedmont* (London, 1913), p. 141.

## ГЛАВА XLII. РОДСТВО ПО МАТЕРИ И МАТЕРИ БОГИНИ

Я обсуждал систему родства по матери в ее связи с поклонением великим восточным богиням и выразил сомнение в том, что когда-либо будет обнаружена система родства по матери, то есть систему прослеживания родственных отношений по линии матери, а не отца, существующая наряду с системой гинекократии, то есть системой, при которой женщины правят мужчинами<sup>1</sup>.

Однако было сообщено о существовании у валовале в Южной Африке, клана народности маротсе или баротсе, системы чистой гинекократии. Я приведу здесь это сообщение, не пытаясь оценивать его. "Очень интересна система выбора местных правителей племени. Это чистая гинекократия, и, как таковая, она, наверное, единственная в своем роде. В большинстве районов Африки женщина практически рабыня, просто "рабочая лошадь". Она обрабатывает землю и ухаживает за своим

хозяйном и повелителем мужчиной, который часто не снисходит даже до принятия вместе с ней пищи. Однако здесь мы ее находим в положении, дающем власть и уважение, превосходящие даже самые радужные стремления борцов за "права" женщин у нас на родине. Все "принцессы крови" являются правительницами по полагающемуся им праву; их женское потомство навечно наследует это право до тех пор, пока ведет свое происхождение от женщины этой линии родства. Сын женщины-вождя является вождем, но на этом его связь с аристократией заканчивается, ибо ни его сыновья, ни его дочери не наследуют его прав; они становятся простыми подданными. Эта система, несомненно, обязана своим появлением весьма порочному моральному облику этих людей, ибо лишь очень мудрый валовале может с уверенностью указать на своего собственного отца, в то время как к надежному заключению относительно матери ему, несомненно, прийти намного легче"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, ii. 207 sq.

<sup>2</sup> A. St. H. Gibbons, *Africa from South to North* (London and New York, 1904), pp. 7 sqq.

## ГЛАВА XLII. БРАКОСОЧЕТАНИЕ БРАТЬЕВ И СЕСТЕР

Я упоминал о древнем египетском обычае бракосочетания родных братьев и сестер, который практиковался не только простыми людьми, но и фараонами и был унаследован их преемниками, Птолемеями<sup>1</sup>.

Такая же система брака между братом и сестрой практиковалась в некоторой мере и в царской семье баньоро, большого и могущественного племени на западе Уганды. Этот обычай каноник Роско описывает следующим образом: "Хотя кланы баньоро экзогамны, членов царской семьи это правило не касается; ибо в царской семье братья часто женятся на своих сестрах, а так как никакой закон не запрещает им иметь потомство, у них иногда рождаются дети, хотя, как правило, принцесса убивает своих детей сразу же после рождения. По-видимому, это скорее делается для того, чтобы не обременять себя их воспитанием, чем из-за какого-либо страха или чувства вины.

Обычай жениться на сестре, вероятно, обусловлен тем, что царский род относится к какой-то иной расе, отличной от пастушеского народа, к расе, в которой придерживались закона наследования по женской линии, и царь женился на своей сестре для того, чтобы его сын стал его преемником. Обычно царь имел несколько принцесс среди своих жен и часто имел от них детей, и они занимали свое место рядом с другими принцами как законные наследники трона. Между ними и сыновьями царя, родившимися от женщин пастушеских кланов, не делалось никакого различия. Практика бракосочетания с близким родственником обычно ограничивалась парами одного и того же поколения, хотя никакого закона, запрещающего принцу жениться на принцессе, которая была его тетей или племянницей, не было; однако отец воздерживался от вступления в брак со своей дочерью. Когда принцесса становилась женой царя, она не оставляла его и не уходила с каким-нибудь другим принцем, а считала себя принадлежащей только ему. Иначе обстояло дело с принцами, женившимися на своих сестрах: в этом случае никакого за-

<sup>1</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, ii. 214.

356

конного брачного соглашения не было, и принцесса была вольна оставить своего брата и, если она того захочет, связать себя с каким-нибудь другим принцем. Такие браки в большей мере имели характер браков по любви, когда пара некоторое время жила вместе, и такой союз имел скорее тайный, чем гласный характер"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, pp. 36 sq.

## ГЛАВА XLIII. ДЕТИ ЖИВЫХ РОДИТЕЛЕЙ В РИТУАЛЕ

Я уже обсуждал обычай использования в ритуале детей, отец и мать которых были живы, и высказал предположение, что этот обычай, возможно, основан на представлении о том, что такие дети обладают большим количеством жизненной энергии, чем обычно, и что в связи с этим их\* присутствие считалось благоприятным для любого обряда, в проведении которого они принимали участие. Там я привел и примеры этого обычая<sup>1</sup>, к которым сейчас хочу добавить следующее. Древнегреческий ритуал предписывал, что в ночь перед свадьбой невеста должна спать с мальчиком, оба родителя которого живы<sup>2</sup>. В Африке по сей день совершенно аналогичного обычая перед бракосочетанием придерживаются баньяколе в Уганде, они с абсолютной ясностью объясняют мотивы соблюдения этого обычая. Я приведу его описание, представленное каноником Роско. После проведения церемонии, которая скрепляла брачное соглашение, "жених возвращался

к своим друзьям, сидевшим у костра, и они продолжали пить примерно до четырех часов. Затем его провожали в маленькую хижину, расположенную за краалем, у ворот. Невесту также приводили сюда и усаживали перед женихом. Доили корову, имевшую одного-двух живых и здоровых телят. Жених набирал в рот молоко и обрызгивал им невесту, затем она набирала в рот молоко и обрызгивала жениха. Оставшееся молоко должен был выпить родственник жениха, мальчик, чьи родители были живы и здоровы. Его называли *Места ва чора*, и в некоторых случаях в течение нескольких ночей он спал вместе с женихом и невестой, чтобы обеспечить рождение здоровых детей<sup>3</sup>. Далее, у баньянколе, специализирующихся на скотоводстве, после родов "женщина ложилась спать как только выходил послед, а четверых маленьких мальчиков и девочек, чьи родители были живы и здоровы, отправляли на поиски листьев деревьев *ниавера*, *кирикути* и *мулокола*

<sup>1</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, ii. 236 sqq.

<sup>2</sup> Callimachus, *Aitia*, iii. i. 1-3.

<sup>3</sup> J. Roscoe, *The Banyankole*, p. 126.

358

*мухири*, которые они должны были принести домой. У порога выкапывали ямку, в нее клали листья, а на них плаценту; сверху ее также накрывали листьями, а ямку засыпали землей и плотно утрамбовывали. Считалось, что это гарантировало, что ребенок будет расти сильным, как дети, проводившие эту церемонию, и что его родители будут жить, как их родители, и будут заботиться о ребенке<sup>1</sup>. Далее, у пастухов баньянколе, "когда у ребенка отпадала пуповина, мать хранила ее, пока дома был муж. Он брал теленка и пускал ему кровь, причем крови брал очень немного. Его жена смешивала кровь с молоком и добавляла в эту смесь мелко посеченную пуповину. Смесь кипятили на медленном огне до тех пор, пока она не превращалась в лепешку. Приходили несколько детей, чьи родители оба были живы и здоровы и которые сами имели прекрасное здоровье. Они приносили с собой пучок очищающей травы *эньямверга*. Перед каждым ребенком ставили сосуд с пресной водой, каждый из них окунал пучок травы в воду и окроплял ребенка, говоря: "Расти сильным и здоровым". Затем дети съедали лепешку с пуповиной и уходили"<sup>2</sup>. Опять же у баньянколе после смерти царя проводилась церемония очищения, во время которой воду для церемонии из царского колодца должен был носить мальчик, родители которого были живы и здоровы, и который сам имел прекрасное здоровье. Он выливал ее в корыто, и принцессы использовали ее для окропления своего царственного брата — нового царя — и его людей, что и являлось очищением<sup>3</sup>.

Аналогично у бакитара или баньоро, другого племени в Уганде, воду из царского колодца тоже приносил мальчик, родители которого были здоровы, и который сам имел прекрасное здоровье. Он выходил на рассвете, чтобы набрать воды и отнести ее к воротам царского жилища. На пути от колодца он ни в коем случае не должен был оглядываться, а сосредоточить свой взгляд на конечной цели своего путешествия, где его ждали жрецы и вожди. Затем эту воду использовала принцесса для окропления принцев, собравшихся людей и царского скота. Это тоже делалось с целью очищения<sup>4</sup>.

У мерина на Мадагаскаре существует торжественная церемония очищения купанием или обрызгиванием водой в канун Нового года. Эта церемония проходит в царском дворце и должна очистить царя

<sup>1</sup> J. Roscoe, *op. cit.*, p. 111.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *op. cit.*, pp. 112 sq.

<sup>3</sup> J. Roscoe, *op. cit.*, pp. 55 sq.

<sup>4</sup> J. Roscoe, *The Bakitara*, p. 128.

359

и народ от осквернения всеми теми проступками, которые они непреднамеренно совершили в течение прошедшего года. Воду для этой церемонии следовало доставлять из одного маленького озера мужчине из клана аласора, оба родителя которого все еще были живы. После очищения монарха эту воду использовали для окропления и очищения всех его подданных<sup>1</sup>. Опять же, у мерина, когда рождался ребенок, прорицатель определял благоприятный день, когда младенца в первый раз можно было вынести из дома. В этот день, если ребенок был мальчиком, мужчина, родители которого были живы, выносил ребенка, одетого в одежду из красного шелка, на своей спине. Он несколько раз обходил вокруг дома, а, проходя мимо двери, говорил: "Да будет у этого ребенка долгая жизнь!" Если же это была девочка, эту же церемонию проводила женщина, родители которой были живы<sup>2</sup>. Кроме того, у мерина, в определенный прорицателем

благоприятный день, мужчина, родители которого были живы, обрезал первые локоны ребенка. Считается, что если волосы острижет человек, родители которого умерли, то ребенок будет сиротой<sup>3</sup>.

У тораджи с Центрального Сулавеси во время бракосочетания, когда жениха для проведения церемонии приводили в дом невесты, его меч и мешочек для бетеля вносила в дом женщина или девочка, оба родителя которой были живы, а если женщина была замужней, то живы должны были быть и все ее дети<sup>4</sup>.

У болгар вскоре после рождения ребенка собираются все родственники, чтобы отметить это событие. Они едят коржи, испеченные девушкой из другой семьи, чьи родители живы и которую специально приглашают в дом с этой целью. Первый из испеченных ею коржей дают съесть матери ребенка<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> A. and G. Grandidier, "Ceremonies Malgaches" in *L'Anthropologie*, xxvi. (1915), 348-352.

<sup>2</sup> A. and G. Grandidier, *Ethnographie de Madagascar*, iv. 284 sqq.

<sup>3</sup> Там же, сс. 289 и далее.

<sup>4</sup> Adriani and Kruijt, *op. cit.*, ii. 19.

<sup>5</sup> A. Strauss, *Die Bulgaren* (Leipzig, 1898), p. 294.

## ГЛАВА XLIV. СЛЕПЫЕ ЖЕРТВЫ В ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯХ

Я уже проиллюстрировал обычай использования слепых жертв в жертвоприношениях, призванных ослепить врагов посредством симпатической магии<sup>1</sup>.

Здесь представляется возможным привести некоторые другие примеры этого обычая. Так, у баньоро в Уганде, "когда приходит весть о том, что в страну собирается вторгнуться враг, или когда какая-то часть страны подверглась набегу, и одних людей убили, а других увели в рабство, знахарь находил слепую корову, щенка с еще не открывшимися глазами, брал корзину с едой, которую тщательно заворачивал, чтобы никто не мог сказать, что за еда в ней находится. Животных убивали и разрезали на маленькие кусочки. Еду также делили на соответствующее количество частей. Все это зарывали вдоль всех дорог, по которым враг мог вступить в страну. Считалось, что если члены военного экспедиционного отряда наступят на скрытые на дороге кусочки пищи и кусочки разрезанных на мелкие части коровы и щенка"<sup>2</sup>, то этого достаточно, чтобы погубить его способность ориентироваться.

У беуанов из Южной Африки "важная часть обязанностей колдуна заключалась в подготовке армий и охотничьих отрядов. Армия, прежде чем вступить в сражение, должна быть сделана невидимой. Перед тем, как отправиться в поход, воины собирались в определенном месте, где их встречали колдун и женщина с веером для провеивания зерна. Последняя с закрытыми глазами выбегала навстречу армии и кричала: "Армии не видно", — а колдун следовал за ней и окроплял копьё воинов магическим снадобьем, повторяя эти же слова. Затем хватали черного быка, зашивали ему веки волосом, взятым из его хвоста, и во время похода некоторое время гнали его перед собой. Затем его убивали, целиком жаривали и всего, за исключением желудка, съедали. Же-

<sup>1</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, ii. 249 sqq.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Njrtthern Bantu*, p. 96

361

лудок вместе со всем его содержимым сохраняли, чтобы он привел армию к победе"<sup>1</sup>.

У маротсе с Центральной Замбези для сохранения племени применяют народные чары. Иногда для этой цели используют быка. Отбирают быка, которого никогда не использовали в качестве вьючного или тяглогового животного, зашивают ему сухожилиями веки, а затем запускают в стадо. За ним внимательно наблюдают и спустя некоторое время убивают. Его кровь, смешанная с другими ингредиентами, хранится в тыквенных сосудах. Во время войны вождь и предводители отрядов обмазывают себя этой смесью и носят на себе небольшие сосуды с ней<sup>2</sup>.

Основываясь на этом же принципе, совершая магический обряд человек иногда закрывает глаза, чтобы посредством симпатической магии ослепить животных или паразитов, против которых направлены его заклинания. Так, у говорящих на ила племен Северной Родезии охотники, использующие для поимки дичи ямы-ловушки, прибегают к корню под названием *мудо*. Вырыв яму-ловушку, охотник садится рядом с ней, закрывает глаза и молится: "Я беден! Дай мне мяса, о сотворивший это снадобье, сотворивший животных и сотворивший меня, я молю тебя, дай мне мяса!" Затем он бросает снадобье в ловушку. Смысл состоит в том, что охотник проделывает это с закрытыми глазами, предполагая, что по этой причине и животные не увидят яму и упадут в нее<sup>3</sup>.

У тораджи с Центрального Сулавеси в период сева риса во многих семьях женщина с закрытыми глазами бросает несколько зерен в четыре ямки, вырытые у фигового дерева. Она закрывает глаза, чтобы мыши, свиньи и другие животные-вредители посевов не увидели этот рис<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> S. S. Dorman, *Pygmies and Bushmen of the Kalahari*, pp. 303 sq.

<sup>2</sup> E. Holub, *Sieben Jahre in Sud-Afrika* (Wien, 1881), i. 418. Он называет племя *марупсе*.

<sup>3</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *op. cit.*, i. 278.

<sup>4</sup> Adriana and Kruijt, *op. cit.*, ii. 250.

## ГЛАВА XLV МУЖЧИНЫ, ПЕРЕОДЕТЫЕ В ЖЕНЩИН

В другом месте я упоминал о бытующем среди некоторых первобытных народов обычае, согласно которому некоторые мужчины на протяжении всей жизни одеваются и ведут себя, как женщины<sup>1</sup>. Класс таких отказавшихся от своего пола людей существовал на Таити. Их называли *Мавхус* или *Махус*. Эти *мавхус* избирали такой образ жизни в юности: надев женские платья, они выполняли женскую работу, например, изготавливали ткани, головные уборы и циновки. Они соблюдали те же запреты в отношении еды, что и женщины, и так же, как и женщины, искали ухаживаний мужчин и были даже еще более ревнивы в отношении тех мужчин, что сожительствовали с ними. По одежде, внешнему виду и манерам они почти не отличались от женщин; но их было немного и почти все они находились при дворах вождей, каждый из которых мог содержать от шести до восьми таких *мавхус*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Adonis, Attis, Osiris*, ii. 253.

<sup>2</sup> J. Wilson, *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean* (London, 1799), pp. 200 sq.; J. Turnbull, *A Voyage Round the World* (London, 1813), p. 382.

## ГЛАВА XLVI. ДЕТИ НА ВЕЕРАХ ДЛЯ ПРОВЕИВАНИЯ ЗЕРНА

Я рассказывал об обычае класть новорожденного ребенка на веер для провеивания зерна<sup>1</sup>, и проиллюстрировал этот обычай примерами, к которым могу сейчас добавить еще несколько. В греческой мифологии говорится, что новорожденного Гермеса его мать Майя в пеленках положила на веер для провеивания зерна<sup>2</sup>. Согласно Каллимаху, и самого Зевса младенцем аналогично положили на золотой веер для провеивания зерна<sup>3</sup>.

У чамаров, касты кожевников и чернорабочих из Северной Индии, новорожденного ребенка принято класть на веер для провеивания зерна, лежащий на рисовой грядке<sup>4</sup>. Кроме того, у брагуи в Белуджистане "большинство родителей в течение первых шести дней держат своих младенцев в *чхаи*, или корзине для провеивания зерна, чтобы Бог послал им столько детей, сколько зерна может вместить эта корзина... Но некоторые люди не хотят иметь никаких дел с корзиной для провеивания; они говорят, что это чревато эпилепсией, но почему и каким образом — я затрудняюсь даже предположить. Поэтому они кладут ребенка в сито, чтобы удача сопутствовала ему так же, как обильно сыплется зерно через сито"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Spirits of the Corn and of the Wild*, i. 5 sq.

<sup>2</sup> Apollodorus, iii. 10. 2.

<sup>3</sup> Callimachus, *Hymn to Zeus*, 47.

<sup>4</sup> R. V. Russell, *Tribes and Castes of the Central Provinces*, ii. 413.

<sup>5</sup> Denys Bray, *The Life History of a Brahui*, p. 13.

## ГЛАВА XLVII. МАГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИГР В ПЕРВОБЫТНОМ ЗЕМЛЕДЕЛИИ

Ранее я обсуждал магическое значение игр в первобытном земледелии<sup>1</sup>. Здесь я могу привести еще некоторые сведения по этому вопросу. Так, например, в Южной Индии "в деревнях Южной Канары существуют некие *ракишасы* (демоны), называющиеся Камбл Ашура, от которых зависит плодородие полей. Чтобы умилостивить их, обычно в октябре и в ноябре, перед вторым севом, устраивают скачки буйволов, которые представляют собой захватывающее развлечение. Считается, что если скачками пренебречь, то урожай не удастся.... На следующий день высаживают рассаду. Чтобы умилостивить разных демонов, дни, следующие за скачками, посвящаются петушиным боям, в которых могут принимать участие сотни птиц"<sup>2</sup>. У малайцев "в ритуале рисового поля присутствует постоянное обращение к духам предков и к духам почвы, возвышенности и равнины. Соответственно, каждые три-четыре года, перед расчисткой полей для посадки, малайские земледельцы устраивают мнимое сражение с целью изгнать злых духов.

Иногда в качестве оружия используют стебли бананового дерева. Иногда две противостоящие группы метают друг в друга через овраг тонкие дротики с подрезанными плоскими концами, напоминающие старомодный стетоскоп. Это продолжается до тех пор, пока кто-нибудь из сражающихся не получает удар в лицо, и не появляется кровь, на этом схватка заканчивается. Предполагается, что одна из групп в таких игровых сражениях представляет силы зла<sup>3</sup>. У тораджи с Центрального Сулавеси в день перед началом сева риса жители деревни собираются на рисовых полях и проводят всю ночь в играх и танцах. Одна из игр, в которую всегда играют в таких случаях, называется "пинки по икрам". В этой игре юноши бьют друг друга ногами по икрам.

<sup>1</sup> *The Spirits of the Corn and of the Wild*, i. 92 sqq.

<sup>2</sup> R. E. Thurstone, *Omens and Superstitions of Southern India*, p. 299.

<sup>3</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, and Sufi*, p. 92.

### 365

Игра составляет часть церемонии сева: люди верят, что если не сыграть в эту игру, то другие растения на поле: маис, огурцы и так далее — будут плохо расти<sup>1</sup>. Они считают, что духи любят наблюдать за игрой "пинки по икрам" в период сева риса<sup>2</sup>. Магическую или религиозную позицию тораджи по отношению к духу риса, кроме того, можно проиллюстрировать правилами поведения, налагаемыми при уборке урожая на человека, которого они называют главой сбора урожая. Каждая семья выбирает из числа своих членов женщину, которая должна выступать в роли главы при уборке урожая: обычно это хозяйка дома. Глава в течение первых трех дней должна выполнять всю работу сама. Она должна соблюдать множество табу, для того чтобы душа риса, которая контактирует с ней, не ушла. Она не должна купаться и пить проточной воды. Она не может менять одежду, ибо к ней может прикрепиться душа риса. Она не может выбрасывать листья, с которых ела рис. Она должна спать, подогнув ноги, чтобы не дать душе риса покинуть ее. Она не должна оглядываться и смотреть на летящую птицу, чтобы душа риса не улетела прочь; она не может говорить, чтобы не испугать душу риса; а если она говорит до или после сбора урожая, то должна делать это, употребляя особую форму речи<sup>3</sup>.

У киваи с Британской Новой Гвинеи "вместе с сезоном сбора урожая начинается большой праздничный период. Особенно связанными со сбором первого урожая ямса представляются две игры, в которые играют в качестве вступления к одной из больших церемоний. Это *аниопу* и *пару*, они довольно схожи. *Аниопу* (от которого пошло название игры) — это шарообразный плод дерева *ани*. В игру играют на берегу во время отлива, когда уходящая вода оставляет на песке небольшие участки, покрытые илом. Игроки делятся на две группы. Каждый игрок берет немного ила, руками лепит из него шар и бросает в лежащий на берегу *аниопу*. При удачном попадании плод может катиться по берегу на довольно приличное расстояние, и каждая команда пытается, как можно дальше прокатить его по берегу в нужном для нее направлении. В *аниопу* обычно играют непосредственно перед сбором урожая, а когда на полях начинается сбор ямса, переходят к *пару*, в которую играют мячом, вырезанным из твердого корня дерева *сай*. В действительности *пару* — это вид туземного хоккея, хотя, насколько я мог заметить,

<sup>1</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, ii. 248 sq.

<sup>2</sup> Там же, ii. 389.

<sup>3</sup> Там же, ii. 272 sq.

### 366

в этой игре едва ли придерживались каких-либо правил. В качестве клюшек используют длинные очень прочные ветки, а о жестокости игры свидетельствует множество серьезных ранений и немалое количество хромящих в деревне на следующий день<sup>1</sup>.

Кроме того, киваи играют в "корзинку"<sup>2</sup>, чтобы содействовать росту ямса. Г-н Ландтман описывает и объясняет этот обычай следующим образом: "Первые несколько стеблей ямса обычно подвязывают веревками, которые использовались для игры в "корзинку" (*орова*). В эту игру можно играть в любое время, но наиболее она популярна в деревнях в период роста ямса, когда почти каждый, включая взрослых, занят ею. Дети либо копируют старших, либо их специально учат этой игре, и впоследствии они отдают свои веревочки родителям. Первые куски веревки, которыми подвязывают ямс, как правило, обрабатывают обычным средством, выделениями из женских половых органов. Иногда бывает достаточно просто повесить кусочки этой веревки на первые несколько колышков, не подвязывая стебли, а иногда люди просто разбрасывают на своих полях кусочки веревочек, оставшиеся от игры в "корзинку". Однако в каждом случае цель заключается в том, чтобы "помочь" стеблям ямса хорошо расти и переплестись нужным образом"<sup>3</sup>.

Г-н Райли описывает и более полно объясняет этот обычай следующим образом: "В "корзинку" — если так можно назвать эту игру — играют как дома, так и на улице. Вполне обычное явление — увидеть группу людей, мужчин, женщин и детей, молодых и старых, сидящих на земле или на полу дома и глубоко увлеченных плетением "корзинок" необычных конфигураций всего лишь из кусочков веревки или шнура. Весьма интересно наблюдать за тем, как искусно в ходе игры в действие вступают руки, пальцы рук и ног, колени, ступни и рот. Есть время в году, когда плетение "корзинок" едва ли можно назвать игрой. Это время, когда закончена посадка ямса. "Корзинка" — это нечто большее, чем игра. Это не что иное, как магия. Цель плетения "корзинок" состоит в обеспечении того, чтобы побеги ямса обвивались вокруг подпорок, специально втыкаемых для этого на полях. В Старом Свете "корзинки" плетут для того, чтобы душистый горошек вился вверх по воткнутым в почву хворостинам. Точно так же, как веревочка "корзинки" оплетает руки играющих, так побеги ямса должны подражать ей и подниматься по подпоркам.

<sup>1</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, p. 81.

<sup>2</sup> Игра с веревочкой, надетой на пальцы. — *Прим. перев.*

<sup>3</sup> G. Landtman, *op. cit.*, pp. 78 sq.

367

Есть время для игры в корзинку, и есть период, когда в нее играть не следует. Когда начинается сезон ловли черепах, игра в "корзинку" запрещена. Это правило до сих пор строго соблюдают на прибрежных деревнях. Человек, играющий в эту игру, может принести неудачу ловцам черепах<sup>1</sup>. Аналогично играют в "корзинку" и туземцы Новой Ирландии, особенно в сезон созревания плодов хлебного дерева. Некоторые говорят, что это способствует созреванию плодов, но другие утверждают, что играют в эту игру только для выражения своей радости по поводу богатого урожая плодов хлебного дерева<sup>2</sup>.

У народов Южной Нигерии основным развлечением является борьба, "но некоторые кланы племен ибо, особенно икверри, практикуют ее в качестве религиозной церемонии, полагая, что посредством симпатической магии она укрепляет посевы. Как только один из борцов устает или начинает злиться, в схватку тут же вмешиваются зрители — вероятно, для того, чтобы это неблагоприятным образом не сказалось на воспроизводящих силах природы"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> E. Baxter Riley, *Among Papuan Head-Hunters*, pp. 162 sq. В отношении игры в "корзинку" в Новой Гвинее смотрите также W. N. Beaver, *Unexplored New Guinea*, pp. 63 sq.; J. H. Holmes, *In Primitive New Guinea*, pp. 279 sqq.; J. W. N. Saville, *In Unknown New Guinea*, 102; H. Newton, *In Far New Guinea*, pp. 63 sq. Что касается игры в "корзинку" в целом, смотрите К. Haddon (Mrs. Rishbeth), *Cat's Cradles in Many Lands* (London, 1911).

<sup>2</sup> P. G. Bogerhausen, "Fadenspiele in Matupit, Neupommern" in *Anthropos*, x — xi. (1915-1916), 908 sqq.

<sup>3</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 816.

## ГЛАВА XLVIII. РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В ПЕРВОБЫТНОМ ЗЕМЛЕДЕЛИИ

У первобытных народов, занимающихся земледелием, широко распространено правило, что мужчины выполняют тяжелую работу по расчистке земли для возделывания, а более легкая задача обработки почвы, посева, посадки и сбора урожая отводится женщинам. Так, у кпелле, племени из Либерии в Западной Африке, мужчины расчищают невозделанную землю от деревьев и кустарника, но всю остальную сельскохозяйственную работу оставляют женщинам, которые сеют, сажают и собирают урожаи риса и других полевых культур. Соответственно, жена говорит о своей плантации как "моя плантация", а ее муж говорит, что он "готовит плантацию для своей жены"<sup>1</sup>. У племени гагу с Берега Слоновой Кости в Западной Африке возделывание земли носит миграционный характер, каждый год от леса расчищается новый участок земли. Расчисткой земли занимаются только мужчины, но всю остальную сельскохозяйственную работу они оставляют женщинам, которые одни, без помощи супругов, сеют, пропалывают и собирают урожай. Каждая женщина работает на поле своего мужа. Если у мужчины несколько жен, то они вместе работают на поле<sup>2</sup>. У гуро, другого племени с Берега Слоновой Кости, прежде всю сельскохозяйственную работу выполняли женщины, за исключением расчистки земли, которой занимались только мужчины. Но сейчас мужчины начинают принимать некоторое участие и в полевых работах вдобавок к задаче по расчистке земли<sup>3</sup>.

У народов Южной Нигерии "в большей части страны мужчины расчищают буш, то есть вырубает маленькие деревья и выжигают большие; очищают от мусора землю и готовят холмики или кучки земли для ямса; собирают палки или подпорки, по которым будут

- <sup>1</sup> D. Westermann, *Die Kpelle*, pp. 68 sq.
- <sup>2</sup> L. Tauxier, *Nègres Gouro et Gagou*, pp. 132, 134.
- <sup>3</sup> L. Tauxier, *op. cit.* 165.

## 369

подниматься стебли ямса, фасоли и т. д.; нарезают лозу, которой подвязывают растущие растения. Они делают стеллажи, на которых хранится ямс и складывают его там; обычно они выполняют и всю тяжелую работу по подготовке земли для женской работы. Как правило, всю остальную работу делают женщины и дети — сеют зерно, сажают ямс, кокосовый ямс и другие, менее значительные культуры. Иногда они сажают и банановые деревья. За прополку также отвечают только они. В некоторых районах им помогают рабы, в других же последние выполняют только мужскую работу. Некоторые участки плантаций, главным образом те, на которых выращивают зерновые или кокосовый ямс, считаются собственностью женщин. В целом женщины выполняют меньшую часть работы в племенах йоруба и ибо — в стране Ика они вообще едва ли занимаются земледелием — и большую часть в бантоидных племенах. В некоторых из последних племен они выполняют всю работу на плантации, за исключением расчистки буша и, в некоторых местах, подготовки кучек земли для ямса. Такое положение вещей, несомненно, главным образом обусловлено тем, что мужчины значительную часть времени заняты охотой и рыболовством<sup>1</sup>. У баиа, племени, обитающего на границе Камеруна, в сельском хозяйстве наблюдается четкое разделение труда между мужчинами и женщинами. Мужчина готовит плантацию, вырубая деревья, женщина обрабатывает почву, ухаживает за растениями и собирает урожай<sup>2</sup>.

В Лоанго, если мужчина беден, он, чтобы подготовить плантацию для своей жены, своими руками вырубает деревья и расчищает кустарник; но обрабатывать почву и носить воду он считает ниже своего достоинства. Эту работу он оставляет женщинам или рабам<sup>3</sup>.

У леса, племени из Бельгийского Конго, когда мужчина желает освоить невозделанную землю, он может расчистить участок леса. Всю работу по валке деревьев и расчистке подлеска делает он сам. Его жена убирает от мусора отвоеванную таким образом у леса землю и засаживает ее. Все плантации на равнине всецело являются делом рук женщин, именно женщины ухаживают за полями и собирают урожай<sup>4</sup>. У вангата, другого племени Бельгийского Конго, в сельскохозяйственной работе мужчина валит деревья, обрубают

- <sup>1</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 907.
- <sup>2</sup> A. Poupon, "Etude ethnographique des Baya" in *L'Anthropologie*, xxvi. (1915), 110.
- <sup>3</sup> *Die Loango-Expedition*, iii. 2, 213.
- <sup>4</sup> M. Baeyens, *Les Lésa*, 23.

## 370

сучья, сжигает валежник и подравнивает оставшиеся большие деревья. Когда это сделано, подготовленную мужчинами землю берут в свои руки женщины. Они с помощью мотыги и ножа приводят ее в порядок. Затем они втыкают в землю небольшие черешки маниоки. Но на этом работа женщины не завершается. Далее она вскапывает землю вокруг черешков маниоки и окучивает их. Между черешками маниоки она обычно сажает маис. Присмотр за полями, так же; как домашнее хозяйство, является женской обязанностью. Именно они в соответствии с нуждами своих семей собирают урожай созревшего маиса и маниоки. Кроме этого вангата выращивают банановые деревья: плантации обычно закладывают мужчины, но присматривают за ними женщины<sup>1</sup>.

У эмбу, бантоидного племени, населяющего южные склоны горы Элгон в Кении, считается, что многие мужчины имеют право владеть большими участками леса, и всякий, кто хочет расчистить участок леса, должен сперва получить разрешение у его владельца, которого обычно добиваются за незначительную плату в виде большого горшка пива. "После того, как земля таким образом приобретена, ее необходимо расчистить и возделывать. Более тяжелая часть работы, то есть рубка деревьев, расчистка кустарника, удаление корней и камней, достается мужчине, но после того, как участок расчищен и готов для возделывания, он переходит в руки женщины. Муж должен расчистить и подготовить землю, но засеивает ее и собирает урожай жена. Таким образом, она получает вполне законное право на продукцию с поля, и оно обычно всеми признается, хотя, конечно, это право недолговечно и зависит от урожая. Тем не менее, право женщины на долю в каком-либо поле полностью признается, и в случае замужества или перехода в другой дом это право за ней сохраняется"<sup>2</sup>. Существующие у говорящих на ила племен Северной Родезии методы возделывания земли исключительно расточительны в отношении земли и неэкономны по затратам труда. Когда мужчина хочет освоить участок земли, он обычно выбирает ту часть леса, которая

нравится ему и его жене, аргументируя это тем, что раз здесь растет строевой лес, значит вырастут и зерновые. Затем он "задолго до окончания зимы, вооружившись небольшим топориком, обрубают все ветви с каждого дерева и аккуратно кучей складывают их вокруг основания, чтобы жаркие месяцы перед сезоном дождей сделали древесину легко воспламеняющейся. Дав им в течение двух-

<sup>1</sup> Lieut. Engels, *Les Wangata* (Paris, 1912), pp. 29 sq.

<sup>2</sup> G. St. J. Orde Browne, *The Vanishing Tribes of Kenya*, 66.

371

трех месяцев подсохнуть, он поджигает кучи, и земля свободна. Теперь за работу может приниматься его жена. Обуглившиеся пеньки оставляют. Хотя туземцы знают об удобряющих свойствах пепла, следует признать, что огонь они используют как самый легкий способ избавиться от деревьев. Когда воздух наполняется сладковатым ароматом фиолетовых цветков *муфуфума*, а на востоке после захода солнца видны Плеяды, жена понимает, что пришло время браться за работу и ей. С помощью членов своего семейства она начинает мотыгой опалывать землю, собирая траву и мусор в большие кучи, которые оставляют подсыхать, чтобы их можно было сжечь. Тем временем муж мотыжит свой собственный маленький участок. Как только земля разрыхлена мотыгой, ее засевают. Семена, ожидая дождя, могут лежать в земле две-три недели, и в результате после обильного ливня быстро прорастают"<sup>1</sup>.

Мамбетту, большое племя в Центральной Африке, "больше склонны к сельскому хозяйству, чем к ведению войн; им досталась плодородная почва, и поэтому они имеют обильные урожаи бананов, маниоки и сладкого картофеля, выращивание которых не требует особого труда. Всю полевую работу выполняют женщины, за исключением общей подготовки земли и сжигания поваленных деревьев и травы, чем занимаются мужчины"<sup>2</sup>.

У папуасов киваи Британской Новой Гвинеи, "согласно указанию, данному народу одним из мифических героев, о котором рассказывает народное предание, огород должны готовить женщины, а мужчины — засаживать его. Но это правило ни в коей мере строго не соблюдается. В целом более тяжелую работу делают мужчины — например, ограждение. Женщины под руководством мужчин копают небольшие канавки, а мужчины идут позади них и выравнивают и сглаживают их. Посадкой занимаются и те, и другие сообща, за исключением ямса, который считается преимущественно мужской заботой (будучи тесно связанным с некоторыми тайными мифами и обрядами). Мужчина оборачивает созревающие гроздья бананов листьями, но жена может срезать их (хотя и не без его ведома). Таро и сладкий картофель копают и мужчины, и женщины. Для приготовления саго мужчины срубают ствол пальмы и удаляют верхнюю часть твердой поверхности древесины, в то время как женщины выполняют остальную работу"<sup>3</sup>.

Рассказывая об этом же племе-

<sup>1</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *op. cit.*, i. 136 sq.

<sup>2</sup> Major Casati, *Ten Years in Equatoria*, i. 127.

<sup>3</sup> G. Landtman, *op. cit.*, 68.

372

ни, г-н Бивер сообщает, что "по сложившемуся в Новой Гвинее обычаю работа в огороде — это женская работа, то есть ее более легкая часть, такая как посадка, вскапывание палкой-копалкой или тяпкой из раковины, прополка и сбор урожая. Я же всегда считал это самой тяжелой частью работы. Когда земля расчищена и огорожена (в стране доунов ограждение ставится не всегда), мужская работа практически завершена, тогда как гнуть спину над грядками таро в солнечную жару на протяжении всего дня — труд бесконечный, не говоря уже о необходимости с наступлением сумерек тащить домой тяжелый груз продуктов и дров. Чтобы изготовить тяпку, кусок раковины вставляют в деревянную рукоятку и закрепляют в ней клиньями. Теперь на смену ей пришла железная тяпка или мотыга"<sup>1</sup>.

На Добу, острове, расположенном у юго-восточной оконечности Британской Новой Гвинеи, "мужчины расчищают участок для возделывания и вскапывают землю для посадки ямса. Затем женщины сажают семена и пропалывают огород. Когда семена прорастают, мужчины устанавливают жерди, по которым будут подниматься вьющиеся стебли. Женщины собирают урожай, складывают его и следят за запасами"<sup>2</sup>. На островах Мюррэя в Торресовом проливе "работа по расчистке земли (*утара*) и ее подготовке разделена между полами. Женщины расчищают подлесок и вырубает мелкий кустарник; мужчины, если необходимо, валят большие деревья и выполняют всю работу, связанную с использованием топора. Луговые земли обычно расчищают только женщины, но г-н Брюс заметил, что сейчас в этой работе начинают принимать участие и

мужчины"<sup>3</sup>. У туземцев Новой Британии "работа на плантации на ранних стадиях справедливо разделена между мужчинами и женщинами. Мужчины расчищают и выжигают землю. Затем они вскапывают землю и выкапывают камни и другой мусор. После этого к работе приступают женщины с короткими палочками. Они в порошок разбивают комья земли, просеивают ее руками, собирают корешки, траву и т. д., а потом сжигают. Такой метод прополки весьма эффективен. Начиная с этого времени, плантация, в основном, переходит на попечение женщины"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> W. N. Beaver, *Unexplored New Guinea*, 90.

<sup>2</sup> W. E. Bromilow, "Some Manners and Customs of the Dobuans of South-East Papua", in the *Twelfth Report of the Australasian Association for the Advancement of Science*, 1909. p. 472.

<sup>3</sup> *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, iv. (Cambridge, 1912), 145.

<sup>4</sup> Rev. B. Danks, "New Britain and its People", in the *Fourth Report of the Australasian Association for the Advancement of Science*, 1892, 618.

## ГЛАВА XLIX. ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ ДУХА ЗЕРНА ВО ВРЕМЯ ЖАТВЫ

Я описывал ирландский обычай срезать последний пучок колосьев на поле, который обычно называют *калахт*, бросая в него серп. Этот древний обычай соблюдался в Туме, графство Антрим, вплоть до 1913 г. Газета *Belfast Evening Telegraph* рассказывает об этом следующим образом. "Примерно десять дней тому назад в Туме, графство Антрим, прошла ранее широко распространенная в Ирландии древняя жатвенная церемония под названием "Срезание калахта". Она заключается в том, что в углу последнего поля последний пучок колосьев оставляют несрезанным. Его заплетают, он и называется *калахт*. Жнецы вооружаются секачами (серпами) и, стоя на разумном расстоянии, каждый по очереди делает бросок, чтобы срезать его. Затем удачливый претендент надевает его на шею жены хозяина поля (в данном случае жены хозяина не было, поэтому его надели на шею самому хозяину) и торжественно ведет ее в дом, требуя первой чарки. После этого пучок вешают в центре кухни, где приготовлено достаточное количество горячительного угощения для всех, за этим следует чаепитие и общее празднество. Обычно все это называется "чурн". "Калахт" на ирландском означает "старуха", "ведьма" или "карга", которую считали ответственной за все несчастья, от которых страдали крестьяне. Ее представлял растущий колос пшеницы, и в прежние времена было принято, что удачливый жнец торжественно подносит его жене фермера и говорит, что сразил старую ведьму, которая была причиной несчастий, постигших ее, и что с этих пор впереди у нее и ее семьи ничего, кроме удачи, не будет. Хотя основной смысл этой церемонии теперь, может быть, и забыт, интересно отметить, что ее важный элемент, то есть угощение горячительным, все еще сохранился, а "чурн" как завершение жатвы пользуется большой популярностью по всей стране"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Belfast Evening Telegraph*, Wednesday, October 15, 1913.

374

Это сообщение прислал мне г-н Г. Мак-Нил Мак-Кормик из Калтра-Хауса, графство Даун, который в письме ко мне пишет, что Тума, где в 1913 г. наблюдался этот обычай, "является районом графства Антрим на границе с графством Лондондерри. Он расположен примерно в сорока милях от Белфаста и является одним из двух районов графства Антрим, где основная часть населения кельтского происхождения". В сообщении об этом обычае ирландское название *калахт*, означающее старуху, явно тождественно гаэльскому *кайллих*, "старуха", которое также используется для обозначения последнего срезанного колоса в некоторых частях Шотландии<sup>1</sup>. Представленный в сообщении обычай вешать последний колос на шею жене фермера указывает на отождествление ее со старой женщиной, или Матерью Зерна.

В Индии ораоны из Чхота Нагпур во время сбора урожая риса соблюдают обычаи, которые сильно напоминают обычаи, соблюдаемые в период жатвы в Европе. Так, "во время сбора урожая риса земледелец-ораон на своем последнем поле оставляет несрезанными несколько стеблей риса-падди, считается, что, по-видимому, в них обитает душа или дух зерна. Ораоны называют этот пучок рисовых стеблей "Страж Поля" и верят, что он оберегает поле до следующего посева или пересадки растений, в зависимости от обстоятельств. Однако сегодня во многих местах этот пучок стеблей может впоследствии забрать любой, кто захочет, за исключением, конечно же, хозяина поля и членов его семьи. В некоторых местах сейчас игнорируется даже это последнее ограничение. В действительности в некоторых деревнях ораонов хозяин сам позднее в благоприятный день (предпочтительнее в понедельник) приносит этот сноп домой и называет это "привести домой Невесту". Когда весь остальной рис-падди (т. е. неочищенный от шелухи рис) обмолочен и сыпан в хранилище, эти срезанные последними снопы забирают домой и

обмолачивают, а зерна хранят отдельно и во время следующего сева используют как семенные. Кроме того, когда ораон обмолотил свой рис и переносит его домой, он оставляет три или пять пригоршней обмолоченного риса на току. Этот рис ораоны называют "Бутки кхес" или "Старая (Мать) Риса". Говорят, что эта Мать Зерна оберегает ток до следующего урожая. Мать Зерна обычно накрывают соломой, вероятно, чтобы защитить ее от дурного глаза или злых духов. Аналогично, чтобы защитить свое хлебное дерево до следу-

<sup>1</sup> *Spirits of the Corn and of the Wild*, i. 140.

375

ющего сезона плодоношений, ораон оставляет на нем последний плод сезона в качестве *Манкханадже*, или Стража дерева"<sup>1</sup>.

Кроме того, "в Индии широко распространен обычай, атрибутом которого является дитя зерна. Я полагаю, за исключением мусульман, в этой стране ни один фермер не осмелится веять зерно, не установив прежде дитя зерна. Наверное, вместе с мусульманами мне следовало бы исключить и христианских фермеров. Как я понял из расспросов, такое дитя делают из последних убранных стеблей. Их привязывают к бамбуковому шесту, а его втыкают в готовую для провеивания кучу зерна. Зерно очищают от шелухи, прогоняя по нему скот, а затем собирают в кучу на току. В благоприятный день, когда дует сильный ветер, зерно пересыпают на ветру, высевки уносятся на расстояние, а зерно падает у ног провеивающих"<sup>2</sup>.

У палаунов в Бирме "пока растет рис-падди, никаких подношений духам не делают; но во время сбора урожая небольшую часть зерна оставляют на полях до тех пор, пока весь остальной рис не будет собран для обмолота. Этот последний сноп срезает старейший мужчина из дома хозяина рисового поля, из него делают фигурку, изображающую человека. Внутреннюю часть фигурки делают из бананов, чайных листьев и цветов; затем ее обрызгивают водой. Внешнюю часть фигурки делают из стеблей риса, заворачивая колосья вовнутрь; затем ее обвязывают дикорастущим ползучим растением или полосками бамбука, чтобы обозначить голову, туловище, руки и ноги. Ее устанавливают на току, и жнецы, преклонив перед ней колени, благодарят ее за урожай. Затем ее относят в дом и ставят в священном месте на веранде, рядом со статуэткой Будды, или же кладут под дом. Во время следующего сбора урожая, если она все еще в хорошем состоянии, ее снова относят на ток и снова обращаются к ней с молитвой; но если делается новая фигурка, старую относят на поле, с которого собирают урожай, и там выбрасывают"<sup>3</sup>.

В другом месте я обсуждал обычай, элементом которого является "Невеста Ячменя", практикуемый берберами Марокко. Более позднее его описание представлено М. Э. Лауст, выдающимся специалистом в области обычаев и верований берберов. Он сообщает нам, что при прополке полей, когда работа близится к завершению, жен-

<sup>1</sup> S. C. Roy, *The Oraons*, pp. 441 sq.

<sup>2</sup> Т. Килби, в письме из прихода миссии в Саханпуре, центральные провинции, Индия, от 8 марта 1921 г. и адресованном моему другу доктору Ренделу Харрису, который любезно переслал его мне.

<sup>3</sup> Mrs. L. Milne, *The Home of an Eastern Clan*, 224.

376

щины деревни берут стебель нарцисса (*asphodèle*) и наряжают его как невесту. На листке бумаги рисуют глаза и рот и надевают на него что-то типа парика из гривы кобылы, повязанного шелковой косынкой. Эту фигурку они называют *мата*. Поначалу женщины просто играют с ней. Затем они процессией носят ее по полям, снова и снова повторяя одну и ту же песню. Вскоре к ним присоединяются деревенские мужчины верхом на лошадях, среди них и победитель предыдущего года, ему и отдают фигурку. Этот всадник вместе с куклой скачет прочь, а за ним следуют почти все остальные, оспаривающие его право владеть ею. По правилам игры обладатель куклы должен отдать ее тому, кто обгонит его. Затем победитель предыдущего года сам принимает участие в преследовании. Тем временем женщины не перестают выкрикивать: "Смотрите на Мату! Смотрите на Мату! Ее черные глаза сверкают!" Всадники скачут по полям, безжалостно их выгаптывая, до тех пор, пока на месте действия не появляются верховые группы из других деревень и не вступают в борьбу за обладание куклой. После этого всадники всей деревни объединяют свои усилия в стремлении удержать куклу в своих руках и не позволить унести ее чужаку-наезднику из другой деревни. Всадники, подбадриваемые восклицаниями женщин, удваивают свои усилия. Женщины же с вершин холмов или с крыш деревенских домов возбужденно следят за развитием состязания, призом которого служит Мата. Наступает полная неразбериха, и борьба прекращается только тогда, когда самому ловкому из соперников удается

вырваться из толпы и увези куклу в свою деревню. Всадники, упустившие куклу, возвращаются унылые и удрученные и печально признают, что в этом году хорошего урожая у них не будет. Объясняя этот обычай, М. Лауст информирует нас, что туземцы принимают фигурку Маты за Невесту Полей, а саму церемонию за свадьбу, и сам он склонен полагать, что прежде Невестой Полей выступала реальная женщина, а Женихом — реальный мужчина, считалось, что посредством симпатической магии они делали поля плодородными!

В другом месте я описывал ритуал малайцев с рисовым младенцем. После этого более полное его описание было опубликовано г-ном Винседтом, здесь я хочу привести некоторые дополнительные детали, почерпнутые из него. Когда зерно готово к жатве, колдун должен овладеть душами риса, В течение двух вечеров он ходит по краю поля, задабривая и собирая их. На третий он заходит на поле в поисках их хозяина, выискивая колосья ярко-желтого цвета, ко-

<sup>1</sup> E. Laoust, *Mots et choses berbères*, pp. 332 sqq.

377

лосья причудливой формы определенного вида, напоминающие закрытую вуалью или смеющуюся принцессу, колосья на переплетенных стеблях, колосья со стеблей с приносящим удачу птичьим гнездом у основания. Отыскав подходящего хозяина, колдун перевязывает семь стеблей корой, волокном и разноцветной нитью с гвоздем на конце и засовывает гвоздь в середину пучка. Прежде, чем срезать семь отобранных стеблей, колдун трижды обходит их, предлагая уйти злобным духам земли. Вечером следующего дня он срезает семь стеблей небольшим ножом, который ловко прячет в ладони; но перед этим он молится духу риса, воплощенному в семи колосьях. Откровенно льстя ему, он обращается к нему как к Прекрасно} Принцессе, умоляя ее прийти, ибо все уже готово. Затем, затаив дыхание, закрыв глаза и стиснув зубы, одним махом он срезает колосья с семи стеблей. Подобно повивальной бабке, держащей новорожденного младенца, он кладет колосья на колени и заворачивает их в белую ткань. Этого рисового младенца он передает в руки владельца земли. Затем колдун срезает еще семь пучков колосьев вокруг того растения, с которого была взята "она", и кладет их вместе с яйцом и бананом в корзинку, приготовленную для ребенка. Рисового младенца вместе с камешком и куском железа укладывают в застеленную листьями баклажана люльку с пологом из прохладных ползучих побегов, коры, волокон и разноцветных нитей. Колдун обмазывает семь колосьев глиной "в качестве лекарства для ран от ножа" и прячет их под соседними цельными стеблями. Затем, помолвившись прародительницам риса, чтобы они поселились на поле, колдун целует рисовые стебли и возглавляет процессию, несущую рисового младенца домой. К фермеру обращаются как к отцу младенца, а к его жене — как к матери. Вместе с детьми она ждет дома и, когда берет у мужа корзинку, восклицает: "Милая! Жизнь моя! Дитя мое! С каким нетерпением я ждала, когда ты вернешься из своего путешествия. Весь год, каждый месяц, каждый день твоего отсутствия мне не хватало тебя; теперь ты вернулась целой и невредимой. Идем! Твоя комната готова!" После этого в течение трех дней домочадцы должны дежурить по ночам, нельзя тушить огонь, а пища в кухонной посуде должна быть недоваренной; никто не должен ни выходить из дома, ни входить в него. Таким образом, должны соблюдаться все предосторожности, связанные с новорожденным ребенком. В Малакке пучок, с которого срезают рисового младенца, называют матерью: с ниц обращаются как с женщиной после родов, срезает его жена фермера<sup>1</sup>

<sup>1</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, and Sufi*, pp. 83-91.

376

щины деревни берут стебель нарцисса (*asphodèle*) и наряжают его как невесту. На листке бумаги рисуют глаза и рот и надевают на него что-то типа парика из гривы кобылы, повязанного шелковой косынкой. Эту фигурку они называют *мата*. Поначалу женщины просто играют с ней. Затем они процессией носят ее по полям, снова и снова повторяя одну и ту же песню. Вскоре к ним присоединяются деревенские мужчины верхом на лошадях, среди них и победитель предыдущего года, ему и отдают фигурку. Этот всадник вместе с куклой скачет прочь, а за ним следуют почти все остальные, оспаривающие его право владеть ею. По правилам игры обладатель куклы должен отдать ее тому, кто обгонит его. Затем победитель предыдущего года сам принимает участие в преследовании. Тем временем женщины не перестают выкрикивать: "Смотрите на Мату! Смотрите на Мату! Ее черные глаза сверкают!" Всадники скачут по полям, безжалостно их выгапывая, до тех пор, пока на месте действия не появляются верховые группы из других деревень и не вступают в борьбу за обладание куклой. После этого всадники всей деревни объединяют свои усилия в стремлении удержать куклу в своих руках и не позволить унести ее чужаку-наезднику из другой деревни. Всадники, подбадриваемые восклицаниями

женщин, удваивают свои усилия. Женщины же с вершин холмов или с крыш деревенских домов возбужденно следят за развитием состязания, призом которого служит Мата. Наступает полная неразбериха, и борьба прекращается только тогда, когда самому ловкому из соперников удастся вырваться из толпы и увезти куклу в свою деревню. Всадники, упустившие куклу, возвращаются унылые и удрученные и печально признают, что в этом году хорошего урожая у них не будет. Объясняя этот обычай, М. Лауст информирует нас, что туземцы принимают фигурку Маты за Невесту Полей, а саму церемонию за свадьбу, и сам он склонен полагать, что прежде Невестой Полей выступала реальная женщина, а Женихом — реальный мужчина, считалось, что посредством симпатической магии они делали поля плодородными<sup>1</sup>.

В другом месте я описывал ритуал малайцев с рисовым младенцем. После этого более полное его описание было опубликовано г-ном Винседтом, здесь я хочу привести некоторые дополнительные детали, почерпнутые из него. Когда зерно готово к жатве, колдун должен овладеть душами риса, В течение двух вечеров он ходит по краю поля, задабривая и собирая их. На третий он заходит на поле в поисках их хозяина, выискивая колосья ярко-желтого цвета, ко-

<sup>1</sup> E. Laoust, *Mots et choses berbères*, pp. 332 sqq.

377

лосья причудливой формы определенного вида, напоминающие закрытую вуалью или смеющуюся принцессу, колосья на переплетенных стеблях, колосья со стеблей с приносящим удачу птичьим гнездом у основания. Отыскав подходящего хозяина, колдун перевязывает семь стеблей корой, волокном и разноцветной нитью с гвоздем на конце и засовывает гвоздь в середину пучка. Прежде, чем срезать семь отобранных стеблей, колдун трижды обходит их, предлагая уйти злобным духам земли. Вечером следующего дня он срезает семь стеблей небольшим ножом, который ловко прячет в ладони; но перед этим он молится духу риса, воплощенному в семи колосьях. Откровенно льстя ему, он обращается к нему как к Прекрасной Принцессе, умоляя ее прийти, ибо все уже готово. Затем, затаив дыхание, закрыв глаза и стиснув зубы, одним махом он срезает колосья с семи стеблей. Подобно повивальной бабке, держащей новорожденного младенца, он кладет колосья на колени и заворачивает их в белую ткань. Этого рисового младенца он передает в руки владельца земли. Затем колдун срезает еще семь пучков колосьев вокруг того растения, с которого была взята "она", и кладет их вместе с яйцом и бананом в корзинку, приготовленную для ребенка. Рисового младенца вместе с камешком и куском железа укладывают в застеленную листьями баклажана люльку с пологом из прохладных ползучих побегов, коры, волокон и разноцветных нитей. Колдун обмазывает семь колосьев глиной "в качестве лекарства для ран от ножа" и прячет их под соседними цельными стеблями. Затем, помолвившись прародительницам риса, чтобы они поселились на поле, колдун целует рисовые стебли и возглавляет процессию, несущую рисового младенца домой. К фермеру обращаются как к отцу младенца, а к его жене — как к матери. Вместе с детьми она ждет дома и, когда берет у мужа корзинку, восклицает: "Милая! Жизнь моя! Дитя мое! С каким нетерпением я ждала, когда ты вернешься из своего путешествия. Весь год, каждый месяц, каждый день твоего отсутствия мне не хватало тебя; теперь ты вернулась целой и невредимой! Идем! Твоя комната готова!" После этого в течение трех дней домочадцы должны дежурить по ночам, нельзя тушить огонь, а пища в кухонной посуде должна быть недоваренной; никто не должен ни выходить из дома, ни входить в него. Таким образом, должны соблюдаться все предосторожности, связанные с новорожденным ребенком. В Малакке пучок, с которого срезают рисового младенца, называют матерью: с ним обращаются как с женщиной после родов, срезает его жена фермера<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, and Sufi*, pp. 83-91.

## ГЛАВА I. ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ РАДИ УРОЖАЯ

В Южной Нигерии вплоть до недавнего времени местному фетишу или идолу приносили в жертву мужчин и женщин как при посадке ямса, так и при сборе урожая<sup>1</sup>. Йоруба из этого района совершали множество человеческих жертвоприношений ради обильного урожая плодов и зерновых, а в Ибадане многие мужчины и женщины были принесены в жертву деревьям колы<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> P. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria*, 257.

<sup>2</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 859.

## ГЛАВА LI. ДУХ ЗЕРНА В ОБРАЗЕ ЖИВОТНОГО

Мы видели, что в некоторых частях Европы считается, что дух зерна принимает образ собаки<sup>1</sup>.

Один мой корреспондент, уроженец Санджэ, что на Оркнейских островах, пишет мне следующее: "Во времена моего детства в Оркни связанные с жатвой обычаи, о которых вы упоминаете, все еще соблюдались. По поводу последнего снопа поднимался смех и все пытались уклониться от его вязания. Более серьезно относились к последнему снопу или вязанке, отправляемой на скотный двор: я знал парней, которые чуть ли не дрались, чтобы он им не достался. Последний сноп был "сухой". Когда одна ферма заканчивала уборку раньше своих соседей, парни делали из соломы собаку и тайком, чтобы их не застали за этим делом, устанавливали ее на видном месте рядом с соседней фермой"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Spirits of the Corn and of the Wild*, i. 271 sqq.

<sup>2</sup> Г-н J. A. Fotheringhame в письме ко мне из So. School, Sandwick, Stromness, Orkney, от 20 апреля 1919 г.

## ГЛАВА ЛII. ПЛЕЯДЫ В ПЕРВОБЫТНЫХ КАЛЕНДАРЯХ

Я уже показывал, какое значение многие народы первобытной культуры уделяют наблюдению за восхождением и закатом Плеяд, особенно с целью определения начала года и сезона посадки и сева.<sup>1</sup> К представленным там примерам я могу добавить здесь некоторые новые свидетельства.

Так, например, на островах Шортленд из архипелага Соломоновых островов, "когда в сезон сбора орехов на горизонте появляются Плеяды, все дома завешивают ветвями, усыпанными листьями и орехами. Это подношение духам. Считается, что они оберегают и от несчастных случаев во время сбора орехов, а это время считается началом нового года. Если орехи созревают раньше появления на горизонте Плеяд, их не едят до тех пор, пока это не произойдет"<sup>2</sup>. Туземцы Новой Британии обычно начинали посадку, когда Плеяды появлялись в определенной части неба<sup>3</sup>. Для туземцев архипелага Д'Антраксто, расположенного к юго-востоку от Новой Гвинеи, из всех созвездий самым известным являются Плеяды, их называют *явунуга*. Туземцы часто определяют время сбора урожая ямса с того момента, когда ранним вечером на востоке появляются Плеяды и до тех пор, пока они не переместятся на запад<sup>4</sup>. О туземцах Маркизских островов в Океании говорят, что "созвездие Плеяд занимает важное место в их языческой мифологии. Его появление на горизонте на закате солнца примерно в середине декабря определяло начало нового года. Когда с заходом солнца созвездия не было видно, то считалось, что началась вторая половина года. С новым появлением Плеяд на горизонте на многих островах наступало время безудержного веселья. Созвездие приветствовали неистовыми танцами и диссонирующим звучанием раковин"<sup>5</sup>. В племенах мандайя из района Давао на Минданао, одном из островов Филиппин-

<sup>1</sup> *Spirits of the Corn and of the Wild*, i. 307 sqq.

<sup>2</sup> G. Brown, *Melanesians and Polynesians*, pp. 210 sq.

<sup>3</sup> G. Brown, *op. cit.*, 325.

<sup>4</sup> D. Jenness and Rev. A. Ballantyne, *The Northern D'Entrecasteaux* (Oxford, 1920), 161.

<sup>5</sup> W. Wyatt Gill, *Life in the Southern Isles* (London, N. D. ), 99 n.

381

ского архипелага, "примерно первого ноября, появление на западе группы из семи звезд, называющихся *нойо нойо*, для всех, кто собирается расчищать новую землю, служит знаком того, что пора приниматься за работу. К первому декабря это созвездие располагается прямо над головой, и тогда наступает время посадки, что дополнительно подтверждается появлением звезды, известной как *сабак*. Если кто-то задержался с посадкой до середины декабря, он получает последнее предупреждение, когда появляются звезды, образующие *байатик*"<sup>1</sup>. Мы можем с полной уверенностью предположить, что группа из семи звезд, о которых упоминает автор, это ни что иное, как созвездие Плеяд. В отношении туземцев отрогов Мюррея в Торресовом проливе сообщают, что "существуют различные приметы, определяющие начало сезона расчистки, например: цветение деревьев *собе*, *меаур* и *куд*, а также восхождение на северо-восточном горизонте звезд *Усиам* (Плеяды) и *Сег* (Пояс Ориона). *Усиам* появляется первым, *Сег* — немного позднее, когда *Усиам* уже поднимается над горизонтом примерно на девять градусов. Когда впервые можно видеть *Сег*, туземцы считают, что пришло время готовить свои огороды, но называют они его "*временем Усиама*"<sup>2</sup>. Для туземцев с восточной части Торресова пролива "созвездие Усиам" (Плеяды) указывает на начало сезона ловли черепах, ожидаемую в скором времени еду и начало подготовки огородов"<sup>3</sup>. В некоторых районах Сулавеси время пахоты и сбора урожая, главным образом, определяется наблюдением за Плеядами<sup>4</sup>. О тораджи с Центрального Сулавеси сообщают, что у них время расчистки земли для возделывания определяется положением созвездия, называющегося "Петух". Его голову составляют Плеяды,

туловище — Пояс Ориона, а хвост — Сириус. Это созвездие вечером должно быть как раз над восточным горизонтом. Некоторые племена ориентируются не по вечернему, а по утреннему положению Плеяд. Созвездие Петуха прежде было настоящим Петухом, жившим на земле. Объясняя появление Петуха, рассказывают такую историю. Говорят, что одна женщина, сама того не зная, вышла замуж за своего собственного сына. За этим incestом последовала большая засуха, поэтому погибли все деревья. Женщина призналась в кровосмешении: вопреки обычаю, ей сохранили жизнь. И она предсказала вождям, что будет превращена в видимую на небе белую курицу, и что они должны будут в сельскохозяйственных работах руко-

<sup>1</sup> Fay-Cooper, *The Wild Tribes of the Davao District, Mindanao*, 185.

<sup>2</sup> *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, iv. 145.

<sup>3</sup> Там же, iv. 228.

<sup>4</sup> *Zeitschrift fur Ethnologie*, iii. 404.

382

водствоваться ее положением на небе. О "Петухе" рассказывают и другую историю. Один мужчина посетил потусторонний мир и пришел в деревню Таманкапа (так же называется и созвездие Петуха). Жители деревни посвятили его в секреты земледелия и рассказали ему, как определять сельскохозяйственные сезоны по положению созвездия в небе. Вернувшись домой, он поделился всем, что ему рассказали, с жителями своей деревни<sup>1</sup>.

У малайцев из штатов Перак и Кедах время посадки семян риса определяется наблюдением за Плеядами. "Когда в 4. 30 утра или около того, с ладони протянутой руки, указывающей на созвездие, падает несколько зерен риса, а с запястья съезжает вниз браслет, то считается, что пришло время закладывать новый рассадник"<sup>2</sup>.

В Африке у племен с восточных берегов озера Танганьика созвездие Плеяд носит название *Булимира*, от глагола *кулимира*, "выращивать", потому что его звезды начинают появляться вечером на востоке в период первых дождей и первых сельскохозяйственных работ. Когда эти же звезды находятся в зените, приходит время сбора урожая маиса, а когда вместе с солнцем они заходят на западе, начинается сбор урожая сорго или эрикомы заостренной, последней культуры года<sup>3</sup>. Мы уже видели, что у говорящих на ила племен Северной Родезии появление Плеяд на востоке после захода солнца служит сигналом для женщин начинать сельскохозяйственные работы<sup>4</sup>. У баконго из Нижнего Конго Плеяды считаются "смотрителями, охраняющими дождь" (*Ндундалунда залунда мвула*). Туземцы думают, что дождь приходит с Плеяд, и, если в начале сезона дождей это созвездие видно отчетливо, туземцы ожидают хороший сезон дождей, т. е. обильных, но без излишка дождей для своих плантаций<sup>5</sup>. У тонга или ронга в Юго-Восточной Африке Плеяды являются единственным созвездием, имеющим местное название. "Они называют его чиримело, созвездием, извещающим о начале сезона обработки почвы, потому что фактически в районах Тропика Рака оно появляется в июле или августе, когда начинается пахота"<sup>6</sup>. "Готтентоты уделяли значительное внимание некоторым звездам или группам звезд и определяли сроки сезонов по восхождению и заходу Плеяд. Матери поднимали своих детей вверх, чтобы те могли протянуть к ним свои маленькие ручки. Когда над горизонтом поднимались Плеяды, они начинали танцевать и молиться, чтобы звез-

<sup>1</sup> Adriani and Kruijt, *op. cit.*, ii. 234 sqq.

<sup>2</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, and Sufi*, pp. 77 sq.

<sup>3</sup> Mgr. Lechaptois, *Aux Rives du Tanganyika*, p. 213.

<sup>4</sup> См. выше, с. 382.

<sup>5</sup> J. H. Weeks, *Among the Primitive Bakongo*, p. 294.

<sup>6</sup> H. A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, ii. 309.

383

ды обеспечили им обилие пищи"<sup>1</sup>. В Южной Америке Плеяды известны всем туземцам Гвианы. Они с радостью приветствуют их возвращение на горизонт, потому что оно совпадает с началом сезона хорошей погоды. Их исчезновение, примерно в середине мая, сопровождается выпадением обильных дождей<sup>2</sup>. У языческих гуанов или хуанов из Альбукерке с верховьев реки Парагвай большим почетом пользуется бог солнца, но еще большим — небольшое созвездие, которое они называют "семь звезд" и появление которого в определенной части небосвода отмечается ежегодным праздником<sup>3</sup>. Эти семь звезд, несомненно, Плеяды. У чороти, племени индейцев из Гран-Чако, время сева начинается с появлением Плеяд<sup>4</sup>.

Чиригуано, другое индейское племя из Гран-Чако, называют семь звезд Плеяд *ичу*. Для них это самое важное созвездие. Когда оно впервые становится видимым на горизонте ранним утром,

наступает подходящее время для сева маиса<sup>5</sup>.

Индейцы из долины Амазонки говорят, что в течение первых нескольких дней после появления Плеяд, пока они расположены еще низко, птицы, особенно куры, устраиваются на ночлег на нижних ветвях или перекладинах, и чем выше поднимается созвездие, тем выше усаживаются на насест птицы. Эти звезды приносят с собой холод и дождь: когда они исчезают, змеи теряют свой яд. Тростник для изготовления стрел должен быть нарезан до их появления, иначе стрелы будут изъедены червями. Плеяды исчезают и появляются вновь в июне. Их появление совпадает с возрождением растительности и животной жизни. Поэтому легенда гласит, что все, появившееся до созвездия, возродится, то есть его появление отмечает начало весны<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> S. S. Dorman, *Pygmies and Bushmen of the Kalahari*, 215.

<sup>2</sup> J. Crevaux, *Voyages dans l'Amérique du Sud* (Paris, 1883), 215.

<sup>3</sup> F. de Castelnau, *Expedition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud* (Paris, 1850-1851), ii. 398 sq.

<sup>4</sup> E. Nordenskiöld, *Indianerleben* (Leipzig, 1912), 52.

<sup>5</sup> E. Nordenskiöld, *op. cit.*, 183, 259.

<sup>6</sup> P. C. Teschauer, "Mythen und alte Volkssagen aus Brasilien", in *Anthropos*, i. (1906), 734 sqq.; and M. P. Nilsson, *Primitive Time-Reckoning* (Lund, 1920), p. 134. В этой книге профессор Нильссон собрал много информации на эту тему.

### ГЛАВА LIII. ПЕРВОБЫТНЫЙ СПОСОБ ОЧИЩЕНИЯ

Мы видели, что обычай бечуанов требует, чтобы каждый мужчина переспал со своей женой в качестве части церемонии очищения, которому он должен подвергнуться прежде, чем сможет отведать новых плодов сезона<sup>1</sup>. Мы можем сравнить с этим обычаем сходное правило, требующее сожительства, по-видимому, как формы очищения в период траура. Так, у ваджага с горы Килиманджаро в Восточной Африке в случае смерти женатого мужчины его жене подыскивают постороннего мужчину, который должен спать с ней в дни ее траура<sup>2</sup>. Аналогично у некоторых племен Руанды, района, расположенного к западу от озера Виктория-Ньянза, в течение одного-двух месяцев после смерти мужа его вдова, согласно ритуалу, должна официально сожительствовать с посторонним мужчиной, но только не утром на рассвете. Это сожительство неполное; в противном случае, как они считают, мужчина умрет<sup>3</sup>.

Мы можем предположить, хотя нам этого не говорят, что подобная церемония предназначена для очищения воды от осквернения смертью, посредством окончательного разрыва ее связи с покойным мужем.

<sup>1</sup> *Spirits of the Corn and of the Wild*, ii. 69 sq.

<sup>2</sup> B. Gutmann, *Dichten und Denken der Dschagganeger*, 135.

<sup>3</sup> P. P. Schumacher, "Die Tracht in Ruanda (Deutsch-Ostafrika)", in *Anthropos*, x-xi. (1915-1916), 797.

### ГЛАВА LIV. МАНИЯ В АРИЦИИ

В другом месте я упоминал о существовавшем в Ариции древнем обычае выпекать хлеб в форме человека, называвшийся *Маниа*, и указал, что Маниа, название одного из таких коржей, было также именем Матери или Бабушки Духов<sup>1</sup>. От одного из своих корреспондентов я узнал, что аналогичный обычай до сих пор ежегодно соблюдается в Фраскати в Альбан-Хиллз, недалеко от Ариции. Он пишет: "Во время великого поста пекари из фраскати продают имбирные коржи в форме человеческих фигурок с тремя длинными рогами, перчинками вместо глаз и красной лентой на шее. Как мне рассказывали, они представляют Дьявола, их едят в качестве символического отречения от него и всех его деяний. Однако этот обычай вполне может быть дохристианским, а его объяснение — более поздним дополнением"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Spirits of the Corn and of the Wild*, ii. 94 sqq.

<sup>2</sup> Г-н John Rice Miner в письме ко мне из Института биологических исследований Университета Джона Хопкинса в Балтиморе, штат Мэриленд от 17 ноября 1925 г.

### ГЛАВА LV. ПОПЫТКИ ОБМАНУТЬ ДЕМОНОВ

Ранее я уже проиллюстрировал примитивный обычай, заключающийся в попытке обмануть демонов ложными погребениями<sup>1</sup>. К приведенным там примерам я могу добавить некоторые другие описания уловок, используемых первобытным человеком, чтобы избежать опасного внимания духов. Так, рассказывая об опасностях для души, которыми, по мнению шанов из

Бирмы, окружена жизнь маленького ребенка, г-жа Лесли Милн сообщает, что: "Если это слабый ребенок или его преследуют несчастья, то для того чтобы обмануть мучающих его злых духов, его имя может быть неоднократно изменено; ибо все недуги, болезни и несчастья исходят от них. Косвенно все страдания в жизни обусловлены дурными мыслями и поступками в прошлых жизнях, а заслуги, достигнутые в прошлом существовании, бывают недостаточны для того, чтобы оградить от нападений злых духов. К счастью, этих духов легко обмануть; так, если маленький мальчик очень невезуч, его мать может одеть его как девочку, дать ему женское имя и называть его "Маленькая доченька". Но если терзающий ребенка дух не обманулся, и того продолжают преследовать несчастья, мать берет его в джунгли и прячет в кустах. Она оставляет его там и говорит сопровождающей ее подруге, где он. Затем мать отправляется домой, плачет и стонет и объявляет всем своим друзьям, что она несчастная женщина, потерявшая ребенка. Отец бранит ее и говорит, что она очень плохая; все сходятся на том, что ребенка украл тигр и, конечно же, съел его. В течение некоторого времени необходимо поднимать большой шум, тогда дух, несомненно, будет введен в заблуждение и поверит, что в доме уже нет ребенка, чтобы мучить его, и покинет этот дом. Ближе к ночи приходит подруга и говорит: "Смотрите, как мне сегодня повезло! Я нашла ребенка!" Она показывает ребенка матери, и та говорит: "Какой уродливый ребенок! Какой он сердитый! Как он не похож на мое прекрасное потерявшееся дитя!" Подруга

<sup>1</sup> *Spirits of the Corn and of the Wild*, ii. 104 sqq.

387

соглашается: "Конечно, он некрасив, но я оставлю его себе. Если я возьму в свой дом потерявшегося ребенка, это поставят мне в большую заслугу, все люди будут говорить: "Она молодец!" И мое доброе дело не умрет со мной". Мать отвечает, что подруга говорит мудрые слова, и, немного подумав, говорит: "Позволь *мне* взять ребенка и заработать такую заслугу". Но подруга отвечает: "Нет, твоя заслуга будет меньше, чем семечко кунжута. Твой дом пуст, и ты хочешь ребенка, чтобы заполнить его; взять этого малыша будет для тебя в удовольствие, но никаких заслуг ты этим не заработаешь. Я оставлю ребенка себе". Затем они меняют тему и начинают беседовать о своих заботах. А когда ребенок начинает плакать, подруга говорит: "Какой беспокойный ребенок! Если хочешь, я продам его тебе за одну рупию". Ребенка отдают матери и называют "Маленькая Рупия" или "Малыш, Найденный в Джунглях".

Иногда такое, тщательно разработанное представление оказывается безрезультатным, и ребенка продолжают преследовать неудачи или болезни; и тогда предпринимается последняя попытка обмануть злого духа. Отец заворачивает ребенка в циновку и относит на кладбище; следом идет мать и громко плачет; они роют маленькую могилку; кладут в нее ребенка; сверху насыпают землю — отец ребенка, конечно же, очень внимательно следит, чтобы лицо оставалось открытым — и зачитывают отрывки из священных книг; теперь, раз ребенок мертв и похоронен, злой дух, несомненно, уберется прочь. Спустя некоторое время ребенка забирают домой, снова дают ему новое имя, и он получает еще один шанс ускользнуть от злых духов<sup>1</sup>.

Аналогично у тораджи с Центрального Сулавеси, когда человек находится на пороге смерти, его друзья в качестве последнего средства делают гроб и набивают его листьями. Считается, что духи, пришедшие унести душу, будут обмануты и решат, что больной уже умер и лежит в гробу<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Mrs. L. Milne, *The Shans at Home*, pp. 38 sq.

<sup>2</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, ii. 85.

## ГЛАВА LVI. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ ПЕРВЫХ ПЛОДОВ<sup>1</sup>

Во многих первобытных племенах во время сбора урожая зачастую принято подносить первые плоды богам, духам умерших или царям и вождям, прежде чем кому-либо из людей будет дозволено отведать плоды нового урожая. Так, у багесу с горы Элгон в Кении во время жатвы, прежде чем плоды нового урожая будут использованы в пищу, некоторую их часть вместе с небольшим количеством прошлогоднего зерна и курицей отсылают знахарю, который подносит их особому божеству до того, как кому-либо в деревне можно будет отведать нового зерна. Такое подношение освобождает деревню от табу и позволяет ее жителям использовать плоды нового урожая года<sup>2</sup>.

У шиллуков с Верхнего Нила первая убранная пшеница или маис подносятся священному царю, прежде чем плоды нового урожая сможет есть народ<sup>3</sup>. В Кизибе, районе, расположенном к западу от озера Виктория-Ньянза, прежде чем семья сможет отведать плоды нового урожая, часть его следует послать царю, чтобы он первым смог насладиться новыми плодами<sup>4</sup>. У вабенде, племени с Танганьики, в сезон сбора урожая, когда созрел маис, каждая семья относит корзину маиса вождю,

который варит из него пиво для общего праздника. Эти подношения вождю считаются дарами самим богам<sup>5</sup>. Аналогично у конде, народа, населяющего территорию у северного побережья озера Ньяса, "первые початки маиса относят вождю; затем каждый глава семьи подносит несколько початков своим предкам; близнецам также следует поднести первые початки, и только после этого простые люди могут спокойно приступать к использованию урожая нового сезона.... В некоторых районах соблюдается,

<sup>1</sup> *Spirits of the Corn and of the Wild*, ii. 109-137.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, pp. 167 sq.; id. *The Bagesu*, p. 14.

<sup>3</sup> W. Hofmayr, *Die Schilluk*, p. 312.

<sup>4</sup> H. Rehse, *Kiziba, Land und Leute*, 54.

<sup>5</sup> R. P. Avon, "Vie sociale des Wabende au Tanganyika", in *Anthropos*, x. -xi. (1915-1916), 104.

389

возможно, еще более примитивная церемония. Со свитой из маленьких детей знахарь идет к могиле предков вождя и там жарит несколько початков маиса, которые делит между детьми; по их возвращении объявляется, что теперь новый урожай могут есть все"<sup>1</sup>.

Баконго с Нижнего Конго подносили первые плоды урожая родовым духам, складывая их у усыпальницы. Они верили, что если не поднесут духам первых плодов, земля останется бесплодной, как будто ее и не засеяли<sup>2</sup>. В Клону, городе на юге Того, люди поклоняются большому дереву, в котором, как они считают, обитает их главный бог, *Азаго*. Эти люди верят, что все, что они имеют: богатство, дети, плоды полей — это дары бога дерева. Он также распределяет ямс, и когда созревает новый урожай, никто не может есть его плоды до тех пор, пока своего разрешения не даст жрец. Они верят, что если кто-нибудь тайно попробует новый ямс до разрешения жреца, то он и вся его семья умрут. Они должны ожидать назначенного жрецом дня, в который говорится: сегодня бог *Азаго* будет вкушать ямс. Как только они услышат об этом дне, все начинают к нему готовиться: богатые покупают овец, коз и свиней, а бедные - кур. Когда наступает назначенный день, этих животных забивают и готовят ямс. Затем все отправляются к месту, где стоит дерево. Там жрец кладет под дерево кусочек ямса, кусочек мяса и молится. Он говорит: "*Азаго!* Сегодня ты отведал ямса, позволь своим детям сделать то же самое". Когда жрец сам поест нового ямса, тогда его примеру могут следовать все остальные. По возвращении в город устраивается большой пир, повторяющийся каждый год, когда созревает новый ямс<sup>3</sup>.

Говорящие на ила народы Северной Родезии не устраивают таких пиров первых плодов, как зулусы и другие южные племена, но прежде чем отведать нового маиса, они подносят несколько початков своим родовым духам. Мужчина идет на поле, срывает несколько зрелых початков маиса и приносит их в деревню. Он очищает их от листьев и относит к могиле определенного предка. Он обметает могилу, а затем, преклонив перед ней колени, говорит: "Такой-то и такой-то, вот немного маиса, созревшего первым, я подношу его тебе". Сделав это, он возвращается домой и на пороге своей хижины

<sup>1</sup> D. R. MacKenzie, *The Spirit-Ridden Konde* (London, 1925), 120.

<sup>2</sup> E. Torday, *On the Trail of the Bushongo*, 236.

<sup>3</sup> C. Spiess, "Beitrag zur Kenntnis der Religion und der Kultusformen in Sud-Togo", in *Baessler-Archiv*, ii. (1912), 64.

390

аналогично делает еще одно подношение, после чего подвешивает несколько початков над дверью или на стропилах крыши"<sup>1</sup>.

В кланах ронга племени тонга с юго-востока Африки, когда созревает черное кафрское сорго, вождь подносит некоторую его часть родовым духам, прежде чем он или его народ смогут есть его сами. Старшая жена вождя размалывает первые зерна кафрского сорго, убранных с полей. Она заваривает муку в котелке и всыпает туда немного царского порошка, хранящегося в бутылке их тыквы-горлянки. Вождь берет немного этой еды, подносит ее духам своих предков у главного входа в царский крааль и молится им следующим образом: "Вот пришел новый год! О боги, будьте первыми, и пусть *лума*<sup>2</sup> позволит, чтобы кафрское сорго помогло и нашему телу, и мы стали толстыми, а не худыми, сделайте так, чтобы колдуньи смогли увеличить урожай, сделали его богатым и даже с маленького поля можно было бы наполнить большие корзины". После этого каждый волен проводить церемонию *лума* и есть черное кафрское сорго, но это следует делать в определенном порядке: вначале главный вождь, затем второстепенные вожди, потом советники, далее воины, убившие в сражении врага, а затем все главы краалей, которые созваны в столицу<sup>3</sup>.

В Индии бихарцы из Чхота Нагпур воздерживаются употреблять в пищу цветы и плоды *мохуа*

(*Bassia Latifolia*) до тех пор, пока не поднесут первые плоды своим родовым духам<sup>4</sup>, такое же табу они соблюдают в отношении нагорного риса. Подобным образом они воздерживаются есть мед, собранный с цветов *охаваи*, до тех пор, пока несколько капель такого, впервые найденного в сезон меда, не будет поднесено духам<sup>5</sup>. В племенах луши куки штата Ассам в качестве подношения родителям земледельца небольшое количество первых плодов каждого урожая помещают на стену под свесом крыши, над местом, где находятся водопроводные трубы<sup>6</sup>.

В Аннаме люди подносят первые зерна риса родовым духам и духам-хранителям, прежде чем сами смогут вкушать плоды нового урожая. В этой церемонии используется не обычный рис, а выращенный специально, за которым ухаживали так, чтобы он мог со-

<sup>1</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *op. cit.*, ii. 179 sq.; i. 139 sq.

<sup>2</sup> *Лума* — церемония, снимающая табу на определенные виды пищи, включая кафрское сорго.

<sup>3</sup> H. A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, i. 396.

<sup>4</sup> S. C. Roy, *The Bihors*, 112.

<sup>5</sup> S. C. Roy, *op. cit.*, 520.

<sup>6</sup> J. Shakespear, *The Lushei Kuki Clans*, 65.

391

зреть ко дню церемонии, проходящей дважды в году, между первым и пятым днем пятого месяца и первым и десятым днем десятого месяца. В день, назначенный для подношения духу первых плодов, приносят в жертву одну или несколько свиней, а иногда еще и несколько петухов. Их мясо вместе с новым рисом несут в общинный храм, где и то, и то другое кладут на алтарь. Присутствующие на церемонии люди после этого могут забрать свою долю риса домой и распределить его среди своих домашних<sup>1</sup>.

На Сан-Кристорале, одном из Соломоновых островов, когда собирают орехи и копают ямс, первые плоды вывешивают на огородах и в домах; часть их оставляют там, а часть жертвуют Агунуа, великому богу-творцу, создавшему, как считается, все вещи, море, землю, людей и животных, гром, молнию, дождь и бури, реки, деревья и горы. Когда приходит время подношений первых плодов, люди кладут их наготове и ожидают сигнала от жреца в баньянколе. С наступлением соответствующего дня, жрец подносит первые плоды настоящей змеи, называющейся Кагаураха. Затем люди из баньянколе проводят надлежащие обряды и боем барабана дают знать об этом следующей деревне. Таким образом, барабанный бой передает новость от деревни к деревне. Затем жители каждой деревни берут листья драконника и процессией направляются к священной роще Агунуа. По пути они устраивают мнимые драки и поют песню о том, чтобы созрел миндаль и загибались клыки кабанов. Добравшись до священной рощи, каждый человек сажает свой лист драконника в землю, после чего все они окружают центральное дерево, а один из них сооружает платформу из веточек и сжигает в качестве жертвоприношения пирог, приготовленный из плодов первого урожая, они все громко кричат, моля о том, чтобы пышно рос посаженный таро, а бананы принесли богатый урожай. Затем они кладут у дерева лиану, чтобы все лианы, по которым взбираются мужчины, будучи благословлены Агунуа, были прочными и надежными. Кроме того, они кладут камень, представляющий пирог, чтобы Агунуа мог благословить всю приготавливаемую пищу в этом году, и изогнутую палочку, представляющую тесло, используемое для рубки деревьев, чтобы удалась валка леса; маленькой палочкой они протыкают лист драконника и сгибают его так, чтобы он изображал дом и Агунуа мог благословить всех плотников, строящих дома в этом году<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> P. Giran, *Magie et religion Annamites*, pp. 300 sqq.

<sup>2</sup> C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific*, pp. 80 sq.

392

На Саа, на юго-востоке Соломоновых островов, люди хранят черепа, челюсти, пряди волос или зубы умерших в доме, в сундуке для реликвий. Каждый хозяин дома в качестве подношения подвешивает рядом с таким сундуком первые плоды, а во время сбора урожая ямса кладет в него еду<sup>1</sup>. На соседнем острове Улава подношение первых плодов называется *толухи*, где *толи* означает класть, ставить, помещать. "Жрец берет два клубня ямса, выкопанные для него, связывает их побегами драконника и кладет на них *эводию*. Он привязывает к своей спине пучок листьев и примерно в четыре часа утра идет к алтарю, расположенному на берегу, здесь он совершает подношение ямса. Все люди постятся. Они не выходят из своих домов и соблюдают тишину. Одного подношения достаточно для всей деревни"<sup>2</sup>. На островах Мортлок в Океании, когда созревают плоды хлебного дерева, никто не может их есть до тех пор, пока не поднесет первые плоды вождю<sup>3</sup>.

В Европе западные эстонцы поклоняются богу Тонну или Тонису, которого считают защитником или хранителем дома и домочадцев. Его фигурка, сделанная из кусочков ткани и веточек, устанавливается в доме, и ей поклоняются как домашнему богу. В качестве подношений ему приносят первые плоды каждого урожая, немного свеже сваренного пива и кровь забитых животных, мелкие медные монеты за новорожденных животных и несколько серебряных монет за новорожденного ребенка, немного первого молока от недавно отелившейся коровы и немного шерсти от овцы после первой стрижки. Все подношения богу складывают в корзинку, и каждый год в определенное время ее опорожняют и чистят, а ее содержимое тут же закапывают, чтобы освободить место для подношений следующего года<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> W. G. Ivens, *Melanesians of the South-East Solomon Islands*, 178.

<sup>2</sup> W. G. Ivens, *op. cit.*, 362.

<sup>3</sup> J. Kubary, "Die Bewohner der Mortlock-Inseln" in *Mittheilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg* (1878-1879), 32.

<sup>4</sup> Dr. F. J. Wiedemann, *Aus dem inneren und ausseren Leben der Ehsten* (St. Petersburg, 1876), 443.

## ГЛАВА LVII. ГОМЕОПАТИЧЕСКАЯ МАГИЯ МЯСНОЙ ПИЩИ

Дикарь, как правило, верит, что когда он ест мясо человека или животного, то приобретает качества или способности этого животного или человека. Так, об аборигенах Австралии сообщают, что у них "существует обычай отрезать куски плоти от тела мертвого воина, будь то друг или враг, и съесть их. Они верят, что благодаря этому отвага погибшего воина останется в племени и его дух не унесет ее с собой, когда переселится в охотничьи угодья предков"<sup>1</sup>. Аналогично племена намау с Британской Новой Гвинеи обычно полагали, что в том случае, когда один мужчина убил другого законно, то есть во время войны, и поел его мяса, то душа жертвы вошла в тело победителя и таким образом усилила его воинские качества; отсюда пошел и распространенный у них каннибализм<sup>2</sup>. В отношении багобо, племени из Давао на Минданао, одном из островов Филиппинского архипелага, сообщают, что когда во время войны они убивали врагов, то по обычаю каждый воин должен был отрезать по меньшей мере один кусок от тела и съесть часть печени убитого врага, проявившего отвагу, ибо считалось, что таким образом они приобретали его качества. По-видимому, это единственный случай, когда они пробуют человеческое мясо, несмотря на тот факт, что членов этого племени зачастую считают каннибалами<sup>3</sup>. Калифорнийские индейцы заверяли французского мореплавателя Лаперуза, что они не едят ни своих пленников, ни убитых на войне врагов; но если на поле боя они побеждали и убивали вождей или очень храбрых воинов, то съедали некоторые части их тел, не столько в знак ненависти и мести, сколько в дань уважения их доблести, а также с верой в то, что такая пища прибавит им храбрости<sup>4</sup>.

У ораонов из Чхота Нагпур в Индии существует обычай есть некоторые вещи с целью впитать их достоинства. Так, ораоны едят глаза зайца, чтобы обрести остроту зрения, и печень лисы, чтобы иметь мелодичный голос<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> H. Basedow, *The Australian Aborigine*, 189.

<sup>2</sup> J. H. Holmes, *In Primitive New Guinea*, 156.

<sup>3</sup> Fay-Cooper Cole, *The Wild Tribes of the Davao District, Mindanao*, 94.

<sup>4</sup> *Voyage de La Perouse autour du Monde*, ii. (Paris, 1797), 272 sq.

<sup>5</sup> S. C. Roy, "Magic and Witchcraft on the Chota Nagpur Plateau", in the *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xliv. (1914), 32.

## ГЛАВА LVIII. УМИЛОСТИВЛЕНИЕ ОХОТНИКАМИ ДИКИХ ЗВЕРЕЙ<sup>1</sup>

Веря, что животные, так же, как и люди, имеют душу, которая переживает тело, дикарь-охотник и рыбак старательно умилоstitвляет животных и рыбу, которых убивает и ест, чтобы оставшиеся без тела души не отомстили ему, а к живым животным и рыбе он также относится с большим уважением, в надежде, что таким образом заманит их и убьет. Так, у кассуна-бура, племени из Западного, или Французского Судана, когда мужчина убивает льва, пантеру, буйвола, антилопу, или гиену, знахарь говорит ему, что его постигнет какое-то несчастье. Тогда убивший строит перед своим домом небольшой домик, высотой примерно в два фута, чтобы в нем поселилась душа убитого зверя, и совершает жертвоприношение этой душе. Птицу, на местном языке называющуюся *кума*, вероятно, венценосного журавля, вообще нельзя убивать. Но если все же человек случайно убьет ее, он должен построить маленький домик и совершить ей

жертвоприношение. Если мужчина убивает орангутанга или кабана, он строит для них небольшой домик и делает жертвоприношение, если об этом ему говорит знахарь<sup>2</sup>.

Далее, у гуро, племени с Берега Слоновой Кости, если человек убивает самку благородного оленя, он спешит отрезать ей голову и совершить небольшое жертвоприношение, чтобы душа мертвого животного не отомстила ему. Этому же обычая придерживаются охотники, убившие слона или леопарда<sup>3</sup>. Квотты из Северной Нигерии боятся львов, леопардов и вообще всех крупных диких зверей из-за духовной силы, которой, как они полагают, обладают эти животные. Сообщают, что этот страх лежит в основе всей охотничьей и рыболовной магии, с помощью которой они стремятся умиловить души убитых животных, независимо от того, относятся ли они к тотемному виду или нет.

<sup>1</sup> См. *Spirits of the Corn and of the Wild*, ii. 204-273.

<sup>2</sup> L. Tauxier, *Le Noir du Soudan*, p. 327.

<sup>3</sup> L. Tauxier, *Nègres Gouro et Gagou*, p. 204.

395

Капитан Вильсон-Хаффенден получил следующее описание процедуры, которую выполняют в нынешнее время в том случае, когда охотник убивает льва в месте, на которое распространяется власть вождя клана льва. "Убив льва, охотник, прежде чем предпринять какие-либо шаги чтобы убрать его, сообщает об этом вождю. В то же время он пытается добиться прощения у последнего за то, что убил его родственника, и преподносит ему дары, включающие белого петуха и пиво. Вождь же, со своей стороны, награждает удачливого охотника за отвагу подарками, обычно включающими одежду и тюрбан, которые, кстати говоря, относятся к традиционным элементам наряда, которым старший вождь одаривает младшего после его назначения, так что такой дар, вполне возможно, по своему происхождению может быть связан с идеей провозглашения охотника "подобным вождю", в связи с тем, что его наполнило царственное духовное влияние льва. Затем вождь посылает за львом группу носильщиков, которые должны доставить его, и устроить ему церемониальное погребение.... Череп мертвого льва отдают убитшему его охотнику, чтобы он положил его на могилу вождя клана льва, где он должен совершить жертвоприношение и помолиться. Охотник просит духа (*экути*) льва не причинять ему вреда за то, что он самонадеянно позволил себе убить его, и говорит: "О Лев, я преподношу тебе сегодня еду, не дай своей духовной силе (*кофи*) погубить меня. После погребения льва и до возвращения в свою деревню охотник на два дня удаляется в буш, где совершает дальнейшие умиловительные и очистительные обряды. Они включают поедание смеси из проса, белых бобов, риса, семи колосьев пшеницы и семи кочанов кукурузы. К ней добавляется пальмовое масло, и все вместе варится. Считается, что если охотник проигнорирует исполнение этих обрядов, то сойдет с ума. Во всяком случае односельчане не примут его в деревню до тех пор, пока он не очистит себя от все еще связанного с ним *кофи* убитого животного. Они боятся, что если позволят ему вернуться, то их дома, пища и все их имущество будут осквернены, придут остальные львы и отомстят за своего товарища, "съев" всю деревню"<sup>1</sup>.

В Кизибе, районе, расположенном к западу от озера Виктория-Ньянза, считается, что дух земли Ирунгу властвует над лесными деревьями, растущими на краю банановых рощ, а также над реками и птицами. Дикие звери также принадлежат ему, и когда одно из них убивают, случайно ли или на охоте, необходимо умиротворить

<sup>1</sup> Captain J. R. Wilson-Haffenden, *The Red Men of Nigeria*, pp. 167 sqq.

396

Ирунгу. Все, кто принимал участие в убийстве, а зачастую это сотни людей, собираются вокруг мертвого зверя перед хижинкой, где живет жрец духа земли. Выходит жрец со срезанным цветком бананового дерева. Он разрезает его на две части и, вложив между половинками цветка кусочки различных деревьев, сжимает их. Затем он убивает курицу, насаживает ее и цветок бананового дерева на вертел и относит в хижину духа земли. Как только распространяется аромат жаренного мяса, охотники выстраиваются в колонну по одному и, возглавляемые жрецом, переступают через мертвое животное. Таким образом умиротворяется дух земли<sup>1</sup>. У вандамба, племени с Танганьики, когда убивают слона, старший знахарь или, в его отсутствие, человек, проливший первую кровь, отрезает хвост и кончик хобота и закапывает последний, ибо он считается безобразным и постыдным, его негоже видеть женщине, так же, как и наготу мужчины. Затем он взбирается на тушу животного, танцует и поет: "Он мертв, громыхающий мертв". После этого наверх взбираются другие и тоже танцуют и поют, но человек, который до этого не помогал убить животное, не имеет права этого делать, если его не пригласит старший знахарь, который сперва

завязывает на его шее несколько волосков из хвоста животного и обмывает его. Если этими предосторожностями пренебречь, то новичка будут преследовать дух мертвого слона и припадки безумия, во время которых ему будет казаться, что за ним гонится слон<sup>2</sup>.

У говорящих на ила народов Северной Родезии, убив слона, охотники исполняют церемонию, цель которой состоит в том, чтобы не позволить духу умершего слона отомстить охотникам и чтобы склонить его к помощи в убийстве других слонов. Когда слон убит, охотник убегает прочь и его с притворным негодованием преследуют товарищи. Затем он возвращается и взбирается на тушу животного вместе со "снадобьем", которое выплевывает в раны и задний проход слона, предварительно разжевав его, при этом он ползет по туловищу. После этого он поднимается на ноги и исполняет на туше животного танец. Его друзья, окружив слона, хлопают в ладоши, выражая приветствия и поздравления. Затем они приступают к разделыванию туши<sup>3</sup>.

Тораджи с Центрального Сулавеси на жертвенных празднествах бросают в буйволов копья до тех пор, пока те не умирают от мно-

<sup>1</sup> Н. Rehse, *Kiziba, Land und Leute*, pp. 126 sqq.

<sup>2</sup> A. G. O. Hodgson, "Some Notes on the Hunting Customs of the Wandamba", in the *Journal of the Royal Anthropological Institute*, lvi. (1926), 63.

<sup>3</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *op. cit.*, i. 167.

397

жества ран. Шерсть буйволов вместе с бетелем кладут в корзину и семь раз проносят ее над головой убитого животного, произнося при этом слова извинения. Говорится, что это делается, чтобы предотвратить гибель других буйволов<sup>1</sup>.

Рассказывая о туземцах с Увеа, одного из островов Луайоте, г-жа Хадфилд сообщает, что в отношении одного определенного вида рыбы эти островитяне вместо наживки используют красноречие. "Я видела улов примерно из шестидесяти больших рыб, которые, как меня уверял каждый, были пойманы благодаря убедительным доводам одного из рыбаков. Обстоятельства и использовавшийся метод были следующими. Один из островитян, шагая по песчаному пляжу, заметил на некотором расстоянии от берега ряд небольших предметов, подпрыгивающих на поверхности воды. Он указал на них своему другу, тот сразу же пришел в сильное возбуждение и воскликнул: "Я кое-что знаю об этой рыбе; давай побыстрее раздобудем каноэ". Вскоре они были уже на воде и добрались до середины косяка. "А теперь", — сказал он, — делай то, что я тебе скажу, и у нас будет богатый улов. Тихо и медленно гребите к берегу, пока я буду говорить с рыбой". Затем он поднялся в каноэ на ноги и, энергично жестикулируя, с убедительным туземным красноречием обратился к рыбе со следующей речью: "О рыба, я поистине рад видеть тебя и искренне надеюсь, что ты собираешься посетить наш остров. Если ты хочешь выйти на берег, то лучшего места тебе не найти. Здесь живет много больших вождей. Это родина Даума, Никело, Бека — поистине великих людей, которые правят многочисленными подданными и имеют множество кокосовых пальм. Я советую вам выйти здесь на берег". А затем в сторону гребца: "Гребите очень медленно к берегу". Рыба, убежденная таким красноречием, поплыла вместе с каноэ, пока они не достигли мелководья. Оратор ни на мгновение не прекращал разглагольствовать, но теперь он повернулся к своему другу и сказал: "Видишь эту маленькую рыбку в центре косяка? Это их царь. Прыгай в воду и брось его в каноэ". Как только это было сделано, среди остальных рыб поднялось волнение. Они метались в разные стороны в поисках своего вожака; многие в суматохе выпрыгнули на песчаный берег и там и остались; других волной снова смыло на мелководье. Последние тут же повернули в открытое море, и мужчины решили, что уже потеряли их; но вскоре они повернули обратно и застряли на мели так же, как и остальные. Мужчины не теряли времени и перетаскивали

<sup>1</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, ii. 175.

398

их выше, в более сухое место. После этого случая совершенно аналогично был пойман косяк рыбы на севере Увеа; и я полагаю, что иногда такое случается и на соседних островах Новых Гебридов<sup>1</sup>. Рассказывая об эскимосах, обитающих между Большим Невольничьим озером и Северно-Ледовитым океаном, г-н Стефанссон, живший среди них, сообщает: "Я также узнал, почему животные позволяют людям убивать себя. Животные намного умнее людей и все в мире знают, включая мысли людей; но есть некоторые вещи, необходимые животным, которые они могут получить только от людей. Тюлени и киты живут в соленой воде, и поэтому их постоянно мучает жажда. Они могут добыть пресную воду, только придя за ней к людям. Поэтому тюлень дает себя убить охотнику, который за это даст ему напиться воды: вот почему, когда тюленя

вытаскивают на берег, ему в рот вливают полный черпак воды. Если охотник не сделает этого, то все остальные тюлени узнают об этом и ни один из них больше не позволит этому охотнику убить себя, потому что знает, что воды от него не получит. Каждый мужчина, который дает тюленю напиток и сдерживает предполагаемое обещание, известен тюленям как человек, заслуживающий доверия, и они предпочтут быть убитыми им. Тюлень хотел бы, чтобы для него сделали и другие вещи, когда он будет мертв, и некоторые охотники настолько старательны в удовлетворении всех его желаний, что тюлени изо всех сил стремятся быть убитыми именно этим человеком.

Белый медведь не так сильно страдает от жажды, как тюлень, ибо может есть снег с поверхности льда. Но белые медведи не могут самостоятельно изготовить некоторые необходимые им инструменты. Медведи-самцы более всего ценят искривленные ножи и смычковые дрели, а медведицы особенно хотят иметь женские ножи, скребки для обработки шкур и игольники; поэтому, когда убивают белого медведя, его душа (*таткок*) сопровождает шкуру до дома охотника и остается с ней в течение нескольких дней (у большинства племен на протяжении четырех дней, если это самец, и пять дней, если это самка). В течение этого времени шкура висит в задней части жилища, а рядом с ней, соответственно полу убитого животного, вешают необходимые ему инструменты. В конце четвертого или пятого дня душу медведя с помощью магического заклинания выгоняют из дома; уходя прочь, она забирает с собой души инструментов, висевших рядом с ней, и впоследствии пользуется ими"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> E. Hadfield, *Among the Natives of the Loyalty Group* (London, 1920), pp. 96 sq. <sup>2</sup> V. Stefansson, *My Life with the Eskimo* (London, 1913), pp. 56 sq.

399

Берберы Марокко прибегают к различным магическим и религиозным обрядам, чтобы защитить посевы ячменя от нашествия воробьев. В Тимгиссине церемония проходит ближе к середине февраля, потому что в этой части страны ячмень созревает рано. Крестьяне собирают подношения из пшеницы, ячменя, маиса, меда, растительного и животного масел — все это в небольших количествах. Эти продукты они кладут на тарелку и отдают ее пожилой женщине, вокруг которой собираются. Затем процессией они направляются в поле. Мужчины непрерывно салютуют из мушкетов, а женщины поют: "Да сохранит Господь поля от всяческих несчастий. О маленькие птички, вот ваша доля, а вот твоя,

О Джинн!" Затем они отправляются в заросли пальмовых деревьев и кладут зерно у корней деревьев, говоря: "Вот ваша часть пиршества, О Джинн и маленькие птички". После этого процессия ходит по полям, и мужчины продолжают салютовать из мушкетов. Затем они возвращаются в деревню. В ходе другой церемонии процессия носит по полям двух кукол, после чего оставляет их у корней кустарника. В Тагадирте, когда наступает время изгонять воробьев, девушки мастерят из стебля кукурузы или оси мельничного колеса фигурку и наряжают ее как невесту. Она называется "невеста другого народа". Это эвфемизм, с помощью которого они избегают произносить слово "джинн". Облаченную таким образом куклу с криками, песнями и мушкетными выстрелами процессией носят по ячменному полю. Затем ее вместе с небольшим пирогом кладут у подножия дерева. Когда начинает созревать ячмень, ловят небольшую птичку, которую на следующую ночь выпускают посреди своих полей под громкое пение, крики и мушкетные выстрелы, точно так же, как это делается во время свадьбы; после этого с таким же весельем они возвращаются в деревню. Они верят, что на следующий день все воробьи покинут страну, оставив свои гнезда и птенцов, подражая примеру птицы, выпущенной предшествующей ночью. У аит-хамедов птицу, пойманную старой женщиной, помещают в клетку. Торжественной процессией они отправляются к пню старого олеандра, растущего на границе их территории, и ставят на него клетку. Здесь птицу насмерть забивают камнями<sup>1</sup>, несомненно, в качестве страшного предупреждения другим воробьям не залетать на ячменные поля.

<sup>1</sup> E. Laoust, *Mots et choses berbère*, pp. 338 sqq.

## ГЛАВА LIX. ПЕРЕСЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ДУШ В ЖИВОТНЫХ<sup>1</sup>

Другой причиной того, почему первобытный человек иногда относится к животным с уважением и сохраняет им жизнь, является вера, что в них находятся души умерших родственников, которые переселились в животных после смерти. Так, например, рассказывая о туземцах с верховьев Замбези в Южной Африке, Ливингстон сообщает, что: "В этом районе обезьяна является священным животным, которому никогда не досаждают и которое никогда не убивают, так как люди искренне верят, что в этих стоящих на более низком уровне развития существах теперь живут их предки, и предвидят, что рано или поздно и они сами таким же образом переселятся в

обезьян<sup>2</sup>. Далее, в отношении малайцев из штата Перак сообщают, что "у малайцев до некоторой степени укоренилось верование в метемпсихоз, и поэтому они не решаются убивать тигра, опасаясь, что его тело может быть обителью какого-нибудь человека. В действительности они верят, что некоторые люди, подобно оборотням из немецкой романтической литературы, обладают способностью переселяться по ночам в тело тигра и делают это по своему желанию. Сила и ум этого животного считаются настолько значительными, что малаец с большой неохотой упоминает его имя в джунглях, чтобы его самого не постигло несчастье; и если его спросить, нет ли поблизости тигра, то он, скорее всего, ответит тишайшим шепотом и дрожащим голосом"<sup>3</sup>.

Кроме того, вера в возможное переселение человеческих душ в животных после смерти прочно укоренилась у туземцев Сан-Кристобалья и соответствующим образом повлияла на их обращение с теми животными, в которых, по их мнению, обитают души умерших. Это верование и связанные с ним обычаи описаны следующим образом. "После смерти очень многие души воплощаются в животных.

<sup>1</sup> *Spirits of the Com and of the Wild*, ii. 285 sqq.

<sup>2</sup> D. and C. Livingstone, *Narrative of Expedition to the Zambesi* (London, 1865), pp. 160 sq.

<sup>3</sup> F. McNair, *Perak and the Malays* (London, 1878), 221.

#### 401

Может возникнуть вопрос, каким образом туземцы определяют конкретное животное, в которое перешла *атаро* (душа) умершего родственника. Отчасти это зависит от того, где погребен человек. У них широко распространен обычай хоронить в море как вождей, так и простых людей. Их *атаро*, естественно, воплощаются в рыб, особенно в акул. После смерти человека его череп и другие останки могут быть помещены в деревянный макет акулы, который затем тщательно замазывают клеем для каноэ и спускают на воду в море. За ним наблюдают, и первое, что приблизится к нему, и будет будущим воплощением *атаро*. Обычно это акула, но может быть и осьминог, скат, черепаха или крокодил. Но не все *атаро* имеют морские воплощения. Когда мужчина или женщина стареют, туземцы наблюдают, чтобы заметить, не сопутствует ли им настойчиво какое-либо животное. Часто это бывает птица. Она прилетает к дому и садится старику на плечо. Это должна быть молодая птица. С ней уважительно обращаются и кормят как будущую обитель души старика. Когда он умирает, то известно, что его душа в птице. Его дети не будут есть птиц этого вида. Это табу, по-видимому, распространяется только на одно поколение. Сейчас в Рауме живет человек, душа отца которого переселилась в ястреба, *техе*. Этот мужчина не может убивать ястребов или есть их, хотя другие могут делать это совершенно свободно. *Атаро* может переселиться в ястреба *афитаронга*, другой вид ястреба, в *аусусуваи*, зимородка, и в *ваифуруфуру*, небольшую черную с белым птицу. Или же *атаро* может перейти в дерево или камень. Это узнают из сновидений после смерти человека. Если во сне *атаро* человека видят у камня или дерева, то это и будет его воплощением. Так, возле Рафурафу есть *атаро* в дереве *тонага*. Дети этого человека не могут срубить это дерево и никакие другие деревья *тонага*. Здесь совершают жертвоприношения *атаро*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> C. E. Fox and F. H. Drew, "Beliefs and Tales of San Cristoval", in the *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xlv. (1915), 161 sq.

## ГЛАВА LX. ПЕРЕНОС СИЛ ЗЛА

Первобытный человек часто верит, что может избавиться от всех своих неприятностей с помощью магического переноса их на других людей или даже на неодушевленные предметы. В другом месте я привел множество примеров этого верования и основанных на нем практических действий<sup>1</sup>. Здесь я приведу несколько новых примеров, касающихся этой богатой темы, и начну с переноса зла на неодушевленные предметы. Так, например, ваджагга с горы Килиманджаро в Восточной Африке полагают, что могут переносить телесные недуги на неодушевленные предметы. Например, если у человека болит шея, ему рекомендуют встать рано утром и несколько раз обойти вокруг какого-нибудь дерева, обращаясь к нему с надлежащей речью. Считается, что так он переносит боль со своей шеи на дерево<sup>2</sup>. У брагуи из Белуджистана, когда человек страдает трехдневной лихорадкой, иногда его друзья мастерят куклу и наряжают ее в одежду кричащих расцветок. "И рано утром, в час, когда должен начаться приступ лихорадки, кто-то из родни больного пробуждает его ото сна и дает в руки куклу и немного поджаренной пшеницы. Затем его отводят к уединенно растущему дереву, где никто не сможет увидеть его, и оставляют там. Больной усаживает куклу под деревом, высыпает ей в подол жареную пшеницу и говорит:

"Бедняжка, молю тебя, пусть моя лихорадка останется с тобой". Сказав это, он спешит уйти не оглядываясь, чтобы лихорадка снова не напала на него"<sup>3</sup>.

Часто предполагается, что зло можно перенести на камни или палки. Так, например, бербер в Марокко полагают, что существуют некоторые недомогания, от которых можно избавиться, если перенести их на камни, размещаемые в определенных местах. В таких местах постепенно накапливаются большие, внушительных размеров груды камней, благодаря вкладу множества следующих один за

<sup>1</sup> *The Golden Bough: The Scapegoat*, pp. 1 sqq.

<sup>2</sup> В. Gutmann, *Dichten und Denken der Dschagganeger*, pp. 161 sq.

<sup>3</sup> Denys Bray, *The Life-History of a Brahui*, 106.

#### 403

другим больных. Даже сегодня человек подходит к такой груде и, подняв один из бесчисленных камней, лежащих вокруг, кладет его на кучу и говорит: "Вот твой камень, о *Сиди Булхеф*"<sup>1</sup>. В Марокко возле пещер Имин Таккандут в Хаге "можно видеть множество небольших кучек камней, очевидно принесенных сюда визитерами не только в качестве *ар* для святых *джун*, обитающих в пещерах, но и с намерением перенести свои болезни на камни; ибо перед тем, как сложить их в кучу, люди натирают ими больные части тела. Обычно считается, что если кто-либо случайно повредит одну из таких кучек, то заболит болезнью человека, сложившего ее"<sup>2</sup>.

У тораджи с Центрального Сулавеси в случае, если человек страдает от раздражения кожи, он иногда берет палочку, прижимает ее к пораженному участку тела и говорит: "Переходи в нее". Он верит, что таким образом переносит раздражение на палочку, избавляя свое тело от болезни"<sup>3</sup>.

Кроме того, люди первобытной культуры часто пытаются перенести свои неприятности на животных. Так, например, у баньоро в Уганде, "если заболел человек из клана пастухов, приглашали знахаря, чтобы тот перенес недуг на корову, которую приводят родственники больного. Жены и родственники больного отводили его на некоторое расстояние от крааля, где знахарь натирал его тело травами, а затем привязывал эти травы к шее выбранного животного, перенося на него болезнь. Затем животное убивали, кровь собирали в емкость, и все присутствующие натерлись ею. После чего все возвращались домой, предоставив знахарю возможность распорядиться мясом по своему усмотрению: либо съесть его, либо выбросить в пустынном месте. Иногда знахарь выбирал овцу, чтобы перенести болезнь на нее. Он заставлял овцу выпить немного жидкости, настоянной на травах, в которые отхаркивал больной. Затем животное освобождали и загоняли в незаселенную часть страны, вместе с ней уходил и недуг больного"<sup>4</sup>.

У басага, другого племени из Уганды, "в некоторых случаях знахарь, посоветовавшись с прорицателем, решает перенести болезнь на козу, курицу или пучок трав. Животное приводят к больному и привязывают к нему; если это курица или пучок трав, то больного хлещут ими и велят болезни оставить его тело. Затем животное или

<sup>1</sup> E. Laoust, *Mots et choses berbères*, 154.

<sup>2</sup> E. Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness (Baraka)*, 96.

<sup>3</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, i. 267.

<sup>4</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, 55.

#### 404

птицу доставляют в безлюдное место, убивают и оставляют там, если знахарь не забирает мясо, чтобы съесть его. Пучок трав также относят и оставляют в заброшенном месте"<sup>1</sup>.

У баньянколе, "когда необходимо было заставить дух покинуть больного, прорицатель сообщал родственникам, за каким знахарем послать, и какие приготовления сделать. Ночью к изголовью кровати больного привязывали козу определенного окраса, всегда либо черную, либо черную с белым, чтобы дух мог перейти из больного в нее. Утром приходил знахарь. С песнями и танцами он обходил весь дом, размахивая связкой палочек и трав, чтобы смести все дурные влияния в одно место. Затем он клал связку у изголовья кровати или за дверью и убивал привязанную к кровати козу, в которой теперь, как предполагалось, находился дух. Знахарь обрызгивал кровью постель, больного и членов его семьи. Приносили курицу и обносили ее вокруг тело козы, чтобы дух перешел из козы в курицу. Затем птицу заживо закапывали у ворот, через которые в крааль входили коровы, и таким образом предотвращали возвращение духа"<sup>2</sup>.

У ваджага с горы Килиманджаро, когда заболевает ребенок, друзья и соседи собираются в хижине, и дядя ребенка, брат хозяина дома, приводит козу и ставит ее перед ребенком, которого держит его мать. Дядя поглаживает ладонью сперва морду козы, а затем лицо ребенка. Считается,

что так он переносит болезнь от ребенка к козе. На следующий день животное убивают и вырезают некоторые части околосердечной сумки<sup>3</sup>.

В Южной Нигерии "по всей стране известен и используется принцип "козла отпущения"; человек зачастую кладет свою руку на животное и переносит на него свою вину, судьбу или наказание, которых страшится. Обычно такую жертву волочат по земле до тех пор, пока от дальнейших страданий ее не избавляет смерть"<sup>4</sup>.

"В некоторых деревнях штата Гуджарат в период вспышек серьезной эпидемии принято выгонять за пределы деревни козла, барана или буйвола, несущих на своих спинах болезнь. На спине животного, выбранного для этой цели, рисуют свинцовым суриком трезубец, затем покрывают ее куском черной ткани, на которую кладут несколько зерен черного турецкого горошка и железный гвоздь. Уб-

<sup>1</sup> J. Roscoe, *op. cit.*, 223.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Banyankole*, 139.

<sup>3</sup> V. Gutmann, *op. cit.*, 146.

<sup>4</sup> P. G. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 858.

#### 405

ранное таким образом животное выгоняют за пределы деревни. Считается, что оно уносит с собой болезнь туда, куда уходит. Довольно часто используемое в этой церемонии животное привязывают к столбу и держат в таком положении всю его жизнь; предполагается, что таким образом и болезнь остается привязанной<sup>1</sup>.

Далее, первобытный человек часто полагает, что с помощью магии может перенести свои несчастья на других живущих людей. Так, басагу в Уганде думают, что болезнь можно перенести на других людей с помощью трав. "Знахарь собирает травы в незаселенной части страны, аккуратно связывает их в пучок, обмахивает им больного, а затем относит к удаленной дороге, где ночью зарывает его и маскирует это место так, чтобы оно не привлекало внимания. Первый, ничего не подозревающий человек, проходящий мимо, подхватывает болезнь, и больной выздоравливает"<sup>2</sup>.

У басога, другого племени из Уганды, утром следующего после завершения траура по умершему вождю дня "новый вождь бреет голову, убирает свои траурные одежды, и его примеру следуют все остальные. Сбритые волосы вождя скатывают в небольшой шарик, заворачивают в кожу, а на следующий день два-три воина несут их в район соседнего племени басога. Там они ждут, пока на дороге не появится какой-нибудь мужчина; вначале они здороваются с ним, а затем хватают его, засовывают ему в рот волосяной шарик и душат его. Тело оставляют на дороге, сами же воины возвращаются к своему вождю. Обнаружив тело убитого, родственники спешат сообщить о насилии своему вождю. Такое надругательство ведет к войне между племенами, ибо значение шарика во рту убитого хорошо понятно всем: шарик содержит в себе зло, которое могло бы постигнуть нового вождя, но теперь перенесено на убитого человека"<sup>3</sup>.

Рассказывая о Южной Нигерии, г-н Тальбот сообщает, что "у йоруба и, до некоторой степени, в других племенах, в частности у иджо, к человеку, собирающемуся сыграть роль "козла отпущения": взять на себя грехи других людей и принести им удачу — обычно все относились с величайшим уважением и терпимостью, ему отдавали все самое лучшее. Когда приходило время его смерти, олуво, как его называли — он мог быть рабом или свободным человеком, богатым или бедным и выбирался жрецом — вели по улицам, и многие люди пользовались возможностью дотронуться до

<sup>1</sup> R. E. Enthoven, *The Folklore of Bombay*, 257.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, 177.

<sup>3</sup> J. Roscoe, *op. cit.*, 203.

#### 406

него и перенести на него свои грехи; затем его отводили в рощу и там предавали смерти — люди ожидали на окраине рощи, чтобы услышать его последнюю песню, которой они вторили"<sup>1</sup>.

"У ибо, так же, как и у йоруба, в некоторых местах приносили человеческие жертвы, выступавшие в качестве козлов отпущения и служившие для того, чтобы очистить людей от греха, принести удачу в наступающем году и изгнать всех злых духов. В Онитша, наряду со специальным жертвоприношением во имя царя, ежегодно от имени народа предавали смерти двух человек. Каждого украшали пальмовыми листьями и, связав им руки и ноги, две мили волочили по земле с холма к реке, а затем забрасывали на середину потока. К этим несчастным, одним из которых зачастую была девушка, относились с большой жестокостью. Люди, мимо которых их тащили,

забрасывали их палками и камнями, молясь при этом, чтобы их собственные грехи и беды перешли на этих несчастных"<sup>2</sup>.

"На Деканском плоскогорье верят, что, если над больным помахать кокосовым орехом и дать съесть его другому, то болезнь перейдет к последнему. В Колхапуре в том случае, если человек страдает воспалением гланд, практикуется следующая церемония. В желтую ткань кладут рис, черный турецкий горошек и т. п. и завязывают ее тремя узлами. Затем одну ночь ее держат под подушкой больного. На следующее утро ее выбрасывают в месте схождения трех дорог. Считается, что болезнь перейдет на первого наступившего на этот сверток человека, а тот, для кого совершали данный обряд, поправится. Аналогичный обряд практикуется на Деканском плоскогорье для лечения фурункулов. В этом случае вместо риса используется просо, а ткань завязывают семью узлами"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> P. A. Talbot., *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 858.

<sup>2</sup> P. A. Talbot, *op. cit.*, iii. 865.

<sup>3</sup> R. E. Enthoven, *Folklore of Bombay*, pp. 276 sq.

## ГЛАВА LXI. ВЕЗДЕСУЩНОСТЬ ДЕМОНОВ<sup>1</sup>

Дикарь всегда осознает себя окруженным со всех сторон бесплотными духами. Как правило, эти духи считаются злобными и опасными. Им он приписывает значительную, возможно, даже большую часть несчастий, выпадающих на его долю в жизни. По этому поводу я хочу привести рассказ одного выдающегося индийского этнографа о бихарцах, первобытном племени из Чхота Нагпур. То, что он говорит о них, применимо ко многим другим первобытным народам. "В отношении бихарцев, как и других племен, стоящих на таком же уровне развития культуры, можно вполне определенно сказать, что религия определяет почти весь их образ жизни. Все неприятности в жизни — а их жизнь полна неприятностей — считаются обусловленными сверхъестественными силами: либо духами, витающими вокруг в воздухе, на земле и в воде, на горе и в лесу, в реке и в ключе; либо более слабыми силами и энергиями, присущими различным живым существам, а также некоторым неодушевленным предметам и даже таким нематериальным вещам, как произнесенное слово, выраженное желание, мелькнувшая мысль или чувство, мимолетный взгляд, магическая формула или диаграмма и некоторые имена и числа. И племя всегда озабочено проблемой, как защитить общину, ее членов и их скудное земное имущество от дурного внимания духов и пагубного влияния других таинственных сил и энергий, чтобы облегчить себе жизнь. Решение проблемы, к которому, по-видимому, пришел разум первобытного человека, заключается в попытке установить, с помощью соответствующих обрядов и жертвоприношений, постоянные дружеские отношения с наиболее значительными духами, могущественными в отношении как добрых, так и злых дел, а также в том, чтобы посредством различных обрядов и действий, заклинаний и табу, угроз и уловок контролировать, прогонять, отпугивать, нейтрализовать и уберечься от меньших

<sup>1</sup> См. *MIThe Scapegoat*, pp. 72-108.

408

сил и энергий и таким образом обеспечивать благополучие и избегать несчастий в отношении здоровья, потомства и запасов пищи.

Вся жизнь бихарца — хозяйственная, домашняя, социальная и общественно-политическая — проникнута его религией (включая тот ее аспект, который антропологи обычно называют магией); а его религия заключается в навязчивом ощущении "священного" присутствия — навязчивом страхе перед духами и духовными энергиями, заставляющим его постоянно пытаться, с помощью соответствующих обрядов и жертвоприношений, чар и заклинаний, умиротворять их, когда это необходимо, и управлять ими или отпугивать и избегать их, когда это возможно.

Для бихарца все, что над ним, под ним или вокруг него, наделено либо духом, либо духовной энергией или силой, точно так же, как всякое живое существо вдохновлено душой или душами"<sup>1</sup>.

Далее, в отношении киваи с Британской Новой Гвинеи нам сообщают, что они "не верят в естественные причины несчастий, болезней и смерти. Все это — козни злых духов, постоянно стремящихся навлечь на них беду. Их душами владеет довлеющий благоговейный страх перед неведомым. Это чувство страха, это нечто им непонятное представляет собой ужасную реальность и делает жизнь тяжким бременем. Их единственная цель состоит в том, чтобы умилостивить эти незримые силы и снискать их благосклонность, чтобы хорошо росли зерновые, богатыми были урожаи, а на охоте и в рыбной ловле им сопутствовал успех; а также для того, чтобы уберечься от различных недугов и болезней"<sup>2</sup>.

Кроме того, любой туземец с острова Яп в Океании верит, что на каждом шагу его окружают злые духи. Они стремятся расстроить и свести на нет все его начинания, поэтому он пытается предупредить их козни. Он считает, что эти сверхъестественные существа приложили свою руку к каждому постигнутому им несчастью, особенно в случаях болезни. Поэтому когда у него случаются какие-то неприятности, прежде всего он задумывается над тем, какой из духов принес ему несчастье, и с этой целью обращается к прорицателю, которого считает посвященным в тайны духов<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> S. C. Roy, *The Birhors*, pp. 284 sqq.

<sup>2</sup> E. Baxter Riley, *Among Papuan Head-Hunters*, 298.

<sup>3</sup> P. S. Walleser, "Religiose Anschauungen der Bewohner von Jap", in *Anthropos*, viii. (1913), 1067.

## ГЛАВА LXII. ПУБЛИЧНОЕ ИЗГНАНИЕ ЗЛЫХ СИЛ<sup>1</sup>

Иногда первобытный человек пытается посредством общего публичного изгнания злых сил избавиться от неприятностей всю общину. С этой целью киваи на Британской Новой Гвинее устраивают большую церемонию огня, называемую ими *мумиа*. Мужчины танцуют в хижине для мужчин, держа в руках ветви кротона. По завершении танца все они спешат выбежать за дверь, все еще с ветвями кротона в руках. Считается, что так они гонят перед собой все болезни. Мужчины бегут к берегу и втыкают ветки кротона в песок. Впоследствии прилив накрывает эти ветки и иногда уносит с собой. По мнению туземцев, цель этой церемонии заключается в том, чтобы прогнать болезни от людей и деревни. Предполагается, что северозападный муссон уносит их с собой на острова Торресова пролива; и когда приходит весть о том, что там вспыхнула эпидемия, киваи знают ее причину и радуются, что избежали ее сами<sup>2</sup>.

Они действительно полагают, что им удалось перенести собственную болезнь на своих соседей по островам.

Когда лахеры из штата Ассам узнают, что в соседних деревнях свирепствует какая-нибудь болезнь, они, чтобы не допустить ее распространения в своей деревне или изгнать в том случае, если она уже проникла к ним, проводят церемонию, называемую *Тлараипаси*. Она проходит следующим образом: "Обитатели каждого дома плетут небольшие бамбуковые корзины и наполняют их понемногу всевозможной пищей. В одном конце деревни возводится небольшая бамбуковая изгородь с бамбуковой аркой, перекрывающей дорогу. Корзины с едой выставляют за изгородь. Затем люди возвращаются в свои дома и закрывают двери. Тем временем нескольких юношей отправляют застрелить гиббона (*Hylobates Hooluck*). Как только им это удастся, они несут его в деревню, по пути собирая как можно больше камней. Подойдя к деревне, на этих камнях они приносят в жертву курицу и обрызгивают камни ее кровью. Затем один из них

<sup>1</sup> См. *The Scapgoat*, pp. 109. sqq.

<sup>2</sup> A. G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, pp. 375 sq.

410

берет гиббона, другой собирает камни, и они входят в деревню, крича духу болезни: "Убирайся прочь, чужеземец". Гиббона проносят через всю деревню, мужчина, несущий камни, бросает по несколько из них в каждый дом, чтобы изгнать дух болезни. Добравшись до дальнего конца деревни, где воздвигнута изгородь с аркой над дорогой, юноши подвешивают гиббона под аркой. Принесенную в жертву курицу кладут рядом с корзинами с едой, и все жители деревни плюют и сморкаются в корзины. В день жертвоприношения деревня является *пана* (табу), никого из посторонних в нее не пускают". Считается, что подвешенная туша гиббона у входа в деревню должна отпугнуть дух болезни, той же цели служит и плевание в корзину<sup>1</sup>.

Публичное изгнание злых сил имеет тенденцию из случающегося время от времени становиться периодическим, главным образом, ежегодным. Люди надеются таким образом начать новую жизнь, свободную ото всех несчастий, досаждавших им в предыдущем году. Ежегодное изгнание демонов проводится ораонами и мунда, населяющими плато Чхота Нагпур в Индии. Раз в году, в соответствии с информацией, передаваемой из деревни в деревню по всему плато, каждая деревня назначает дату проведения этой церемонии изгнания злых духов, вызывающих болезни скота. Примерно в полночь определенного таким образом дня все молодые холостые мужчины деревни собираются на деревенской площадке для танцев, или *ахра*. Следует отметить, что считается, будто холостяки, незнакомые с плотскими наслаждениями, обладают большей духовной силой, чем женатые мужчины. И поэтому они способны обратить духов болезней в бегство. На площадке для танцев *паган*, или деревенский священник вручает им курицу и несколько анн денег на выпивку. Сюда приходит также деревенский *ахир*, или скотник с деревянным воловьим колокольчиком. Скотник и юноши раздеваются донага. Затем скотник, с висящим на талии со

стороны спины воловьим колокольчиком, и молодые ораоны и мунда, каждый с палкой в руках, направляются к границе соседней деревни. Скотник бежит впереди, а остальные бегут за ним, будто бы преследуя его. На бегу юноши, подражая коровам, кричат "*Хамба-хамба*", хлопают в ладоши и палками вдребезги разбивают глиняные горшки, заранее выставленные перед домами каждой семьей. Все это время остальные жители деревни должны соблюдать полную тишину и по возможности не выходить из дома. Любого, замеченного разговарива-

<sup>1</sup> N. E. Parry, *The Lakhers*, pp. 455 sq.

411

ющим или смеющимся, юноши избивают палками, а впоследствии этого человека подвергают порке, не принимая никаких возражений. Достигнув границ соседней деревни, скотник молча опускает на землю воловий колокольчик и быстро уходит. Затем юноши на несколько шагов заходят на территорию другой деревни и оставляют там все свои палицы и курицу, которую тут же метят маслом и киноварью. После этого они возвращаются в деревню. Все они моются в каком-нибудь бассейне или реке, надевают свою одежду, пьют вино и возвращаются по домам. Деревня, куда таким образом был изгнан дух болезни, в свою очередь проводит аналогичную церемонию и переносит дух болезни на следующую деревню и так далее<sup>1</sup>. Вплоть до недавнего времени в штате Перак на полуострове Малакка "было обыкновение периодически "очищаться" посредством умилоствления дружелюбных духов и изгнания дурных влияний. ... Главный шаман штата, его царственный помощник и главные колдуны с расположенных на реке округов собирались близ деревни у подножия речных порогов, ниже по течению от которых начинались поселки малайцев штата Перак. *Сеансы* длились семь дней. Убивали красного буйвола и устраивали пир. Голову и другие части жертвы складывали на один из плотов, который затем спускали вниз по течению. Четыре головных плота готовили для четырех основных классов духов, их занимали соответствующие колдуны. Самый первый плот нес разветвленное дерево, поддерживаемое в вертикальном положении стяжками, он был предназначен для приближенных шамана. На пятом плоту располагались мусульманские старейшины. Далее следовал царский оркестр со священными барабанами и трубами, а затем раджа Кечиль Муда (титул помощника шамана штата) и его свита. Плывя вниз по реке, колдуны размахивали кусками белой ткани и призывали духов минувших районов подниматься на борт и угощаться подношениями. Добравшись до какой-нибудь мечети, они на одну ночь останавливались и проводили *сеанс*, жители деревни убивали буйвола, его голову помещали на один из плотов, предназначенных для духов, а остальную часть туши съедали. У устья реки плоты покидали, и их уносило в море. Шаман штата не сопровождал эту процессию вниз по реке, передавая эскорт приготовленных для духов плотов, с их вызывающим суеверный страх грузом, своему помощнику. Кроме того, колдуны различных окру-

<sup>1</sup> S. C. Roy, "Magic and Witchcraft on the Chota Nagpur Plateau", in the *Journal of the Royal Anthropological Institute*, xliv. (1914), 344 sq. См. там же *The Oraons of Chota Nagpur*, pp. 253 sq.

412

гов, расположенных по берегам реки, поочередно сходили на берег, оставляя вместо себя заместителя, отправляющегося вниз по реке с помощником шамана штата... Говорится, что "очищение" штатов Перак и Келантан осуществлялось раз в три года. Согласно одному сообщению, Перак очищался один раз в семь лет или единожды за время правления одного султана, но, вероятно, это местное объяснение постепенного отмирания этого обычая"<sup>1</sup>.

В другом месте я упоминал об одной церемонии, ежегодно проводимой фиджийцами, очевидно, с целью изгнания накопившегося в общине зла. Ее дата определялась по появлению в море определенного вида кольчатых червей или голожаберных моллюсков (*Palolo viridis*), наблюдавшемуся только один единственный день в году<sup>2</sup>. Этот любопытный моллюск появляется в больших количествах на один-два дня и в других частях Океании, где это явление наблюдалось и было описано несколькими авторами. Так, о Самоа нам говорят, что "в отношении естествознания островов Самоа следует упомянуть еще об одном любопытном явлении, каковое представляет собой удивительный морской червь туземцев, *палоло*. Его повадки и образ жизни исключительно своеобразны, он очень ценится туземцами как продукт питания. Этот удивительный червь *палоло* поднимается с рифов в определенных местах островов только в утреннюю пору двух дней — в октябре и ноябре месяце каждого года, и никогда не наблюдается ни в какое другое время. С большим постоянством черви появляются ранним утром двух следующих друг за другом дней выше названных месяцев, а именно: в день, предшествующий вступлению луны в свою последнюю четверть, и в следующий за ним день последней четверти луны. Однако во второй день черви появляются в намного большем количестве, чем в первый. Пробыв на поверхности

несколько часов каждого дня, они исчезают так же таинственно, как и появились, ни одного из них не возможно увидеть до следующего сезона, когда они повторяют свой визит при таких же загадочных обстоятельствах. По размерам их можно сравнить с небольшими солонинками. Они бывают различной окраски и длины: зеленые, коричневые, белые и пятнистые; а по внешнему виду и способу передвижения, можно сказать, напоминают небольших змей. Они очень хрупкие, и если разломать одну особь, то каждая ее часть уплывает, как будто бы является целым червем"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> R. O. Winstedt, *Shaman, Saiva, and Sufi*, pp. 113 sqq.

<sup>2</sup> *The Scapegoat*, pp. 141 sqq.

<sup>3</sup> J. B. Stair, *Old Samoa*, pp. 208 sqq.

413

Далее, в отношении Аоба, острова из архипелага Новые Гебриды, профессор Спейсер сообщает нам, что "в этом же самом месте (на Аоба) я имел возможность быть свидетелем интересного зоологического явления: появления червя *палоло*, которое наблюдается почти по всей Океании раз в году, в определенный день после полнолуния в октябре. Туземцы прекрасно знают эту дату, что доказывает точность их календаря. *Палоло* — излюбленный деликатес, и туземцы никогда не упускают возможность наловить их. Мы отправились на берег в первую ночь; червей пока еще было немного, но на следующий вечер вода кишела беспомощно извивающимися зеленоватыми и коричневатыми нитями. Каждая деревня имеет свое традиционное место для ловли, и мы могли видеть вдоль берега множество различных огней. Червей собирали руками и бросали в корзины, а после полуночи мы отправились домой с богатым уловом. *Палоло* добавляют в пирог, говорят, что по вкусу он напоминает рыбу"<sup>1</sup>.

Рассказывая об улава, одном из юго-восточных Соломоновых островов, г-н Ивенс сообщает нам, что "когда ловят кольчатых червей *Palolo viridis*, первый улов отдают жрецу, он съедает его в своем домике на каноэ. Кольчатые черви достигают длины от шести до восьми дюймов и бывают ярко-красного, синевато-черного или желтого цвета. Они массово появляются во вторую ночь полнолуния в ноябре. Ноябрьский лунный месяц называется временем Ловли Кольчатых Червей; предшествующий лунный месяц называется временем Незрелых Кольчатых Червей; декабрьский лунный месяц является временем Взрослых Кольчатых Червей; эти последние несъедобны. В каждом случае черви появляются в один и тот же день месяца, два дня спустя после полнолуния, но только в ноябре они съедобны и появляются в большом количестве. В течение остальной части года кольчатые черви живут в коралловых рифах.

На закате солнца появляется их желтая разновидность, с восходом луны из кораллов прибрежного рифа выбираются более крупные красные и черные особи. Течение относит их в море, и каждая рыба берет свою долю из извивающейся массы. Бесчисленные мириады червей погибают, и поверхность моря в лунном свете белеет от мертвых тел, плывущих по течению. В ожидании червей люди готовят небольшие, сплетенные из волокон сети с мелкой ячейей, напоминающие по форме рыболовный сачок для ловли форели. Достаточно любопытно, что в тридцати милях вниз по побережью от

<sup>1</sup> F. Speiser, *Two Years with the Natives in the Western Pacific* (London, 1913), p. 252.

414

Аалаи, восточного входа в разделяющий пролив, кольчатые черви роятся в октябре, так же, как на Самоа. Об успехе сезона судят по сообщениям об улове у Аалаи. Учитывая, что черви появляются только раз в году и считаются большим деликатесом, их недостаточное роение явилось бы большим разочарованием"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> W. C. Ivens, *Melanesians of the South-east Solomon Islands*, pp. 313 sq.

## ГЛАВА LXIII. ОБЩЕСТВЕННЫЕ "КОЗЛЫ ОТПУЩЕНИЯ"<sup>1</sup>

Иногда зло, изгоняемое из общины, иногда, или периодически, считается воплощенным в материальную форму: либо в одушевленную, либо в неживую. Это могут быть люди, животные или неодушевленные предметы. Их мы можем назвать "козлами отпущения". Так, у баньоро в Уганде, "когда существовала серьезная угроза голода и скот также страдал от недостатка корма, жрецы выбирали хижину бедняка, не имеющего ни жены, ни детей. Они снимали с нее дверь, затем, взяв с собой пустой горшок для молока, пустое блюдо для мяса, картофель, несколько фасолин и немного проса, складывали все это вместе с пучком трав перед старшим знахарем. После чего организовывалась процессия, возглавляемая знахарем, несущим дверь с различными предметами и травами на ней. Процессия направлялась в близлежащую местность, чтобы изгнать из страны недоедание, голод и любую причину, вызвавшую голод и нужду, и перенести их на

другой народ"<sup>2</sup>.

Некоторые племена кабиллов в Северной Африке считают шакала искупительной жертвой, или козлом отпущения и осыпают его проклятиями. Затем животное, обвиненное во всех несчастиях людей, торжественно убивают или прогоняют с территории племени<sup>3</sup>.

У ибо в Южной Нигерии во времена народных бедствий, когда все иные средства оказывались тщетными, прибегали к жертвоприношению человека-"козла отпущения", который должен был унести с собой все грехи и несчастия людей. "Жертвой никогда не был житель того же города. Это всегда раб, покупаемый специальной для этой цели, или пленник, захваченный во время войны. Преимущественно это должен был быть молодой, сильный и здоровый человек, способный вынести грехи тех, во имя кого ему предстояло умереть. Его называли *онье-ума*. Слово *ума* перевести сложно, но суть его точно такая же, как во Второзаконии 21, 23: "Проклят пред

<sup>1</sup> См. *The Scapgoat*, pp. 170 *sqq.*

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Northern Bantu*, 95.

<sup>3</sup> H. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, pp. 107 *sq.*

416

Богом всякий повешенный". Этот человек должен был умереть позорной смертью — он сам становился мерзостью, проклятым. В действительности церемония называлась *икпу-алу* (удаление мерзости). Он выполнял роль носителя греха, за одного или за многих. Жертву подводили к дереву эбво и, связав ей руки и ноги, привязывали к нему; вперед выходил царь и торжественно переносил на голову жертвы сперва свои собственные грехи, затем грехи своих домочадцев и наконец грехи общины. По завершении переноса прегрешений мужчину отвязывали от дерева (ноги и руки его оставались связанными), прикрепляли к его лодыжке веревку, и тотчас два выделенных для этой цели раба тащили его через весь город. Все население обращалось с несчастным как с проклятым; его поносили, пинали ногами, бросали в него камнями и плевали; в него бросали грязью; жестокость и осуждение проявлялись в любой из форм, какие только можно представить по отношению к мерзости. Рабы волочили его по улицам до тех пор, пока жизнь не покидала его. Затем труп тащили обратно к жилищу царя и выбрасывали в месте, отведенном для тел принесенных в жертву людей. Жертвы не хоронили; они бы так и остались разлагаться, если бы следующей ночью их не выкрадывали друзья официальных палачей, не принадлежавшие к данной общине. Тело забирали в родной город этих палачей и там съедали. В городах, прилегающих к реке, трупы иногда выбрасывали в воду.

Порой после церемонии у дерева эбво человека не волочили по улицам, а вертикально ставили в яму и закапывали живьем, оставляя голову над поверхностью земли. Здесь он становился объектом всяческих оскорблений и издевательств. Страдания несчастного вызывали только всеобщий смех и никогда не возникало даже мысли о сострадании. Труп оставляли в таком положении как напоминание о проклятом каждому проходящему мимо. Способ предания смерти мог быть и другим. После вступительных церемоний человека, связанного по рукам и ногам, как упоминалось выше, клали на землю, накрывали травой и ветками и заживо сжигали. Но наихудшей судьбой считалось, и несомненно так и было, когда после переноса на жертву грехов, ее просто оставляли привязанной к дереву. Вначале мучения не были такими болезненными, как в любом из описанных выше способов предания смерти, но они продолжались безумно долго. Унизительные оскорбления толпы длились дольше, и иногда смерть была очень медленной"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> G. T. Basden, *Among the Ibos of Nigeria*, pp. 231 *sqq.*

417

У ратхья, одного клана родственных племен семейства бхиллов в Северо-Западной Индии, "при изгнании из деревни болезни или эпидемии, после жертвоприношения главному божеству, *бадва* (знахарь) посещал все священные места, расположенные в окрестностях деревни, монотонным голосом вызывая к духам, за ним следовали барабанщики, бьющие в медные тарелки: в каждом месте он совершал подношение из небольшого количества красной охры и кусочка кокосового ореха, а у главного входа в деревню, расположившись спиной к ней, он всевозможными гримасами, быстрыми жестами и телодвижениями показывал, что дух, вызвавший болезнь, изгнан на соседнюю территорию. Другой способ изгнания эпидемии заключался в подвешивании нескольких корзин с зерном и *гхара* (глиняных сосудов), используемых для воды, на бамбуковый шест, который несли на плечах бегущие по главной дороге мужчины, во весь голос кричавшие *тодха, тодха*. Услышав эти крики, жители соседней деревни высылали к границе своих мужчин. Те принимали из рук первых ношу, и процесс повторялся. Таким образом эпидемию часто уносили на большое расстояние и в конце концов бросали в водоем или реку, пересекающую путь,

или же оставляли в лесу. Если у границы соседней деревни процессию никто не встречал, носильщики могли оставить свою ношу в окрестностях деревни. Иногда аналогичным образом мужчины несли молодого козла на плечах или же привязывали его к легким носилкам<sup>1</sup>.

Такие публичные изгнания зла, воплощенного в "козлов отпущения", либо в живых, либо в неодушевленных, имеют тенденцию из проводимых от случая к случаю становиться периодическими, главным образом, ежегодными. Так, например, в Южной Нигерии "другой способ изгнания дурных влияний практиковался у эфик из Хеншо-Тауна, Калабар. В канун местного Нового года жители обычно играли в игру под названием *Эди Туак 'Ндокк*. Готовясь к ней, они мастерили небольшие фигурки, заворачивая в циновки из плетеного тростника траву. Эти фигурки назывались "*набикум*" и на каждой веранде висело, по меньшей мере, по одной из них. Преподобный Ходи-Вэдделл, описывая, как эту церемонию проводили в его время, заявляет, что фигурки часто имели форму животных. Губернатор Дэниэл Хеншо, напротив, никогда не видел никаких других фигурок, кроме тех, что он называет "Иудами", то есть, фигурок, подобных изображениям Гая Фокса, грубо напоминающим по форме человека. Возможно, ранее эти фигурки представля-

<sup>1</sup> С. Е. Luard, *The Jungle Tribes of Malwa*, 62.

418

ли родовых "предков", или тотемных животных. Эту церемонию, которую он неоднократно наблюдал, он описывает следующим образом: "Примерно в два часа последней ночи старого года обитатели каждого жилища бегают вокруг него, выкрикивая:

*Эте мио!*

*Эка тио!*

*Отец мой!*

*Мать моя!*

*Эккпо йакк онион!*

*Демоны должны уйти!*

"Пумм, пумм", — звучат гонги. Горят факелы и сложенные на каждом углу у стен дрова. Непрестанно слышны выкрики: "Демоны должны уйти!" По каждому горшку и кастрюле бьют, чтобы в них не смог найти укрытие ни один дух. Все злые духи старого года должны быть изгнаны на свою погибель, а весь город освобожден от их влияния и в течение всего нового года оставаться спокойным и процветающим.

На следующее утро каждый кусочек приготовленной пищи и каждую каплю напитка, оставшиеся с прошлой ночи, вместе с треснувшими или разбитыми горшками и палками, использовавшимися для изгнания демонов, следует выбросить. *Набикум* сжигают, а пепел развеивают по ветру. Затем все жилища начисто подметают, кувшины наполняют водой и начинается игра, в которой участвует весь город. Говорят, что следующей ночью непременно должен выпасть сильный дождь, на языке калабарцев это звучит как

*Укпори икпатт эккпо*. Унесите ноги, демоны<sup>1</sup>.

На Никобарских островах церемония изгнания демонов из деревни проводится дважды в году: один раз в период юго-западного муссона, а второй — во время северо-восточного муссона. День проведения определяют жители Лапаты, большой деревни на восточном побережье, и сообщают об этом в соседние деревни. Мужчины отправляются в джунгли, рубят бамбук и несут его на берег, где украшают его листьями. Вечером этот бамбук устанавливают на берегу в вертикальное положение, а после захода солнца все люди собираются в "общинном зале" и поют песни, а колдуны пронзают демонов копьями. Во время последнего действия огни должны быть приту-

<sup>1</sup> P. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria*, pp. 246 sq.

419

шены, ибо, если будет очень светло, демоны, несмотря на притягательность пения, побоятся выйти. Когда же злые духи выходят, колдуны пронзают их своими магическими копьями, а если им удастся схватить одного из них, к ним на помощь приходят простые люди. Они стараются опрокинуть злых духов на пол, после чего прыгают на них и победно кричат. Это представление пронзания копьями и поимки демонов продолжается три ночи подряд. На третий день колдуны, в сопровождении большой толпы людей, ходят по деревне, подходят ко всем домам и секут, пронзают копьем и ловят демонов в каждом жилище. После этого они пронзают демонов копьями на берегу. На этот раз они направляются не только в общинный зал, но и в "нечистые" родильные хижины и дома скорби, где, естественно, обитают самые свирепые демоны. Когда борьба с демонами заканчивается, и все они связаны лианами, их выбрасывают в море. Но если дует

подходящий для этой цели ветер — то есть, юго-западный муссон для восточных деревень — люди сооружают плот, и колдуны складывают демонов на него. Кроме того, на плот помещают сделанную из листьев куклу, высотой примерно в четыре фута, представляющую доброго духа, который должен присматривать за демонами. На плоту ставят парус из пальмовых листьев; кроме того, на плоту закрепляют факелы и зажигают их, когда ночью его спускают на воду. Затем простые люди перетягивают плот за прибрежные рифы, туда, где бушует прибой — обычно это делается вплавь. Пока они заняты этим вдвойне опасным делом, каждый из них держит в руке несколько листьев *то-ки-теуни*, в качестве защиты от злых духов. После этого все с радостью и облегчением наблюдают, как нагруженный демонами плот уплывает с попутным ветром и отливом прочь<sup>1</sup>.

В конце года китайцы обычно проводили церемонию, чтобы распустить или, скорее, изгнать неугодных духов старого года и призвать на их место лучших духов нового года. Существенной частью церемонии являлся танец Двенадцати Животных. Церемония называлась *Та но*. Ее проводили для того, чтобы изгнать все вредное. Она проходила в Императорском Дворце в Пекине. Множество людей принимали в ней участие. Основными исполнителями были мальчики в возрасте десяти-двенадцати лет. На них были надеты красные шапочки и черные туники, в руках они держали большие тамбурины. Ведущий церемонии, называвшийся Фань-сянь-че, был облачен в медвежью шкуру и имел четыре глаза из желтого металла.

<sup>1</sup> G. Whitehead, *In the Nicobar Islands*, pp. 153 sqq. Ср. *The Scapegoat*, pp. 201 sq.

420

Верхняя половина его одеяния была черной, а нижняя — красной. В руке он держал пику и размахивал небольшим круглым щитом. Кроме того, в церемонии принимали участие двенадцать животных с перьями и рогами. Их следовало ввести в тронную комнату, где собирались одетые в красные шапки чиновники и стражи. Вначале мальчики нараспев проклинали Все Дурное, а затем исполняли танец Фань-сянь-че и Двенадцати Животных. Все они, под громкие возгласы, процессией трижды обходили комнату и с факелами в руках выходили через южную дверь, выводя наружу все зло. Там их встречала группа всадников, которые, взяв из их рук факелы, увозили их за пределы дворца, где их встречали пять отрядов других всадников, бравших у первых факелы и затем отправлявшихся к реке Ло, где они выбрасывали факелы в воду. Согласно одному описанию этой церемонии, факелы трижды передавали сменяющим друг друга группам всадников. Последняя смена, бросив факелы в воду, разрушала мосты, чтобы зло не могло вернуться<sup>1</sup>.

На Улаве, одном из Соломоновых островов, раз в году с кромки скалы в море сгоняют собаку. Предполагается, что эта собака несет в себе все болезни людей. Если она направляется в открытое море, значит все в порядке: она унесет от людей болезни этого года; но если собака поворачивает обратно, то это дурной знак<sup>2</sup>. Очевидно, люди полагают, что с возвращением собаки вернутся также и их недуги.

В другом месте мы видели, что обычно ежегодному изгнанию зла предшествовал или следовал за ними период всеобщего разгула, или Сатурналия<sup>3</sup>. На Мадагаскаре такой период разгула сопутствует Новогоднему празднику купания, на который мы уже обращали внимание читателя<sup>4</sup>. В это время на Мадагаскаре всем дозволялся дикий разгул. Каждый мог делать все, что пожелает, безнаказанно совершать любые преступления, за исключением государственной измены. Многих заключенных отпускали на свободу. Все люди предавались беспорядочным половым сношениям, невзирая на кастовые различия и сословия. Знатная женщина и крестьянин, рабыня и могущественный вельможа могли вступать в самые близкие отношения, не подвергаясь осуждению. Но период разгула длился только один день<sup>5</sup>. Я высказал предположение, что в Древнем Риме

<sup>1</sup> M. Granet, *Danses et legendes de la Chine ancienne* (Paris, 1926), i. 299 sqq.

<sup>2</sup> С. E. Fox, *The Threshold of the Pacific*, 239 p.

<sup>3</sup> *The Scapegoat*, 225.

<sup>4</sup> См. выше, с. 358.

<sup>5</sup> A. and G. Grandidier, *op. cit.*, pp. 357 sq.

421

танцы Салии, коллегии танцующих жрецов Марса, весной и осенью, могли предназначаться для ускорения роста зерновых, сеявшихся в эти времена года, посредством искоренения и изгнания злых духов, которые могли замедлить рост посевов или погубить их. И в поддержку этого предположения я привел некоторые свидетельства существования подобных обычаев у дикарей<sup>1</sup>.

К этим свидетельствам мне хотелось бы добавить следующее. Когда барунди из Центральной Африки приступают к обработке полей, то в первый день работ перед ними с криками и жестикуляцией танцует колдун, чтобы изгнать злых духов и благословить семена<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *The Scapegoat*, pp. 232 sqq.

<sup>2</sup> Н. Meyer, *Die Barundi*, 57.

## ГЛАВА LXIV. САТУРНАЛИИ И АНАЛОГИЧНЫЕ ПРАЗДНЕСТВА<sup>1</sup>

С римской Сатурнацией мы можем сравнить праздник, который поводят багесу с горы Элгон в Кении. Эти дикари были разделены на кланы, постоянно воевавшие друг с другом. Но раз в году, после сбора урожая, когда уже сварено пиво, между кланами объявлялось перемирие. "В это время никто не мог носить оружия; копья и ножи заботливо прятали, и мужчины ходили вооруженные лишь длинными бамбуковыми палками, внутри которых находились трубки для распития пива, достигавшие иногда четырех футов в длину и имеющие на одном конце сплетенный из тростника фильтр. До тех пор, пока было пиво, люди ходили от деревни к деревне, и днем и ночью выпивая, танцуя и напевая. Пиво выносили на открытые площадки в больших чанах, вокруг которых отдельными группами располагались мужчины и женщины. В центре каждой группы стоял чан, все сидящие вокруг опускали в него трубки. Эти сборища превращались в настоящие вакханалии, ибо мужчины и женщины сожительствовали, невзирая на брачные узы. Это особенно удивительно, так как в иное время женщины племени вели строго целомудренный образ жизни, а мужчины ревностно оберегали своих жен"<sup>2</sup>.

В другом месте я представил некоторое описание Главы Рождественских Увеселений в Англии, который мог быть отдаленным преемником Царя Сатурналии в Древнем Риме<sup>3</sup>. Более подробное описание этого веселого шута представил Стратт в работе *Sports and Pastimes of the Peoples of England*, дополненной цитатами из более ранних авторов, к ней я должен отослать читателя за дальнейшими деталями<sup>4</sup>.

Также я упоминал о неудачливом характере, как правило приписываемом периодам, прибавляемым для согласования календаря с

<sup>1</sup> Ср. *The Scapegoat*, pp. 306 sq.

<sup>2</sup> J. Roscoe, *The Bagesu*, 4.

<sup>3</sup> *The Scapegoat*, pp. 331 sqq.

<sup>4</sup> J. Strutt, *The Sports and Pastimes of the Peoples of England*, цит. William Hone (London, 1834), pp. 339 sqq.

423

солнечным годом. Народ тигре в Абиссинии, по-видимому, трактует в качестве прибавленных для согласования (εραγομενες) пять или шесть дней, предшествующие летнему солнцестоянию (Иванову дню), ибо "в эти дни они не трогаются со своих стоянок и не выгоняют скот; они не собирают мочу скота<sup>1</sup>, и не пахтают молоко, а пьют его свежим и не отправляют его на продажу. В эти дни они также не присматривают за полями, чтобы их не выжгло солнце и урожай не оказался испорченным. По окончании этих дней они очищают своих коров (святой водой), в день очищения доят их "для церкви" и отдают молоко жрецу. В прежние времена все это делалось постоянно; и даже сегодня сохранились некоторые из этих обычаев"<sup>2</sup>.

В другом месте я упоминал о так называемом буддистском посте, ежегодном периоде в три месяца, который набожные буддисты проводили, постясь и в молитвах. На эту тему я могу привести следующее сообщение: "Три месяца, начиная с полнолуния "начала поста" (*Васо*, июнь или июль) до полнолуния "завершения религиозных служений" (*Тхадингит*, сентябрь или октябрь), составляют бирманский пост (*Ва*). Это время года считается истово верующими и особенно пожилыми буддистами исключительно священным. В это время следует поститься, регулярно посещать пагоды и храмы и тщательно соблюдать все предписываемые религиозные службы. Если во время Великопостного периода монах в течение ночи отсутствовал в своем монастыре, он терял свой религиозный сан вследствие нарушения монашеских обетов, если непрерывно не повторял предписываемую для искупления греха формулу. Набожный мирянин, страдающий от болезни, чтобы оставаться правоверным, должен просить освобождения (*Вабан*) от правил поста. Почитание, которым пользуется *Понгу* (глава монастыря), определяется, *ceteris paribus*,<sup>3</sup> количеством соблюденных им постов, не разрывая своей связи с Ассамблеей и снова возвращаясь к общению с мирянами. Даже настоятель или епископ будут свидетельствовать свое почтение простому монаху, если в этом отношении его репутация превосходит их собственную.

Установление поста на три летних, а не весенних месяца, вероятнее всего, обусловлено тем, что в

Магхаде (Бихар или Непал), где был основан буддизм, они составляют пик сезона дождей, когда

<sup>1</sup> Моча скота используется в дублении.

<sup>2</sup> E. Littman, *Publications of the Princeton Expeditions to Abyssinia*, ii. 245.

<sup>3</sup> При прочих равных условиях (лат. ). —Прим. перев.

424

монахи, насколько это возможно, не покидают своих монастырей: и это, конечно же, давало им достаточно времени для изучения закона и передачи его мирянам, приходившим к ним за советом"<sup>1</sup>. Рассказывая о буддистском посте в Бирме, другой автор отмечает: "Во время поста истово верующим запрещены браки, празднования и публичные развлечения. Некоторые монахи удаляются в лес или в горные пещеры, расположенные далеко от часто посещаемых людьми мест, чтобы посвятить себя религиозной медитации; люди более строго чем обычно соблюдают четыре дня службы, предписываемые на каждый лунный месяц, во время которых все истинные буддисты должны поклоняться в пагодах. Лишь самые набожные монахи превращаются в отшельников во время поста. Остальные каждую ночь возвращаются в свои монастыри и не имеют права странствовать по стране до тех пор, пока не закончится этот период. В Пинг во время поста вывешивают фонари, чтобы освещать духам путь по воздуху и лишить их оправдания за спуск на улицы. Этот обычай соблюдается повсеместно и, вероятно, обязан своим появлением тому, что завершение сезона дождей является нездоровым периодом, и люди считают, что болезни приносят духи"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> J. Nisbet, *Burma under British Rule*, ii. 151 sqq.

<sup>2</sup> H. S. Hallett, *A Thousand Miles on an Elephant in the Shan States* (Edinburgh and London, 1890), 258.

## ГЛАВА LXV ТАБУ КАСАТЬСЯ ЗЕМЛИ

Мы уже видели, что некоторым священным или табуированным людям и предметам не разрешается касаться земли, по-видимому, потому, что они считаются заряженными магической силой, которая при контакте с землей растратилась бы попусту<sup>1</sup>. Так, например, в Индии ступни царей и святых людей не должны касаться земли<sup>2</sup>. У бушонго, племени из Бельгийского Конго, существовал древний обычай, согласно которому царю никогда не позволяли касаться земли; если ему нужно было попасть в другое место, его несли на плечах мужчины, или он садился на спину рабу. В наше время царь бушонго, посетивший г-на Тордея, не придерживался этого обычая, но, беседуя с путешественником, он уступил старому обычаю настолько, что сидел на европейском стуле, подогнув одну ногу под себя, а другую положив на ногу своего друга и слуги Шамба Шамба, сидевшего на земле<sup>3</sup>.

У палаунов в Бирме есть жрец, которому вверено поклоняться духам от имени всего штата. Возле деревни Намхсан для него стоит, в стороне от других, дом. "Он садится не на пол, как это принято у его народа, а на поднятое над полом сидение. К нему относятся с большим церемониалом. Он не может выходить из дому; было бы ужасной катастрофой, если бы его ноги коснулись земли; обязательно разразился бы голод, и тигры унесли бы больше скота, чем обычно; но он может ходить по дому и спускаться по наружным ступеням на землю, если там для его ног расстелен ковер или циновка. Если он пожелает куда-нибудь отправиться — хотя будучи очень старым, он очень редко оставляет дом — его с большой осторожностью и церемонией несут на носилках, держа над его головой белый зонт"<sup>4</sup>.

У берберов Марокко "жених и невеста должны быть защищены от опасностей не только сверху, но и снизу. В Марокко жених до-

<sup>1</sup> *Balder the Beautiful*, i. 1 sqq.

<sup>2</sup> R. E. Enthoven, *Folklore of Bombay*, 82.

<sup>3</sup> E. Torday, *On the Trail of the Bushongo*, 121.

<sup>4</sup> Mrs. L. Milne, *The Home of an Eastern Clan*, 347.

426

лжен избегать садиться на землю. Во время торжества, когда его красят хной или, иногда, натирают его руку мукой, под ним должен быть ковер и мешок или седло. Мне говорили, что делается это с целью защиты его от дурных влияний. В некоторых племенах после церемонии его уносит шафер или кто-либо из холостых друзей; а в городе Фес, когда его голову церемониально бреют по случаю важного события, его также переносят друзья из дома, где он сидел с ними, "в дом бракосочетания", где опускают на большое кресло и впоследствии снова уносят оттуда. Во многих племенах на протяжении свадьбы жених обут в тапочки с загнутыми вверх задниками,

чтобы не дать им соскочить с ноги и не допустить соприкосновения с землей его ног, хотя присутствует еще и некоторая боязнь, что тапочки могут попасть в руки врага, чье магическое воздействие на них может навредить жениху. Аналогичные и даже еще большие предосторожности предпринимаются в отношении невесты; как пишет Шерифа из Вазана, "если в это время невеста коснется ногой земли, она будет несчастливой". Поэтому задники ее тапочек также загибают вверх. Иногда невесту носят в то место, где ее красят хной, и оттуда. В сельской местности в новое жилище невесту доставляют верхом на животном, на него ее иногда поднимают прямо с постели, иногда у двери дома или у входа в шатер, а иногда после того, как она сделает несколько шагов по одеялу или плащу, разостланным перед ней, чтобы не дать ей ступить на землю или порог. А когда она прибывает в дом жениха, ее относят к брачному ложу или переносят через порог. Может возникнуть вопрос, почему невеста и жених не должны соприкасаться с землей. Прежде всего, они обладают *бараккой*, или "святостью", а людям или предметам, обладающим этим тонким качеством, во многих случаях не разрешается касаться земли. Кроме того, под землей находится родная страна *джнунов*, поэтому они в любой момент могут появиться на ее поверхности. Что же касается обычая переносить невесту через вход в жилище или каким-либо иным образом не дать ей ступить на порог, то он, очевидно, связан с представлением о том, что на пороге дома или у входа в шатер часто бывают *джнуны*. Моорд говорит, что "хозяева дома", то есть хозяева-джинны, заходят и выходят из него через порог. Никому не разрешается сидеть на пороге дома или у входа в шатер; если человек сделает это, он или заболит сам, или принесет *бас* дому"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> E. Westermarck, *The History of Human Marriage* (Fifth edition, London, 1921), ii. 530 *sqq.*

427

У баньянколе в Уганде "в течение первых четырех месяцев жизни ребенка его удерживают лежащим на спине и не дают коснуться подошвами земли. Его никогда не выносят на улицу, кроме случаев крайней необходимости, но при этом его укладывают на шкуру и сверху накрывают другой"<sup>1</sup>.

У мои с полуострова Индокитай, когда группа мужчин охотится на слонов, старшему охотнику не разрешается касаться ногами земли. Если он вынужден оставить свое место на спине слона, то чтобы он не коснулся земли, под его ногами выстилают ковер из листьев<sup>2</sup>.

На Британской Новой Гвинее, когда г-н Бивер доставлял двоих мужчин урио в их родные места на реке Флай после годичного пребывания в отдаленной части Новой Гвинеи, как только вельбот уткнулся в берег, к ним навстречу бросилась толпа полубнаженных женщин с зелеными листьями. Они рассыпали их по берегу и не давали мужчинам ступить с лодки на песок, а только на листья. Затем женщины подняли каждого из двоих прибывших на высоту плеч и, не давая им коснуться земли, понесли в темноту Длинной Общинной Хижины. Г-н Бивер не мог получить никакого другого объяснения этой процедуре, за исключением того, что если бы она не была соблюдена, то эти двое обязательно бы умерли<sup>3</sup>.

На Сан-Кристовале, одном из Соломоновых островов, мужчины, занятые ловлей скумбрии, на три месяца уединяются в домике на каноэ. В течение этого времени они не могут вступать в половую близость с женщинами. По завершении этого периода в деревне устраивается пир, и мужчины возвращаются домой. Весь путь от домика на каноэ до деревни устилают циновками, и рыбаки ступают по ним, ибо они не должны касаться земли ногами<sup>4</sup>.

У берберов Марокко "ни Коран, ни какую-либо другую книгу, содержащую имя Бога, ни школьные дощечки для письма нельзя класть на землю, во всяком случае, если существует хоть малейшее подозрение в отношении чистоты места; но даже если земля чиста, писец никогда не оставит на ней книгу, к которой обращается, когда пишет заклинания, из-за опасения, что какой-нибудь человек или животное переступят через нее и тем самым лишат формулу действенности. Если рукописное заклинание случайно упадет на землю,

<sup>1</sup> J. Roscoe, *The Banyankole*, 113.

<sup>2</sup> H. Baudesson, *Indo China and its Primitive People*, pp. 135 *sq.*

<sup>3</sup> W. N. Beaver, *Unexplored New Guinea*, 148.

<sup>4</sup> C. E. Fox, *The Threshold of the Pacific*, 121.

428

для очищения его тут же необходимо положить в пшеницу или ячмень, но если кто-нибудь наступит на него, то его *барака* (святость) окажется безвозвратно утеряна. Ни в коем случае нельзя также наступать на хлеб и допускать его соприкосновения с нечистой землей"<sup>1</sup>.

В Лоанго есть небольшая речушка, называемая Нсонголо, ее пересекает мост, построенный из

стволов гвинейской масличной пальмы. Этот мост предназначен исключительно для использования будущим царем. Когда для возведения или ремонта этого моста валят деревья, им нигде не дают соприкоснуться с землей, за исключением того места, где они стоят, образуя мост. Поэтому при рубке деревьев стволам не дают упасть на землю. Лесорубы должны принять их на руки и вручную отнести на место. Если один из стволов случайно коснется земли, то для строительства моста он уже непригоден<sup>2</sup>.

В Индии в округе Бомбей существует правило, согласно которому священные книги, приготовленная пища и многие другие вещи, такие как: морские раковины, клинок меча, жемчуг, изображение бога Вишну, священная нить брахмана, цветы, предназначенные для поклонения, и листья священного базилика — не должны соприкасаться с землей<sup>3</sup>. Индейцы Голландской Гвианы (Суринам) в Южной Америке не допускают соприкосновения с землей некоторых амулетов и не носят их во время полнолуния<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> E. Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness (Baraka)*, 132.

<sup>2</sup> *Die Loango Expedition*, iii, 2, 100.

<sup>3</sup> R. E. Enthoven, *Folklore of Bombay*, pp. 82, 87.

<sup>4</sup> F. P. and A. P. Penard, "Surinaamsch Bijeloof", in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, lxxvii (1913), 179.

## ГЛАВА LXVI. ТАБУ ВИДЕТЬ СОЛНЦЕ

В другом месте мы видели, что некоторым священным или табуированным людям, особенно женщинам после родов, запрещается видеть солнце<sup>1</sup>. Так, у племени мамбила из Северной Нигерии женщине в течение десяти дней после рождения ребенка не разрешается смотреть на солнце. "На десятый день приходит ее отец с копьем и большой сеткой. Он становится у двери хижины своей дочери и протягивает ей наконечник копья. Женщина хватается за копье, и тогда отец вытягивает ее на порог. Затем он выплевывает на виски дочери специальное снадобье и закрывает ей своими ладонями глаза. Взяв ее за правую руку, он поворачивает дочь к солнцу и одновременно открывает ей глаза. После этого он берет младенца, кладет его в сетку и подвешивает ее под крышей хижины. Одновременно он кричит: "Пусть пролетит какая-нибудь птица". Затем он свистит, и если вскоре появляется птица, то это знак того, что у женщины будет еще один ребенок. Но если птица не появляется, это означает, что женщина никогда больше не станет матерью"<sup>2</sup>.

На Силте, одном из Северо-Фризских островов, считается опасным выносить ребенка на солнечный свет до тех пор, пока он не будет крещен<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Balder the Beautiful*, i. 18 sqq.

<sup>2</sup> C. K. Meek, *Tribal Studies in Northern Nigeria*, ii. 559.

<sup>3</sup> C. Jenssen, *Die nordfriesischen Inseln*, 221.

## ГЛАВА LXVII. ИЗОЛЯЦИЯ ДЕВОЧЕК С НАСТУПЛЕНИЕМ ПОЛОВОЙ ЗРЕЛОСТИ

В другом месте я описывал обычай изоляции девочек по достижении половой зрелости, часто сопровождаемый запретом касаться земли или видеть солнце<sup>1</sup>.

К приведенным там примерам этого обычая я могу добавить здесь еще несколько. Так, у баконго с Нижнего Конго девочек в период полового созревания на три месяца изолируют в хижине, возведенной на платформе, так как им не разрешается касаться земли. В период изоляции они получают наставления знахаря<sup>2</sup>.

У обитателей Андаманских островов при первых признаках полового созревания девочка сообщает об этом своим родителям, и они оплакивают ее. Затем она отправляется к морю и в течение одного-двух часов купается. После этого она возвращается в родительский дом или в хижину, специально построенную для этой цели. С девочки снимают все украшения, за исключением пояса и фартука из листьев. Но ее руки и тело обвязывают листьями. "Покрытая листьями девочка должна сидеть в отведенной для нее хижине, подогнув под себя ноги и сложив перед собой руки. За ее спиной устанавливают кусок дерева или бамбука, чтобы она могла на него опереться, так как ей не разрешается ложиться. Если у нее затекают мышцы, она может вытянуть одну ногу или одну руку, но ни обе руки или ноги одновременно. Чтобы облегчиться, она может высвободить одну руку, но она не должна брать пальцами еду; чтобы брать пищу, ей дают небольшой вертел из дерева *кайнио*. Она не может ни есть, ни спать на протяжении двадцати

четырёх часов. О ее нуждах заботятся родители и друзья, которые сидят рядом с ней и не дают ей заснуть. Таким образом девочка сидит три дня. Каждый день рано утром она

<sup>1</sup> *Balder the Beautiful*, i. 22 sqq..

<sup>2</sup> J. H. Weeks, *Among the Primitive Bakongo*, 175.

431

покидает хижину и в течение часа купается в море. По истечении трех дней она возвращается к нормальной жизни в деревне"<sup>1</sup>.

На островах Гилберта в Океании достижение девочкой возраста половой зрелости являлось временем сильного беспокойства для ее родителей, так как в эту пору она считалась особенно восприимчивой к магии врага и особенно к вызывающим бесплодие заклинаниям. Во время ее первой менструации она должна была сидеть, вытянув перед собой ноги и сомкнув колени, на циновке у западной стены отведенной для нее хижины; лицом она была обращена на запад; по-видимому, эта сторона света так же важна для девочки, как восток для проходящего обряды инициации мальчика. Для обеспечения потребностей ее туалета мать, отец и их родственники обрезают свои волосы, а если она уже была помолвлена, то сюда же добавлялись волосы и родственников ее будущего мужа. На протяжении трех дней она была обязана оставаться на месте, двигаясь как можно меньше. В течение этого времени ее питание было очень скудным, никакой приготовленной на огне пищи ей не разрешалось есть вообще. Отец и мать девочки готовили большое количество кокосового масла, сгущенного кипячением до консистенции сиропа. Этим маслом днем и ночью тело девочки смазывала ее названная бабушка, которая также отвечала за все заклинания, произносимые как в ходе этой, так и других операций. Почти все такие заклинания были адресованы различным частям тела девочки, чтобы увеличить ее привлекательность и сделать матерью мужчин. Для защиты от вражеских чар девочка носила пояс из молодых листьев кокосовой пальмы, так как лист кокосовой пальмы часто использовался туземцами в защитной магии. Спустя три дня и три ночи ей разрешалось покинуть свое место, бабушка отводила ее к колодцу с пресной водой, где девочка умывалась, тем временем старая женщина зачитывала над ней некое заклинание, называемое *смывание крови*. В своей отдельной хижине она должна была провести еще три следующие дня очищения и только после этого могла возвратиться в семью<sup>2</sup>.

На Маршалловых островах в Океании наступление половой зрелости у дочери вождя считалось важным событием. Для нее на берегу строили хижину. Одну ее часть занимала девочка, а другая предназначалась для колдуньи, сопровождаемой несколькими муж-

<sup>1</sup> A. R. Brown, *The Andaman Islanders*, pp. 92 sq.

<sup>2</sup> A. Grimble, "From Birth to Death in the Gilbert Islands", in the *Journal of the Royal Anthropological Institute*, li. (1921), p. 42.

432

чинами и женщинами, которые назывались слугами помазания. Колдунья приносила с собой кокосовое масло и умащивала им все тело девочки, в то время как женщины занимались плетением гирлянд из цветов, наполнявших воздух ароматом. После умащивания девушка отправлялась на берег купаться и той же тропинкой возвращалась в хижину. Умащивание и купание повторялось трижды в день. Все остальное время девочка должна была как можно меньше двигаться и сидела, поджав под себя ноги. Ее уединение длилось от двух до трех недель, в течение всего этого времени всему населению острова: мужчинам, женщинам и детям — разрешалось передвигаться только три раза в день и то только для того, чтобы удовлетворить самые необходимые естественные потребности. По истечении этого периода девочку навещал высокопоставленный вельможа, лишивший ее девственности. Если для такой церемонии на острове не находилось вельможи достаточно высокого ранга, такого мужчину приглашали с другого острова<sup>1</sup>.

У племени какаду в Северной Австралии, когда у девочки начинается первая менструация, она удаляется в специальное убежище в буше, что-то типа примитивной хижины, приготовленное для нее. Там она остается сидеть с плотно сжатыми ногами на траве, специально срезанной для этой цели. Она не должна есть никакой животной пищи, не должна слышать даже запаха готовящейся в лагере еды. Чтобы этого не допустить, ей затыкают ноздри. Ее изоляция длится до прекращения менструации. Затем мать девочки ломает укрытие в буше и сжигает его вместе со всем содержимым. Во время своего уединения девочка может поддерживать костер в своей хижине, но огонь нельзя приносить из лагеря племени, нельзя на лагерьном огне готовить ей пищу. После того, как хижина сгорела, девочка делает из горячего пепла небольшую кучку, садится на нее и кладет

немного пепла себе на живот<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> P. A. Erdland, *Die Marshall-Insulaner*, pp. 113 sq.

<sup>2</sup> Baldwin Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, pp. 328 *Ml sqq.*

## ГЛАВА LXVIII. ПРАЗДНИКИ ОГНЯ В ЕВРОПЕ

На Северо-Фризских островах в прежние времена вечером 21-го февраля отмечали древний языческий праздник. Зажигались жертвенные огни (*бишкен*), вокруг них танцевали мужчины и юноши рука об руку с женщинами и достигшими брачного возраста девушками. Они обращались к богу Водану со словами молитвы, все еще бывшей в употреблении в семнадцатом веке. В христианский период этот праздник привязали ко Дню Св. Петра 22-го февраля. Считалось, что в этот день приходит Св. Петр и бросает в воду горящий камень. На Форе священные огни (*бишкен*) зажигают 21-го февраля, "чтобы осветить Св. Петру дорогу к постели, чтобы опалить ему бороду". На Силте День Св. Петра превратился в детский праздник. В течение многих дней и недель до праздника мальчики ходят от дома к дому, собирая топливо для костра (*бишкен*). Им дают солому и ветки, которые они относят на "священный холм". Там мальчики складывают все это вокруг бочки с бензином или смолой. Костер зажигают с наступлением ночи и, подбрасывая в пламя охапки соломы, поддерживают его как можно дольше. При свете костров дети поют и танцуют вокруг холма, а некоторые мальчики бегают вверх и вниз по склону с горящими пучками соломы в руках<sup>1</sup>.

В Савоие в первый день Великого Поста "во многих деревнях молодые парни ходят от дома к дому с огромной соломенной фигурой, которую впоследствии сжигают на базарной площади. В первое воскресенье Великого Поста зажигают костры, вокруг них молодежь танцует и поет старые песни. В одной очень популярной песне дети требуют пончиков, ее необычный припев звучит следующим образом: "Если моя мама не даст мне пончиков, я подожду ей юбки"<sup>2</sup>.

Опять же в Савоие в первую ночь Пасхи дети до сих пор разжигают *калавра*, древние костры радости. Танцуют вокруг костров, они размахивают факелами и поют, а затем бросают факелы прямо в огонь<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> C. Jenssen, *Die nord friesischen Inseln*, pp. 354 sq.

<sup>2</sup> E. Canziani, *Costumes, Traditions, and Songs of Savoy* (London, 1911), p. 136.

<sup>3</sup> E. Canziani, *op. cit.*, pp. 137 sq.

434

В некоторых районах Кавказа горные евреи отмечают начало весны следующим образом: В районе Куба все девушки собираются и идут в лес. Там они всевозможными способами пробуют предсказать будущее и плетут венки из подснежников, фиалок и других цветов. Затем они собирают хворост и с песнями несут его в город. Им помогают юноши, пришедшие в лес к вечеру. Вечером хворост складывают в кучу и поджигают, и юноши прыгают через огонь. То же самое делают в ночь перед русской Пасхой. Ибо евреи верят, что Иисус Христос парит над землей, угрожая им страданиями и несчастьем. Поэтому, чтобы не пустить его к своим жилищам, они зажигают костры. Вот почему в эту ночь во всех деревнях можно видеть пылающие костры. Евреи, живущие в городах этот последний обычай не соблюдают<sup>1</sup>.

В другой работе я упоминал об обычае купаться в росе утром Иванова дня (летнее солнцестояние)<sup>2</sup>.

В Фенестралле в Пьемонте "24-го июня в День Св. Иоанна Крестителя женщины вывешивают белье и всю одежду на балконах или же расстилают на полях, ибо верят, что роса, выпавшая в этот день, будет защищать одежду от моли целый год. Многие люди в это утро промывают росой глаза, они говорят, что это оказывает благотворное действие"<sup>3</sup>.

В Мингрелии вечером того дня, когда православная религия отмечает Успение (15-го августа), по всей стране вокруг церквей в общественных местах люди разжигают большие костры, через которые прыгают все: и знатные и простые. Они верят, что таким образом отпугивают чертей, самые могущественные из которых обитают на Табакхела, горе, расположенной возле Мартвили. В Грузии такой же обычай соблюдается вечером в четверг последней недели Великого Поста: отличается только дата<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> C. Hahn, *Aus dem Kaukasus*, pp. 196 sq.

<sup>2</sup> *Balder the Beautiful*, i. 208 n.

<sup>3</sup> E. Canziani and E. Rohde, *Piedmont* (London, 1913), p. 57.

<sup>4</sup> J. Mourier, "L'Etat religieuse de la Mingrelia", in *Revue de l'Histoire des religions*, xvi. (Paris, 1887), pp. 85 sq.

## ГЛАВА LXIX. ОБОРОТНИ

Я уже обсуждал существовавшее в Европе и в иных местах верование в людей-оборотней. Такие верования до сих пор распространены в некоторых племенах Западного Судана и Берега Слоновой Кости в Африке, хотя здесь колдун превращается не в волка, а чаще всего в леопарда или льва, или в какое-нибудь другое животное. Так, у нунума в Западном Судане колдуны превращаются в собак или кошек и в этом обличьи нападают на людей и скот. Когда пастух обнаруживает, что такое животное досаждало скоту, он старается ударить его ножом. Если ему это удастся, собака или кот исчезают, но в этот же момент от раны в своем доме умирает колдун, находившийся в животном<sup>1</sup>.

Куланго, другое племя из Западного Судана, верят, что некоторые люди могут превращаться в определенных животных, особенно в леопардов и гиен. Но делают они это не для того, чтобы нападать или досаждал кому-либо, а только в целях защиты, например, для охраны своих плантаций по ночам. Для осуществления превращения они купаются в воде с добавленным в нее определенным снадобьем. Превращение в определенных животных для некоторых семей является их характерной особенностью. Такие люди не могут есть мяса животных, в которых они обращают свои человеческие тела. Так те, кто превращается в леопардов, не могут есть мяса леопарда, те, кто превращается во львов, не могут есть львиного мяса<sup>2</sup>.

Гуро с Берега Слоновой Кости верят, что колдуны превращаются в диких зверей, таких как леопарды и гиены. Этим обращенных зверей узнают по хитрости, с какой они избегают ловушек, и по беспричинным нападениям на людей. Особенно боятся людей-леопардов и людей-пантер. Такие люди прячут шкуры леопардов или пантер в стволах деревьев или в покинутых муравьиных кучах. Они тайно возвращаются к месту укрытия и, надев шкуру, в очередной

<sup>1</sup> L. Tauxier, *Le Noir du Soudan*, 181.

<sup>2</sup> L. Tauxier, *Le Noir de Bondoukou*, pp. 197 sq.

436

раз становятся леопардами или пантерами. Охотники гуро утверждают, что видели такие превращения собственными глазами. Когда они ловят таких оборотней на горячем, то отводят их в деревню и там казнят<sup>1</sup>.

Баконго с Нижнего Конго верят, что ведьмы могут превращаться в таких насекомых, как тараканы и пауки и в таком обличье вызывать у людей болезни груди и легких. Когда знахарь решает, что больной страдает именно по этой причине, он ставит у двери его дома ловушки для насекомых. Если на следующее утро он находит таракана в дальнем конце одной из ловушек, то знает, что обратившаяся ведьма относится к дальней ветви рода, и без сожаления давит его, веря, что болезнь не перейдет от пациента на ведьму, представленную тараканом, и больной поправится. Однако если таракан пройдет только половину пути ловушки, знахарь будет знать, что ведьма находится в близком родстве с больным, а так как знахарь не хочет перенести болезнь на близкого родственника, он предупреждает таракана и отпускает его. Если на следующее утро знахарь снова находит в ловушке таракана, то он считает, что это тот же самый (или, если в ловушке окажется паук, что он просто изменил свое обличье); в этом случае он либо предупредит его, пригрозив более сурово, и отпустит, или же будет держать его несколько дней взаперти без еды и наблюдать, не похудел ли кто-либо из близких родственников больного (то есть, не чахнет ли кто-нибудь из-за того, что его душа пленена в ловушке и не может вернуться в тело) и, если никто не худеет и не заболевает, он страшно угрожает ведьме в обличье таракана и отпускает его. Если же знахарь найдет насекомое в ловушке и на третье утро, он тут же убивает его, так как становится очевидным, что ведьма весьма упряма и должна быть наказана. Автор, сообщающий об этих любопытных верованиях и обычаях, добавляет: "Интересно отметить, что эти ведьмы, скрываясь под обликом насекомых, могут передвигаться по округе, и что люди, представляемые насекомыми, страдают пропорционально причиненному таким насекомым вреду"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> L. Tauxier, *Les Nègres Gouro et Gagou*, 181.

<sup>2</sup> J. H. Weeks, *Among the Primitive Bakongo*, pp. 224 sq.

## ГЛАВА LXX ХОЖДЕНИЕ ПО ГОРЯЩИМ УГЛЯМ

В другом месте я описывал обычай хождения по углям или религиозный обряд прохождения через огонь или хождения по раскаленным докрасна камням<sup>1</sup>.

У ораонов из Чхота Нагпур в Индии в деревне, где имеется храм великого бога Махадео, поклоняющиеся этому богу люди {*бхагаты*} в качестве акта религиозного почитания в

определенных случаях проходят по горящим углям. Считается, что в таких случаях милостью бога Махадео его почитатели проходят по горящим углям невредимыми, хотя они действительно наступают на них ногами<sup>2</sup>.

В Индии среди диких племен, обитающих на границе с Афганистаном, Г-н Пеннелл встретил странствующего факира, или священного человека мусульман, продававшего излечивающие от болезней секреты. "Одно из его средств заключалось в прохождении через огонь, якобы благодаря силе мусульманского *Калимат*<sup>3</sup>.

В земле вырывали канавку, заполняли ее древесным углем и дровами и поджигали. После того как огонь немного затухал, все еще горящие угли разбивали палками, а затем факир с большим пылом произносил *Калимат*, неторопливо шел по канавке. После этого он приглашал наиболее отважных из верующих последовать его примеру, заверяя их, что если они таким же образом и так же искренне будут декламировать символ веры, то с ними ничего плохого не случится. Одни проходили через это испытание, и никаких следов, что они хоть как-то пострадали от этого, вдино не было; другие оказывались с покрытыми волдырями и обожженными ступнями. Остальные насмеялись над этими несчастными и говорили, что они не истинные мусульмане"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Balder the Beautiful*, ii. 1 *sqq.*

<sup>2</sup> S. C. Roy, *The Oraons of Chota Nagpur*, 171.

<sup>3</sup> *Калимат*, мусульманский символ веры: "Нет бога, кроме Аллаха, и Магомет пророк Его".

<sup>4</sup> T. L. Pennell, *Among the Wild Tribes of the Afghan Frontier*, 37.

438

У маори есть легенда о ходившем по огню Те Хахае, говорится, что он сложил большую печь из горячих камней, чтобы поджарить для пира таро: "Когда огонь догорел, превратившись в массу пышущих жаром углей, а камни раскалились докрасна, Те Хахае зашел в *уму* (печь) и среди невыносимого жара стал на эти камни, имея на себе только *маро* (пояс)... И хотя он очень долго стоял в *уму*, повторяя *каракиа* (заклинания), все же он не обжегся, и огонь не причинил ему никакого вреда, а зеленые листья его пояса не высохли и не сморщились и вообще никак не пострадали"<sup>1</sup>.

В Конкане, районе округа Бомбея, в первый день *Картика* (октябрь-ноябрь) индусы поклоняются скоту и заставляют его проходить через огонь<sup>2</sup>.

У тумбука из Ньясаленда в Африке, когда скорбящие возвращаются с похорон, знахарь на их пути зажигает большой костер, и они проходят через него, несомненно, чтобы очиститься от осквернения смертью<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Elsdon Best, "Notes on some customs and superstitions of the Maori", in the *Seventh Report of the Australasian Association for the Advancement of Science* (1898), p. 769.

<sup>2</sup> R. E. Enthoven, *Folklore of Bombay*, 221.

<sup>3</sup> D. Fraser, *Winning a Primitive People*, 159.

## ГЛАВА LXXI. МАГИЧЕСКИЕ ЦВЕТЫ НАКАНУНЕ ДНЯ ЛЕТНЕГО СОЛНЦЕСТОЯНИЯ

Ранее я приводил примеры широко распространенного в Европе верования в то, что в одну единственную ночь в году, в магическую ночь накануне летнего солнцестояния, или Иванова дня некоторые растения обретают определенные, но преходящие магические свойства<sup>1</sup>.

В Савойе "существует любопытная легенда, связанная с горными папоротниками. Она рассказывает, что эти папоротники распускаются прекрасными красными цветами только в ночь на Иванов день. Своим блеском цветы подобны звездам, и их всегда тотчас срывает дьявол. Любому, пожелавшему заполучить их, предстоит страшный поединок. Но тот, кто овладеет такими цветами или даже их семенами, сможет в любой момент по своему желанию сделаться невидимым"<sup>2</sup>.

Мы можем сравнить с этим подобное верование, распространенное у диулаа, племени из французского, или Западного Судана. Они считают, что для того чтобы используемые для заклинаний в ритуале растения обладали магической силой, их следует собирать накануне девятого дня месяца Диоманде — первого месяца их календаря. В районах Бондуку и Конг каждый знает, что из всех ночей в году эта является магической. В эту ночь человек должен просто зайти в лес и срезать наудачу какую-нибудь ветку, и тогда он может быть уверен, что мази и снадобья, приготовленные из ее листьев, будут обладать целебными свойствами<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Balder the Beautiful*, ii. 45 *sqq.*

<sup>2</sup> E. Canziani, *Costumes, Traditions, and Songs of Savoy*, 14.

<sup>3</sup> L. Tauxier, *Le Noir de Bondoukou*, 392.

## ГЛАВА LXXII. НАХОДЯЩАЯСЯ ВНЕ ТЕЛА ДУША В НАРОДНЫХ СКАЗКАХ

В другой своей работе я цитировал народное индийское предание о колдуне Пунчкине, спрятавшем для безопасности свою душу в зеленом попугае, поэтому его нельзя было убить до тех пор, пока была жива птица<sup>1</sup>. Такого же рода историю рассказывают корва, племя колариан, обитающее на плато Чхота Нагпур в Индии. Она звучит следующим образом:

"У одного богатого человека, банкира и ростовщика (Саху), было двенадцать сыновей. Он всех их женил, и юноши отправились в торговую экспедицию. К дому этого богатого человека пришел нищенствующий монах и попросил у него милостыню. Банкир подал ему милостыню, но святоша сказал, что возьмет ее только из рук его сына или жены его сына. Так как сыновья отсутствовали, богач позвал свою невестку, и та протянула милостыню монаху. Но он схватил ее и унес. Тогда тесть отправился на ее поиски, сказав, что не вернется до тех пор, пока не найдет ее. Он пришел к жилищу святоши у горы и спросил его: "Зачем ты унес жену моего сына?" Тот ответил: "А что ты можешь мне сделать?" — и, взмахнув рукой, превратил его в камень. После этого все братья, один за другим, отправлялись на поиски женщины, и все они были превращены в камень. Наконец пришла очередь самого младшего из братьев, но он не пошел к монаху, а поплыл через море и сел под деревом на другом берегу. На этом дереве было гнездо с птенцами птиц райгидан и джатагидан<sup>2</sup>. К гнезду подбиралась змея, собиравшаяся съесть птенцов. Младший брат увидел змею и убил ее. Когда вернулись взрослые птицы, птенцы сказали: "Мы не будем ни есть, ни пить до тех пор, пока вы не отблагодарите этого юношу, убившего змею, которая взбиралась на дерево, чтобы съесть нас". Тогда птицы-родители сказали юноше: "Проси нас обо всем, чего пожелаешь, и ты

<sup>1</sup> *Balder Beautiful*, pp. 147 sqq.

<sup>2</sup> Считались видом ястреба.

441

получишь это". И юноша сказал: "Я хочу только золотого попугая в золотой клетке". На это птицы ответили: "Просьба твоя ничтожна, попроси чего-нибудь большего; но если тебе нужен только золотой попугай в золотой клетке, то подожди здесь немного, мы слетаем за море и принесем тебе то, что ты просишь". Они принесли попугая и клетку, младший брат взял их и отправился домой. Тотчас к нему пришел святоша и стал просить у него золотого поугая с клеткой, так как в попугае была его душа. Тогда младший из братьев сказал ему, что отдаст попугая, если святоша станцует; и монах начал танцевать, его ноги и руки ломались одна за другой, как только он принимался просить о попугае с клеткой. Младший из братьев закопал тело святоши, отправился в его дом, провел ладонью по каждому из каменных изваяний, и все вновь вернулись к жизни"<sup>1</sup>.

Далее, бихарцы, другое племя с плато Чхота Нагпур в Индии, рассказывают о жестокой битве между Раваном, раджей Цейлона, и героем Лакшманом, сыном раджи Дасаратха, которому помогал бабуин Хануман. В этом сражении были убиты все жители Цейлона, за исключением Равана и одной старой женщины. Что же касается Равана, то, когда ему отрубили голову, на ее месте выросли двенадцать других, а когда отсекали одну из этих, рядом с ней вырастала новая и так далее. Лакшман и Хануман, отдохнув один день после своих напряженных усилий, рассказали о положении дел Раму, брату Лакшмана. Рам сказал им: "Оставьте пока старую женщину в покое и сосредоточьте свои усилия на Раване". И они снова начали сражаться с Раваном. Раван же сказал им: "Напрасно вы пытаетесь убить меня: никто не в силах убить меня, кроме человека, постившего двенадцать лет". Хануман принял облик птицы *Суга* и лестью выманил у Равана тайну о том, где спрятана его жизнь. Раван рассказал ему, что его жизнь хранится в маленьком стенном шкафчике с золотыми стенками во внутренних покоях его построенного из кирпича дворца. Хануман и Лакшман проникли во дворец, взломали шкафчик и вызволили жизнь Равана из заточения. Лакшман и Хануман вновь отправились на сражение с Раваном, а так как Лакшман ничего не ел на протяжении двенадцати лет (кроме земли), то ему в конце концов удалось убить Равана<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> R. V. Russell, *Tribes and Castes of the Central Provinces*, iii. 579.

<sup>2</sup> S. C. Roy, *The Birhors*, pp. 422 sqq.

## ГЛАВА LXXIII ДУША ВНЕ ТЕЛА В НАРОДНЫХ ОБЫЧАЯХ

В другой работе я утверждал, что широко распространенное народное предание о колдуне, хранившем свою душу в целях безопасности в каком-нибудь постороннем предмете, вследствие чего его нельзя было убить лично, отражает хорошо известный обычай помещать душу с аналогичной целью в какой-нибудь внешний предмет либо временно, либо навсегда<sup>1</sup>. Такой обычай до сих пор широко практикуется говорящими на ила племенами Северной Родезии. По этому поводу нам сообщают, что у них "один из методов самозащиты заключается в том, чтобы с помощью сильнодействующего заклинания поместить свою жизнь в потайное место, то ли в другого человека, то ли в какой-нибудь предмет. Это называется *кудичита*, или предохранить, защитить себя. Один вождь, Мунгаила, признался нам однажды, что его жизнь спрятана в иголке на голове друга; но он был осторожен и не назвал этого своего друга. Другой рассказал нам, что его жизнь находится в ноге друга. Один колдун предоставил нам следующее описание этой части своей практики. Пациент приходит к нему и говорит: "*Ндеза куланга мвин зобола лузеба лвангу, ндаамба ункватенквате*" ("Я пришел в поисках места, где мог бы держать свое тело, я имею ввиду, что ты должен защитить меня"). Если колдун берется за это дело, пациент в качестве предварительной оплаты дает ему мотыгу. Затем колдун готовит *мисамо* (снадобья), некоторые из них дает пациенту съесть вместе с кашей, другие втирает в его тело и таким образом заколдовывает (*вамвинда*) его. Колдун спрашивает: "Куда ты хочешь спрятаться? Может быть в чей-нибудь глаз?" "Да, я хочу спрятаться в чей-нибудь глаз". "Какого человека?" Пациент мысленно перебирает имена своих родственников и, отклонив их, говорит: "Я хочу спрятаться в глаз своего слуги". Колдун соглашается и заколдовывает его соответствующим образом, предоставив ему все снадобья, необходимые для того, чтобы он вошел в глаз своего слуги, будь то мужчина или

<sup>1</sup> *Baldar the Beautiful*, ii. 153 sq.

443

женщина. Так *веньила момо улазуба момо мудинсо* ("он входит в глаз и прячется там"). Слуге об этом он не сообщает, а держит все в тайне. Он остается в глазу всю свою жизнь. Если он заболевает, то говорит своей старшей жене: "Если я умру, то знай, что я получил некоторые снадобья от того-то и того-то". Это говорится в связи с претензиями, которые колдун будет предъявлять на его имущество; но даже своей жене человек не рассказывает, что находится в чьем-то глазу. Если он умрет, в тот же момент вытечет и глаз его слуги (*улатулука динсо*), так как из него выйдет хозяин. Увидев вытекший глаз, люди будут знать, где скрывался хозяин. Верно также и обратное: если глаз слуги будет поврежден, умрет хозяин. Других людей врачуют так, что они могут спрятаться (*зуба*) в пальмовом дереве. Когда такой человек умирает, пальма падает; а если первой упадет пальма (весьма маловероятное событие), умрет и человек. Если в это время он не будет болен, то умрет неожиданно (*улаанзука будио*). Другие принимают снадобья для того, чтобы поселиться (*кулала*) в колючем дереве (*мвихунга*). Со смертью такого человека дерево раскалывается и падает, и человек выходит из него (*вавхва мо*). Другие получают снадобья, чтобы спрятаться в корове или быке. Когда животное умирает, человек "забирает свое сердце" (*вакуша мозо*) и тоже умирает. И тогда люди узнают, что он скрывался в животном<sup>1</sup>.

Аналогичным образом в отношении племени каонде из района Касемпа в Северной Родезии сообщают, что "иногда человек, пожелавший жить очень долго, решает "запереть" свою тень (*чимвуле*) и помещает ее в рог антилопы — я не мог разузнать, каким образом, но для этого он не нуждается в помощи колдуна: человек делает это либо сам, либо просит помочь *мулунду* (кровного брата). Затем он где-нибудь прячет этот рог, например, в ямке в земле, полагая, что, если его тень будет в безопасности, он не умрет. Однако это рискованное предприятие, так как в случае повреждения, потери или кражи рога человек потеряет свою тень и в течение года умрет"<sup>2</sup>. Автор, которому мы обязаны этим описанием, сообщает, что в этом отрывке он употребляет слово "тень" в значении духа или души. Он добавляет, что по представлениям этих людей "можно *свека вуми му читумбу* (спрятать свою "жизнь" в снадобье) так, чтобы враги не смогли уничтожить ее с помощью колдовства или каким-нибудь иным способом. Некоторые колдуны знают, как это сделать:

<sup>1</sup> E. W. Smith and A. M. Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia*, ii. 255 sqq.

<sup>2</sup> H. E. Melland, *In Witch-Bound Africa*, 132.

444

"жизнь" изымается из тела и помещается в *мбачи* (панцирь, обычно краба), его либо дают съесть собаке или какому-нибудь другому животному, либо прячут в подходящем месте"<sup>1</sup>.

Сходные верования и обычаи распространены у габинов, племени из провинции Адамава в

Северной Нигерии. По этому поводу г-н Мик сообщает, что "представление о том, что с помощью магии можно перенести болезнь, служит побудительным мотивом многих религиозных ритуалов у габинов, юнтуров, хона и лонгуда. Все эти племена используют для этой цели горшки.... Когда человек заболевает, он идет к гончару, тот берет немного глины, обмазывает ею голову больного, а затем придает глине форму, которую, как предполагается, имеет дух болезни. Таким образом болезнь переносится на горшок, и, если болезнь когда-нибудь возвращается, заболевший может вернуть себе здоровье, совершив жертвоприношение горшку. Такое жертвоприношение направлено на то, чтобы склонить вызвавший болезнь дух вернуться обратно в горшок. Аналогичные представления и обычаи распространены также у габинов. Но, с другой стороны, многие габины, по-видимому, принимают горшок за своего двойника, обитель души, а не духа. Поэтому у них широко распространен обычай, согласно которому молодой мужчина, построивший собственное жилище, просит друга сделать для него горшок, чтобы он смог поместить в него свою душу. Юноша ложится на землю, а гончар садится рядом с ним и придает глине некоторое подобие человека. Уши, глаза, рот и нос указываются на этом изделии, а плечи и руки изображаются выступами на корпусе горшка, который представляет, как считается, сердце, то есть жизнь. Ног нет. После обжига хозяин прячет горшок в каком-нибудь укромном месте в буше, обычно в небольшой пещере. Для его хранения он сооружает что-то типа маленького каменного дольмена, то есть, круга из камней, накрытого большой каменной плитой. Здесь имеется вход. Круги из камней сильно напоминают святилища, обычно возводимые юнгурами для духов зерна. Если хозяин заболевает, он идет к своему тайному глиняному символу, смазывает его красным маслом, берет пучок соломы и втирает немного масла себе в правый и левый висок, в левое и правое плечо и в живот. Говорится, что таким образом восстанавливается прежняя сила его "души", или "сердца".

Следовательно, совершенно ясно, что габины считают эти горшки двойниками души, точно так же, как канакуру и мбула верят, что

<sup>1</sup> Н. Е. Melland, *op. cit.*, 165.

445

их двойниками являются некоторые животные. И точно так же, как ранение животного влечет за собой ранение человека, так и у габинов повреждение горшка вызывает болезнь или даже смерть его владельца. Поэтому, если владелец обнаруживает, что его горшок разбит или поврежден, он начинает беспокоиться и, заказав новый горшок, обращается к прорицателю, чтобы узнать имя человека, посягающего на его душу. Практика помещения души в горшок тесно связана с представлениями о колдовстве. Считается, что если душу перенести в какое-нибудь тайное место, колдун не сможет овладеть душой, забрав ее из тела человека, а сможет навредить ему только в том случае, если обнаружит место укрытия вмещающего душу горшка.... Габины говорят, что, если ведьма найдет чей-нибудь горшок и закопает его, то его владелец умрет"<sup>1</sup>.

Верование в то, что душу человека можно помещать в посторонние предметы, обнаружено г-жой Тальбот и у племени банана с реки Логоне во Французской Центральной Африке. Там она выяснила, что для каждой новорожденной девочки мать или бабушка плели продолговатую складчатую сумочку; считалось, что с ней таинственным образом связана нить жизни ребенка. "Никакие посулы не заставят женщину расстаться с сумочкой, так как вместе с ней уйдет и ее душа, но нам повезло купить несколько таких сумочек, принадлежавших умершим членам племени"<sup>2</sup>.

Часто внешними вещами, с которыми по представлению дикарей неразрывно связаны жизни людей, являются растения и деревья. Так, кпелле в Либерии считают, что жизни женщин очень тесно связаны с банановыми деревьями. Вскоре после рождения девочки для нее сажают банановое дерево. За ним тщательно ухаживают, чтобы рост девочки шел параллельно росту дерева. Если дерево начинает увядать, девочка заболевает<sup>3</sup>. У тораджи с Центрального Сулавеси после рождения ребенка в месте, где закапывают послед, сажают кокосовую пальму. Такое дерево считают символизирующим жизнь ребенка. Если умирает дерево, то умрет и ребенок, для которого оно было посажено<sup>4</sup>. В районе Селео в Северной Новой Гвинее есть очень старое дерево. Туземцы верят, что с ним неразрывно связаны их жизни. Когда они продали немцам землю, на которой растет дерево, то поставили особым условием, чтобы дерево

<sup>1</sup> С. К. Meek, *Tribal Studies in Northern Nigeria*, ii. 374 *sqq.*

<sup>2</sup> P. A. Talbot., *Woman's Mysteries of a Primitive People*, 172.

<sup>3</sup> D. Westermann, *Die Kpelle*, 321.

<sup>4</sup> N. Adriani and A. C. Kruijt, *op. cit.*, ii. 49.

446

тщательно оберегалось, ибо если оно будет уничтожено, они все умрут<sup>1</sup>. У маори на Новой Зеландии пуповину новорожденного ребенка закапывали в священном месте (*урупа*) и иногда сверху сажали молодое деревце; считалось, что такое дерево находится в некотором родстве с ребенком. Один вождь маори утверждал, что родственник ему дух обитает в горной сосне, проросшей из его пуповины (*ихо*), росшей вместе с ним и зачахшей, когда он состарился<sup>2</sup>.

В другом месте я описал обычай прохождения больных людей через расщелину в дереве как один из способов лечения<sup>3</sup>. У берберов аит-мессат в Марокко есть огромный дуб, известный под названием *асеклу н-умудин*, то есть "дерево больных", потому что через дыру в его огромных корнях проходят больные, чтобы избавиться от лихорадки<sup>4</sup>. Близ Экета в Южной Нигерии растет священное дерево. У самого основания его древнего ствола есть большая дыра, через нее пролазят больные в надежде исцелить свои недуги<sup>5</sup>. В Пьемонте, "чтобы узнать поправится ли ребенок, жители Примолто раскалывают ствол молодого каштанового дерева и пропускают через раскол ребенка. Затем они замазывают расщелину влажной землей. Если после этого дерево будет расти, то ребенок выздоровеет, если же нет — ребенок умрет"<sup>6</sup>. Все эти и подобные им примеры, вероятно, основаны не на том представлении, что больной человек, проходя через отверстие в дереве, приобретает часть силы и жизни дерева, а на том, что подобным образом он ускользает от призрака или злого духа, считающегося подлинной причиной его недуга. Поэтому дыра, через которую пролазит больной, не обязательно должна быть отверстием в дереве: это может быть расщелина в расколотой палке, или молодом деревце, или лиане; в действительности для этой цели подойдет любая дыра, при условии, что она будет маленькой и узкой. Чем она меньше и уже, тем больше шанс сбить преследующего демона со следа.

У вадамба, племени с Танганьики, "когда Мдамбу убивает лев, леопард, крокодил, буйвол или какое-либо иное дикое животное, вначале на месте хоронят его останки, а затем родственники и все

<sup>1</sup> R. Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea*, i. 411.

<sup>2</sup> E. Tregear, *The Maori Race*, 43. См. Elsdon Best, *The Maori* (Wellington, 1924), i. 21.

<sup>3</sup> *Balder Beautiful*, ii. 170 sqq.

<sup>4</sup> E. Laoust, *Mots et choses berbères*, 151.

<sup>5</sup> P. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria*, 111.

<sup>6</sup> E. Canziani and E. Rohde, *Piedmont*, 143.

447

остальные люди из его деревни собираются у могилы, снимают свою одежду, облачаются в листья или траву. После этого главный охотник готовит снадобье, бреет всем головы и поливает их снадобьем. Затем он берет молодое деревце *мленди*, раскалывает его надвое, втыкает половинки в землю у могилы, и все люди проходят между ними. После этого он выбрасывает половинки деревца и, наступив на бутылку из тыквы, где готовил зелье, разбивает ее<sup>1</sup>. В этом случае прохождение родственников и скорбящих между половинками расколотого молодого деревца у могилы, несомненно, служит способом избежать грозного духа умершего. Будучи убитым диким зверем, тот должен быть в весьма дурном настроении, а потому опасным. Мы уже видели, что у говорящих на ила племен Северной Родезии каждый, кто убил человека, будь то на войне или при каких-либо иных обстоятельствах, должен три или четыре раза перепрыгнуть через расщепленную палку<sup>2</sup>, несомненно, чтобы уйти от духа жертвы.

У кивай с Британской Новой Гвинеи "в начале каждого сезона дождей, чтобы избежать болезней в начинающемся сезоне, семья, как правило, практикует следующий обычай. Родители берут с собой в буш детей, где расщепляют свисающую с дерева лиану, оставив ее верхнюю и нижнюю части целыми. Мать, расставив ноги, становится перед лианой лицом к деревне, и дети, начиная со старшего, проползают между ее ног и через отверстие в лиане. Отец сплевывает *манабабу* (траву) на каждого ребенка, а когда они пролезут через лиану и поднимутся на ноги, он, держа в каждой руке по листу *варакары*, поочередно толкает их вперед, приподнимая за пятки; это означает, что "он закрыл дорогу за ребенком". Затем он сам следует примеру детей, и последней через лиану пролазит мать. Оказавшись по другую сторону, она сдвигает ноги, а две половинки лианы смыкаются сами по себе. Далее мать кладет себе под пятки два кусочка *оиво* (окаменевшей древесины) и оставляет их на земле; они также "закрывают дорогу". После этого все идут купаться в море"<sup>3</sup>. В этом случае прохождение всей семьи через расщепленную лиану, смыкающуюся за ними, несомненно, предназначается для

<sup>1</sup> A. G. O. Hodgson, "Some Notes on the Hunting Customs of the Wandamba of the Ulanga Valley,

Tanganyika Territory", in the *Journal of the Royal Anthropological Institute*, lvi. (1926), 69.

<sup>2</sup> См. выше, с. 143.

<sup>3</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, 222.

448

того, чтобы преградить дорогу демонам болезней и несчастьям в новый сезон дождей.

Аналогичные предосторожности у киваи предпринимает мужчина, женившийся на вдове, чтобы оградить себя от преследований грозного духа покойного мужа своей жены. Супруги вместе отправляются в лес, на то место, где женщина в последний раз вступала в половую связь со своим прежним супругом. Здесь они совершают половой акт, а перед возвращением домой расщепляют центральную часть определенной лианы (*ну-руде*), оставив основание и верхнюю часть нетронутыми. Затем мужчина и женщина проползают через лиану, и она смыкается за ними. По мнению туземцев, таким образом пара закрывает вход для духа умершего мужа. Аналогичным образом, если мужчина женится на вдове, муж которой умер от укуса змеи, они вместе отправляются к убежищу змеи к там вступают в половую связь. Перед возвращением они берут лист *нипа*<sup>1</sup> и расщепляют его, так же, как и лиану в описанном выше обычае. Две половинки листа раздвигают с помощью поперечной распорки. Первым через расщелину проползает мужчина и выбивает распорку. Затем распорку устанавливают на место, и то же самое повторяет женщина. Возвратившись домой, они закрывают за собой дверь. Если первого мужа утащил крокодил, то соблюдается следующий обряд. Супруги идут к месту, где произошло несчастье; здесь женщина снимает травяную юбку, рвет *согере* (сплетенное из травы ожерелье, последнее свидетельство ее траура) и выбрасывает их в воду. После половой близости женщина становится, расставив ноги, спиной к воде, а ее муж со стороны спины пролазит между ее ног. Затем она надевает новую юбку и идет домой позади мужа. Они держат дверь своего дома тщательно закрытой до следующего утра<sup>2</sup>. В этом последнем обычае, когда женщина сдвигает ноги после того, как ее второй муж пролез между ними, она, по-видимому, закрывает дорогу духу своего первого мужа, спасаясь от его преследований.

Той же цели, какой некоторые люди пытаются достичь, проходя через расколотые деревья или палки, другие пытаются добиться, проползая через узкие отверстия между камнями или через расщелины в скале. Так, у берберов Марокко существует небольшое сооружение типа дольмена, построенное у Тананта и называющееся *сиди химми*. Оно состоит из двух камней, на которых лежит третий так, что остается проход, напоминающий вход в комнату. Этот про-

<sup>1</sup> *Nipa fruticans*, австралийская ползучая пальма — *Прим. перев.*

<sup>2</sup> G. Landtman, *op. cit.*, pp. 252 sq.

449

ход достаточно широк, чтобы в него мог войти ребенок., Мать приводит своего больного ребенка к *сиди химми*, трижды проводит его между камнями и в то же самое время дает обет принести в жертву курицу, если ребенок поправится<sup>1</sup>. В Марокко, на расстоянии в несколько миль от Демната, есть небольшая выступающая из земли скала в форме спины и шеи верблюда, с отверстием у основания. Это отверстие как раз таких размеров, чтобы через него мог пролезть человек. Люди, страдающие от какой-нибудь болезни и женщины, желающие иметь ребенка, трижды пролазят через это отверстие с запада на восток; но если они не слушались своих родителей, то застревают между камнем и землей. У деревни Дар Феллаг племени Джбел ла-хбит находится отдельно стоящая скала с дырой по центру, через нее по три раза с запада на восток протаскивают больных детей в надежде на исцеление<sup>2</sup>.

Многие люди первобытной культуры верят, что их жизни настолько симпатически связаны с таковыми животных, что когда умирает животное, умирает и человек. И наоборот, когда испускает последний вздох человек, одновременно умирает и животное. Это верование особенно распространено среди племен Западной Африки, где о душе человека, постоянно или временно находящейся в животном, говорят как о "лесной душе". Так, например, у нунума из Западного Судана люди не совершают жертвоприношений крокодилам, потому что, как они говорят, крокодилы не боги, а лишь их собственные человеческие души в облике животных. Душа каждого человека одновременно находится в человеке и в крокодиле. Когда умирает крокодил, на следующий день умирает человек. Если крокодил теряет глаз, то и человек теряет глаз и *vice versa*<sup>3</sup>.

Если крокодил теряет лапу, человек становится хромым. Человеческие крокодилы небольших размеров, и каждый человек знает, какой крокодил ему соответствует. Перед смертью крокодил приходит в деревню того человека, чья душа обитает в нем. Когда он умирает, его тушу

заворачивают в белую ткань, хоронят и жертвуют ему курицу. Затем в свою очередь умирает человек, душа которого была в крокодиле. Жители Лео верят, что когда человек убивает крокодила на реке, он убивает и человека в деревне. Так происходит потому, что душа каждого жителя деревни связана с душой крокодила, и когда душа крокодила умирает или оставляет его телесную

<sup>1</sup> E. Laoust, *op. cit.*, 153.

<sup>2</sup> E. Westermarck, *The Moorish Conception of Holiness (Baraka)*, pp. 40 sq.

<sup>3</sup> Наоборот (лат.) — *Прим. ред.*

450

оболочку, то же самое случается и с жителем деревни, соответствующим ему<sup>1</sup>.

Аналогично у кассуна-фра, другого племени из Западного Судана, большинство людей верят, что крокодилы являются их душами, и что, если они убьют крокодила, то тотчас умрет соответствующий ему человек. Поэтому они с большим уважением относятся к этим пресмыкающимся, но жертвоприношений им не совершают. В Пу подобным образом почитают и уважают не крокодилов, а игуан. Представляется, что каждая игуана обладает душой какого-нибудь жителя деревни. Поэтому, если кто-либо убивает игуану, одновременно в деревне умирает человек<sup>2</sup>. Далее, кассуна-бура, другое племя из Западного Судана, верят, что души живых и умерших обитают в крокодилах, и когда в реке умирает крокодил, в деревне также кто-то умирает. В стране Кампала по вздохам и стонам крокодилов люди заранее узнают о том, что скоро умрет человек<sup>3</sup>. То же самое они зачастую считают верным и в отношении питонов. В Геуну человек болеет потому, что больна его змея (то есть, змея, соответствующая ему как его душа), и больного здесь лечат кореньями<sup>4</sup>. Моси и фулсе, два других племени из Западного Судана, не совершают жертвоприношений крокодилам, но это не мешает им признавать родственную связь между собой и животными. Они полагают, что относятся к одному роду и что души их предков живут в крокодилах. Поэтому, убивая крокодила, они тем самым вызывают смерть кого-нибудь из жителей деревни, а, рана крокодила, они одновременно ранят человека, связанного с ним тонкой, невидимой, но реальной связью<sup>5</sup>.

Другое сообщение об убеждениях моси, относительно их находящихся вне тела душ, гласит следующее: у каждого человека есть душа, при жизни называемаяся *мига*, а после смерти — *кума*. Эта душа, по мнению моси, является животным и может быть змеей, крокодилом, козлом или зайцем. Душа связана родством с этим животным, они из одного рода. Если кто-то убивает змею или крокодила в деревне, души жителей которой являются змеями или крокодилами, то это равносильно убийству жителя деревни, ибо каждый человек, связанный родством со змеей или крокодилом имеет

<sup>1</sup> L. Tauxier, *Le Noir du Soudan*, pp. 192 sq.

<sup>2</sup> L. Tauxier, *op. cit.*, pp. 238 sq.

<sup>3</sup> L. Tauxier, *op. cit.*, 325.

<sup>4</sup> L. Tauxier, *op. cit.*, 326.

<sup>5</sup> L. Tauxier, *Le Noir du Yatenga*, 376.

451

в этой деревне змею или крокодила, представляющих его, и он умрет, если умрет его животное-душа<sup>1</sup>.

Аналогичные верования относительно человеческих душ в телах животных распространены у туземцев материковой части Золотого Берега Западной Африки. Нам говорят, что у них "каждый имеет какое-то животное, являющееся чем-то типа его *alter ego*<sup>2</sup>. Его нельзя убивать или употреблять в пищу, его считают другом и братом. Самым примечательным из этих животных является крокодил, люди пага называют его своей душой. Жизнь мужчины или женщины тождественна жизни их крокодила, *alter ego*. Когда рождается человек, на свет появляется и крокодил; они в одно и то же время болеют и одновременно умирают. Говорят, что когда человек находится на пороге смерти, по ночам можно слышать стоны его крокодила<sup>3</sup>. Верований такого же рода, касательно человеческих душ в телах животных, широко придерживаются народы Южной Нигерии. Они детально описаны г-ном и г-жой Тальбот<sup>4</sup>. Приведу только один пример: "Не так давно мужчина из Хсун Иньян утверждал, что его жена, Эсиет Иданг, рассказала ему, что иногда ее душа оставляет ее и отправляется жить в тело рыбы из реки Ква Ибо. Однажды она пришла к мужу в слезах: "Меня поймали! Меня поймали, я должна умереть! Рыбак поймал мою душу в ловушку у берега. Отправляйся, пока не поздно, туда, куда я тебе скажу, и освободи меня; ибо если придет рыбак и убьет мою рыбу, я тоже умру". Услышав это, ее муж поспешил за каноэ и

отправился на нем со своими друзьями к ловушке, описанной женой. Они открыли заслонку и выпустили всю рыбу в реку. Среди других они заметили одну крупную рыбину, которая первой бросилась в реку. Вернувшись, они увидели, что женщина успокоилась; но все были убеждены, что если бы рыба оказалась убитой, погибла бы и она"<sup>5</sup>.

В Биа на острове Сан-Кристобаль верят, что душа (*аунга*) живого человека может принимать облик одного из нескольких видов животных, таких как: акула, ястреб, скумбрия, зеленая ящерица, желтогрудая птица, красная и черная змеи, крыса, креветка, краб-отшельник и сороконожка. Поэтому детей в Биа наставляют не уби-

<sup>1</sup> P. E. Mangin, "Les Mossi", in *Anthropos*, x. -xi. (1915-16), 194 sq.

<sup>2</sup> Второго "я" (лат. ) — Прим. ред.

<sup>3</sup> A. W. Cardinall, *The Natives of the Northern Territories of the Gold Coast* (London), 39.

<sup>4</sup> P. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria*, pp. 81 sqq.; D. A. Talbot, *Woman's Mysteries of a Primitive People*, pp. 43 sqq.

<sup>5</sup> P. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria*, 91.

452

вать этих животных, так как человеческая душа может принять облик любого из них. Если на дереве видна зеленая ящерица, то в ней может быть душа человека, и если ящерицу убить, умрет человек; считается, что души живых людей часто перемещаются по окрестностям в облике зеленых ящериц. Кроме того, человек может послать свою душу в желтогрудку, и птица полетит и сообщит друзьям этого человека, что он хочет видеть их<sup>1</sup>. В другом месте на Сан-Кристобале люди считают, что их души находятся в акулах. Такая связь с акулами наследственна, переходит от отца к сыну. Когда у человека-акулы рождается сын, то вскоре после рождения отец посвящает его в таинство; дома ли или у акульей скалы — г-ну Фоксу точно неизвестно. Отец ребенка, человек-акула, берет сына в руки и прижимает к груди, затем сгибает свою левую руку, изображая акулий плавник и помещает ребенка подмышку. После этого у акульей скалы ребенок и его будущая родственница-акула получают одно и то же имя. Душа ребенка (*аунга*) переходит в акулу; г-н Фокс считает, что при этом предполагается, будто бы душа акулы переходит в ребенка, или же они настолько сливаются воедино, что имеют одну душу. С этого времени ребенок-акула имеет близкое ему существо у акульей скалы. Если умрет ребенок — умрет и акула, если акула поранится — ребенок заболевает. Между ними существует исключительно тесная связь. Мальчики-акулы отправились на остров Норфолк, и вслед за ними последовали их двойники, их видели в рыболовных угодьях. Мальчик-акула регулярно посещает акулью скалу и жертвует акуле-брату ямс, орехи, мед и бетель<sup>2</sup>.

В другом месте мы видели, что, согласно верованию некоторых первобытных народов, каждый человек имеет не одну, а несколько душ<sup>3</sup>. К приведенным там примерам многочисленности душ я могу добавить здесь еще несколько. Так, у народов Южной Нигерии широко распространено верование в то, что каждый человек имеет четыре души: первая — бесплотная, двойник и внутренний остов физической формы; вторая — собственно душа, сознание, мыслящее или ментальное тело; третья — духовное или малое Я; и четвертая — Сверх-Душа, или Чи, великий Дух, часто включающий несколько меньших Я и всегда "пребывающий с Богом". Тень считается обычно признаком бесплотного, но иногда ментального тела. Бесплотная душа разлагается вместе с физическим телом, тогда как

<sup>1</sup> С. Е. Fox, *The Threshold of the Pacific*, 21\.

<sup>2</sup> С. Е. Fox, *The Threshold of the Pacific*, 231.

<sup>3</sup> *Balder Beautiful*, ii 220 sq.

453

большая часть собственно души сравнительно бессмертна, а третья и четвертая — вообще никогда не погибают<sup>1</sup>.

Далее, в отношении бихарцев из Чхота Нагпур в Индии говорят, что после смерти *умбул*, или тень умершего торжественно забирают в ее старый дом, где ее хранят как родовой дух. У бихарцев, чтобы взять тень *умбул* умершего, доставить ее вновь домой и там устроить среди родовых духов, существует довольно сложная церемония. Друзья умершего отправляются за деревню, к месту, где покоится труп на своем пути к месту погребения. Там они возводят миниатюрный домик, приносят на месте в жертву курицу и обращаются к духу со словами: "Мы подносим эту курицу тебе". Сказав так, они бьют одним серпом по другому, выкрикивают имя их недавно умершего родственника и поджигают маленькую хижину. Затем они восклицают: "Такой-то и такой-то, приди! Смотри, твой дом горит!" Повторяя восклицания подобного рода, они возвращаются

домой, полагая, что за ними следует тень их умершего родственника. Войдя в хижину, они затаив дыхание, спрашивают: "Тень уже пришла?" Ответ всегда утвердительный. Затем зовут прорицателя, который, впав в состояние одержимости духом, определяет, действительно ли тень, приведенная домой, является тенью умершего. Когда это подтверждается, дух умершего спрашивают, какой злой дух явился причиной его смерти, и, когда злой дух назван, совершаются жертвоприношения, предназначенные умиловить его. Впоследствии во время празднества тень умершего торжественно присоединяется к другим родовым духам. В ходе этого празднества глава деревни и другие старейшины бросают на землю рис, совершая подношения духам предков и говорят: "Мы подносим вам рис во имя такого-то и такого-то (называют усопшего). Примите его в свою компанию. Начиная с сегодняшнего дня, мы будем подносить рис и напитки всем вам".

По мнению бихарцев, наряду с этой тенью, которая присоединяется к невидимому миру духов, пронизывающему наш видимый мир, у человека есть еще две души — мужская и женская. После смерти они остаются соединенными, как и при жизни; потеряв в результате смерти свое теперешнее тело, они вместе перевоплощаются в новое. Когда человеку снятся сны, мужская душа выходит из тела, посещает различные места и различных людей, в то время как женская душа остается присматривать за телом, "точно так же, как жена

<sup>1</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, ii. 259.

454

бихарца остается присматривать за домом или лагерной стоянкой, когда муж уходит на охоту"<sup>1</sup>.

У чамов с полуострова Индокитай во время инициации новообращенного "несколько ребятишек тщательно вытирают ему ноги и девятнадцать раз обходят вокруг него в честь девятнадцати душ новообращенного. В то, что каждый человек имеет множество душ, верят по всему Востоку. Только одна из них считается бессмертной. Жизненно важная душа находится в пупке, верховная душа пребывает в груди"<sup>2</sup>. Трунг-ча, горное племя Тонкина, верят, что человеческое тело являетсяместилищем тридцати шести жизненных духов. После смерти они рассредотачиваются в гробнице и на алтаре предков. Эти люди, так же, как аннамиты, верят, что каждый человек имеет три души, но в отличие от последних, относящих девять жизненных духов к материальной душе, они относят по девять духов к каждой из трех душ<sup>3</sup>. Кроме того, в то, что каждый человек имеет три души, верят мео, другое племя из Тонкина. Говорится, что это верование разделяют все народы Дальнего Востока<sup>4</sup>.

Так, у китайцев провинции Ганьсу широко распространено верование в то, что человек имеет три души: душу в высшем смысле этого слова (*Пан чен хон*), вторую душу (*эл хан*) и земную душу (*т'у-хон*), то есть душу на земле. Одна из этих душ, еще не перевоплотившаяся, некоторое время блуждает по земле, либо в качестве наказания, либо добровольно, чтобы отомстить своим врагам. Земная душа бродит вокруг могилы и может уйти: это мстительная душа. Душа в высшем смысле этого слова после смерти занимает свое место на выделенной для нее родовой дощечке. Это дух-хранитель семьи, но он может быть страшен для чужаков<sup>5</sup>.

В другом месте я выдвинул предположение, что тотемизм может быть основан на веровании в то, что мужчины и женщины могут в целях безопасности держать свои души вне тела, в своих тотемах, будь то животные, растения или неодушевленные предметы<sup>6</sup>. С тех пор я предложил две другие альтернативные теории тотемизма; но эта тема слишком обширна, чтобы обсуждать ее здесь. Для полного ее обсуждения я должен отослать читателя к своей

<sup>1</sup> S. C. Roy, *The Birhors*, pp. 252 sq.

<sup>2</sup> H. Baudesson, *Indo-China and its Primitive People*, pp. 261 sq.

<sup>3</sup> Col. E. Diguët, *Les Mintagnards du Tonkin*, 101.

<sup>4</sup> Diguët, *op. cit.*, 144.

<sup>5</sup> P. J. Dols, "La Vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine)", in *Anthropos*, x. -xi. (1915-16), 727.

<sup>6</sup> *Balder Beautiful*, ii. 228.

455

другой работе<sup>1</sup>. Я уже упоминал о ритуальном использовании дикарями инструмента, называющегося трещотка<sup>2</sup>. К приведенным там фактам я хочу добавить здесь несколько дополнительных ссылок на источники, в которых описывается использование этого инструмента в Австралии<sup>3</sup>, Новой Гвинее<sup>4</sup>, на Новых Гебридах<sup>5</sup>, и в Африке<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Totemism and Exogamy* (London, 1910), iv. 40-71.

<sup>2</sup> *Balder Beautiful*, ii. 228.

<sup>3</sup> Baldwin Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, pp. 119 sq., 154 sqq., 161, 162,

164 sqq., 211 sqq.; Н. Basedow, *The Australian Aboriginal*, pp. 241, 270 sq.

<sup>4</sup> G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, pp. 75 sq., 81 sq.; E. Baxter Riley, *Among Papuan Head Hunters*, 94, 96, 98, 210 sq.

<sup>5</sup> F. Speiser, *Two Years with the Natives in the Western Pacific*, 211, 212.

<sup>6</sup> P. A. Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, iii. 758 sq.; E. Torday, *On the Trail of the Bushongo*, pp. 87 sq., 187.; J. H. Weeks, *Among the Primitive Bakongo*, 126.

## ГЛАВА LXXIV. РИТУАЛ СМЕРТИ И ВОСКРЕШЕНИЯ<sup>1</sup>

У ибибо, племени из Южной Нигерии, существует могущественное тайное общество под названием Идионг. При вступлении в него кандидат должен пройти обряд мнимой смерти и воскрешения. Сначала приносится в жертву козел, а его мясо разбрасывают, чтобы привлечь стервятников. "В то время как птицы кормятся, тело претендента натирают желтым порошком. Затем поднимается главный жрец с пестиком для толчения ямса в правой руке.левой рукой он берет руку новичка и провозглашает: "Я сейчас убью тебя!" Далее, с большей торжественностью, он продолжает: "Закрой глаза". Затем, в мертвой тишине он медленно роняет слова: "Ты мертв", — после чего неофит начинает шататься, вот-вот готовый упасть. Другие члены общества хватают предполагаемый труп за запястья, волокут его к местному зданию клуба и бросают на землю в месте, отмеченном рядом посаженных на колья черепашек, из конца в конец которого простирается полукруг из листьев бананового дерева. Его тело накрывают тканью, как тело человека, подготовленного к погребению; все садятся вокруг, опечаленные, будто бы оплакивая умершего. Спустя некоторое время один из них встает и уходит. Он отправляется на поиски молодого бананового деревца, которое срывает и приносит к месту скорби. Главный жрец берет в рот местный перец, жуёт его, выплевывает на деревце и говорит: "Теперь этот банан обладает силой, способной оживить нашего брата". Вероятно, следует отметить, что, согласно распространенному у ибибио верованию, банановые деревья в руках могущественных колдунов обладают способностью возвращать к жизни мертвых. Иногда можно также исцелить находящегося при смерти человека, если очень могущественный знахарь взберется на крышу дома как можно ближе к месту, под которым лежит больной. По крыше необходимо семь раз ударить стволом бананового дерева и после каждого удара окликать больного по имени. На каждый оклик страждущий должен отвечать: "Экпенион — О! Экпенион — О!"

<sup>1</sup> *Balder Beautiful*, ii. 225-278.

457

"В ритуалах Идионг также семь раз бьют стволом по земле у ног предполагаемого трупа. Сразу же после седьмого удара человек поднимается, и глава шепчет ему на ухо некое пророчество, содержание которого, как предполагается, он узнал в ходе своего временного пребывания в царстве мертвых. Неофит старательно повторяет его. Как правило, оно имеет весьма неопределенный характер. Затем все отправляются в дом отца новообращенного, где устраивается пир, чтобы воскресший мог поесть и подкрепить свои силы для возвращения к земной жизни после утомительного и страшного путешествия, что ему предположительно пришлось перенести"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> P. A. Talbot, *Life in Southern Nigeria*, pp. 174 sq.

## ГЛАВА LXXV. ОМЕЛА

В другом месте я предположил, что представление о том, будто бы в омеле содержится жизнь дуба, могло быть вызвано фактом расположения этого растения среди ветвей<sup>1</sup>. Галла из Восточной Африки говорят, что омела так же неразрывно соединена с деревом, как душа с телом. Преклонение этих людей перед омелой проявляется в специальной церемонии, когда они собирают ее и вывешивают в домах, чтобы она принесла им удачу<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Balder Beautiful*, ii. 279 sq.

<sup>2</sup> R. Chambard, "Croyances religieuses des Gallas", in *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, vii. (1926), 122.

---

Сканирование и форматирование: Янко Слава (Библиотека Fort/Da) [slavaaa@lenta.ru](mailto:slavaaa@lenta.ru) ||

[yanko\\_slava@yahoo.com](mailto:yanko_slava@yahoo.com) || <http://yanko.lib.ru> || Icq# 75088656 || Библиотека:

<http://yanko.lib.ru/gum.html> ||

Выражаю свою искреннюю благодарность [Максиму Мошкову](#) за бескорыстно предоставленное место на своем сервере для отсканированных мной книг в течение многих лет.

update **18.10.05**

---

**В издательствах "Рефл-бук" и "Ваклер" вышли в свет:**

в серии "Библиотека Эзотерической литературы":

ФУЛКАНЕЛЛИ "Тайны готических соборов"

Дж. КУНЦ "Камни-талисманы"

Х. ПАТЕРСОН "Кельтская астрология"

Т. ЭНДРЮС "Магия танца"

О. ДИКСОН "Символика чисел"

А. БЕЗАНТ "Исследование сознания"

Э. ШЮРЕ "Божественная эволюция"

**в серии "Созвездие мудрости"**

О. ХАКСЛИ "Вечная философия"

Дж. КЭМПБЕЛЛ "Тысячеликий герой"

У. БАДЖ "Легенды о египетских богах"

**в серии "Актуальная психология":**

Сборник "Высшее сознание"

Р. ДЖОНСОН "Сновидения и фантазии"

ЮНГ, НОЙМАНН "Психоанализ и искусство"

М. ЭЛИАДЕ "Мифы, сновидения и мистерии"

Г. АДЛЕР "Лекции по аналитической психологии"

Н. Ф. КАЛИНА "Основы юнгианского анализа сновидений"

"Психология цвета" сб.

АССАДЖОЛИ "Психосинтез"

А. МАСЛОУ "Психология бытия"

К. РОДЖЕРС "Клиентоцентрированная терапия"

О. РАНК "Миф о рождении героя"

К. Г. ЮНГ

"Психология и алхимия"

К. Г. ЮНГ

"АИОН"

К. Г. ЮНГ

"Синхроничность"

К. Г. ЮНГ "Психология переноса"

К. Г. ЮНГ "MYSTERIUM CONIUNCTIONIS"

Дж. БРАУН "Психология Фрейда и постфрейдисты"

Р. МЭЙ

"Любовь и воля"

Н. Ф. КАЛИНА

"Основы психотерапии"

В издательствах "Рефл-бук" и "Ваклер" Вышли в свет:

**Э. Нойманн**

**"Происхождение и история сознания"**

Капитальное и увлекательное исследование проблемы происхождения сознания опирается на богатый мифологический материал и аналитическую психологию К. Г. Юнга. Основная идея Доктора Нойманна -- развитие сознания проходит через общие для всего человечества архетипические стадии развития.

Центроверсия -- основная движущая сила эволюции сознания, интегрирующая интровертный и экстравертный полюса психики и приводящая к развитию самости.

Книга насыщена увлекательными примерами и оригинальными идеями, подробно рассмотрены архетипы Сотворения Мира, Великой Матери, Рождения и Трансформации Героя, Победы над Драконом и др.

500с, 40 ил.

**Герман Майер, Гюнтер Затор "Фен Шуй"**

*Жизнь и работа в гармонии*

Книга рассматривает использование искусства фен-шуй в Западной жизни. Доступно объясняются внутренние принципы Фен Шуй, книга предостерегает от слепого

следования внешним проявлениям искусства. Насыщена богатым прикладным материалом по использованию Фен Шуй в обустройстве квартиры и офиса, при строительстве дома, в межличностных отношениях и для укрепления здоровья.

ISBN 966-543-022-X

Готовится к печати:

### **Б. МАЛИНОВСКИЙ Магия, наука, религия**

Бронислав Малиновский - один из самых авторитетных исследователей в современной антропологии.

В предлагаемой книге читатель сможет почерпнуть самое живое представление о религии, магии, системе познаний, мифах и ритуалах австралийских аборигенов, об их психологии и этике, о социальных устоях и основах права примитивного общества.

Статья К. Леви-Стросса и предисловие Р. Редфилда о творчестве Малиновского раскрывают перед нами всю многогранность его неопенимого научного вклада.

### **К. Г. Юнг.**

#### **О природе психе**

В сборник входят работы, объединенные одной проблемой: "Как найти путь в трансцендентальное?"

Этой теме посвящены: проблемное обсуждение "О природе психе", последние из неизданных на русском языке штудий алхимического цикла: "Философское дерево" и "Видение Зосимы", а также работа "О символизме мандалы".

384с, в т. ч. 86 иллюстр.

По вопросам оптовой закупки книг издательств "REFL- book" и "Ваклер" обращаться:

### **г. Москва,**

издательство "REFL- book",

ул. Гиляровского, д. 47 тел. /факс. (095) 281 -70-15

**г. Санкт-Петербург, издательский дом ПЭТ**

тел. 218-66-52

**г. Донецк, "Классика"**

(0622)93-07-17

г. Киев, издательство "Ваклер"

бул. Леси Украинки, 34 тел. (044) 295-56-14

факс. (044) 295-49-94

Наши читатели всегда могут приобрести интересующие их книги по эзотерике, психологии и философии по следующим адресам:

В Москве:

Метро "Лубянка", ул. Мясницкая, 6, магазин "Библио-Глобус".

Метро "Белорусская", Ленинградский пр-т, 10а, "Путь к себе".

Метро "Текстильщики", ул. Саратовская, 8/1, тел. 919-87-07

Метро "Кропоткинская", Староваганьковский пер., 3/5,

тел. 203-67-47

Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. Дополнительный том. Пер. с англ. — М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1998. — 464 с. Серия «Astrum Sapientiae».

ISBN 5-87983-054-3, серия

ISBN 5-87983-069-1 («Рефл-бук»)

ISBN 966-543-039-4 («Ваклер»)

В предлагаемом томе Дж. Фрэзер не только дополняет свое 12-томное исследование новыми данными и примерами, но и делает обобщающие выводы. Особенно заинтересуют читателя практические методики, используемые примитивными народами для обеспечения удачи в делах, достижения благосклонности могущественных сил, общения с духами деревьев, животных, различных местностей. Оригинальны методики возвращения потерянной души т. д.

Книга представляет несомненный интерес для психологов и антропологов и всех интересующихся истоками происхождения магии.

**УДК 130.3 ББК 88.8**

Джеймс Джордж Фрэзер Золотая ветвь

Дополнительный том

Редакторы А. А. Стативка, А. В. Морозов

Художественный редактор В. В. Чутур

Технический редактор Н. В. Мосюренко

Ответственный за выпуск Л. Н. Захаренко

Компьютерная верстка А. Ю. Чижевская

Подписано в печать 25. 05. 98 г. Формат 60x88 1/16. Бум. офсетная № 1. Гарнитура таймс. Печать офсетная. Печ. листов 29. Тираж 3000. Зак. 3845

Издательство «Рефл-бук», Москва, 3-я Тверская-Ямская, 11/13. Лицензия ЛР № 090069 от 27. 12. 93 г.

Отпечатано с готовых пленок на московской типографии № 2 РАН. 121099 Москва, Шубенский пер., 6.

---

Сканирование и форматирование: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || [slavaaa@yandex.ru](mailto:slavaaa@yandex.ru) || [yanko\\_slava@yahoo.com](mailto:yanko_slava@yahoo.com) || <http://yanko.lib.ru> || Исq# 75088656 || Библиотека: <http://yanko.lib.ru/gum.html> ||

update 18.10.05

---