

РЕЛИГИЯ — ДУРМАН ДЛЯ НАРОДА

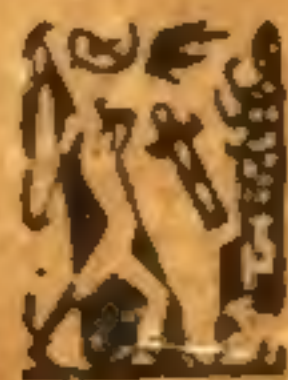
Л. ЛЕВИ-БРЮЛЬ

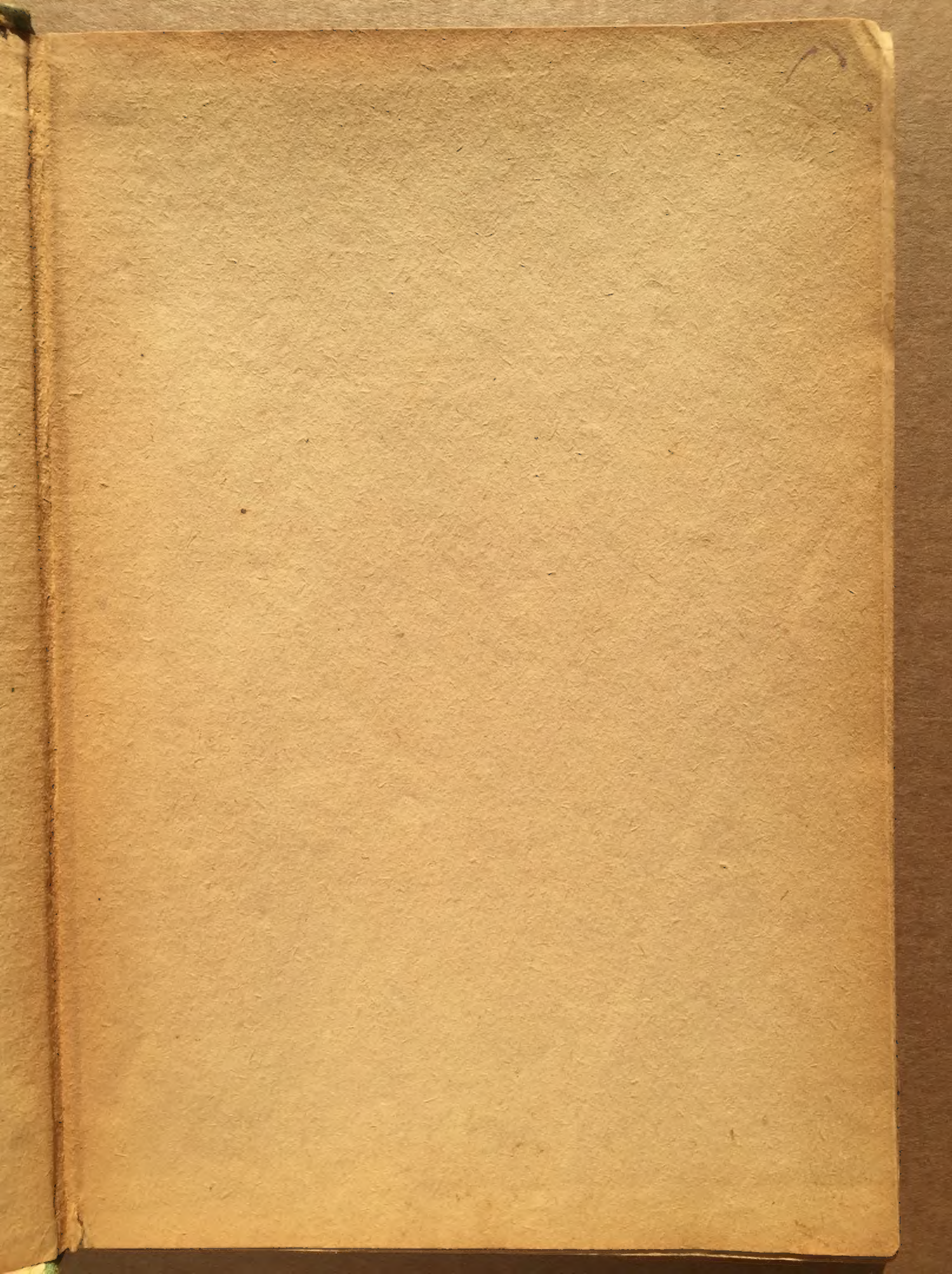
ЧЛЕН ФРАНЦУЗСКОЙ АКАДЕМИИ

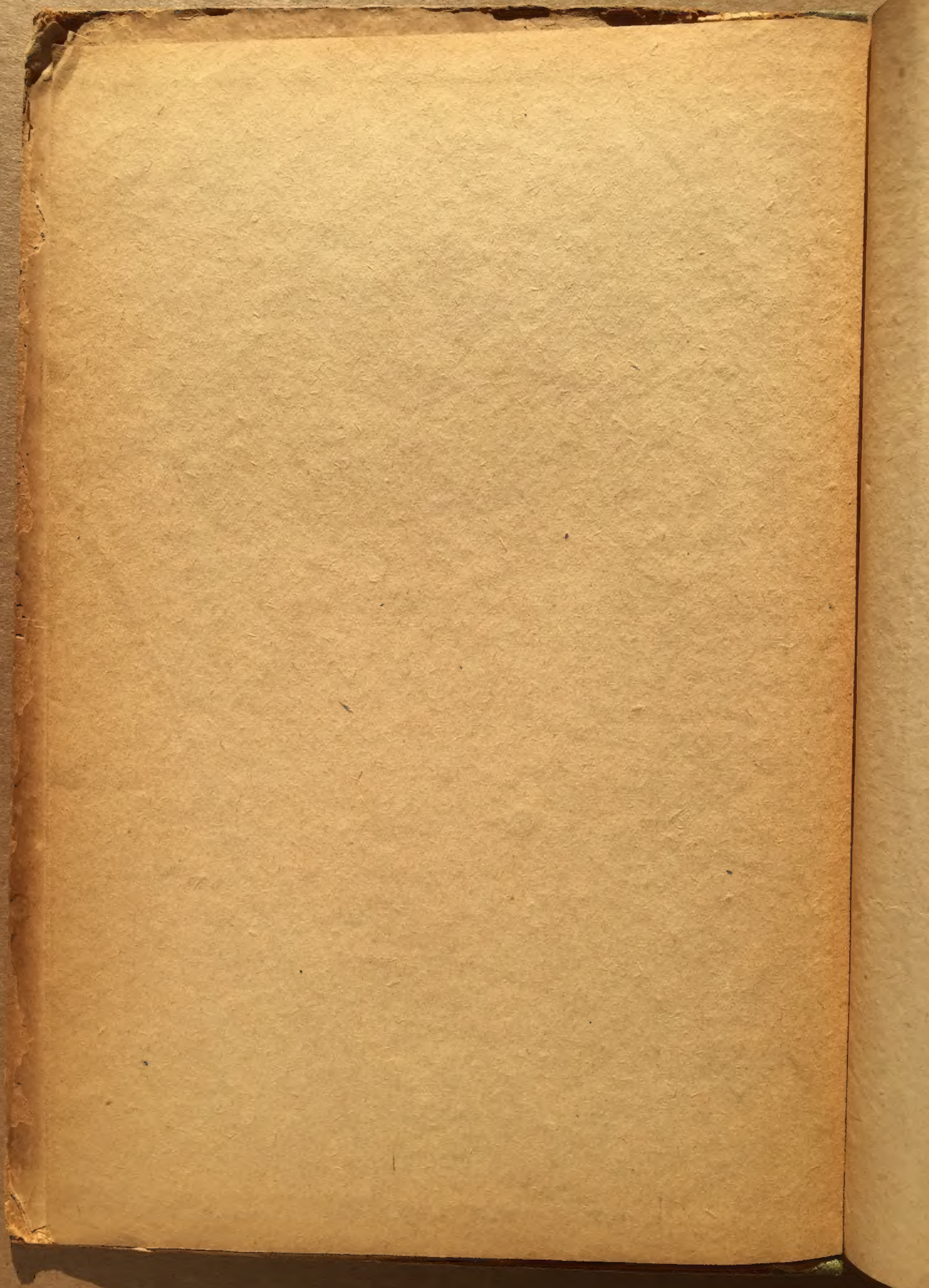
**ПЕРВОБЫТНОЕ
МЫШЛЕНИЕ**

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО
ПОД РЕДАКЦИЕЙ
ПРОФ. В. К. НИКОЛЬСКОГО
И А. В. КИССИНА

АТЕИСТ







Л. ЛЕВИ-БРЮЛЬ

RÉLIGION — OPIUM POUR LE PEUPLE

LUCIEN LÉVY-BRUHL

MEMBRE DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

MENTALITÉ PRIMITIVE

EXTRAITS TRADUITS
SOUS LA DIRECTION DE
PROF. VL. K. NIKOLSKY
ET A. V. KISSINE

PRÉFACES DE LA RÉDACTION DE LA SOCIÉTÉ
„ATHÉISTE“, DU MEMBRE DE L'ACADÉMIE DES
SCIENCES DE L'U. R. S. S. — N. J. MARR ET PRO-
FESSEUR DE L'UNIVERSITÉ D'ÉTAT A MOSCOU
VL. K. NIKOLSKY

AVANT-PROPOS ÉCRIT PAR L'AUTEUR SPÉCIA-
LEMENT POUR LA TRADUCTION RUSSE

AVEC UN PORTRAIT DE L'AUTEUR
53 ILLUSTRATIONS

LIBRAIRIE „ATHÉISTE“

1. GRANATNY PEREULOK, 1.

MOSCOU (1)

РЕЛИГИЯ — ДУРМАН ДЛЯ НАРОДА

Л. ЛЕВИ-БРЮЛЬ
ЧЛЕН ФРАНЦУЗСКОЙ АКАДЕМИИ



ПЕРВОБЫТНОЕ МЫШЛЕНИЕ

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО
ПОД РЕДАКЦИЕЙ
ПРОФ. В. К. НИКОЛЬСКОГО
и А. В. КИССИНА

С ПРЕДИСЛОВИЯМИ РЕДАКЦИИ «АТЕИСТА»,
ЧЛЕНА АКАДЕМИИ НАУК СССР МАРРА Н. Я.,
ПРОФ. I МОСКОВСКОГО УНИВ. В. К. НИКОЛЬ-
СКОГО И АВТОРА К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ.

АТЕИСТ



— 1930 —

Мособлит № 60952

Тираж 10.100—231 $\frac{1}{2}$ л.

Заказ № 1785.

Государственная типография имени Евгении Соколовой, Ленинград, проспект Красных Командиров, 29.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
От редакции Атеиста	IV
Предисловие Н. Я. Марра	XII
Предисловие В. К. Никольского „Пралогическое мышление — рабочая гипотеза“ Л. Леви-Брюля	XIV
Предисловие автора к русскому изданию	3
Введение	5
ГЛАВА I. Коллективные представления в сознании первобытных людей и их мистический характер	19
„ II. Закон партиципации (сопричастия)	43
„ III. Операции и приемы пралогического мышления	70
„ IV. Мышление первобытных людей в его отношении к их языкам	95
„ V. Пралогическое мышление в его отношениях к счислению	120
„ VI. Религиозно-магические институты (низших обществ), основан- ные на коллективных представлениях, управляемых законом сопричастия	148
„ VII. Безразличие первобытного мышления в отношении естествен- ных причин	245
„ VIII. Мистические и невидимые силы (потусторонний мир)	261
„ IX. Основные черты первобытного сознания	289
„ X. Переход к высшим типам мышления	302
Указатель литературы, использованной Леви-Брюлем	321
Список рисунков	328
Именной, предметный, географический и этнографический указатель	330

ОТ РЕДАКЦИИ «АТЕИСТА».

В конце 1922 года на страницах журнала «Под знаменем марксизма» развернулась интереснейшая полемика между И. И. Степановым и М. Н. Покровским по вопросу о корнях первобытных верований.

Полемика эта, приобретая заостренный по тону и содержанию характер, в конце концов, уперлась, в недостаточную фактическую разработку этого кардинальнейшего для истории религии вопроса. «Материалы относительно первых, зачаточных ступеней религии, вообще неудовлетворительны, попорчены, фальсифицированы сознательно или несознательно при самом собирании... Если мы в истории религии все снова и снова скользим в эту сторону (т.-е. в сторону преодоленной «натуралистической» теории. — Ред.), то, опять-таки, потому, что этнографические материалы все еще недостаточны и в большинстве случаев неудовлетворительны».

Это признание И. И. Степанова было подхвачено М. Н. Покровским, который нашел, что слабой стороной всего спора марксистов о возникновении религии является подмен фактов гипотезами, висящими в воздухе, выработанными «на холостом ходу». М. Н. Покровский считает первой обязанностью «всякого, нащупавшего истину, копать марксистским заступом все дальше и дальше, пока мы не сможем сказать: нам гипотез не нужно, потому что мы знаем факты».

Откуда может добыть факты марксистский исследователь религии?

Буржуазная этнология накопила немало сырого материала о верованиях тех немногих отсталых народов, которые были пощажены белой «цивилизацией». Материал этот отличается крайней пестротой в смысле доброкачества, типичности, научной значимости и даже простой достоверности. Марксистская разработка этого материала едва только начинается. Удивительно ли, что нам при изучении истоков религии приходится обращаться к таким исследователям первобытных верований, которые очень далеки от марксизма, которые отнюдь не видят в религии нечто подлежащее преодолению, которые порой готовы даже верить, что «царствию ее не будет конца».

С другой стороны, на примере «Золотой ветви» Д. Фрэзера*, второго нашего издания в этой области, мы видим, как факты, собранные буржуазными этнологами, оказываются выразительнее, умнее, решительнее и дальнобойнее половинчатых гипотез и куцых выводов, которыми пытаются отчураться от «тьмы низких истин» связанные со своим классом, буржуазные ученые.

Мы обращаемся к буржуазной этнологии не за тем, чтобы выяснить, что представляет собой первобытная религия. Бесспорным является для нас тезис Ф. Энгельса: «Религия — фантастическое отражение в сознании людей тех внешних сил, которые господствуют над их внешним существованием». Не подлежит для нас сомнению также и второе утверждение Энгельса (в письме к К. Шмидту от 27/X 1890 г.): «Низкое экономическое развитие доисторического периода имело в качестве своего дополнения, а порой даже в качестве условия и даже в качестве причины ложное представление о природе».

Мы обращаемся к фактам буржуазной этнологии и к выдвигаемым ею гипотезам для того, чтобы пролить историко-материалистический свет на процесс возникновения и эволюции «ложного представления о природе», на его социальную функцию в первобытном обществе, на его составные элементы, на его психическую природу. Для нас, воинствующих атеистов, это не просто теоретический вопрос: для того, чтобы бороться с дикарским наследием в нашем современном быту, необходимо изучить пружины, вызвавшие к жизни веру в потусторонний мир, в сверхчувственные существа, во вмешательство духов, в посмертное существование, в магическую силу определенных действий, словом, во все то, что в разных видах и обличьях составляет инвентарь религии с самой ее колыбели. Именно интересы борьбы за атеизм руководили нами в издании и настоящего труда, посвященного сознанию первобытного человека.

Без всякого преувеличения можно сказать, что труды Л. Леви-Брюля о первобытном мышлении составили эпоху в этнологии.

В то время, как большинство старых и новых исследователей первобытной психики — Герберт Спенсер с его теорией психологического эволюционизма, основоположник анимистического направления Э. Тэйлор, крупнейший из его учеников, Д. Фрэзер, автор хорошо известного у нас «Мифа и религии» В. Вундт и видный американский этнолог Ф. Боас, психоаналитическая школа Фрейда, новейшие исследователи Риверс и Малиновский, в то время, как все они при всяких разногласиях и расхождениях склонны видеть у человечества единый тип мышления, находя лишь количественное, а не качественное различие между нашей психикой и психикой первобытного человека, Леви-Брюль является основоположником совершенно иного воззрения на мышление и поведение первобытного человека.

В своей основной работе «Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures» (первое издание вышло в 1910 г.) Леви-Брюль задался целью показать научную несостоятельность такого подхода к первобытным людям, который хочет обнаружить у них «наличие того же психологического механизма, что и у нас, порождающего те же представления, что и наш».

На огромном количестве примеров Леви-Брюль показал, что первобытное мышление нельзя рассматривать, как мышление ребенка или невротика, что современная психология должна перестать исходить от «белого, взрослого и цивилизованного человека», как от един-

* Этот труд вышел в издании «Атеиста» в 1929 г.

ственного объекта своего изучения, что между мышлением первобытного человека (а, следовательно, и поведением) и нашим существует не количественное, а принципиальное, качественное различие, что, наконец, всякие попытки объяснить воззрения и поступки первобытных людей тем *недостовернее, чем они правдоподобнее* с точки зрения нашего мышления. Основной ошибкой других этнологов и психологов, в частности, английской антропологической школы — Леви-Брюль считает их манеру брать в качестве отправной точки индивидуального человека, отдельную личность, законы индивидуальной психологии.

В действительности, сознание первобытного человека *насквозь социализовано*, личность в первобытном обществе находится целиком во власти коллективных представлений, т.-е. таких представлений, которые, во-первых, независимы от индивидуальной психологии, во-вторых, *навязываются* отдельной личности с самого раннего возраста, в-третьих, передаются из поколения в поколение. Такими коллективными представлениями являются верования, обычаи, язык. Если в чувственно-моторной сфере первобытный человек походит на нас; если он, так же, как и мы (и как животные), станет искать защиты от дождя или холода, обходить или убирать препятствия, встречающиеся на пути, настигать и подбирать добычу и т. д., то в области мышления, в области того, что мы называем у нас мировоззрением, первобытный человек радикальнейшим образом отличается от нас: здесь он целиком во власти коллективных представлений, здесь он с рождения, в силу своей принадлежности к узкому и однородному обществу примитивных охотников или рыболовов, неизбежно применяется к манере чувствования, мышления и поведения, которая *навязывается* всем членам общества из поколения в поколение.

Коллективные представления первобытных людей очень мало похожи на то, что мы привыкли разуметь под представлением. Для нас представление есть, по преимуществу, явление интеллектуального или познавательного порядка, наши представления достигли такой дифференцированности, что позволяют совершать сложнейшие операции отвлечения и логического классифицирования.

Иначе обстоит дело у первобытных людей.

Здесь в коллективном представлении образ объекта тесно слит с эмоционально-моторными элементами, здесь человек одновременно имеет в сознании образ объекта и переживает чувство страха, надежды, желание бежать, благодарить, просить, чувства и желания, неизменно возникающие вместе с образом объекта. Мы, «белые, взрослые, цивилизованные» люди, не в состоянии уже воспроизвести у себя то состояние сознания, которое соответствовало бы коллективным представлениям первобытного человека. Как бы спутаны ни были наши переживания, как бы молниеносны и непреодолимы ни были наши двигательные реакции, мы не сливаем, не смешиваем их с познанием объектов, которые их вызвали. Мы видим медведя, мы его боимся, мы от него бежим: это у нас более или менее различаемые дифференцированные моменты. События, чувства, движения различаются и анализируются нами даже в случае самого внезапного восприятия. Не то у первобытных людей: у них три этих момента неразрывно слиты. Некоторое представление об этих коллективных представлениях может создать лишь состояние, переживаемое толпой в зрительном зале при крике: «Пожар!» или восторг заблудившегося в песках каравана при появлении на горизонте оазиса.

Сталкиваясь непосредственно с бытом отсталых туземцев, белые наблюдатели обнаруживают сплошь да рядом совершенно непонят-

ные для нас манеры мышления и поведения: Фиджийцы, например, считают, что наступать на тень кого-нибудь значит нанести ему смертельное оскорбление, т.-е. отождествляют человека и его тень. Бразильские бороро самым серьезным образом уверяли фон-ден-Штейнена, что они арара (попугаи), как если бы мы сказали, что гориллы — обезьяны.

Это свидетельствует о том, что первобытные люди отождествляют, объединяют и сливают то, что мы отчетливо разграничиваем, например, человека и его имя или изображение, человека и какое-нибудь животное или растение.

Но зато есть множество примеров, показывающих, что первобытные люди проводят четкое разграничение там, где у нас оно отсутствует.

Для нас, например, момент смерти человека совпадает с тем моментом, когда у него перестает биться сердце и останавливается дыхание, у фиджийцев же или туземцев Западной Африки смерть отделена от указанных ее признаков: смерть, по представлению этих туземцев, наступает тогда, когда душа покидает тело, но признаки оставления тела душой совершенно не совпадают с прекращением дыхания и сердцебиения, так что здесь сплошь да рядом признают мертвым и предают погребению человека, который еще жив или даже далек от смерти.

Наконец, бесчисленные факты свидетельствуют о том, что первобытные люди причину и источник каких-либо явлений часто видят там, где мы бы и не вздумали бы их искать. В Конго, например, засуха была однажды приписана головным уборам и сутанам миссионеров, на Новой Гвинее источник эпидемии был усмотрен в портрете королевы Виктории, висевшем в столовой миссионера, гвианские туземцы перед отправлением на охоту дают себя кусать ядовитым муравьям или натирают на себе кожу до язв и болячек для получения удачи.

Иногда в поведении туземцев обнаруживаются такие странности, что наблюдатель просто становится в тупик. Новозеландские туземцы, например, отличались величайшей честностью. Они никогда не трогали ничего ни у европейцев, ни у соседей. Однако, стоило загореться чьему-нибудь жилищу, как собственные друзья владельца набрасывались на имущество и расхищали его до-тла. Один туземец (в Конго), попавший на глубокое место в реке, начал тонуть. Его спас проходивший мимо европеец. Туземец потребовал от спасителя подарка и, когда тот отказал, осыпал его бранью. Эти факты, как и многие иные, подобные им, показывают, что мышление, а значит, и поведение, первобытных людей ориентированы, направлены иначе, чем у нас.

Чем же это объясняется?

Объяснение Леви-Брюль находит в коллективных представлениях, которым подчинено мышление первобытного человека.

Наше сознание четко различает понятие о предмете, чувство и поведение, которыми мы на него реагируем; нам всегда более или менее ясно, что является объективным и субъективным в психическом комплексе, который возникает в нас в результате восприятия. Не так обстоит дело в первобытном сознании: здесь нет различия между объективным и субъективным, здесь любое восприятие непосредственно окутывается чувством, насыщенным двигательными импульсами, здесь «человек в каждый данный момент не только имеет образ объекта и считает его реальным, но и надеется на что-нибудь или

боится чего-нибудь, что связано с каким-нибудь действием, исходящим от него или воздействующим на него». Для первобытного сознания чувство человека не менее объективно, не менее реально, чем объект его, вызывающий, первобытный человек неизменно при восприятии внешнего мира чувствует излучение из воспринимаемого объекта (в форме упомянутых выше страха или надежды), некоего действия, благодатного или вредного, которое, хоть оно и является незаметным для внешних чувств, тем не менее так же реально, как и те эмоции, которые оно вызывает.

Но каковы коллективные представления первобытного сознания, таков и мир для этого первобытного сознания.

В коллективных представлениях восприятие и чувство, объективное и субъективное, явное и тайное, — неразрывно слиты между собой. Такая же неразрывная слитность реальных и тайных свойств ощущается первобытным человеком в отношении всех объектов, составляющих его мир. Так как всякую реальность, ускользающую от восприятия внешних чувств, а равно и знание, хотя бы воображаемое, этих реальностей принято называть мистическими, то Леви-Брюль применяет и в отношении коллективных представлений эпитет «мистический». Он называет коллективные представления первобытных людей и мышление, в основе которого они лежат, мистическими, предостерегая, однако, от смешения первобытной мистики с нашей: в то время, как наши мистики, как бы они ни были искренно и крепко убеждены в существовании тайных сил и свойств, скрытых за воспринимаемым нами миром, все же четко различают два мира, мир видимых, осязаемых и подчиненных определенным законам реальностей наряду с миром тайных, невидимых, «духовных» реальностей, первобытная мистика не знает такого разграничения: для нее существует только один, насквозь мистический мир, для нее «всякая действительность мистична, как мистично всякое действие и всякое восприятие».

Вот почему сновидение для первобытного человека не менее реально, чем восприятие во время бодрствующего состояния, хотя вообще-то туземцы отличают сон от яви. Вот почему любая вещь, повседневная или необычайная, наделена для них той или иной тайной силой, в которой они готовы искать причину или источник того или иного явления, вопреки реальной действительности.

По какому же принципу связываются между собой в первобытном сознании коллективные представления? Почему устанавливается связь между засухой, например, и сутаной миссионера, между эпидемией и портретом королевы Виктории и т. д.? На анализе многочисленных сообщений Леви-Брюль показывает, что объяснение, которое давалось ассоциациям и классификациям дикарей этнологами, исходившими из гипотезы направленной ассоциации по смежности или по сходству, прилагавшими к первобытному мышлению принцип «Post hoc ergo propter hoc» (после этого, значит, вследствие этого), совершенно несостоятельно, ибо это объяснение не покрывает очень большого количества фактов.

Леви-Брюль формулирует особый закон, лежащий в основе мистических отношений, установленных первобытным сознанием между самыми разнообразными существами и предметами.

Он называет его законом партиципации (сопричастия).

Так как во всякой вещи первобытное сознание интересуется не объективными признаками и свойствами, а мистической силой, проводником которой является данная вещь; так как эта мистическая сила является не исключительным свойством данной вещи, а чем-то общим

для целого ряда вещей, иногда весьма различных по своим объективным свойствам; — то первобытное сознание в сочетании, ассоциировании представлений считается не с реальными свойствами вещей, а с мистическими силами, которые в них, якобы, заключены, которые действуют в них в качестве причин и которые являются, мол, единственными подлинно действующими в мире причинами.

Вот почему бороро, считающие себя арара, (арара является тотемом бороро, следовательно, мистическая сила, пребывающая в красных попугаях, пребывает и в племени и в личностях, из которых оно состоит), вот почему гуичолы в Мексике отождествляют оленя, священное растение гикули, облака, перья, вот почему туземцы, вообще, устанавливают причинную зависимость между предметами и явлениями, совершенно игнорируя их реальную связь. Сопричастие, т.-е. общность мистических свойств, может устанавливаться между предметами и явлениями путем переноса, прикосновения, заражения, осквернения, передачи на расстоянии и целого ряда других приемов и операций. Интересуясь исключительно действием и проявлением мистических сил, первобытное мышление совершенно равнодушно к требованиям логики и ее основному закону, закону противоречия. Оно не ищет противоречия, но и не избегает его. Оно не видит нелепости в том, чтобы отождествлять два объективно разнородных предмета, часть с целым; оно без затруднения допускает многосущие предмета и его многоипостастность, если выразаться языком богословия; оно не принимает в расчет свидетельств опыта, оно интересуется и руководится лишь мистической сопричастностью между вещами и явлениями. В этом смысле первобытное мышление является не только мистическим, но и пралогическим. Оно мистично по содержанию своих представлений, оно пралогично по характеру их сочетаний и сплетений.

Само собой разумеется, что пралогическое и мистическое мышление первобытного человека совершенно иначе, чем наше, представляет себе пространство, время, причинность, случай и т. д. Повинуясь закону сопричастия, оно носит конкретный характер, оно иначе, чем мы, производит операции отвлечения, обобщения и классифицирования. Это убедительно подтверждается анализом языков и систем счисления самых различных туземных племен и народов. Каждое свое утверждение Леви-Брюль иллюстрирует богатым фактическим материалом, используя сообщения наблюдателей самых различных эпох. Особенно любопытно объяснение, которое получает в свете теории Леви-Брюля магия слов и чисел, сохранившаяся поныне у многих культурных народов.

Таково в общих чертах содержание первых пяти глав основной работы Леви-Брюля. Следующие три главы посвящены анализу первобытных религиозно-магических обычаев в свете теории о законе сопричастия. В сферу своего рассмотрения Леви-Брюль вовлекает мистические приемы первобытных охотников, рыболовов и воинов, знаменитую куваду и другие обычаи, связанные с беременностью и деторождением, представления о болезнях и методах их лечения, погребальные обряды, гадание и символическую магию, посвятельные церемонии и т. д. Здесь особенно интересна попытка Леви-Брюля набросать схему цикла человеческого существования, как он представляется пралогическому и мистическому сознанию. В этих главах обнажены истоки многих весьма существенных верований, входящих в состав современных религий. В последней, заключительной главе Леви-Брюль дает сжатый, но очень стройный очерк перехода от пра-

логического и мистического сознания к высшим типам мышления. В эволюции обществ низшего типа Леви-Брюль считает возможным различать два последовательных периода «первый, когда личные духи считаются обитающими в каждом существе и предмете, одушевляющими их (в животных, растениях, скалах, звездах, оружии, утвари и т. д.), и другой период, предшествующий первому, когда индивидуализация еще не имеет места, когда первобытному сознанию представляется, будто некое текучее начало, способное проникать всюду, т.-е. своего рода вездесущая сила, оживляет и одушевляет существа и предметы, действуя на них и заставляя их жить». Более поздний период соответствует дифференциации коллектива, возникновению и росту индивидуального сознания, возникновению и росту объективного мышления. В этой главе немало очень глубоких замечаний о природе мифов, о соотношении первобытного «мистицизма» и религии, о наличии элементов пралогического мышления в сознании современного человечества.

В 1922 г. вышла вторая работа Леви-Брюля «La mentalité primitive», в 1927 г. — третья «L'âme primitive». Обе эти работы, не прибавляя ничего нового к теоретическим положениям первого труда, являются дальнейшей разработкой этнографического материала в свете теории о законе сопричастия. Здесь рассмотрены представления первобытных людей об отношениях между личностью и обществом, о жизни и смерти личности, о мистических и невидимых силах, о белых пришельцах и т. д. Привлечением новых фактов, их анализом и систематизацией Леви-Брюль стремится подкрепить свое учение о пралогическом и мистическом мышлении.

В нашем издании использованы две первых, основоположных, работы Леви-Брюля. «Les fonctions mentales» даны целиком (лишь в пятой главе, — о числительных, — опущено несколько страниц с примерами, на которые не скупится Леви-Брюль, но которые в этом месте повторяют друг друга). Три предпоследних главы в этой работе носят у Леви-Брюля одинаковый заголовок: «Институты, предполагающие наличия коллективных представлений, управляемых законом партиципации»: они объединены у нас в одну (VI) главу, снабженную заголовком: «Религиозные и магические обычаи первобытных людей, основанные на коллективных представлениях, управляемых законом партиципации». Перед заключительной главой книги «Les fonctions mentales» нами вставлены две главы из второй работы Леви-Брюля (I и II). Для первой сохранен заголовок подлинника, для второй к заголовку подлинника прибавлено: (Потусторонний мир). Рисунки подобраны редакцией Атеиста. Вся литература, на которую ссылается Леви-Брюль, отнесена В. К. Никольским в конец книги. Цифры, стоящие в тексте, указывают источники ссылок, при чем первая цифра указывает автора, вторая — том, третья — страницу.

Выпуская в свет настоящее издание, редакция «Атеиста» считает необходимым подчеркнуть разное отношение свое к теории Леви-Брюля и к собранным в его труде фактам.

Факты эти ценны для антирелигиозников независимо от теоретических выводов Леви-Брюля. Материал, сгруппированный Леви-Брюлем (а он приводит немало сравнительно свежих данных) в некоторой мере заполняет тот пробел в нашем знании фактов, который приводит нас к голому теоретизированию в вопросе о первобытных верованиях. Огромная работа, проделанная Леви-Брюлем по отсеву и выделению сообщений, относящихся к религиозно-магическим обычаям первобытных людей, сэкономит немало труда и энергии молодым марксистским

исследователям религии. Квалифицированный антирелигиозник-пропагандист тоже не раз заглянет в коллекцию Леви-Брюля, чтобы почерпнуть оттуда выразительные примеры для сопоставлений и иллюстраций, вскрывающих дикарский характер современных религиозных представлений о троице, о евхаристии, о загробной жизни, о разных суевериях, которыми еще пропитан наш крестьянский быт.

Что касается самого учения Леви-Брюля, то здесь дело несколько сложнее.

В своей «Теории исторического материализма» Н. Бухарин, ссылаясь на изложение учения Леви-Брюля в статье А. Погодина «На грани животного и человеческого» («Новые идеи в социологии», кн. 4. 1914), пишет: «Теперь может считаться вполне доказанной изменимость типов мышления...» Бухарин принимает тезис Леви-Брюля о существовании пралогического мышления, принципиально отличного от нашего, и считает лишь необходимым подчеркнуть его социальную базу: «Леви-Брюль сам ставит этот тип мышления в связь с определенным типом социального бытия, когда личность не выделяется из общества, т.-е. связывает его с первобытным коммунизмом». В журнале «Под знаменем марксизма» Р. Выдра поместил две статьи («Объективный момент в парциальном мышлении». 1924 г. № 12, «Загадки первобытного мышления и их разгадка». 1925 г. № 7), в которых он, отмечая наличие идеалистического элемента в теории Леви-Брюля, все же признает за ней огромное значение и считает, что «именно Леви-Брюлю удалось точно и ясно сформулировать специальные законы и формы первобытного мышления». В своих «Проблемах социальной психологии» покойный М. А. Рейснер совершенно категорически высказался в пользу учения Леви-Брюля. В первом выпуске II тома «Психологии» (1929) А. Д. Миллер, сопоставляя учение Леви-Брюля с воззрениями других этнологов, целиком становится на сторону теории о «дологическом мышлении» и призывает к применению этой теории в изучении отсталых народностей нашего союза.

Есть, однако, у Леви-Брюля и противники в марксистской литературе. В длинной статье «Леви-Брюль и его теория прелогизма (?)» («Научное слово», 1929 г., № 9) Ф. Месин, подробно изложив учение Леви-Брюля, подвергает критике его основные утверждения, отказывается признать существование у дикарей особого типа мышления и считает теорию Леви-Брюля «шатким обобщением», которое не может быть включено в систему марксистского мировоззрения. Однако, и Ф. Месин признает огромное значение работ Леви-Брюля: «Сведя в грандиозное обобщение массу материала, он заострил внимание всех исследователей первобытных обществ на поднятых им вопросах. И мимо этих вопросов, как бы ни относиться к даваемому Леви-Брюлем решению их, пройти уже нельзя».

Все это свидетельствует об одном: если в целом гипотеза Леви-Брюля и его схема развития человеческого мышления нуждается еще в тщательной проверке и разработке (в частности, социологическая увязка теории дана самим Леви-Брюлем лишь в виде намеков); если отдельные формулировки Леви-Брюля уже сейчас могут быть признаны неточными, натянутыми или преувеличенными (в частности, неудачным следует признать термин «мистический» в его приложении к первобытному мышлению), — то все же многое в учении Леви-Брюля, в особенности, его закон партиципации, без всякого сомнения, войдет в железный инвентарь истории первобытных верований.

Недаром три книги Леви-Брюля стали уже классическими.

«Les fonctions mentales» давно переведены на английский и немецкий языки. (Сборник его работ печатается на японском языке). Нам думается, что и советский читатель не может уже удовлетвориться популяризациями и изложениями учения Леви-Брюля, что и ему пора непосредственно познакомиться хотя бы с основной работой ученого, проложившего новые пути в изучении развития человеческого сознания.

Громаден и, в то же время, актуален для нас труд одного из скромнейших и в то же время наиболее революционно мыслящих для своей общественной среды научных работников современной Франции — Леви-Брюля. В русском переводе, в издании «Атеиста», выходят, собственно, два труда, вместе сработанных: «Функции мышления в низших обществах» и важнейшая часть «Первобытного мышления».

Знаменательно то, что только в наши дни русская научная мысль повернулась, точнее, поворачивается с своим интересом к этой паре наиболее поучительных книг в серии произведений того же автора, в оригинале существовавших — первая еще в 1923 году пятым изданием и вторая — в 1925 году четвертым изданием.

Впрочем, запрос к этим книгам и в наши дни идет не из академической среды старого умонастроения (иначе мы могли бы ждать еще не один десяток лет), а из потребности активных атеистов и этнологов, врезающихся под напором общественного сдвига живительной струей в старые кадры академизма, и в удовлетворение той тяги по живому слову, которая прет из всех пор нашего хозяйственно-культурного строительства.

Эту тягу испытывают широкие круги читателей новой формации, ищущие вместо ветхих схем той или иной изжитой теории, материалистически обоснованных век, хотя бы отдельных положений теоретического построения, научного мировоззрения со включением интересов всех участков общечеловеческого творчества и тех, что на научных высотах находятся доселе в пренебрежении.

По основной теме «Первобытное мышление» — нельзя и почувствовать, какое громадное общественное значение представляет настоящая книга, несмотря на это единое в русском переводе отвлеченное заглавие, способное навеять мысль, что книга не имеет никакого отношения к жгучим общественно-строительным вопросам нашей современности, тем более, что в ней изучаются материалы, чуждые нашей стране по дальности нахождения изучаемых в книге материалов.

Нет надобности сейчас входить по существу ни в критику поучительной работы Леви-Брюля, ни в то, что у него древнейшее состояние мышления определяется притом сомнительным анахронистическим термином «мистический» вместо «магический», ни особенно в уточнение степени обсуждаемой им примитивности, за невыясняемостью которой при статическом подходе в книге речи нет о действительно первобытном мышлении.

Автор сам достаточно четко разъясняет условность вообще слова «примитивный» или «первобытный», и все-таки остается вопрос об уточнении степени примитивности, какой можно достигнуть методом в общем лишь сравнительным, без палеонтологии, следовательно, без диалектизма, ибо никто не думает утверждать, что исследовательские пути «члена Института», т.-е. Французской Академии Наук, профессора Сорбонны, тождественны или могут быть тождественны с действительно-теоретическими научными исканиями в советской стране, но устанавливаемые в книге положения, диктуемые массовостью нелюбезно учи-

тываемых фактов и объективно-чутко воспринимаемые свободным от традиционной заскорузлости мировоззрением, находят в нас живейший отклик и не могут не послужить мощным тараном, пробивающим брешь в гнете пережиточных взглядов не у одних массовых читателей.

Как знамение времени, чего стоит один тот факт, что философский вопрос о мышлении строится на живом материале т. н. «первобытных» или «диких» народностей, по выражению автора — «низших обществ»! В этом отношении работа, по-русски сколоченная книга «Первобытное мышление» Леви-Брюля, представляет исключительный интерес самим заглавием вошедшего в ее состав его же труда. Заглавие то само по себе свидетельствует об общественном значении работы французского этнолога: это — «Функции мышления в низших обществах».

В предлежащей работе в целом изменчивость мышления обнажена с ослепительной яркостью. Прав автор, когда он в русском предисловии находит «бесполезным спорить по этому поводу».

И вместе с тем бросается тяжелый камень, сокрушительный для старого учения об языке, ибо мышление и речь — брат и сестра, дети одних и тех же родителей, производства и социальной структуры; бросается тяжелый камень — гиря на весы, на которых должен быть решен, если уже не решен для кого-либо, перевес в сторону нового учения об языке, *яфетической теории*, ибо с изменчивостью мышления неразрывно связана изменчивость не только эволюционная, но и революционная, языка.

Мы, конечно, не можем не сожалеть, что, по независящим от нас обстоятельствам, литература по яфетической теории французскому ученому Леви-Брюлю доступна далеко не в полной мере; да здесь не место расшаркиваться перед автором за то, что, по его словам в личной с нами беседе, идеи яфетической теории, насколько он с ними имел возможность ознакомиться, ему не кажутся неприемлемыми.

Иного отношения трудно бы ожидать от того, кто к фактам подходит не как к неисповедимой магической силе, не как к предоопределению, а как к исторической ценности, да в доброй мере с анализом явлений по бытию, а не только по мышлению. И мы хотим здесь выразить, с сознанием полной ответственности за высказываемое, что, как бы вопреки самому Леви-Брюлю, по скромности отрекавшемуся также в личной беседе от чести быть лингвистом, его труды, в том числе и вошедшие в эту книгу, служат и еще более послужат в ближайшем будущем неизбежному сдвигу именно в области учения об языке, новой смене единолично господствующей на Западе, как теоретическое построение, индо-европейской лингвистики.

И в этом смысле настоящая работа, поучительная, независимо от языковедных интересов, имеет стать настольной книгой для каждого научно мыслящего лингвиста, в первую очередь, конечно, лингвиста-яфетидолога.

Н. Я. Марр.

Член Академии Наук СССР.

„ПРАЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ“.

„Рабочая гипотеза“ Леви-Брюля*.

Уже в 1896 г. в 22 т. «La Grande Encyclopédie» («Большой Французской Энциклопедии») фигурирует Люсьен Леви-Брюль с эпитетом «французского философа». О нем сообщается, что он особенно проявил себя «в анализе моральных идей, в изображении их образования, их эволюции и их исторического действия» **.

Родившись в 1857 г. в Париже, Леви Брюль окончил в 1879 г. Высшую нормальную школу после чего преподавал философию, в провинциальных лицеях (сначала в Пуатье, затем в Амьене). В 1884 г. он защитил свои докторские «тезы»: «Идея ответственности» и «Что думал о боге Сенека» (последнее по-латыни). В 1885 г. назначается в Лицей Людовика Великого, в Париж. С 1899 г. попадает в преподаватели Сорбонны (Парижского университета). В 1905 г. получает здесь професуру и до сего дня остается профессором Сорбонны, занимая должность директора «Института этнологии».

В первый период своей научной работы Леви Брюль дал серию ценных работ по истории философии. Это — «Германия со времени Лейбница, опыт о формировании национального сознания» (1890 г.), «Философия Якоби» (1894 г.), «Неизданные письма Д. С. Милля к О. Конгу» (1899 г.), «История новейшей философии во Франции» (1899 г., по-английски), «Философия Огюста Конта» (1900 г.) и «Мораль и наука о нравах» (1903 г.).

Год выхода этой последней работы Леви Брюля был годом наибольшего успеха взглядов Габриеля Тарда (1843—1903 г.), сводившего общество к сумме индивидов, подражающих друг другу. На происшедшем в Париже 5-м Международном Конгрессе Социологии, Тард провозгласил лозунг: «прогресс социологии состоит в ее все большей психологизации» ***.

Но Леви Брюль, напротив, в своем труде признает изначальность существования не личности, а коллектива. Его интересует вопрос, «как устанавливаются, путем прогрессивной дифференциации, действительно индивидуальные сознания». Следовательно, уже в 1903 г. Леви Брюль является противником идеалистического «психологизма» Тарда **** и склоняется к более прогрессивному «социологизму» его антагониста Эмиля Дюркгейма, признавшего объектом социологии изучение «социальных фактов» *****.

* Статья доложена в комиссии по первобытной идеологии Этнографического института (в Ленинграде) 31 января 1930 г. К статье приложен библиографический перечень, состоящий из 54 №№. В тексте ссылки на него даны в виде цифр, набранных жирным шрифтом.

** La Grande Encyclopédie, 1894, v. 22, p. 149.

*** Annales de l'Institut de Sociologie, 1904, v. 10.

**** См. Кирпотин В. «Классовые и методологические основы социологии Тарда» (Под знаменем марксизма, 1926, № 6).

***** См. Тележников Ф. «Е. Дюркгейм о предмете и методе социологии» (Вестник Коммунистической Академии, 1929, кн. 30, стр. 159 и сл.).

Однако, при всей ценности помянутых трудов Леви Брюля, они не могли создать ему мировой известности. Ее принесли Леви-Брюлю его исследования «первобытного мышления». В 1923 г., открывая заседание «Французского общества философии», собравшегося для дискуссии по этому вопросу, Леви-Брюль вспомнил два обстоятельства, направивших его от изучения истории новейшей европейской философии к изучению мышления «естественных народов». «Мемуары Сыма-тсына», присланные ему в подарок их переводчиком с китайского на французский известным китаеведом Эдуардом Шаванном*: его поразила своеобразная, чуждая европейской, манера мышления китайского историка.

Блестящий труд Фрэзера, «Золотая ветвь», ввел его в мир мыслительных навыков еще более странных. В итоге Леви-Брюль погружается в изучение этнографического материала, плодом которого является его «делающий эпоху» труд «Мыслительные функции в низших обществах» 1910 г. (21).

С тех пор до сего дня Леви-Брюль неутомимо работает над изучением первобытного мышления. В 1922 г. он выпускает «Первобытное мышление» (22), в 1927 г. — «Примитивную душу» (23).

Все три произведения Леви-Брюля составляют одно целое. В предисловии ко второму из них он говорит, что и первое предполагал назвать «Первобытным мышлением» (*mentalité primitive*) и не сделал этого лишь потому, что тогда эти выражения (т.-е. и *mentalité* и *primitive*) еще не вошли в употребление (22, I). Действительно, во всех трех произведениях исследуется «первобытное мышление», при том во всех его аспектах и во всех его многообразных выражениях (22, I). Дюркгейм употреблял термин «предпонятие» (*prénotion*), когда хотел обозначить понятие, образованное без помощи науки, и потому являвшееся одним из тех «идолов», или предрассудков, от которых предостерегал еще Бэкон (1561—1626 г.г.).

Леви-Брюль полагает, что первобытные общества, собственно говоря, не имеют понятий, обладая лишь такими «предпонятиями» или суждениями, связанными друг с другом не познавательным, а чувствительно-волевым (моторно-аффективным) содержанием. В последней своей работе он изучает те «предпонятия», которые «люди, условно называемые первобытными», имеют о «своей жизни, своей душе и своей личности» (23, I). Во второй работе им разбирается несколько тем, из которых важнейшей является предпонятие «примитивной причинности».

Что касается первой работы, то здесь не только исследуются проявления первобытного мышления в языке, счислении, различных учреждениях но и дается «рабочая гипотеза» (стр. 302), предлагающая объяснение «первобытного мышления» в целом.

Во избежание недоразумений необходимо твердо помнить, что Леви-Брюль отнюдь не ставит своей задачей изучение первобытного мышления в полном объеме. Его интересуют лишь «коллективные представления» «низших обществ» и характеристикой этих представлений он и начинает свой труд (см. стр. 5). Понятие «коллективного представления» составляет основу всей социологической системы Дюркгейма и заимствовано Леви-Брюлем. Однако, делая это заимствование, последний сумел преодолеть крупнейший недостаток социологии Дюркгейма.

* Chavannes E. Les mémoires historiques de Se-ma-Tsien, Paris, 1895—1905, vols 1—5.

Пиаже (31), сравнивая Тарда с Дюркгеймом, указывает, что первый сводил общество к индивиду, тогда как второй делал обратное. На самом деле, по мнению Пиаже, «нет ни индивидов в себе, ни общества в себе», и он одобряет Леви-Брюля, сумевшего возвыситься над постановкой проблемы у Тарда и Дюркгейма.

Действительно Леви-Брюль отвергает, что существует «некий коллективный субъект, отличный от индивидов, составляющих социальную группу» (стр. 5). Между тем, в такой «коллективный субъект», носитель «коллективных представлений» — верил Дюркгейм.

Этот метафизический «коллективный субъект» Дюркгейма не позволил ему уловить всю силу изменений коллективных представлений в различных «социальных типах» (Дюркгейм признавал наличие последних).

В 1906 г., вместе со своим племянником Моссом (Mauss), Дюркгейм изучал «некоторые первобытные формы классификации», правильно усматривая в них разновидность «коллективных представлений». Однако, они пришли к выводу, что «примитивные классификации не составляют исключительных странностей, отличных от классификаций, употребляемых у наиболее культивированных народов: напротив, они кажутся примыкающими, без перерыва непрерывности, к начальным научным классификациям. Действительно, как бы глубоко в некоторых отношениях ни отличались они от этих последних, все же они не перестают иметь все их существенные черты» (10, 66).

Так Дюркгейм признал не качественное, а лишь количественное, различие между категориями различных социальных типов. Его абстрактное общество (фактически сколок с буржуазного), подстилающая все разнообразие человеческих обществ, обуславливало и единство, неизменность человеческого духа.

Совсем к другим выводам пришел, изучая коллективные представления, Леви-Брюль. «Различным социальным типам будут соответствовать, заявляет он, различные формы мышления» (стр. 16).

Проведя параллель с изучением различных видов в биологии, он требует отказаться от «объяснения» всех коллективных представлений одним и тем же неизменным логическим и психологическим механизмом». «Если действительно существуют человеческие общества, различающиеся между собой по своему строению, подобно тому, как позвоночные животные отличаются от позвоночных, то сравнительное изучение различных типов коллективного мышления является для науки о человеке не менее необходимым, чем для биологии — сравнительная анатомия и физиология» (стр. 16). Наличие этих качественных отличий для Леви-Брюля не препятствует признанию «некоторой общей основы» для «высших умственных функций» во всех обществах, поскольку «существуют черты общие всем человеческим обществам» (стр. 16). К сожалению, Леви-Брюль не разъясняет достаточно внимательно возможность такого совещания. Он лишь указывает на «тождественность основных функций» у всех живых существ или, по крайней мере, у животных, и на различие «органов» или «структур» (стр. 16).

Вышеупомянутый Пиаже (31) уясняет это различие Леви-Брюля: «функция может оставаться общей на всех гранях эволюции, тогда как структура или орган изменяются. Так все живые существа ассимилируют. Это есть неизменная функция, основа жизни. Но одни имеют желудок, другие нет, и органы (структура) ассимиляции меняются бесконечно». Пиаже указывает при этом, что Леви-Брюль рассматривал первобытное мышление гораздо больше со стороны структуры

(т.-е. коллективных представлений), чем со стороны функций, каковые одни и те же.

Мы можем добавить, что Дюркгейм, наоборот, ограничился только последним. Поэтому однобокость Леви-Брюля гораздо совершеннее дюркгеймовской, так как благодаря ей он преодолевает принцип формально-логического тождества человеческого духа.

Но, преодолев Дюркгейма, Леви-Брюль не смог преодолеть современного ему уровня социологии. Следует подчеркнуть, что Леви-Брюль в первом своем труде (1910 г.) определенно заявляет, что «сравнительное исследование» наталкивается на трудности, пока непреодолимые» (стр. 16).

Не только в этой работе, но и во втором своем труде он оговаривается, что дает лишь «предварительный опыт или введение», поскольку при трудности определения типов общества «трудно определить и типы мышления», им соответствующие (стр. 16). Не только первая, но и обе последние его работы являются лишь «предварительным исследованием самых общих законов, которым подчинены коллективные представления в малокультурных обществах (стр. 16).

Леви-Брюлю приходится удовольствоваться восстановлением не одного определенного «типа мышления», а свойств, общих группе близких между собой типов». Последствием этого является, что во всех его работах дается очень суммарная характеристика «существенных черт мышления, свойственного низшим обществам» (стр. 17), при чем в эту рубрику попадают общества разной высоты, разных экономических эпох.

В этом отношении Леви-Брюль не далеко ушел от столь критикуемых им Тэйлора и Д. Фрэзера, берущих свои примеры из весьма разнородных обществ, но ставящих их на одну ступень развития.

В итоге Леви-Брюль устанавливает лишь два типа мышления, противопоставляя мышлению низших обществ «наше», т.-е. мышление обществ, вышедших из средиземноморской цивилизации, в которой развились рационалистическая философия и положительная наука (стр. 16).

Констатируя два типа мышления, расстояние между которыми является наибольшим, Леви-Брюль надеется легче схватить «существенные различия» между ними и «удобнее перейти к изучению промежуточных или переходных форм» (стр. 17).

С помощью такого приема Леви-Брюль и надеется раскрыть тот «умственный механизм», который управляет «коллективными представлениями низших обществ».

В 1923 г. на дискуссии во Французском обществе философии «Леви-Брюль охарактеризовал специфичность первобытного мышления» двумя терминами: *mystique* (нет различия естественного и сверхъестественного) и *prélogique* (безразличие к противоречию). Оба эти термина употребляются им с 1910 г., условность и неточность их много раз им подчеркивалась, и тем не менее оба они вызывали большие недоразумения.

По поводу первого Рюссель (Rüssel), например, пишет: «Это вводит в заблуждение и создает неясности в отношении как примитивных, так и мистики. Мистика — более позднее явление ушедших вперед культур» (36, 113). Известно, что под мистикой понимается состояние экстаза, в котором верующий воображает, будто его душа сливается с божеством. Один из новейших исследователей мистики, Мелис, подчеркивает, как раз «асоциальный», т.-е. не-общественный характер

мистики, выключая из мистики такие коллективные отношения к таинственному, как, например, оккультизм*.

Поэтому Леви-Брюлю его критики не раз предлагали заменить термин «мистическое мышление» другим, например, «магическое» (Грэбнер, см. 19; Рюссель, см. 36; Н. Я. Марр, см предисловие) или «ритуалистическое» (Креглинггер, см. 16).

Еще большие сомнения вызвал термин «prélogique». Самый перевод его с французского мог быть сделан по-разному. На русский язык Погодин перевел его «дологический» (52). Неоднократно так понимали его и в других странах, например, Карл Каутский в Германии, Риверс в Англии.

Самое прискорбное, что следствием этого были попытки придать этому термину Леви-Брюля смысл не только предшествования, но и противоположности логическому мышлению. Особенно упирает на такое, якобы, его содержание Каутский (15).

Тщетно Леви-Брюль в 1910 г. пояснял, что термин «prélogique» отнюдь не означает «алогический», т.-е. не-логический (стр. 75). В 1928 г. в предисловии к русскому изданию ему опять пришлось предостерегать русских читателей, чтобы они не понимали этот термин в смысле «нелогический». Равно этому пришлось и отрицать хронологический смысл этого термина. В этом же предисловии он заявляет, что «не существует двух форм мышления (в смысле мыслительной функции) у человечества, отделенных одна от другой глухой стеной, а есть только две основных мыслительных структуры», которые сосуществуют в одном и том же обществе и часто, быть может, всегда, в одном и том же уме» (стр. 4).

Во избежание такой путаницы в настоящем переводе термин Леви-Брюля передан как «пралогический», т.-е. «первобытно-логический», предок современного логического. Французская приставка «pré» обладает достаточной гибкостью, чтобы ее можно было перевести и через «пред» и «до» и «пра». Так французское слово préhistoire соответствует немецким Vorgeschichte (пред- или до-история) и Urgeschichte (пра-история). Вводя перевод prélogique через «пралогическое» (возможно было бы «пред-логическое», но оно слишком необычно звучит по-русски), мы тем самым хотим подчеркнуть, что, признавая качественное различие «структур-мышления», Леви-Брюль признавал непрерывность в них мыслительной функции. Поэтому, с его точки зрения, корни логической мысли столь же необходимо включались в недра пралогического мышления (см., напр., стр. 45, 50), как отпрыски последнего до сего дня пребывают в первой. «Под термином пралогический отнюдь не следует разуметь, пишет он, что первобытное мышление представляет собой какую-то стадию, предшествующую во времени появлению логического мышления» (стр. 49).

Только в низших обществах пралогическая «структура мышления» выступает гораздо рельефнее, почему существенные черты ее и удалось выявить лишь при изучении мышления именно такого типа обществ.

«Пралогическое мышление», по мнению Леви-Брюля, иначе «ориентировано». Оно не стремится, прежде всего, подобно нашему мышлению, избегать противоречия (стр. 49). Коллективные представления первобытных людей, которыми это мышление оперирует, «являются совершенно иной вещью, чем наши понятия» (стр. 50). Они «не являются, подобно нашим понятиям, продуктом интеллектуальной

* Mehlis G. Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen. München, s. a., S. 26.

обработки в собственном смысле слова. Они заключают в себе, в качестве составных частей, эмоциональные и моторные элементы и, что особенно важно, они, вместо логических отношений (включений и исключений), подразумевают более или менее четко определенные, обычно живо ощущаемые, партипации (сопричастия)» (стр. 50). «Мышление первобытных людей неизбежно истолковывает совершенно иначе, чем то, что мы называем природой и опытом. Оно всюду видит самые разнообразные формы передачи свойств путем переноса, соприкосновения, передачи на расстояние путем заражения, осквернения, овладения» (стр. 65). Так ребенок участвует в отце, почему все содеянное последним (в том числе и поедаемая им пища) действует на ребенка. Индейцы бороро чувствуют свою связь со своим тотемом, почему и заявляют решительно, что они красные попугаи. Успех на охоте мужчин зависит от соблюдения их женами в их отсутствие предписаний, в особенности пищевых запретов. «В коллективных представлениях первобытного мышления предметы, существа, явления могут быть, непостижимым для нас образом, одновременно и самими собою и чем-то иным» (стр. 48).

По мнению Леви-Брюля, особый «закон сопричастности» (партипации), обнаруживающий полное безразличие к противоречиям, управляет образованием не только коллективных представлений, но и соединениями их. «Пралогическое мышление является синтетическим по своей сущности», при чем этим Леви-Брюль хочет сказать, что, в отличие от синтезов в логическом мышлении, синтез здесь не предполагает предварительных анализов, «Коллективные представления, пишет он, не фигурируют в первобытном мышлении изолированно. Они не анализируются в нем для того, чтобы быть расположенными затем в логическом порядке. Они даны всегда в известной связи в предвосприятиях и, почти можно сказать, в предрассуждениях: это мышление именно оттого, что оно является мистическим, является и пралогическим» (стр. 72). Я считал бы необходимым заменить в этой формулировке Леви-Брюля термин «мистическое» термином «партипационное». Партипация или сопричастность и достаточно полно охарактеризована Леви Брюлем и специфична как раз только для пралогического мышления и является несомненно существенным его признаком. Она подчеркивает и отсутствие в нем дифференцированности, и безразличие к закону противоречия, и его синкретичность. Поэтому, употребляя этот термин, можно достаточно четко противопоставить пралогическую структуру мышления современной, логической. Сравнивая их, Леви-Брюль во втором своем труде говорит о пралогическом мышлении, что оно «обширнее, если не богаче нашего. Оно больше захватывает в один раз. Оно имеет рамки менее суровые, что позволяет ему помещать в одну и ту же действительность видимое и невидимое, то, что мы называем природой и сверхъестественным, одним словом, этот мир» (22, 225).

Очень важно отметить, что Леви-Брюль не только признает, как мы уже видели, сосуществование закона партипации с законом противоречия, но и утверждает, что «то и другое мышление взаимно проникают друг в друга» (стр. 71). Логическое и пралогическое, по образным словам Леви-Брюля, не наслаиваются в мышлении низших обществ друг на друга, отделяясь одно от другого, подобно маслу и воде в сосуде» (стр. 71). Он ставит вопрос: «Можно ли представить, например, что все, являющееся индивидуальным представлением, подчинено логическому мышлению, тогда как коллективные представления повинуются только собственному закону пралогического мышления? Такая

непроницаемая стена между индивидуальными и коллективными представлениями совершенно немислима» (стр. 70). Очень трудно, чтобы не сказать невозможно, провести четкую разграничительную линию между индивидуальными и коллективными представлениями, особенно в низших обществах, где «в такой же мере, как и в нашем, а может быть, и еще сильнее, вся психическая жизнь личности глубоко обобщена» (стр. 71).

Признание взаимопроникновения элементов пралогического и логического типов мышления позволяет Леви-Брюлю вплотную подойти и к проблеме изменения, развития человеческого мышления. Правда, пралогическое мышление безразлично к закону противоречия, но логическое мышление «исключает во что бы то ни стало все то, что ей очевидно противоречит» (стр. 71).

К сожалению, у Леви-Брюля мы находим в заключительной главе его первой книги лишь самый общий и весьма неопределенный очерк этого «перехода к высшим типам мышления» (см. стр. 302—320). По верному замечанию В. Иерузалема ((14а), «он здесь только показал некоторые межевые камни, но оставил совершенно в темноте полосы, лежащие между ними». «Существовали ли когда-нибудь такие группы человеческих или дочеловеческих существ, коллективные представления которых не подчинялись еще логическим законам?» — спрашивает Леви-Брюль и сам же отвечает: «Мы этого не знаем: это во всяком случае весьма мало вероятно» (стр. 49). «Первобытное мышление в наиболее чистой своей форме содержит в себе, по его словам, ощущаемую и переживаемую сопричастность, как между индивидами и социальной группой, так и между социальной группой и окружающими группами» (стр. 305). По мнению Леви-Брюля, «в отношении этой стадии следовало бы говорить не столько о коллективных представлениях, сколько о коллективных психических состояниях, отличающихся крайней эмоциональной интенсивностью» (стр. 303)... «Сопричастность столь реально переживается, что она еще не мыслится в собственном смысле слова» (стр. 303).

Далее Леви-Брюль использует двучленное расчленение развития низших обществ, даваемое голландцем Крейтом. «Там, где души и духи еще не индивидуальны, — пишет Леви-Брюль, — индивидуальное сознание каждого члена группы остается тесно связанным с коллективным сознанием. Оно не отделяется четко от этого коллективного сознания и, целиком соединяясь с ним, не противопоставляет себя ему» (стр. 305). Леви-Брюль видит здесь «преанимистический период» Маретта, на котором настаивали также Дюркгейм и Мосс (стр. 305). «Лишь гораздо позже, когда человеческая личность начинает ясно сознавать себя, как личность, когда она начинает формально отличать себя от группы... лишь тогда внешние существа и предметы тоже начинают казаться личному сознанию наделенными «индивидуальными душами или духами» (стр. 305)... Следуя Тэйлору, мы могли бы назвать этот второй период анимистическим. О предыдущем периоде можно было с «одинаковым почти правом» говорить, что мышление его является насквозь религиозным» и «весьма мало религиозным» (см. стр. 306). «В анимистический период интенсивность чувства сопричастности в коллективных представлениях уменьшается» (стр. 315). «Мало-по-малу появляются посредствующие объекты, проводники сопричастности» (стр. 315). Представления «религиозные в собственном смысле слова» возникают, являясь «своего рода продуктом дифференциации по отношению к предшествующей форме мыслительной деятельности» (стр. 307). Проследив развитие мифа (стр. 307—311), Леви-Брюль и

на этом материале строит такую же картину движения мышления к нашему типу. Дальнейшим этапом на этом пути является увеличение сектора логического мышления. Когда «проводники сопричастности» выделяются из остальных существ и предметов, то общественная группа теряет в отношении этих последних свой пралогический интерес и начинает классифицировать их в соответствии с интересами иного порядка (стр. 312), в связи с данными «опыта» (стр. 313). Леви-Брюль подробно изображает упорную борьбу логического сектора мышления с пралогическим (см. стр. 312—320). Он не считает, что эта борьба закончилась победой. «Даже в нашем обществе далеко не исчезли еще представления и ассоциации представлений, подчиненные закону сопричастности, — пишет Леви-Брюль: «Они сохраняются, более или менее независимые, более или менее ущемленные, но неискоренимые, бок о бок с теми представленными, которые подчиняются логическим законам... Наша умственная деятельность является одновременно рациональной и иррациональной» (стр. 320).

Леви-Брюль избегает определенно высказываться, всегда ли эти две структуры человеческого мышления будут сосуществовать. «Для того, чтобы прогресс не останавливался, читаем у него, необходимо, чтобы понятия о существах предметах оставались пластичными, изменчивыми, чтобы они расширялись, ограничивались, преобразовались, отделялись и соединялись беспрестанно под влиянием уроков опыта» (стр. 316). Ему кажется, однако, что «знание, подчиненное логическим формам, бессильно преодолеть двойственность, что оно не является настоящим обладанием... Потребность в сопричастности остается несомненно даже и в наших обществах более властной и интенсивной... она идет из более далеких глубин» (стр. 319).

Не являясь диалектиком, ни материалистическим, ни даже идеалистическим, Леви-Брюль не смог преодолеть формальной логики, и потому не смог сделать всех выводов из собранных им ценнейших фактов.

Драпируясь в тогу своего позитивизма, преклоняясь только перед фактами, Леви-Брюль категорически отказывался делать обобщения на основе своей рабочей гипотезы «первобытного мышления». Он как бы предложил всему ученому миру Старого и Нового Света «загадку», и не один тов. Выдра пытался найти ее «отгадку».

В бытность мою в Париже, стовариваясь с Леви-Брюлем о русском переводе сборника из его трудов о «первобытном мышлении», я просил его указать мне из всего обилия критической литературы о нем наиболее, с его точки зрения, важные. На лоскутке бумаги он написал мне: Боас, Гольденвейзер (оба из САСШ), Риверс, Малиновский, Бартлет (все трое из Англии), Туривальд (Германия), Леруа и «дискуссия» во Французском Обществе Философии.

Познакомившись с их отзывами о Леви-Брюле, присоединив к этому ряд новых лиц, как-то: Г. Вернер (Гамбург), Прейса (Берлин, см. 32 и 33), Ленуар (Париж), Ррэбнер (Кельн), кардинал Вильгельм Шмидт (Вена), Креглинггер (Брюссель), Аллье (Париж), Лоуи (Гронинген, см. 17) и пр. и пр., я смог извлечь из их работ много интересных деталей, но довольно мало указаний общего характера.

Бешеную оппозицию взгляды Леви-Брюля встретили со стороны лжеученых этнологов-клерикалов: против него выступили и корректный протестант Аллье (1 и 2), хотя он несомненно испытал на себе его влияние, и католики Вильгельм Шмидт (37 и 38), Линдворский (26) и Оливье Леруа (20). Последний выпустил даже пухлый труд под заглавием «Примитивный разум, опыт отвержения теории пралигизма»

(Париж, 1927 г., 316 стр.), направив его целиком против одного Леви-Брюля. Последний вызвал тройную ненависть поповщины: 1) как позитивист, («контрист», по Леруа); 2) как еврей и 3) как интимный друг Жореса, написавший биографию великого французского социалиста по неизданным письмам.

Бессильный опровергнуть его, Леруа лишь способствовал росту популярности теории первобытного мышления. Во Франции крупный «дюркгеймовец», Шарль Блондель, в своей брошюре: «Первобытное мышление», в которой он популяризировал идеи Леви-Брюля, мог вполне (в 1922 г.) сказать, что «во Франции, изучение способов мыслить и действовать, свойственных примитивным, сегодня немного вещь Леви-Брюля» (4, 12). Недаром в 1917 г. «Французская академия нравственных и политических наук» избрала Леви-Брюля своим членом.

Из зарубежных стран холодно отнеслись к идеям Леви-Брюля САСШ и Англия: полевые этнографы (Боас, см. 43; Малиновский, см. 28 и 29; Риверс, см. 35) объединились здесь с кабинетными теоретиками (Гольденвейзер, см. 11, 12 и 13; Бартлетт, см. 3) в протесте против алогизма (sic!).

Зато в Германии Леви-Брюль стяжал большой успех: Вернер (42), Турнвальд (39, и 40 и 41), Кассирер (5 и 6), отчасти Грэбнер (14) испытали на себе большее или меньшее влияние его идей.

Интересно, что и в Австрии, вне поповских ученых, Леви-Брюль возбудил большой интерес: в 1921 г. Иерусалем (14а) издал немецкий перевод его труда 1910 г.; в 1928 г. ренегат марксизма Каутский (15) пытался в I томе своего «Материалистического понимания истории» критиковать его взгляды, но не смог этого сделать, так как, не поняв их, боролся не с ними, а со своей собственной стряпней на мотив Леви-Брюля.

Большой интерес вызвали труды Леви-Брюля и в СССР: до революции ими интересовались проф. А. Погодин (52) и П. Юшкевич (54), вложившие в них каждый свой спецификум. После октябрьской революции пытались использовать Леви-Брюля для поддержки своих систем Н. Бухарин (44), а затем его вдохновитель пресловутый А. Богданов (45). Мешанина последнего вызвала справедливую критику, с одной стороны, академика Н. Я. Марра (48), а с другой — Р. Выдры, в свою очередь, навлекшего на себя (46 и 47) гнев Ф. Месина (49). Горячими поклонниками идей Леви-Брюля являются в Москве А. Миллер (50), в Киеве — Катерина Грушевская (47б).

При таком обилии исследователей, высказавшихся о Леви-Брюле, самое беглое изложение их мнений не исчерпало бы темы (перечислены далеко не все), зато, заняв много места, слишком утомило бы читателя. К сожалению, в отзывах о Леви-Брюле его критики больше запутывали, чем распутывали его построение. Поэтому, не задерживая нашего внимания на специальных вопросах, мы ограничимся лишь рассмотрением тех важнейших предложений, которые должны были помочь Леви-Брюлю продвинуться вперед по его исследовательскому пути.

Преемник Дюркгейма, Мосс, на дискуссии 1923 г. (25) упрекнул Леви-Брюля в том, что он недостаточно историк, что он не учитывает глубоких различий между отдельными, так называемыми, первобытными обществами и в то же время упускает гораздо более тесное, чем это ему представляется, родство этих обществ с нашими современными. Иначе говоря, Мосс предлагал ему вести изучение мышления по «социальным типам», установленным школой Дюркгейма.

Другой представитель этой же школы на той же дискуссии Фоконнэ тоже заявил, что предпочтительнее не говорить «en bloc»

о «первобытном мышлении», так как нет никакого определенного социального типа», ему соответствующего. Оппонент полагал, что, не имея носителя в определенном обществе, это мышление грозит обратиться в «абстрактное единство», подобное «теологическому состоянию» Огюста Конта.

На первый взгляд эти упреки нельзя не признать совершенно основательными. Но стоит немного подумать, чтобы убедиться в их полной невыполнимости.

«Один крупный философ, который делает мне честь своим уважением, писал в 1929 г. Моки (Mochi), которому я объявил о своем намерении приступить к критике современной социологии, спросил меня, неужели я нахожу удовольствие драться с туманом»^{*}.

При таком состоянии буржуазного обществоведения Леви-Брюль сделал бы хуже, если бы он разместил свой драгоценный материал по схемам ли теории культурных кругов «патера Шмидта», или по трехступенчатой лесенке, придуманной для «естественных народов» Турнвальдом, или по иным, не менее искусственным, основаниям классификации.

Гораздо более важными для теории Леви-Брюля были вопросы о начале и конце его пралогической структуры, — вопросы, оставленные им без ответа. Два его соотечественника, Пьерон (Piéron) и уже известный нам Пиаже, пытались ему помочь выяснить обе проблемы.

На той же дискуссии 1923 г. (25) психобиолог Пьерон поставил вопрос: «Происходит ли логическое мышление из определенных социальных структур или оно является естественным следствием функционирования человеческого организма?» Сам он ответил на него так: «С момента образования человеческого общества в нем можно предположить две черты, необходимые для его существования: 1) определенное равновесие во взаимном поведении его членов, препятствовавшее распаду групп, и 2) приспособление этих членов к победной борьбе со средой. «Пралогическое мышление» могло быть необходимо для поддержания равновесия, оно являлось бы «социальным спецификумом». Но жизненная необходимость поддерживала бы, в частности в формах технической активности, проницаемость пралогического мышления опытом. Успехи «опыта» тормозились «пралогической мыслью», пока в средиземноморских культурах «экспериментальный дух» (esprit expérimental) не захватил верховенства. Выдвигая свою гипотезу, Пьерон высказался определеннее Леви-Брюля, но его решение проблемы сводится к допущению исконной двоичности пралогического и логического мышления, при чем для последнего им указывается биологический источник. Леви-Брюль, совершенно избегший биологизма в своих исследованиях первобытного мышления, в этом отношении, стоит не позади, а впереди Пьерона.

Любопытно, что наш покойный А. Богданов пытался в 1925 г. переплести теорию Леви-Брюля с теорией условных рефлексов, выдвинутой академиком И. Павловым, но встретил уничтожающую критику со стороны особенно Н. Я. Марра (48). «Теория условных рефлексов, — пишет академик Д. Б. Рязанов, — освещает психический мир животных, в том числе и человека... но она бессильна объяснить нам, почему мыслится одно, а не другое, почему изменяются и сменяются различные формы идеологии. Именно потому, что она в своей

^{*} См. *Revue philosophique*, 1929, v. 54, № 7—8, p. 105.

области дает всеобщее решение, она не может объяснить то специфическое, к которому сводится и которым определяется человеческая история»*. Так Пьерон оказывается не поучением, а лишь предостережением для Леви-Брюля.

Гораздо более пригоден был на роль продолжателя Леви-Брюля уже знакомый нам Пиаже. Он владел тем преимуществом над Леви-Брюлем, что сумел преодолеть формальную логику. Тогда как большинство буржуазных критиков Леви-Брюля больше всего боялись безразличия к закону противоречия, свойственного его «закону сопричастности», Пиаже осмеливался и для современного общества указывать случаи, когда закон противоречия терял свою силу. «Логика приучила нас говорить о принципе противоречия, — пишет он, — как если бы дело шло об юридическом законе (31, 175)... Условие, *sine qua non* [т.-е. безусловно необходимое, В. Н.] его применения — это устойчивое и равнозначное определение понятий. Пользование формальной логикой предполагает, таким образом, приведение познания к аксиомам. Лишь только мы выйдем из области номинально определенных понятий, принцип противоречия не играет более роли» (31, 177)... Эта способность по желанию покидать рамки формальной логики позволила Пиаже заговорить там, где Леви-Брюль предпочел замолчать. Пиаже взялся продолжать его соображения о развитии примитивного мышления в научное, при чем он делает оговорку, что Леви-Брюль может отказаться от тех выводов, которые он, Пиаже, делает из его посылок. Если наша логика связана с нашим социальным состоянием, как первобытное мышление было связано с организацией сегментированных и гармоничных** обществ, то должна быть другая общественная организация, которая породит «третью» логику и т. д.» (31, 180). Однако, высказав эту мысль, Пиаже сам спешит ее отвергнуть. Одним из его мотивов является ссылка на то, что отношения между мышлением и социальным состоянием в дифференцированных обществах совсем другое, чем в сегментированных (31, 181). Однако, жется весьма вероятным, что Пиаже незаметно для себя попал в тупик, подняв роковой для буржуазного общества вопрос о его грядущей гибели. Таким образом педолога Пиаже постигает та же участь, что и психобиолога Пьерона, социолога Мосса и др. Им не удастся преодолеть Леви-Брюля, три совсем недавних и уже «классических» труда которого остаются непревзойденными его буржуазными коллегами. Сам Леви-Брюль скромно называет свою теорию «пралогического мышления» всего лишь «рабочей гипотезой» (стр. 302). Он усиленно подчеркивает, что в этой области сделать осталось несравненно больше, чем выполнено, что его работа лишь начало.

Указывая на «слишком узкие рамки, в которые под влиянием формальной логики, традиционная психология пыталась заключить жизнь мысли» (стр. 6), он выражает надежду, что с помощью «сравнительного метода» эта «огромная задача может быть выполнена лишь путем целого ряда последовательных усилий» (стр. 3). Он уверен, что «история религиозных догматов и философских систем может впредь оказаться озаренной новым светом» (стр. 320) и что даже путь этот несомненно приведет к «новой позитивной теории познания».

Ученые СССР могут к этим пожеланиям присоединиться, лишь внося минимум две поправки. «Сравнительный метод» должен сме-

* См. Энгельс. «Диалектика в природе», ГИЗ, 1929, предисл., стр. IX—X.

** «Сегментированные и гармоничные общества» (дюркгеймовский термин) в общем совпадают с первобытным бесклассовым обществом.

ниться «историческим», место «позитивизма» должен занять диалектический материализм.

Только при этих условиях можно гарантировать выполнимость пожеланий Леви-Брюля и даже с превышением его плана.

Сам Леви-Брюль, представитель генетической школы*, сумел не только собрать обильнейший и драгоценнейший фактический материал, но и подвести своим «пралогическим мышлением» превосходное основание, как для преанимистической магической религии, изученной Фрэзером, так и для следовавшего за ним анимизма, открытого Тэйлором, «сняв», однако, как гораздо менее совершенные, те объяснения этих явлений, которые давались этими великими исследователями.

Насколько грандиознее могут быть результаты, когда исследование возьмут в свои руки представители диалектического материализма! Вместо схематических «социальных типов», они будут исходить от социально-экономических формаций и их вариантов—конкретных обществ. Для них будет ясно, что так называемые коллективные представления (а следовательно, и вся пралогическая структура мышления) покрывается идеологией, «этим оторванным от действительности мышлением, потерявшим сознание своей связи с действительностью и отражающее действительность неправильно, в перевернутом виде»**. Идеология не исконна. Маркс, Энгельс, Ленин исходили из «того простого обстоятельства, гениально показанного Гегелем в «Феноменологии духа», что знание возникает как отражение предмета — окружающего нас природного и общественного мира, что развитие предмета толкает вперед и развитие знания, а развитие знания, в свою очередь, открывает в предмете познания все новые и новые стороны» (Н. Карев)***.

Идеология — продукт исторический. «Сознание (Bewusstsein), — читаем в работе Маркса и Энгельса о Фейербахе, — никогда не может быть чем-то иным, как только сознанным бытием (bewusste Sein), а бытие людей, это — реальный процесс их жизни. Если во всей идеологии люди и их отношения кажутся поставленными на голову, как в какой-нибудь камере-обскуре, то это тоже вытекает из исторического процесса их жизни, подобно тому, как обратное изображение предметов на сетчатке вытекает из непосредственного физического»****. Удвоение мира в религиозный и светский», бывшее в то же время и началом идеологии, Маркс в своем знаменитом 4 тезисе о Фейербахе объясняет «саморазорванностью и самопротиворечивостью этой светской основы». История общества может теперь определенно назвать и эпоху, когда это удвоение мира имело место. Неандертальские погребения с мустьерскими («сколотыми») орудиями являются памятниками зарождения идеологии; самораспад первобытного человеческого стада и был тем реальным «историческим процессом», который ее породил.

Идеология имеет свое специфическое, и при том диалектическое развитие, руководимое, однако, высшей закономерностью — диалектикой общественного развития. Поэтому «пралогическое мышление» Леви-Брюля, в общем и целом совпадающее с идеологическим мышлением первобытного бесклассового общества (тотемической и родовой

* См. о генетическом направлении мой «Обзор современных теорий развития первобытного хозяйства» (Под знаменем марксизма, 1929, октябрь—ноябрь).

** См. Адоратский В. «Об идеологии» (Под знаменем марксизма, 1922, № 11—12, стр. 199—210).

*** Карев Н. Тектология или диллектика (Под знаменем марксизма, 1926, № 1—2); см. стр. 108.

**** Архив Маркса и Энгельса, 1924, кн. 1, стр. 216.

формациями) имеет свой спецификум, качественно отличный от идеологического развития классового общества. «Закон сопричастности» Леви-Брюля несомненно отражает своеобразный примитивно-диалектический момент в идеологическом мышлении доклассового общества. В классовых обществах идеологическое развитие проходит по преимуществу в плоскости формально-логической.

Диалектический материализм, составляющий мощное оружие революционного пролетариата, уже в наши дни, «снимая» формальную логику, «снимает идеологию». В грядущем бесклассовом обществе мышление станет безидеологичным и тем самым диалектическим, поскольку оно будет отражать непосредственно объективный диалектический процесс. Тогда исчезнет и опаснейшая из идеологий — религия — и питающее ее «пралогическое мышление». В своем грандиозном строительстве социализма, пролетариат СССР освобождает человечество от того и другого.

В. К. Никольский.

ВАЖНЕЙШАЯ ЛИТЕРАТУРА.

1. *Allier, R.* La psychologie de conversation chez les peuples non-civilisés. Paris, 1925, Vols 1—2.
2. *Idem.* Les non-civilisés et nous. Différence irréductibles ou identité foncière? Paris, Payot, 1927.
3. *Bartlett, F. C.* Psychology and primitive culture, Cambridge, 1923.
4. *Blondel, Ch.* La mentalité primitive. Paris, 1922.
5. *Cassirer, E.* Die Begriffsformen im mythischen. Denken, 1922.
6. *Idem.* Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken. Berlin, 1925.
7. *Danzel, Th.* Kultur und Religion des primitiven Menschen. Stuttgart, 1924.
8. *Durkheim, E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912.
9. *Idem.* Levy Bruhl. Les fonctions... Durkheim. E. Les formes... (Année sociologique, 1913, v. 12, p. 33—37).
10. *Idem et Mauss, M.* De quelques formes primitives de classification (Année sociologique, 1903, v. 6).
11. *Goldenweiser, A.* Levy Bruhl. Les fonctions mentales... (American Anthropologist, 1911, v. 13, № 1, p. 121—130).
12. *Idem.* The Knowledge of primitive man (Ibidem, 1915, v. 17, № 2, p. 240—244).
13. *Idem.* Early Civilization. New York, 1922.
14. *Grübner, F.* Das Weltbild der Primitiven. München, 1924.
- 14a. *Jerusalem, W.* Vorbemerkungen des Herausgebers (in Levy Bruhl. Das Denken der Naturvölker. Wien und Leipzig, 1921).
15. *Kautsky, Karl.* Die materialistische Geschichtsauffassung, 1927, Bd. 1.
16. *Kreglinger, R.* La mentalité primitive et la signification première des rites (Actes du congrès international d'histoire des religions. Paris, 1925, v. 1, p. 187—197).
17. *Leeuw, G. van der.* La structure de la mentalité primitive, Strasbourg, 1928 (Extrait de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, v. 8, p. 49—161).
18. *Lenoir, R.* L'âme primitive (Revue de synthèse historique, 1927, décembre).
19. *Idem.* La mentalité primitive (Congrès international de Psychologie appliquée, 27 Mars 1929, sous presse).
20. *Leroy, O.* La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme. Paris, 1927.
21. *Lévy-Bruhl, Lucien.* Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, 1922.
22. *Idem.* La mentalité primitive. Paris, 1922.

23. *Idem.* L'âme primitive. Paris, 1927.
24. *Idem.* La numération chez les Bergdama (Africa, 1929, v. 2, № 2, p. 162—173).
25. *Idem.* La discussion. La mentalité primitive (Bulletin de la société française de Philosophie, 1923, Année 23, p. 17—48).
- 25a. *Idem.* L'âme primitive. Thèse. Discussion. Appendice (*Ibidem*, 1929, Année 29, № 4, p. 105—139).
26. *Lindworsky, J.* Die Primitiven und das kausale Denken (in Internationale Woche für Religionsethnologie, IV Tagung. Paris, Geuthner, 1926).
27. *Lowie, K.* Primitive Religion. New-York, 1924.
28. *Malinowsky, B.* Myth in Primitive Psychology. New-York, 1926.
29. *Idem.* Anthropology (in Encyclopaedia Britannica, 1926¹³, v. 1); vide p. 132.
30. *Mayer-Gross.* Zur Frage der psychologischen Eigenart des sogenannten Naturvölker (VIII International Congress of Psychology 1926, Proceedings and Papers. Groningen, 1927, pp. 206 ss).
31. *Preuss, J.* Logique génétique et sociologie (Revue philosophique, 1928, № 3 et 4, p. 167—205).
32. *Piaget, K.* Die Geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig—Berlin, 1914 (Aus Natur-und Geisteswelt. № 452).
33. *Idem.* Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesen. Leipzig, 1926.
34. *Radin, P.* Primitive Man as Philosopher. New York, 1927.
35. *Rivers, W. H.* The Primitive Conception of Death (Hibbert Journal, 1912, v. 10, p. 393—407); reedited in Rivers W. Psychology and Ethnology. London, 1926.
36. *Rüssel, H.* Levy Bruhl L. Die geistige Welt der Primitiven München, 1927. (Kölner Vierteljahrhefte für Soziologie, 1928, H. 1, p. 112—113).
37. *Schmidt, P. W.* Der Ursprung der Gottesidee. Münster i. W., 1926.
38. *Idem und Koppers, P. W.* Völker und Kulturen. Regensburg, 1924.
39. *Thurnwald, R.* Psychologie des primitiven Menschen (Handbuch der Vergleichenden Psychologie, 1922, Bd. I, Abt. 2, p. 147—320).
40. *Idem.* Primitives Denken (*Ebert, M.* Reallexikon der Vorgeschichte, 1927, Bd. 10, S. 294—317).
41. *Idem.* Levy Bruhl. Les fonctions... La mentalité... L'âme... (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie, 1928, H. 4).
42. *Werner, H.* Einführung in die Entwicklungspsychologie. Leipzig, Barth, 1926.
43. *Боас, Ф.* Ум первобытного человека. Гиз, 1925.
44. *Богданов, А.* Учение о рефлексах и загадки первобытного мышления. („Вестник Коммунистической Академии“, 1925 г. кн. 10).
45. *Бухарин, Н.* Теория исторического материализма.
46. *Выдра, Р.* Объективный момент в парциальном мышлении („Под знаменем марксизма“. 1924, № 12).
47. *Выдра, Р.* Загадки первобытного мышления и их разгадка (Там же, 1925, № 7).
- 47а. *Выгоцкий и Лурья.* Очерки по истории поведения, 1929.
- 47б. *Грушевская, Катерина.* З примітивної культури. Київ, Державне Видавництво України, 1924, 224 стр.
48. *Март, Н. Я.* К вопросу о первобытном мышлении в связи с языком в освещении А. Богданова (Вестник Коммунистической Академии, 1926, кн. 16, стр. 133—139).
49. *Месин, Ф.* Леви-Брюль и его теория прелогизма (Научное слово, 1929, № 9).
50. *Миллер, А. Д.* Проблемы первобытного мышления (Психология, 1929, т. 2, в. I, стр. 140—147).

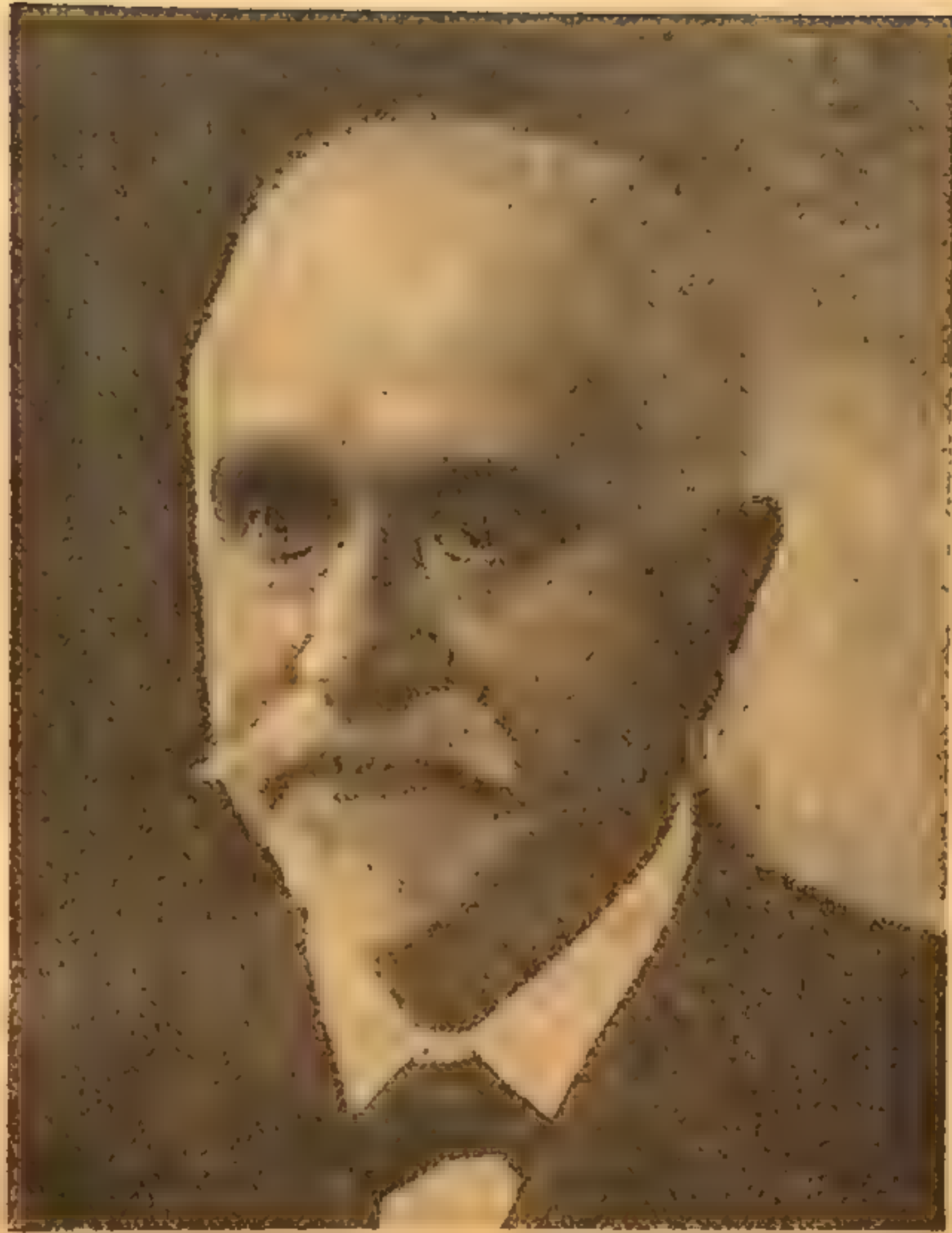
51. *Никольский, В. К.* Очерк первобытной культуры. Харьков, „Пролетарий“ 1928, 4 изд.

52. *Погодин, А.* На грани животного и человеческого (Новые идеи в социологии: СПб., 1914, сборник 4. стр. 1—32).

53. *Рейснер, М. А.* Проблемы социальной психологии. Ростов на Дону, „Буревестник“ 1926.

54. *Юшкевич, П.* Леви-Брюль и его теория мистического типа мысли („Северные записки“, 1916, № 10).

В. К. Никольский.



(Photo H. Manuel)

LÉVY-BRUHL

ча
га
со
не
я

ко
ны
туз
ко
ци
об
со
чес
ли
но
че
пер
сл
мь
уж
Эт
ва

ста
мь
те
сп
до
рь
ст
че

ти
по
во
«а
мь
эл
су
до
да
в
оч

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ.

«Первобытное мышление» является выражением, которым очень часто пользуются с некоторого времени. Работы, которые предлагаются русскому читателю в настоящем издании, в известной мере содействовали привлечению внимания к этому предмету. Быть может, небесполезно будет напомнить здесь в нескольких словах, что я разумею под «первобытным мышлением»:

Выражение «первобытное» является чисто условным термином, который не должен быть понимаем в буквальном смысле. Первобытными мы называем такие народности, как австралийцы, фиджийцы, туземцы Андаманских островов и т. д. Когда белые вошли в соприкосновение с этими народностями, они не знали еще металлов, и их цивилизация напоминала общественный строй каменного века. Таким образом, пред европейцами оказались люди, которые казались скорее современниками наших предков неолитической или даже палеолитической эпохи, чем нашими современниками. Отсюда и взялось название первобытных народов, которое им было дано. Эта «первобытность», однако, весьма относительна. Если принять в расчет древность человека на земле, то люди каменного века отнюдь не являются более первобытными, чем мы. О первобытном человеке в строгом смысле слова мы ровно ничего не знаем. Поэтому следует иметь в виду, что мы продолжаем пользоваться словом «первобытный» потому, что оно уже вошло в употребление, что оно удобно и что его трудно заменить. Этим термином, однако, мы обозначаем просто то, что немцы называют «естественные народы» (Naturvölker).

Но если это так, то существует ли «первобытное мышление», достаточно устойчивое, достаточно четко отличающееся от нашего мышления, для того, чтобы мы были вправе изучать его самостоятельно, как нечто обособленное? Мне представляется бесполезным спорить по этому поводу. Факты, изложенные в настоящем труде, достаточно полно отвечают на этот вопрос, если только анализ, который я попытался здесь дать, действительно, верен, если только, действительно, можно признать за этим мышлением характер пралогического и мистического мышления.

Как бы там ни было, уместно будет предостеречь читателей против недоразумений, появлению которых до сего времени не смогли помешать мои оговорки и которые, несмотря на мои разъяснения, часто возникают вновь. Выражение «пралогическое» переводят термином «алогическое», как бы для того, чтобы показать, что первобытное мышление является не логическим, т.-е. что оно чуждо самым элементарным законам всякой мысли, что оно неспособно осознавать, судить и рассуждать подобно тому, как это делаем мы. Очень легко доказать обратное. Действительно, первобытные люди весьма часто дают доказательства своей поразительной ловкости и искусности в организации своих охотничьих и рыболовных предприятий, они очень часто обнаруживают дар изобретательности и поразительного

мастерства в своих произведениях искусства, они говорят на языках, подчас очень сложных, имеющих порой столь же тонкий синтаксис, как и наши собственные языки, а в миссионерских школах индейские дети учатся так же хорошо и так же быстро, как и дети белых. Кто может закрывать глаза на столь очевидные факты?

Однако, другие факты, не менее поразительные, показывают, что в огромном количестве случаев первобытное мышление отличается от нашего. Оно совершенно иначе ориентировано. Его процессы протекают совершенно иным путем. Там, где мы ищем вторичные причины, там, где мы пытаемся найти устойчивые предшествующие моменты (антецеденты), первобытное мышление обращает внимание исключительно на мистические причины, действие которых оно чувствует повсюду. Оно без всяких затруднений допускает, что одно и то же существо может в одно и то же время пребывать в двух или нескольких местах. Оно подчинено закону партиципации (сопричастности), оно в этих случаях обнаруживает полное безразличие к противоречиям, которых не терпит наш разум. Вот почему позволительно называть это мышление, при сравнении с нашим, пралогическим.

«Все эти факты, могут сказать, наблюдаются также и в нашем обществе». Я этого и не думаю оспаривать. Тем не менее, бесспорным является то обстоятельство, что мыслительные навыки наши отличаются от мышления австралийцев или даже негров банту в большом количестве случаев и что изучение «первобытного мышления» не является незаконным в принципе, ни бесплодным на деле. Это доказывается хотя бы следующим наблюдением. До тех пор, пока мы изучали только привычные процессы человеческого ума, характерные для западных народов, до тех пор не удавалось выявить ту мыслительную структуру, которую я попытался описать, до тех пор не удавалось пролить свет на результаты закона партиципации. Лишь анализ первобытного мышления выявил существенные черты этой организации.

Отсюда вовсе не следует, однако, что подобная структура встречается только у первобытных людей. Можно с полным правом утверждать обратное, и что касается меня, то я всегда имел это в виду. Не существует двух форм мышления у человечества, одной пралогической, другой логической, отделенных одна от другой глухой стеной, а есть различные мыслительные структуры, которые существуют в одном и том же обществе и часто, — быть может, всегда — в одном и том же сознании.

Люсьен Леви-Брюль.

Париж.

ВВЕДЕНИЕ.

I.

Представления, называемые коллективными, если их определять только в общих чертах, не углубляя вопроса об их сущности, могут распознаваться по следующим признакам, присущим всем членам данной социальной группы: они передаются в ней из поколения в поколение; они навязываются в ней отдельным личностям, пробуждая в них сообразно обстоятельствам, чувства уважения, страха, поклонения и т. д. в отношении своих объектов. Они не зависят в своем бытии от отдельной личности. Это происходит не потому, что эти представления предполагают некий коллективный субъект, отличный от индивидов, составляющих социальную группу, а потому, что они проявляют черты, которые невозможно осмыслить и понять путем одного только рассмотрения индивида, как такового. Так, например, язык, хоть он и существует, собственно говоря, лишь в сознании личностей, которые на нем говорят, является, тем не менее, несомненной социальной реальностью, базирующейся на совокупности коллективных представлений. Язык навязывает себя каждой из этих личностей, он предсуществует ей и переживает ее.

Отсюда непосредственно вытекает весьма важное последствие, которое вполне основательно подчеркивалось социологами, но которое ускользало от антропологов. Для того, чтобы понять механизмы социальных институтов, особенно в низших обществах, следует предварительно отделаться от предрассудка, заключающегося в вере, будто коллективные представления вообще, а представления в низших обществах, в частности, повинуются законам психологии, базирующейся на анализе индивидуального субъекта. Коллективные представления имеют свои собственные законы, которые не могут быть обнаружены, особенно если дело идет о первобытных людях, изучением белого взрослого и цивилизованного индивида. Напротив, лишь изучение коллективных представлений и их связей и сочетаний в низших обществах сможет, несомненно, пролить некоторый свет на генезис наших категорий и наших логических принципов. Уже Дюркгейм и его сотрудники дали несколько примеров того, чего можно достигнуть на этом пути. Путь этот, несомненно, приведет к новой и позитивной теории познания, основанной на сравнительном методе.

Эта огромная задача может быть выполнена лишь путем целого ряда последовательных усилий. Возможно, что решение этой задачи будет облегчено, если мы установим наиболее общие законы, которым повинуются коллективные представления в низших обществах. Точно исследовать, каковы руководящие принципы первобытного мышления, как эти принципы проявляются в институтах и обычаях, в этом и заключается та предварительная проблема, которая служит объектом настоящего труда. Без работ моих предшественников — антропологов и этнографов разных стран, в особенности, без указаний, полученных мною из работ только что упомянутой мною французской социологической школы, я бы никак не мог надеяться на разрешение этого вопроса или хотя бы даже на правильную его постановку. Лишь

анализ, данный этой школой в отношении многочисленных коллективных представлений и при том наиболее существенных, как, например, представление о «священном», о «мана», о «тотеме», о магическом и религиозном и т. д., сделал возможным попытку общего и систематического изучения этих представлений у первобытных людей. Основываясь на этих трудах, я смог показать, что механизм умственной деятельности так называемых «первобытных» людей не совпадает с тем механизмом, который нам знаком по человеку нашего общества: я счел себя даже в силах определить, в чем заключается это различие и установить наиболее общие законы, свойственные «первобытному» мышлению.

Очень много помогли мне также те, достаточно многочисленные в наши дни, психологи, которые вслед за Рибо, стараются показать и выявить значение эмоциональных и моторных элементов в психической жизни вообще, вплоть до интеллектуальной деятельности в точном смысле слова. «Логика чувствований» (178 b) Рибо, «Психология эмоционального мышления» (131d) проф. Генриха Майера (ограничимся указанием этих двух трудов) разрушили те слишком узкие рамки, в которые под влиянием формальной логики традиционная психология пыталась заключить жизнь мысли. Умственный механизм является бесконечно более гибким, более сложным, более тонким, он затрагивает гораздо больше элементов психической жизни, чем это представлялось слишком одностороннему «интеллектуализму». Я извлек много пользы из психологических замечаний Рибо. Тем не менее, предпринятое мною изыскание глубоко различается от изысканий Рибо. Его анализ относится главным образом, к явлениям, интересным с точки зрения эмоциональной, аффективной или даже патологической, взятым в нашем обществе, он, кроме того, почти не затрагивает коллективных явлений. Я, напротив, пытаюсь дать определение наиболее общих законов, которым повинуются коллективные представления (включая и их аффективные и моторные элементы) в наименее культурных, какие только нам известны, обществах.

II.

Мысль, что высшие умственные функции должны изучаться при помощи сравнительного метода, т.-е. социологически, не является новостью. Огюст Конт ясно выразил эту идею в своем «Курсе положительной философии», разделяя задачу изучения между биологией и социологией. Его знаменитая формула, согласно которой «не человек следует определять, исходя из человека, а напротив, человека исходя из человечества», означает, что высшие умственные функции остаются непонятными, если ограничиваться изучением отдельной личности. Для того, чтобы их понять, следует рассматривать эволюцию вида. В умственной жизни человека, все, что не сводится к простой реакции организма на получаемые раздражения, неизбежно имеет социальную природу.

Идея эта была плодотворной. Однако, плоды ее не обнаружались сразу, по крайней мере, ни у самого Конта, ни у его более или менее прямых преемников. У Конта путь ей был, так сказать, прегражден социологической теорией, которую он считал возможным построить целиком и которая, в действительности, была не социологией, а философией истории. Конт считает доказанным, что его закон трех состояний точно выражает интеллектуальную эволюцию человечества, взятую в целом, а равно и умственное развитие отдельного общества, какое бы оно ни было: Конт поэтому считает лишним для организации

изучения высших умственных процессов начать со сравнительного исследования этих процессов у разных типов человеческого общества. Точно так же, как для своей «мозговой таблицы» Конт не руководится анатомией, будучи убежден априори в том, что работы анатомов подтвердят его классификацию и локализацию способностей, точно так же для построения своей теории высших умственных функций он удовлетворяется в своих главных работах законом трех состояний, на том основании, что более частные законы обязательно уложатся в рамки этого основного закона. Точно так же он учение свое построил по схеме развития средиземноморской цивилизации, при чем он не сомневается априори, что открытые таким образом законы будут действительны для всех человеческих обществ. Конт, однако, является, в известном смысле, зачинателем положительной науки об умственных функциях, и за ним следует признать в большой мере заслугу осознания и доказательства того, что эта наука должна быть социологической. Он, правда, не предпринял того исследования фактов, которого требует эта наука. Он даже не приступил к этому, и в тот момент, когда он писал свою «Положительную политику», он, несомненно, считал такое исследование совершенно ненужным.

Это детальное и тщательное изучение умственных явлений у различных типов человеческого общества, необходимости которого Конт не видел, было начато другими. Исследование это настойчиво осуществлялось целым рядом людей, которые работали не как философы, а как ученые, стремившиеся только к тому, чтобы собрать факты и их классифицировать. Я разумею антропологов и этнографов, в особенности английскую антропологическую школу. Капитальный труд главы этой школы, Э. Б. Тэйлора, «Первобытная культура», появившийся в 1871 году, составивший эпоху в истории антропологической науки, указал путь целой группе многочисленных, весьма ревностных и дисциплинированных сотрудников, работы которых вполне достойны своего образца. Стараниями этих ученых было собрано значительное количество документов и фактов относительно институтов, нравов, языков, встречающихся в так называемых диких и первобытных обществах и, вместе с тем, касающихся тех коллективных представлений, которые господствуют в этих обществах. Работы подобного рода продолжались и в Германии и во Франции. В Соед. Штатах Этнологическое Бюро Смитсоновского института опубликовало превосходные монографии об индейских племенах Северной Америки.

Чем больше, однако, обогащалось собрание документов и фактов, тем резче стала бросаться в глаза известная однородность этих фактов. По мере того, как исследователи обнаруживали или, вернее, изучали народности низшего типа в самых отдаленных, а иногда совершенно противоположных пунктах земного шара, вскрывались поразительные аналогии между некоторыми из этих народностей, доходившие порой до полного сходства в мельчайших деталях: у разных народностей обнаруживались одни и те же институты, одни и те же магические или религиозные церемонии, одни и те же верования и обряды в отношении рождения и смерти, одни и те же мифы и т. д. Сравнительный метод, так сказать, напрашивался сам собой. Тэйлор в своей «Первобытной культуре» постоянно и весьма удачно применяет его. То же следует сказать и про Фрэзера и его «Золотую ветвь» * и про других представителей школы, как Гартленд и Эндрю Лэнг.

* Перевод сокращенного издания этой классической работы вышел в 1928 г. в издании «Атеиста» в четырех выпусках. (Ред.).

В этих работах они явились необходимыми предтечами и подготовителями положительной науки о высших умственных процессах. Однако, и они, подобно Конту, не заложили основ новой науки, хотя и по другим совершенно причинам. Как же случилось то, что применение сравнительного метода не привело их к этой положительной науке?

Может быть, это произошло от того, что они не задавались общими проблемами, что после сравнения первобытных обществ между собою они не сравнивали их с нашим обществом? Отнюдь нет. Напротив, английская антропологическая школа, по примеру своего главы, всегда и всюду старается показать связь между мышлением «дикарей» и мышлением «цивилизованных»; они стремятся даже объяснить эту связь. Но вот как раз это объяснение и помешало им идти дальше. Это объяснение было уже заранее готово. Они не искали этого объяснения в самих фактах, а навязывали его фактам. Обнаруживая в низших обществах институты и верования, столь отличные от наших, они не задали себе вопроса, не следует ли для того, чтобы понять это различие, исследовать несколько гипотез. Для них само собой разумелось, что факты могут быть объяснены только единственно возможным путем. Но являются ли коллективные представления, присущие рассмотренным ими обществам, продуктом высших умственных процессов, тождественных с нашими, или они должны связываться с мышлением, различным от нашего в известной, подлежащей определению, мере? Эта альтернатива никогда не возникала в их сознании.

III.

Не входя в критическое обсуждение метода, употребляемого этими учеными ** и полученных ими результатов, — в обсуждение, которое я бы не мог осуществить с надлежащей полнотой, — я хотел бы только показать, в нескольких словах, те последствия, которые повлекла для их учения их вера в тождество «человеческого духа», совершенно одинакового с логической точки зрения всегда и повсюду. Эта тождественность принимается школой, как постулат или, вернее говоря, как аксиома. Это тождество считают лишним доказывать или даже просто формулировать: это само собой разумеющийся принцип, слишком очевидный, для того, чтобы останавливаться на его рассмотрении. В результате коллективные представления первобытных людей, кажущиеся нам подчас столь странными, а так же не менее странные сочетания этих представлений никогда не поднимают у этой школы вопросов, разрешение которых могло бы обогатить или изменить нашу концепцию «человеческого ума». Мы наперед знаем, что ум этот не является у них иным, чем у нас. Свою главную задачу школа видела в том, чтобы обнаружить, каким образом умственные функции, тождественные с нашими, могли произвести эти представления и их сочетания. Здесь на сцену появлялась общая гипотеза, дорогая английской антропологической школе, — анимизм.

«Золотая ветвь» Фрэзера, например, отлично показывает, как анимизм объясняет множество верований и обычаев, распространенных почти всюду среди низших обществ, верований и обычаев, многи-

** Об этом смотри в «Revue Philosophique» за январь и февраль 1909 года две статьи Дюркгейма, озаглавленные: «Критическая проверка классических систем о происхождении религиозной мысли».

сленные следы которых сохранились и в нашем обществе. Легко заметить, что в гипотезе анимизма можно различить два момента. Во-первых, первобытный человек, пораженный и взволнованный видениями, являющимися ему в его снах, где он видит покойников и отсутствующих людей, разговаривает с ними, сражается с ними, слышит и трогает их, — верит в объективную реальность этих представлений. Для него, следовательно, его собственное существование является двойственным, подобно существованию мертвых или отсутствующих, являющихся ему во сне. Он, таким образом, допускает одновременно и свое действительное существование в качестве живой и сознательной личности и свое существование в качестве отдельной души, могущей выйти из тела и проявиться в виде «призрака». Анимизм видит здесь универсальное верование, присущее всем первобытным людям, ибо все они подвластны той неизбежной психологической иллюзии, которая лежит в основе этого верования. Во-вторых, желая объяснить явления природы, поражающие их, т.-е. установить их причины, они обобщают тотчас же то объяснение, которое они дают своим снам и галлюцинациям. Во всех существах, за всеми явлениями природы они видят «души», «духов», «воли», которые подобны обнаруживаемым ими в себе самих, у своих товарищей, у животных. Это — наивная логическая операция, но такая же произвольная, такая же неизбежная для «первобытного» ума, как и психологическая иллюзия, которая предшествует этой операции и на которой последняя основана.

Таким образом, у первобытного человека без всякого усилия мысли, путем простого действия умственного механизма, тождественного у всех людей, возникает якобы «детская философия», несомненно грубая, но совершенно последовательная. Она не видит таких вопросов, которых она не могла бы сейчас же разрешить полностью. Если бы случилось невозможное, и весь опыт, который накопили поколения людей в течение веков, внезапно исчез, если бы мы оказались перед лицом природы в положении настоящих «первобытных» людей, то мы неизбежно построили бы себе столь же первобытную «естественную философию». Эта философия являлась бы универсальным анимизмом, безупречным с логической точки зрения, так как он был бы основан на той ничтожной сумме положительных данных, которая находилась бы в нашем распоряжении.

Анимистическая гипотеза является в этом смысле непосредственным последствием аксиомы, которой подчинены труды английской антропологической школы, и которая, на наш взгляд, помешала появлению положительной науки о высших умственных процессах, науки, к которой казалось бы, сравнительный метод должен был бы обязательно привести исследователей. Объясняя этой гипотезой сходство институтов, верований и обычаев в самых различных низших обществах, английская школа вовсе не думает о том, чтобы доказать лежащую в основе этой гипотезы аксиому, а именно, что высшие умственные функции в низших обществах тождественны с нашими. Эта аксиома заменяет собой доказательство. Тот факт, что в человеческих обществах возникают мифы, коллективные представления, подобные тем, которые лежат в основе тотемизма, или веры в духов, во внетелесную душу, в симпатическую магию и т. д., — факт этот считается неизбежным следствием самого строения «человеческого ума». Законы ассоциации идей, естественное и неизбежное применение принципа причинности должны были, якобы, породить, вместе с анимизмом, эти коллективные представления и их сочетания. Здесь, нет ничего, кроме самопроизвольного действия неизменного логического и психологиче-

ского механизма. Нет ничего понятнее (если только его допустить), чем этот факт, подразумевающийся английской антропологической школой, а именно факт тождества умственного механизма у нас и у «первобытных» людей.

Но следует ли допускать такой факт? Этот вопрос я и хочу подвергнуть рассмотрению. Ясно, однако, с самого начала, что как только под сомнение ставится эта аксиома, то колеблется и самая анимистическая гипотеза, которая никак не может служить доказательством указанной аксиомы. Не впадая в порочный круг, нельзя объяснять самопроизвольное зарождение анимизма у «первобытных» людей определенной умственной структурой, и с другой стороны, доказывать наличие у первобытных людей данного строения ума, опираясь на самопроизвольный продукт этого умственного строения, на анимизм. Аксиома и ее следствия не могут служить друг другу опорой самоочевидности.

IV.

Остается, впрочем, надежда, что анимистическая гипотеза будет подтверждена фактами, что в ней найдут удовлетворительное объяснение институты и верования низших обществ. Этому делу Тэйлор, Фрэзер, Эндрью Лэнг и столько других представителей школы посвятили много знания и таланта. Тому, кто их не читал, трудно представить себе то необычайное обилие фактов, которое они приводят для доказательства своего тезиса. В этом детальном доказательстве, однако, следует различать два момента. Первый момент, который можно считать установленным, заключается в следующем: доказанным является наличие одинаковых институтов, верований и обычаев в огромном количестве обществ, аналогичных по типу, но удаленных одно от другого. Отсюда выводится законное заключение о наличии одинакового умственного механизма, порождающего одни и те же представления: слишком уж ясно, что сходства подобного рода, столь обильные и столь точные, не могут быть случайными. Однако, совокупность фактов, играющих решающую роль для этого первого пункта не имеет уже того значения, когда дело идет о втором пункте, когда требуется доказать, что эти представления имеют свой общий корень в анимистических верованиях, в этой самопроизвольной «естественной философии», которая является, как бы первой реакцией человеческого сознания на воздействие опыта.

Конечно, такое объяснение каждого верования или каждого обычая является вполне допустимым, всегда можно представить себе игру умственного механизма, которая могла бы породить данный обряд или данное верование у первобытного человека. Однако, такое объяснение является только допустимым и правдоподобным. Между тем, первое правило осторожного метода заключается как раз в том, чтобы никогда не считать доказанным то, что является только правдоподобным? Столько случаев должно было уже предостеречь ученых и показать им, что правдоподобие редко является истиной. Это — предосторожность, одинаково обязательная и для лингвистов, и для физиков, в науках, называемых гуманитарными, и в науках естественных. Разве у социолога меньше оснований для недоверия? Самый язык антропологов, самая форма их доказательств отчетливо показывают, что они не идут дальше правдоподобия, а количество сообщаемых ими фактов ровно ничего не прибавляет к убедительности их рассуждения.

Почти повсеместным в низших обществах является обычай уничтожения и разрушения оружия мертвеца, его одежды, предметов, ко-

торыми он пользовался, даже его жилища. Иногда убивают даже жен и рабов покойника. Как объяснить этот обычай? «Этот обычай, — говорит Фрэзер, мог быть порожден идеей, будто мертвые гnevаются на живых, завладевающих их имуществом. Представление о том, что души разрушенных таким образом предметов воссоединяются с покойниками в стране духов, является менее простым и, вероятно, более позним» (62а, 75).

Конечно, этот обычай мог возникнуть таким путем, но ведь он мог возникнуть и другим путем. Гипотеза Фрэзера не исключает всякой другой гипотезы, и сам он это признает. Что касается общего принципа, на который опирается Фрэзер и который отчетливо сформулирован им несколько дальше («В развитии мысли, как и в эволюции материи, более простое предшествует во времени»), то этот принцип, несомненно, имеет своим источником систему Герберта Спенсера, что, однако, не делает его более достоверным. Я сомневаюсь, чтобы можно было доказать этот принцип в отношении материи. Что касается «мысли», то известные нам факты свидетельствуют, скорее, против него. Фрэзер, повидимому, смешивает здесь «простое» с «недифференцированным». Мы увидим, однако, что языки, на которых говорят наименее развитые из известных нам народностей (австралийцы, абипоны, туземцы Андаманских островов, фиджийцы и т. д.), отличаются крайней сложностью. Они значительно менее «просты», хоть и значительно более «первобытны», чем английский язык.

А вот другой пример, извлеченный из той же статьи Фрэзера. Существует обычай, весьма распространенный в самых разных странах и в разные времена, заключающийся в том, что в рот покойника кладут либо зерно, либо монету, либо кусочек золота. Фрэзер приводит множество данных, подтверждающих этот обычай. Затем он его объясняет таким образом: «Первоначальный обычай мог заключаться в том, что в рот покойника клали пищу; впоследствии пищу заменили драгоценным предметом (монетой или чем-нибудь другим), чтобы дать покойнику возможность самому купить себе пищу». Объяснение это является правдоподобным. Однако, для одного случая, где мы можем его проверить, оно оказывается неправильным. Этот обычай, действительно, существует с незапамятных времен в Китае, и де-Гроот приводит нам подлинное объяснение этого обычая на основании древних китайских текстов. Золото и нефрит являются веществами чрезвычайной прочности. Это — символы небесной сферы, которая является непоколебимой, неистребимой, которая никогда не разрушается. Поэтому золото и нефрит (а также жемчуг) обеспечивают жизнеспособность лиц, которые их глотают. Другими словами, эти вещества увеличивают силу душ проглотивших их людей, душ (shen), которые, подобно небу, составлены из начала Янг: золото, нефрит и жемчуг предохраняют покойников от разложения и благоприятствуют их возвращению к жизни» (75, I, 271).

Больше того, «Таоисты* и их медицинские авторитеты утверждают, что человек, проглотивший золото, нефрит или жемчуг, не только удлиняет свою жизнь, но и обеспечивает существование своего тела после смерти, спасая его от разложения. Самое существование этого учения предполагает, что по представлению этих авторов «сян»,

* Тао — первооснова бытия в учении полумифического китайского мудреца Лао-Тзе, основателя таоизма, автора книги Тао-Те-Кинг, «Канонической книги о Тао и Те. Тао — невидим, непостижим, неопределен и тем не менее совершенен. (Ред.).

приобретшие бессмертие поглощением этих веществ, продолжают пользоваться своим телом после смерти и переносятся в царство бессмертных даже телесно. Это проливает новый свет на обычай, общий древним и людям нового времени, заключающийся в том, что покойников предохраняют от разложения, кладя им в рот или в какое-нибудь другое отверстие три драгоценных вещества: это — попытка сделать из покойника — „сян”» (75, II, 331—2). В других местах покойникам дают монету для закупок в другом мире, однако, ее не кладут в рот. Дело идет здесь, таким образом, о поверии, аналогичном тому, которое заставляет или побуждает в Китае искать для гробов возможно более твердой древесины или древесины вечно зеленых деревьев: такие деревья, по представлению китайцев богаче жизненной силой, которую они сообщают телу, находящемуся в гробу (75, I, 295). Перед нами здесь — случай встречающегося столь часто «сопричастия» (партиципации) через прикосновение.

Этих двух примеров, несомненно, достаточно: можно было бы привести еще много таких же. «Объяснения» английской антропологической школы, являясь всегда только правдоподобными, всегда имеют в себе известный коэффициент сомнительности, меняющийся в зависимости от случая. Они принимают за установленное, что пути, которые, как нам кажется, естественно ведут к определенным верованиям и обычаям, являются именно теми путями, которыми шли члены обществ, в которых встречаются эти поверья и обряды. Нет ничего более рискованного, чем этот постулат, который подтверждается, быть может, только в 5 случаях из 100.

Во-вторых, факты, требующие объяснения, т.-е. институты, верования, обряды, являются социальными фактами по преимуществу. Представления и сочетания представлений, предполагаемые этими фактами, должны иметь такой же характер. Они являются по необходимости «коллективными представлениями». Но, в таком случае, анимистическая гипотеза становится сомнительной и вместе с ней постулат, на котором она основана. Ибо и постулат и основанная на нем гипотеза оперируют умственным механизмом индивидуального человеческого сознания. Коллективные представления являются социальными фактами, как и институты, выражением которых они служат: если есть в современной социологии твердо установленное положение, так это то, что социальные факты имеют свои собственные законы, законы, которые не в состоянии выявить анализ индивида в качестве такового. Следовательно, претендовать на «объяснение» коллективных представлений, исходя единственно из механизма умственных операций, наблюдаемых у индивида (из ассоциации идей, из наивного применения принципа причинности и т. д.), значит совершать попытку, заранее обреченную на неудачу. Так как при этом пренебрегают существеннейшими элементами проблемы, то неудача неизбежна. Можно ли также применять в науке идею индивидуального человеческого сознания, абсолютно не затронутого каким-либо опытом? Стоит ли трудиться над исследованием того, как это сознание представляло бы себе естественные явления, происходящие в нем и вокруг него? Действительно, ведь у нас нет никакого способа узнать, что представляло бы собой подобное сознание. Как бы далеко в прошлое мы ни восходили, как бы «первобытны» ни были общества, подвергающиеся нашему наблюдению, мы везде и всюду встречаем только социализированное сознание, если можно так выразиться, заполненное уже множеством коллективных представлений, которые восприняты этим сознанием по традиции, происхождение которых теряется во мраке времени.

Представление об индивидуальном человеческом сознании, не затронутым каким-либо опытом, является столь же химерическим, как и представление о дообщественном человеке. Оно не соответствует ничему, что могло бы сделать его научно проверенным фактом, и предполагающие это представление гипотезы могут быть только совершенно произвольными. Если, напротив, мы будем исходить из коллективных представлений, как из чего-то данного, как из реальности, на которой должен быть основан научный анализ, то у нас, несомненно, не будет в распоряжении правдоподобных и заманчивых «объяснений», которые можно было бы противопоставить объяснению английской антропологической школы. Все окажется значительно менее простым. Мы окажемся перед наличием сложных проблем, и чаще всего у нас будет недостаточно данных для того, чтобы их разрешить. Чаще всего также решение, которое мы предложим, явится гипотетическим. Но в таком случае, по крайней мере, можно будет надеяться, что положительное изучение коллективных представлений приведет нас мало-помалу к познанию законов, которые ими управляют, даст нам возможность достичь более точной интерпретации мышления низших обществ и даже нашего собственного.

Следующий пример, быть может, выявит противоположность между точкой зрения английской антропологической школы и той точкой зрения, на которую мы призываем встать. Тэйлор пишет: «В соответствии с этой детской первобытной философией, которая видит в человеческой жизни принцип, позволяющий непосредственно понять всю природу, дикарская теория мира приписывает все явления произвольному действию личных духов, распространенных повсюду. Это — не продукт воображения, следующего только собственным своим побуждениям, а разумная индукция, согласно которой следствия вытекают из причин. Эта индукция привела грубых первобытных людей к заселению подобными призраками своих жилищ, своего окружения, обширной земли и небесных пространств. Духи являются просто олицетворенными причинами». Нет ничего проще, нет ничего более приемлемого, чем это «объяснение» огромной совокупности верований, если только допустить вместе с Тэйлором, что они являются результатом разумной индукции. Очень трудно, однако, с ним в этом согласиться. При рассмотрении коллективных представлений, предполагающих в низших обществах веру в духов, распространенных повсюду в природе, представлений, на которых основаны обычаи и обряды, связанные с этими духами, не создается впечатления, что эти представления являются продуктом интеллектуальной любознательности в ее поисках причин. Мифы, погребальные обряды, аграрные обычаи, симпатическая магия не кажутся порожденными потребностью в рациональном объяснении: они являются ответом на потребности, на коллективные чувства, гораздо более властные, могущественные и глубокие в первобытных обществах, чем указанная выше потребность рационального объяснения.

Я не говорю вовсе, что этой потребности в объяснении совершенно не существует. Подобно многим другим внутренним свойствам, которые разовьются впоследствии, если общественная группа будет прогрессировать, эта любознательность брезжит и, быть может, даже несколько проявляется в умственной деятельности этих обществ. Однако, мы бы, несомненно, впали в противоречие с фактами, если бы мы в этой любознательности видели один из направляющих принципов этой умственной деятельности и источник коллективных представлений, относящихся к большей части явлений природы. Если Тэйлор

и его ученики удовлетворяются этим «объяснением», то это происходит потому, что они выводят эти верования из деятельности индивидуального сознания, подобного их собственному. Но как только при-мешь во внимание коллективный характер этих представлений, то недостаточность этого объяснения становится ясной. Будучи коллективными, эти представления навязывают себя личности, т.-е. они являются для нее не продуктом рассуждения, а продуктом веры. А так как перевес и преобладание коллективных представлений тем сильнее вообще, чем меньше ушло вперед данное общество, то в сознании первобытного человека почти нет места для вопросов «как» или «почему». Совокупность коллективных представлений, которыми он одержим и которые вызывают в нем аффекты такой силы, что мы себе ее и представить не можем, мало совместима с бескорыстным созерцанием объектов, какое предполагается чисто интеллектуальным желанием знать их причину.

Не входя здесь в подробное обсуждение анимистической гипотезы, которое найдет себе место дальше, я позволю себе думать, что формула Тэйлора, согласно которой «духи являются олицетворенными причинами», окажется недостаточной, для объяснения того, чем являются духи в коллективных представлениях низших обществ. Что касается нас, то мы начнем с анализа этих представлений без всякой предвзятой мысли относительно умственного механизма, от которого они зависят, и, быть может, именно эти духи помогут нам понять, чем являются в действительности некоторые «причины»? Быть может, мы обнаружим, что самое представление о «действующей причине» — проклятый вопрос для философов, — является своего рода отвлеченным осадком представления о мистической силе, приписываемой духам? Это — однако, гипотеза, от рассмотрения которой мы воздержимся, во всяком случае, мы не станем доверять слишком категорическим и общим формулам. Английская антропологическая школа с ее всеобщей гипотезой анимизма, с ее предвзятыми идеями имеет всегда одно, по крайней мере, правдоподобное объяснение для собранных ею фактов. Обнаруживаются ли новые факты? Гипотеза достаточно обща и гибка, чтобы быть в состоянии объяснить и эти новые факты: все дело в остроумии. В этом школа эта видит некоторого рода подтверждение своего учения. Однако, подобное подтверждение имеет ту же цену, что и правдоподобные «объяснения» вообще, в отношении которых мы располагаем лишь новым примером.

Нас, без сомнения, могут спросить, каким образом ученый, подобный Тэйлору, обладающий столь удивительной проницательностью, критика которого столь проникновенна в отношении частных фактов, как подобный ученый смог оказаться менее требовательным, когда вопрос встал об общей теории, каким образом его ученики могли в этом вопросе пойти по тому же пути? Быть может, в этом следует видеть влияние современной английской философии и, в частности, учения об эволюции. В то время, когда появилась «Первобытная культура», и в течение ряда лет после этого, ассоциационистская * психология казалась полной победительницей. Эволюционизм Герберта Спенсера, бывший тогда в большой моде, прельщал в ту пору многих умов. Они видели в учении Спенсера наиболее широкую формулу философского синтеза, формулу, которая могла быть одновременно при-

* Особо видными представителями ассоциационизма были Гертли (1705—1717), Джемс Милль, Александр Бэн и Джордж Льюис. По учению ассоциационистов законы ассоциаций занимают в психологии такое же основное место, как закон всемирного тяготения в физике. (Ред.).

ложена к любой категории естественных фактов и служить, таким образом, путеводной нитью для научного исследования. Формула эта применялась к истории солнечной системы так же, как к происхождению организмов и умственной жизни. Следовало ожидать, что она будет распространена и на социальные факты. Спенсер не замедлил это сделать. Он также, как известно, принял в качестве руководящей гипотезы для объяснения мышления низших племен теорию анимизма, основанную на ассоциационистской психологии.

Ныне к эволюционизму Спенсера установилось достаточно суровое отношение: его обобщения кажутся скороспелыми, претенциозными и мало обоснованными. Однако, лет тридцать назад их можно было считать сильно и прочно обоснованными. Тэйлор и его ученики полагали, что в этом учении они нашли обоснование установленной ими непрерывности в развитии умственных функций человека. Это учение позволяло им излагать указанный процесс развития, как непрерывную эволюцию, этапы ее легко намечались, начиная от анимистических верований низших племен вплоть до концепции мира у Ньютона. В то же время Тэйлор и в своей «Первобытной культуре» и, в особенности, в заключении старается опровергнуть теорию, согласно которой общества, называемые «первобытными» или «дикими», являются, в действительности, обществами выродившимися, а их учреждения и верования являются почти стершимися, но еще различимыми, остатками первоначального откровения*. Этой гипотезе богословского порядка Тэйлор не мог противопоставить ничего лучшего, чем гипотезу эволюции, которая, согласно ему, является гипотезой научного порядка. Гипотеза эта дает ему рациональное истолкование фактов. То, что изображалось, как след более совершенного предшествующего состояния, Тэйлор без труда объясняет с точки зрения эволюции, как рудимент или зародыш позднейшего более дифференцированного состояния.

Если, наконец, вспомнить ту кажущуюся ясность и понятность, которые внесла общая гипотеза анимизма в массу фактов, то мы не будем удивляться тому успеху, который эта гипотеза разделила вместе с эволюционным учением, а равно и тому, что английская антропологическая школа в огромном своем большинстве остается верной этой гипотезе до нынешнего времени.

V.

Ряды социальных фактов тесно связаны между собою и взаимно обуславливают друг друга. Следовательно, определенный тип общества, имеющий свои собственные учреждения и нравы, неизбежно будет иметь и свое собственное мышление. Различным социальным типам будут соответствовать различные формы мышления, тем более, что самые учреждения и нравы в основе своей являются не чем иным, как известным аспектом или формой коллективных представлений, рассматриваемых, так сказать, объективно. Это приводит нас к сознанию, что сравнительное изучение разных типов человеческого общества неотделимо от сравнительного изучения коллективных представлений и их сочетаний, господствующих в этих обществах.

Не должны ли были подобные соображения получить преобладание у естествоиспытателей, когда они, продолжая сохранять идею

* Ныне католические патеры-этнологи Вильгельм Шмидт, Вильгельм Копперс и др. пытаются воскресить эту теорию под громким именем прамотеизма. (Ред.).

тождественности основных функций у всех живых существ или, по крайней мере, у всех животных, решились допустить различие основных типов между собою? Несомненно, питание, дыхание, секреция, размножение являются процессами, которые в своей основе одинаковы, каков бы ни был организм, в котором они совершаются. Однако, процессы эти могут совершаться в совокупности таких условий гистологического, анатомического, физиологического порядка, которые отличаются друг от друга. Общая биология сделала большой шаг вперед, когда она признала, что не следует, как это полагал еще Огюст Конт, искать в анализе человеческого организма чего-то такого, что могло бы сделать более понятным организм губки. С тех пор перестали тормозить биологическое исследование в собственном смысле слова предвзятыми идеями о подчиненности одних существ другим, сохраняя в полной мере представление о возможности существования общих первоначальных форм, предшествовавших расхождению типов.

Точно также существуют черты, общие всем человеческим обществам, черты, которыми человеческие общества отличаются от других животных обществ: в этих обществах существует язык, в них передаются от поколения к поколению традиции, в них существуют учреждения более или менее устойчивого характера; следовательно, высшие умственные функции в этих обществах не могут не иметь повсюду некоторую общую основу. Но допустив это, все же приходится признать, что человеческие общества, как организмы, могут иметь структуры, глубоко различные между собой, а следовательно, и соответствующие различия в высших умственных функциях. Следует, значит, наперед отказаться от сведения умственных операций к единому типу, вне зависимости от рассматриваемых обществ, и от объяснения всех коллективных представлений одним и тем же неизменным логическим и психологическим механизмом. Если действительно существуют человеческие общества, различающиеся между собой по своему строению подобно тому, как беспозвоночные животные отличаются от позвоночных, то сравнительное изучение различных типов коллективного мышления является для науки о человеке не менее необходимым, чем для биологии — сравнительная анатомия и физиология.

Нужно ли говорить о том, что такое сравнительное исследование наталкивается на трудности, пока непреодолимые? При теперешнем состоянии социологии нечего было бы и думать об организации такого рода исследования. Определение типов мышления является таким же трудным, как и определение типов общества и по той же причине. То, что я пытаюсь дальше сделать в качестве предварительного опыта или введения, это не что иное, как предварительное исследование самых общих законов, которым подчинены коллективные представления в малокультурных обществах, особенно в самых низших из тех, которые нам известны. Я попытаюсь построить если не тип, то, по крайней мере, сводку свойств, общих группе близких между собой типов, и определить таким образом существенные черты мышления, свойственного низшим обществам.

Для того, чтобы лучше выявить эти черты, я буду сравнивать это мышление с нашим, т.-е. с мышлением обществ, вышедших из средиземноморской цивилизации, в которой развились рационалистическая философия и положительная наука. В таком сопоставлении двух типов мышления, расстояние между которыми является наибольшим, имеется очевидное преимущество на первой стадии сравнительного исследования. Существенные различия между этими двумя типами резче всего бросаются в глаза, поэтому мы меньше рискуем упустить их. Кроме

того, отправляясь от этих типов, мы сможем удобнее перейти к изучению промежуточных или переходных форм.

Однако, будучи ограничена таким образом, наша попытка, несомненно, покажется слишком смелой и весьма ненадежной. Наше исследование рискует остаться неполным, оно поднимает, несомненно, еще больше вопросов, чем разрешает, оно оставляет без разрешения немало серьезнейших проблем, которые оно только затрагивает. Я не упускаю этого из виду, однако, я предпочел в анализе столь темного для нас мышления ограничиться тем, что казалось мне наиболее ясным. С другой стороны, в том, что касается мышления, свойственного нашему обществу и могущего послужить только предметом для сравнения, я буду рассматривать это мышление, как нечто достаточно выявленное работами старых и современных философов, логиков и психологов, не входя в обсуждение тех изменений, которые последующий социологический анализ может внести в полученные ими до сего времени выводы. Таким образом, непосредственная задача моих изысканий заключается в том, чтобы исследовать в коллективных представлениях низших обществ тот умственный механизм, который управляет ими.

Но эти самые представления и их сочетания известны нам лишь через учреждения, верования, мифы, нравы низших обществ. А этот материал, в каком виде он дается нам? Почти неизменно мы узнаем этот материал из рассказов путешественников, моряков, натуралистов, миссионеров, короче говоря, из свидетельств, собранных в этнографических трудах, относящихся к Старому и Новому Свету. Нет социолога, который не задумывался бы над ценностью этих свидетельств: это — основная проблема, к которой должны быть применены все обычные правила критики, но которой я здесь касаться не могу. Я должен, во всяком случае, отметить, что попытки научного наблюдения над низшими обществами, наблюдения, основанного на объективном, точном и тщательном методе, одним словом, возможно более похожего на то, которое применяется учеными в отношении явлений природы, что попытки эти весьма недавнего происхождения. Но вот теперь, когда эти попытки начались, самого объекта наблюдений, по какой-то иронии судьбы, почти не стало. Деятнадцатый век был веком непоправимых потерь для сравнительного изучения человеческих обществ. Быстро угасали в разных местах земного шара как раз те общества, учреждения которых имели наибольший интерес для нашей науки. А те низшие общества, которые еще сохранились, обречены на скорое исчезновение: хорошие наблюдатели должны торопиться.

Огромная масса старых наблюдений отнюдь не в состоянии возместить указанные выше потери. За редкими исключениями факты, собранные путешественниками на ходу, во время посещения какой-нибудь страны, имеют очень мало цены. «Эти путешественники, как правильно замечает майор Поуэлл, могут нам сообщить об учреждениях племенного родового общества не больше... чем дать нам точное описание флоры какой-нибудь страны, фауны какого-нибудь района или геологического строения какого-нибудь континента». Кроме того, те, которые первыми видели эти низшие общества, даже если им приходилось бывать среди них долго, бывали чаще всего заняты совсем иными вещами, чем точным, тщательным и по возможности полным наблюдением над учреждениями и нравами, на которые они натолкнулись. Они отмечали только то, что казалось им наиболее замечательным, наиболее странным, что сильнее всего задевало их

любопытство. Все это описывалось ими более или менее удачно. Однако, собранные таким образом наблюдения оставались для них чем-то привходящим, эти наблюдения никогда не являлись главным основанием для их пребывания среди этих племен. Кроме того, эти наблюдатели никогда не стеснялись давать истолкование фактам одновременно с их описанием. Самая идея критической проверки была им совершенно чужда. Как могло придти им в голову, что все эти объяснения фактов суть просто вымыслы и лжеистолкования, что «первобытные» и «дикари» почти всегда весьма тщательно скрывают то, что является наиболее существенным и священным в их учреждениях и верованиях?

Тем не менее, как хорошо показал Тэйлор, при свете того, что нам известно теперь, большинство этих старых наблюдений может быть подвергнуто исправлению и более ясному освещению. Некоторые из этих наблюдений становятся очень ценными: таковы, например, наблюдения некоторых миссионеров, так долго живших среди тех обществ, которые они нам рисуют, что они почти усвоили их манеру умозаключения, так что мы без особого труда можем отделить у них самые наблюдения от примешавшихся к ним предвзятых идей. Мы разумеем таких, между прочим, наблюдателей, как отцы иезуиты, которые первые вступили в общение с индейскими племенами Северной Америки (как Добрицгофер с абипонами в 18 веке), с туземцами Самоа (как Тернер), с меланезийцами (Кодрингтон) и т. д. За наиболее старыми наблюдателями подобного рода имеется то преимущество, что они не знали никакой социологической теории, очень часто их сообщения тем важнее для нас, что они ровно ничего не понимают в том, о чем они сообщают. Зато, однако, эти сообщения досадно неполны или даже немы относительно наиболее существенных моментов.

Этим зарисовкам, точность которых никогда не является надежной, которые иногда ретушировались или дополнялись авторами «из головы» применительно к вкусу эпохи, наблюдения современных профессиональных этнографов противостоят, как хорошие фотографии. И действительно, сотрудники Этнологического Бюро Смитсоновского института в Вашингтоне и вообще современные исследователи пользуются, как необходимыми инструментами, и фотографическим аппаратом и фонографом. Именно к этим исследователям, отдающим себе отчет в трудности своей задачи и вооруженным методами, наиболее обеспечивающими успех в разрешении этой задачи, мы и будем предпочтительно обращаться за свидетельствами. Не следует, впрочем, никогда пренебрегать и в отношении их теми предосторожностями, которых требует критика; многие из этих исследователей являются католическими или протестантскими миссионерами, пребывающими, подобно своим предшественникам из минувших веков, в полной уверенности, что дикари имеют от бога какой-то зародыш естественной религии, что своими наиболее достойными порицания обрядами они обязаны дьяволу. Кроме того, многие из этих исследователей, как светских, так и духовных, читали сочинения Тэйлора и Фрэзера и сделались их учениками. Отдавшись с этого времени задаче подыскания новых данных, оправдывающих теории учителей, они смотрят на все предубежденно. Этот недостаток становится особенно значительным, когда они приступают к делу, запасшись подробным вопросником, составленным в духе школы. Своего рода шторы мешают им тогда замечать какой бы то ни было факт, не упоминающийся в вопроснике, и в их сообщениях относительно виденного предвзятая интерпретация, обычно уже неотделима от наблюденных и описанных фактов.

ГЛАВА I.

КОЛЛЕКТИВНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В СОЗНАНИИ ПЕРВОБЫТНЫХ ЛЮДЕЙ И ИХ МИСТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР.

I.

Перед тем, как начать исследование наиболее общих законов, управляющих коллективными представлениями низших обществ, не бесполезно будет, может быть, вкратце определить основные признаки этих представлений, чтобы таким образом предупредить почти неизбежные недоразумения. Терминология, употребляющаяся в анализе умственных функций, применяется к этим функциям в том их виде, в каком они обнаружены и определены философами, психологами и логиками в нашем обществе. Если допустить, что эти функции тождественны во всех человеческих обществах, то не оказывается никаких затруднений: одна и та же терминология может, в таком случае, быть пригодна всюду с той только оговоркой, что «дикари» имеют мышление, скорее, детей, чем взрослых. Если, однако, отказаться от этого допущения, — а у нас имеются самые серьезные основания считать это допущение не обоснованным, — то термины, подразделения и классификация, которыми пользуются для анализа наших умственных функций, не подойдут больше для функций, отличающихся от наших, напротив, они будут служить только источником путаницы и ошибок. Для исследования мышления первобытных людей, которое является новым делом, нужна была бы, может быть, и новая терминология. Во всяком случае, необходимо будет, по крайней мере, специфицировать тот новый смысл, который должно приобрести известное количество общепринятых выражений в применении их к объекту, отличному от того объекта, который они обозначали раньше. Так, например, обстоит дело с термином «коллективные представления».

В общепринятом психологическом языке, который разделяет факты на эмоциональные, моторные (волевые) и интеллектуальные, «представление» отнесено к последней категории. Под представлением разумеют факт познания, поскольку сознание наше просто имеет образ или идею какого-нибудь объекта. Обычно отнюдь не отвергается то обстоятельство, что в реальной жизни сознания каждое представление более или менее касается влечений человека, стремится вызвать или затормозить какое-нибудь движение. Но при помощи отвращения, в котором нет ничего незаконного для огромного числа случаев, мы пренебрегаем этими элементами представления и имеем в виду лишь основную связь его с познаваемым объектом. Представление является, по преимуществу, явлением интеллектуального или познавательного порядка.

Совсем не так следует разуметь коллективные представления первобытных людей. Деятельность их сознания является слишком мало дифференцированной для того, чтобы можно было в нем самостоятельно рассматривать идеи или образы объектов, независимо от

чувств, от эмоций, страсти, которые вызывают эти идеи и образы или вызываются ими. Именно потому, что деятельность нашего сознания является более дифференцированной, а также потому, что анализ его функций нам более свойственен и привычен, нам очень трудно реализовать одним усилием воображения более сложное состояние, в котором эмоциональные и моторные элементы являются составными частями представления. Нам кажется, что эти состояния не являются действительно представлениями. И действительно, для того, чтобы сохранить этот термин, нам следует изменить его значение. Под этой формой деятельности сознания следует разуместь у первобытных людей не интеллектуальный или познавательный феномен в его чистом или почти чистом виде, но гораздо более сложное явление, в котором то, что собственно считается у нас «представлением», смешано еще с другими элементами эмоционального или волевого порядка, окрашено и пропитано ими, предполагая таким образом, иную установку сознания в отношении представляемых объектов.

Кроме того, эти коллективные представления достаточно часто получают индивидом при обстоятельствах, способных произвести глубочайшее впечатление на сферу его чувств. Это верно, в частности, относительно тех представлений, которые передаются члену первобытного общества в тот момент, когда он становится мужчиной, сознательным членом социальной группы, когда церемонии «посвящения» заставляют его пережить новое рождение, когда ему, подчас среди пыток, служащих суровым испытанием его нервам, открываются тайны, от которых зависит самая жизнь данной общественной группы. Трудно преувеличить эмоциональную силу этих представлений. Объект их не просто воспринимается сознанием, в форме идеи или образа. Сообразно обстоятельствам теснейшим образом перемешиваются страх, надежда, религиозный ужас, пламенное желание и острая потребность слиться воедино с «общим началом», страстный призыв к охраняющей силе; все это составляет душу этих представлений, делая их одновременно дорогими, страшными, и в точном смысле священными для тех, кто получает посвящение. Прибавьте к этому церемонии, в которых эти представления периодически, так сказать, драматизируются, присоедините к этому также хорошо известный эффект эмоционального заражения, происходящего при виде движений, выражающих эти представления, то крайнее нервное возбуждение, которое вызывается переутомлением, пляской, явлениями экстаза и одержимости, все то, что обостряет, усиливает эмоциональный характер этих коллективных представлений: когда в перерывах между этими церемониями объект одного из этих представлений выплывает в сознании первобытного человека, то объект этот никогда, даже если человек в этот момент один и совершенно спокоен, не представится ему в форме бесцветного и безразличного образа. В нем сейчас же поднимется эмоциональная волна, менее бурная, без сомнения, чем во время церемонии, но достаточно сильная для того, чтобы познавательный феномен почти потонул в эмоциях, которые его окутывают. В меньшей степени такой же характер имеют и другие коллективные представления, те, например, которые передаются из поколения в поколение мифами и сказками, те, которыми регулируются наиболее казалось бы безразличные обычаи и нравы. Ведь если эти обычаи являются обязательными и почитаемыми, то это значит, что коллективные представления, которые с ними связаны, носят императивный, повелительный характер и оказываются не чисто интеллектуальными фактами, а чем-то совершенно иным.

Коллективные представления первобытных людей глубоко отличны, таким образом, от наших идей или понятий, они также и не равносильны им. С одной стороны, как мы это скоро увидим, они не имеют логических черт и свойств. С другой стороны, не будучи чистыми представлениями в точном смысле слова, они обозначают или, вернее, предполагают, что первобытный человек в данный момент не только имеет образ объекта и считает его реальным, но и надеется на что-нибудь или боится чего-нибудь, что связано с каким-нибудь действием, исходящим от него или воздействующим на него. Действие это является то влиянием, то силой, то таинственной мощью, смотря по объекту и по обстановке, но действие это неизменно признается реальностью и составляет один из элементов представления о предмете. Для того, чтобы обозначить одним словом это общее свойство коллективных представлений, которые занимают столь значительное место в психической деятельности низших обществ, я позволю себе сказать, что эта психическая деятельность является мистической. За наименее лучшего я буду употреблять этот термин не в силу его связи с религиозным мистицизмом наших обществ, который является чем-то в достаточной мере иным, а потому, что в самом узком смысле термин «мистический» подходит к вере в силы, влияния, действия, не приметные, неосязаемые для чувств, но тем не менее реальные.

Другими словами, реальность, среди которой живут и действуют первобытные люди, сама является мистической. Ни одно существо, ни один предмет, ни одно явление природы не являются в коллективных представлениях первобытных людей тем, чем они кажутся нам. Почти все то, что мы в них видим, ускользает от их внимания или безразлично для них. Зато, однако, они в них видят многое, о чем мы и не догадываемся. Например, для «первобытного» человека, который принадлежит к тотемическому обществу, всякое животное, всякое растение, всякий объект, хотя бы такой, как звезды, солнце и луна, представляет собой часть тотема, класса или подкласса. Поэтому каждый объект наделен определенным сродством, определенными правами на членов своего тотема, класса или подкласса, определенными обязательствами в отношении их, определенными мистическими отношениями с другими тотемами и т. д. Даже в тех обществах, где не существует тотемизма, коллективные представления об определенных животных (если бы наши свидетельства были полнее, то, может быть, оказалось бы, что это распространяется на всех животных) имеют, однако, мистический характер. Так, у гуичолов «птицы, полет которых могуч, например, сокол и орел, видят и слышат все: они обладают мистическими силами, присущими перьям их крыльев и хвоста... эти перья, надетые шаманом, делают его способным видеть и слышать все то, что происходит на земле и под землей, лечить больных, преобразовать покойников, низводить солнце с небес и т. д.» (126, 7—8). Индейцы чироки верят, будто рыбы живут такими же обществами, как и люди, что они имеют свои селения, свои дороги под водой и ведут себя, как существа, одаренные разумом (155). Они полагают также, что болезни, в частности ревматизм, обязаны своим происхождением мистическим действиям, совершаемым животными, рассерженными на охотников: приемы врачевания этих индейцев ясно выражают эту веру.

В Индонезии, а также в Южной Африке крокодил, в других местах тигр, леопард, слон, змея являются объектом подобных же верований и церемоний. А если мы обратимся к мифам Старого и Нового Света, героями которых являются животные, то не окажется ни одного

млекопитающего, ни одной птицы, ни одной рыбы, даже ни одного насекомого, которым не приписывались бы где-нибудь самые необыкновенные мистические свойства. Впрочем, магические обряды и церемонии, которые почти во всех низших обществах обязательно сопутствуют охоте и рыбной ловле, искупительные обряды, совершающиеся после умерщвления дичи или рыбы, свидетельствуют достаточно ясно о тех мистических свойствах и способностях, которые неизменно фигурируют в коллективных представлениях, относящихся к животным.

Так же обстоит дело и с растениями: достаточно будет, несомненно, упомянуть церемонии «интихума»*, описанные Спенсером и Гилленом, церемонии, призванные мистическим путем обеспечить нормальное размножение растений; следует указать также на развитие аграрных обрядов (соответствующих охотничьим и рыболовным церемониям) везде, где низшие общества добывают всецело или частично средства к существованию обработкой почвы; наконец, можно указать на те необычайные мистические свойства, которые во многих местах приписываются священным растениям, например, соме в ведической Индии** или «гикули» у гуичолов.

А если мы возьмем человеческое тело? Каждый орган его, как об этом свидетельствуют столь распространенные каннибальские обряды, а также церемонии человеческих жертвоприношений (в Мексике, например), имеет свое мистическое значение. Сердцу, печени, почке, глазам, жиру, костному мозгу и т. д. приписывается способность оказывать то или иное действие на тех, которые их едят. Отверстия тела, экскременты всякого рода, волосы, обрезки ногтей, детское место, пуповина, кровь и др. жидкие составные части тела, — всему этому приписывается определенное магическое влияние (173). Коллективные представления приписывают всем этим объектам мистическую силу, и огромное число поверий и обрядов, имеющих повсеместное распространение, связано именно с этой силой. Точно так же особыми свойствами наделены и определенные части животных и растений. Иногда все то, что живет, обладает вредной мистической силой. «В Индонезии „бади“ называется злое начало, которое, подобно злему ангелу, пристает ко всему живущему... фон-Валь описывает это «бади», как «колдовское или разрушительное влияние, которое исходит из какого-нибудь предмета: например, от тигра, который промелькнул перед глазами, из ядовитого дерева, под которым пришлось пройти, из слюны бешеной собаки, из совершенного кем-нибудь деяния» (195, 427).

Так как все существующее имеет мистические свойства, так как эти свойства по своей природе более важны, чем свойства, которые познаются нами при помощи наших чувств, то различие живых существ и неодушевленных предметов не имеет такого интереса для мышления первобытных людей, как для нашего. И действительно, первобытное мышление весьма часто пренебрегает этим различием. Так, например, скалы и утесы, положение или форма которых поражают воображение первобытных людей, легко принимают священный

* Церемонии интихума — это магические церемонии у австралийцев, устраиваемые в начале времени дождей для умножения тотемистических растений и животных. (Ред.).

** Веды — весьма древние священные индийские тексты. Это — сборники песнопений и молитв, составляющих жертвенный ритуал. В культе видную роль играла сома, — жидкость, получавшаяся из особого ластовичного растения, служившая для возлияния и причастия. (Ред.).

характер в силу мистических свойств, которые им приписываются. Такая же мистическая способность признается за реками, облаками, ветрами. Части пространства и страны света также имеют свое мистическое значение. Когда австралийские туземцы собираются вместе в большом количестве, то каждое племя, а внутри каждого племени каждая тотемистическая группа занимают свое определенное место, которое отводится им в силу их мистического сродства с той или иной частью пространства. Факты подобного рода отмечены и в Северной Америке. Я не буду останавливаться на дожде, на молнии, на громах, символы которых играют столь важную роль в религиозных церемониях зуны; австралийцев, вообще, тех народностей, самому существованию которых часто угрожает продолжительная засуха. Сама земля, наконец, является для бафиоти, в Лоанго, «не только сценой, на которой разыгрывается их жизнь, но чем-то большим. В земле пребывает и из нее исходит некое деятельное начало, которое проникает все, которое соединяет настоящее с прошлым: ... все живое заимствует свою силу из почвы... Они рассматривают свою землю, как удел, который им дан во владение их богом, ... земля для них священна» (165, III, 2194).

То же поверие мы находим у северо-американских индейцев, которые считают святотатством вспахивание земли: пахать и вскапывать землю значило бы рисковать поранить мистическую силу и тем самым навлечь на себя самые худшие бедствия.

Даже предметы, изготовленные человеком и служащие ему для повседневного употребления, имеют свои мистические свойства и становятся, смотря по случаю, благодетельными или опасными. Факт этот был вскрыт удивительным наблюдателем, Кэшингом, который жил среди зуны, который был усыновлен ими и которому необычайная умственная гибкость позволила, в конце концов, мыслить подобно им. «Зуны, говорит он, — подобно первобытным народам вообще, представляют себе изготовленные человеком предметы живыми на манер растений, животных, погруженных в зимнюю спячку, заснувших людей. Это своего рода приглушенная жизнь, тем не менее, весьма могучая, способная проявляясь пассивно своим сопротивлением и даже активно действовать тайными путями, могущая производить добро и зло. А так как известные им живые существа, животные, например, имеют функции, соответствующие их формам, — птица имеет крылья и летает, рыба имеет плавники и плавает, четвероногое прыгает и бежит и т. д., — то и предметы, созданные рукой человека, также имеют разные функции в соответствии с приданной им формой. Отсюда следует, что мельчайшая деталь в форме этих предметов имеет свое значение, которое может иногда стать решающим.

Таким образом, различие в строении нижней части лап приводит к тому, что медведь, овладевая добычей, душит ее, тогда как пантера вонзает в нее свои когти. Подобно этому, «способности» той или иной домашней утвари, лука, стрелы, дубины и всякого иного оружия тесно связаны с каждой деталью их формы: вот почему эти детали неизменно воспроизводятся с величайшей точностью. Кроме того, формы предметов не только наделяют их «способностями», но и ограничивают природу и силу этих способностей. Если предметы сделаны, как следует, т. е. изготовлены по тому образцу, по которому всегда делались предметы того же рода, то ими можно пользоваться спокойно для надлежащего употребления. Рыба не может летать при помощи своих плавников, птица не может также плавать при помощи своих крыльев, для плавания птица должна иметь соответствующие лапы, хотя бы на

манер утиных: точно так же какой-нибудь предмет утвари, например, какой-нибудь сосуд с определенной традиционной формой может служить лишь для той цели, для которой всегда служили сосуды подобного рода, в этом случае нечего будет бояться неведомых «способностей», которыми могла бы быть наделена новая форма» (40, 361—3).

Этим объясняется по словам Cushing'a необычайная устойчивость этих форм у первобытных народов, вплоть до мельчайших деталей орнамента, которым они украшают продукты своей промышленности, своего искусства. Индейцы английской Гвианы, например, «обнаруживают поразительную ловкость в изготовлении некоторых предметов: они, однако, никогда их не улучшают. Они делают их точно так же, как делали их предки до них» (9, 46). Мы имеем здесь пред собою отнюдь не простой результат, как это думали раньше, верности обычаю и консерватизма, свойственных этим народам. Пред нами здесь непосредственный результат действенной веры в мистические свойства предметов, связанные с их формой, свойства, которыми можно овладеть при помощи определенной формы, но которые ускользают от контроля человека, если изменить в этой форме хотя бы малейшую деталь. Самое незначительное на вид новшество открывает доступ опасностям, оно может развязать враждебные силы, вызвать гибель самого новатора и тех, кто с ним связан.

Точно так же всякое изменение, вносимое рукой человека в состояние почвы, какая-нибудь новая постройка, какие-нибудь земляные работы, закладывание шахты, сооружение железной дороги, разрушение какого-нибудь здания или даже просто какое-нибудь изменение его внешнего вида, какая-нибудь пристройка, — все это может послужить причиной величайших несчастий. «Если кто-нибудь внезапно заболевает или умирает, говорит де-Гроот, то семья этого человека немедленно готова взвалить ответственность на кого-нибудь, кто осмелился внести изменение в установленный порядок вещей, внести какое-нибудь улучшение в своем хозяйстве... Можно было бы назвать много случаев, когда семья больного или покойника брала штурмом дом подозреваемого, избивала его, разрушала его обстановку... Нет ничего удивительного в том, что китайцы не чинят своих жилищ, а доводят их до полного развала» (75, I, 1041). Сооружение колокольни католической церкви в Пекине вызвало столь дружный протест со стороны населения, что пришлось отказаться от этого дела. Эта мистическая вера тесно связана с тем, что китайцы называют *fung-shui*. Подобная вера встречается, однако, и в других местах. Так, например, на Никобарских островах «некоторые вожди племен муси лапати явились ко мне и просили меня подождать с сооружением моего павильона до возвращения их людей из Чаура. Дело в том, сказали они, что, вследствие этой новой работы, а также вследствие порубки дерева, совершенной г. Доби на их кладбище у самого берега, море разгневалось: оно подняло сильнейший ветер, на нем появились высокие волны. Все это заставило их бояться, как бы их друзья не утонули» (197, 230).

В Лоанго «иностронец, переселяющийся в другое место не должен разрушать ни своих построек, ни плантаций, он обязан их оставить так, как они есть. Вот почему туземцы протестуют, когда европейцы снимают построенные ими жилища, чтобы перенести их в другое место. На месте должны остаться, по крайней мере, угловые столбы... запрещается также увозить срубленные деревья, копать ямы для подземных работ и т. д. Если бы сборщик налогов вздумал для своего удоб-

ства проложить новую тропинку, он подверг бы себя серьезным неприятностям даже если бы тропинка эта была короче и удобнее той, которой пользуются обычно» (165, 209). Это — не простой мизантропизм, не простое отвращение к изменениям, нарушающим привычки. Со старой дорогой знают как обращаться: туземцы боятся непредвиденных, не поддающихся учету последствий, которые могли бы быть вызваны оставлением старой дороги и переходом на новую. Тропинка, как и все на свете, имеет свои мистические свойства. Туземцы Лоанго говорят про покинутую тропу, что она «мертва». Это является для них метафорой, как и для нас: но для них метафора эта полна смысла, ибо «действующая» тропинка имеет свои таинственные способности, как жилища, как оружие, камни, облака, растения, животные и люди, словом, как все то, относительно чего у первобытного человека имеется коллективное представление. «Все предметы имеют невидимое существование так же, как и видимое», говорят игороты с Филиппинских островов (107, 196).

Из этих фактов, как и из большого количества других похожих фактов, которые можно прибавить к этим, вытекает следующее заключение: первобытные люди ничего не воспринимают так, как мы. Точно так же, как социальная среда, в которой они живут, различается от нашей, и именно потому, что она отлична от нашей, внешний мир, воспринимаемый первобытными людьми, отличен от того мира, который воспринимаем мы. Они, несомненно имеют те же органы чувств, что и мы, — правда, скорее, менее утонченные в общем, чем наши, вопреки существующему предубеждению противоположного характера, — и то же строение мозгового аппарата, что и у нас. Следует, однако, учитывать тот элемент, который вносится в каждое их восприятие коллективными представлениями. Каков бы ни был предмет, появляющийся в их представлении, он обязательно содержит в себе мистические свойства, которые от него неотделимы, и познание первобытного человека действительно не отделяет их, когда оно воспринимает тот или иной предмет.

Для первобытного сознания нет чисто физического факта в том смысле, какой мы придаем этому слову. Текучая вода, дующий ветер, падающий дождь, любое явление природы, звук, цвет никогда не воспринимаются так, как они воспринимаются нами, т.-е. как более или менее сложные движения, находящиеся в определенном отношении с другими системами предшествующих и последующих движений. Перемещение материальных масс улавливается, конечно, их органами чувств, как и нашими, знакомые предметы распознаются по предшествующему опыту, короче говоря, весь психофизиологический процесс восприятия происходит у них так же, как и у нас. Однако, продукт этого восприятия у первобытного человека немедленно обволакивается определенным сложным состоянием сознания, в котором господствуют коллективные представления. Первобытные люди смотрят теми же глазами, что и мы, но воспринимают они не тем же сознанием, что и мы. Можно сказать, что их перцепции состоят из ядра, окруженного более или менее толстым слоем представлений социального происхождения. Но и это сравнение было бы неточным и довольно грубым. Дело в том, что первобытный человек даже не подозревает возможности подобного различения ядра и облекающего его слоя представлений. Это мы проводим такое различие, это мы в силу наших умственных привычек не можем уже больше не проводить такого различия. Что касается первобытного человека, то у него сложное представление является еще недифференцированным.

Таким образом, даже в самой обычной перцепции, даже в самом повседневном восприятии простейших предметов обнаруживается глубокое различие, существующее между нашим мышлением и мышлением первобытных людей. Мышление первобытных людей является в основе своей мистическим: причиной этого являются коллективные представления, мистические по своему существу, составляющие неотъемлемый элемент всякого восприятия первобытного человека. Наше мышление перестало быть мистическим, по крайней мере, в том, что касается большинства окружающих нас предметов. Нет ничего, что воспринималось бы одинаково ими и нами. Человек нашей среды, говорящий на нашем языке, наталкивается на непреодолимую трудность при попытке усвоить образ мышления первобытного человека. Чем больше европеец живет среди первобытных людей, чем больше он приближается к их умственному складу, тем сильнее приходится ему чувствовать, что совершенно невозможно примениться к нему целиком.

Поэтому не следует говорить, как это часто делают, что первобытные люди ассоциируют со всеми предметами, поражающими их чувства или их воображение, тайные силы, магические свойства, что-то вроде души или жизненного начала, не следует думать, что первобытные люди загромождают свои восприятия анимистическими верованиями. Здесь нет никакого ассоциирования. Мистические свойства предметов и существ образуют составную часть имеющегося у первобытного человека представления, которое в любой данный момент являет собой неразложимое целое. Впоследствии, в другой период социальной эволюции, то, что мы называем естественным явлением, обнаружит тенденцию превратиться в единственное содержание восприятия, помимо всяких других элементов: элементы эти примут тогда облик верований и даже, в конце концов, суеверий. Но до тех пор, пока такая «диссоциация» не имеет места, восприятие сохраняет недифференцированное единство. Его можно было бы назвать «полисинтетическим»*, как слова тех языков, на которых говорят некоторые низшие общества.

Точно также мы попадаем в тупик каждый раз, когда мы ставим проблему в таких выражениях: какое объяснение должно было бы дать сознание первобытных людей для того или иного естественного явления? Самая постановка такой проблемы предполагает наличие неверной гипотезы. Такая постановка предполагает, что первобытное сознание воспринимает явления подобно нашему. В таком случае предполагается, что оно сначала просто констатирует сон, сновидение, болезнь, смерть, восход и закат небесных светил, падение дождя, удар грома и т. д., и что побуждаемое принципом причинности оно затем стремится отдать себе в них отчет. Однако, для первобытного мышления нет явлений природы в том смысле, какой мы придаем этому термину. Первобытному человеку нет вовсе нужды искать объяснения: такое объяснение уже содержится в мистических элементах его коллективных представлений. Приходится, таким образом, совершенно иначе ставить проблемы подобного рода. Выяснить надо не логическую операцию, при помощи которой совершается истолкование явлений, ибо первобытному мышлению явление никогда не представляется отдельно от интерпретации; требуется выяснить, каким образом явле-

* Полисинтетическими называются языки, (в частности индейцев Сев. Америки), включающие в состав глагольной формы дополнения и другие члены предложения, что во многих случаях ведет к созданию в языке очень длинных слов. (Ред.).

— 21 —
ние мало-по-малу высвободилось из того комплекса, в котором оно раньше было заключено, каким образом оно стало восприниматься отдельно, каким образом то, что сначала служило составным элементом, сделалось впоследствии «объяснением».

II.

То обстоятельство, что коллективные представления занимают чрезвычайно значительное место в восприятии первобытных людей, не только накладывает мистический отпечаток на их восприятие, но и приводит к тому, что восприятие это иначе ориентировано, чем наше. Наши восприятия как в том, что они улавливают, так и в том, что они упускают, обуславливаются, прежде всего, нашей заинтересованностью в том, чтобы быть в состоянии рассчитывать на постоянную повторяемость явлений в данных условиях. Наши восприятия устремлены к возможному максимуму «объективности», к избежанию, следовательно, всего того, что могло бы быть вредным или просто бесполезным для установления этой объективности. С этой точки зрения первобытные люди не воспринимают так, как мы. Несомненно, в известных случаях, где действует непосредственный практический интерес, они оказываются весьма внимательными и часто весьма искусными в различении самых неотчетливых впечатлений, в распознавании внешних признаков того или иного предмета, или явления, от которого зависит их существование и, может быть, их жизнь (вспомним, например, необычайную зоркость австралийцев, умеющих определять, где за ночь скопилась роса, которую они собирают (56, 247), а также другие факты подобного рода. Однако, не говоря уже о той роли, которую играют в этих столь тонких восприятиях дрессировка и память, нужно отметить, что они отнюдь не нарушают правила: в подавляющем большинстве случаев восприятие первобытных людей не только не отбрасывает всего того, что уменьшает его объективность, но наоборот, подчеркивает мистические свойства, таинственные силы и скрытые способности существ и явлений, ориентируясь таким образом на элементы, которые на наш взгляд имеют чисто субъективный характер, хотя в глазах первобытных людей они не менее реальны, чем все остальное. Эта особенность их восприятия позволяет понять известное количество фактов, «объяснение» которых, основанное на исключительном рассмотрении психологического или логического механизма у индивида, оказывается неудовлетворительным.

Общеизвестен факт, что первобытные люди и даже члены уже достаточно развившихся обществ, сохранившие более или менее первобытный образ мышления, считают пластические изображения существ, писанные красками, гравированные или изваянные, столь же реальными, как и изображаемые существа. «У китайцев, пишет де-Гроот, ассоциирование изображений с существами превращается в настоящее отождествление. Нарисованное или скульптурное изображение, более или менее похожее на свой оригинал, является alter ego (вторым «я») живой реальности, обиталищем души оригинала, больше того, это — сама реальность... эта столь живучая ассоциация является на деле основой идолопоклонства и фетишистского культа в Китае» (75, II, 340—355). В подкрепление своих слов де-Гроот сообщает целый ряд рассказов, которые лишены всякой правдоподобности, но которые на взгляд китайских авторов являются совершенно естественными. Молодая вдова, например, рождает ребенка от глиняной статуи своего мужа; портреты становятся живыми людьми; дере-

вянная собака начинает бегать; животные из бумаги, лошади, например, ведут себя подобно живым существам; некий художник, встретив на улице лошадь определенного цвета с пораненной ногой, узнает в ней свое произведение... Отсюда очень легкий переход к некоторым весьма распространенным в Китае обычаям, к обычаю класть на могилы покойников фигурки животных, сжигать на них монеты из бумаги и т. д.

В Северной Америке манданы верили, что портреты, нарисованные Кэтлином, были такими же живыми, как и их оригиналы, что эти изображения заимствовали у своих оригиналов часть их жизненного начала. Правда, Кэтлин немножко выдумщик, его рассказы вообще должны приниматься *cum grano salis* *. Однако, в данном случае верования и чувства, приписываемые Кэтлином манданам, очень похожи на те, которые были обнаружены при таких же обстоятельствах и в других местах. «Я знаю, говорил один из манданов, что этот человек уложил в свою книгу много наших бизонов, я знаю это, ибо я был при том, когда он это делал, с тех пор у нас нет больше бизонов для питания».

«Они заявили, пишет Кэтлин, что я — величайший колдун мира, ибо я творю живые существа. Они видали своих вождей живыми одновременно в двух местах: сделанные мною портреты вождей до некоторой степени были живые. Можно было видеть, как они переводили взгляд, улыбались и смеялись; но раз портреты могли смеяться, то они наверное могли бы говорить, если бы захотели. Значит, в них должна была быть какая-то доля жизни» (25, I 122—3). Большинство индейцев не разрешает зарисовывать и фотографировать себя: они убеждены, что тем самым они отдали бы часть своего собственного существа и поставили бы себя в зависимость от того, кто завладеет этими изображениями. Они боятся также оставаться в присутствии изображения, которое, будучи живым предметом, может оказать вредное влияние.

«Мы поместили, говорят иезуитские миссионеры, изображения святого Игнатия и святого Ксаверия на нашем алтаре. Туземцы смотрели на них с удивлением. Они верили, что это были живые люди. Они спрашивали, не являются ли они „ондаки“ (множественное число от „вакан“, сверхъестественные существа), одним словом, тем, что они считают сверхчеловеческими существами. Они спрашивали также, не является ли сень в алтаре их жилищем, не надевают ли эти ондаки украшений, которые они видели вокруг алтаря» (178, 256).

Точно так же в Центральной Африке я видел, как туземцы отказывались войти в помещение, где на стенах висели портреты, из страха перед «мазока» (душами), которые здесь находились (89, 89—90). Тот же автор рассказывает об одном вожде, который позволил себя сфотографировать и затем через несколько месяцев заболел. Пластика, по его просьбе, была послана в Англию. Болезнь была приписана случаю, который мог произойти с фотографической пластинкой.

Таким образом, изображение может занять место оригинала и обладать его свойствами. В Лоанго ученики одного видного колдуна изготовляли деревянную статую своего учителя, вводили в нее «силу» и называли ее именем оригинала. Возможно даже, что они просили своего учителя изготовить своими руками замещающую его статую для того, чтобы пользоваться ею при магических операциях, как при жизни учителя, так и после его смерти (165, III, 378). На Невольничем берегу мать близнецов, когда один из них умирает, устраивает для духа умер-

* *Cum grano salis* (в точном переводе — «со щепоткой соли») означает ироническое, критическое отношение. (Ред.).

шего ребенка жилище, в которое он мог бы войти, не беспокоя оставшегося в живых, и носит вместе с живым ребенком маленькую деревянную фигурку ребенка в семь или восемь дюймов длиной, грубо вырезанную из дерева, и того же пола, что умерший. Фигурки эти голые, как это было бы и с ребенком, только на бедрах у них поясок из жемчуга (54, 80). У бороро в Бразилии «Вильгельма самым настойчивым образом просили, чтобы он не позволял женщинам видеть рисунки bull-goaters (священных трещеток) *: женщины должны умереть, глядя на эти рисунки, так же, как если бы они смотрели на изображаемые ими предметы» (205, 386). Большое число подобных фактов было собрано уже Тэйлором в «Первобытной культуре» (223а, 2, 169).

Следует ли объяснять эти факты, как это часто делается, с точки зрения чисто психологической, при помощи законов ассоциации идей? Следует ли вместе с де-Гроотом утверждать, что пред нами здесь неспособность различать простое сходство от тождества, или допустить, что первобытные люди подвержены иллюзии ребенка, который верит, будто кукла его живая? Прежде всего, трудно знать, полностью ли и ребенок убежден, что его кукла живая. Возможно, что эта вера ребенка является одновременно и игрой и искренним переживанием, подобно чувствам взрослых в театре, которые плачут настоящим слезами над несчастьями действующих лиц, зная, тем не менее, что несчастья эти вовсе не являются реальными. Зато нет никаких сомнений, напротив, в том, что верования первобытных, только что описанные мной, являются вполне искренними и серьезными: об этом свидетельствуют их действия. Каким же образом, однако, портрет «материально и психологически» отождествляется со своим оригиналом? На мой взгляд это происходит не из-за ребяческой уверенности в полном сходстве, не из-за слабости и спутанности мысли. Я не думаю также, чтобы здесь перед нами было наивное обобщение анимистической гипотезы. Происходит это потому, что традиционные коллективные представления вносят в восприятие изображения, как в восприятие оригинала, одни и те же мистические элементы.

Если первобытные люди воспринимают изображение иначе, чем мы, то это потому, что они иначе, чем мы, воспринимают оригинал. Мы схватываем в оригинале объективные реальные черты, и только эти черты: например, форму, рост, размеры тела, цвет глаз, выражение физиономии и т. д. Мы находим эти черты воспроизведенными в изображении и опять-таки видим только эти черты. Для первобытного же человека, восприятие которого иначе направлено, эти объективные черты и признаки, если он их и схватывает подобно нам, вовсе не являются исчерпывающими или наиболее существенными, чаще всего, эти черты являются только знаками-проводниками таинственных сил, мистических свойств, тех свойств, которые присущи всякому существу, а особенно живому существу. Поэтому, для первобытного человека изображение живого существа вполне естественно представляет такое же смешение признаков, называемых нами объективными, и мистических свойств. Изображение так же живет, так же может быть благодатным или страшным, как и воспроизводимое и сходное с ним существо, которое замещается изображением. Вот почему мы видим, что изображение неведомого существа, т.-е. существа устрашающего, внушает часто чрезвычайный ужас. «У меня был ко-

* Священные трещетки, т.-е. плоские куски дерева на длинных веревках, издающие при быстром вращении глухое жужжание, играют видную роль во всяких магических церемониях австралийцев. (Ред.)

телок на треножнике, изображавший льва, рассказывает отец Эннепен, мы им пользовались в пути для того, чтобы варить мясо... варвары никогда не осмеливались прикоснуться к нему рукой, не завернув руку во что-нибудь. Они внушили своим женщинам такой страх перед этим котелком, что те привязывали его к нескольким веткам. Иначе женщины не осмеливались ни спать, ни даже входить в хижину, если там стоял котелок. Мы хотели подарить его нескольким вождям, но те отказывались принимать его и пользоваться им, так как они верили, будто в котелке скрывается злой дух, который мог бы их умертвить» (84, 366). Известно, что индейцы из долины Миссисипи тогда еще не видели ни белых, ни львов, ни котелков. Изображение животного, которого они не знали, вызывало в них такой же мистический страх, какой вызвало бы само животное, если бы оно появилось.

Таким образом, то отождествление, которое кажется нам столь странным, возникает здесь вполне естественно. Оно происходит не вследствие грубой психологической иллюзии или ребяческого смешения предметов. Когда мы поняли, как первобытные люди воспринимают живые предметы, мы ясно видим, что они точно так же воспринимают и их изображения. Когда восприятие существ перестает быть мистическим, изображения этих существ также теряют свои мистические свойства. Эти изображения уже не кажутся больше живыми. Они становятся тем, чем они являются для нас, т.-е. простыми материальными воспроизведениями предметов.

Во-вторых, первобытные люди рассматривают свои имена, как нечто конкретное, реальное и часто священное. Вот несколько свидетельств из большого количества имеющихся в нашем распоряжении. «Индеец рассматривает свое имя не как простой ярлык, но как отдельную часть своей личности, как нечто вроде своих глаз или зубов. Он верит, что от злонамеренного употребления его именем, он так же верно будет страдать, как и от раны, нанесенной какой-нибудь части его тела. Это верование встречается у разных племен от Атлантического до Тихого океана» (155, 343). На побережье Западной Африки «существуют верования в реальную и физическую связь между человеком и его именем: можно ранить человека, пользуясь его именем... настоящее имя царя является тайным... может показаться странным, что только имя, дающееся при рождении, а не повседневное имя считается способным переносить в другое место часть личности... Дело в том, однако, что туземцы, повидимому, думают, будто повседневное имя не принадлежит реально человеку» (53, 98).

Поэтому, в отношении имени необходимы всякие предосторожности. Нельзя произносить ни свое собственное (180, 627), ни чужое имя, ни особенно имена покойников: часто даже повседневные слова, в которые входят имена покойников, исключаются из употребления. Коснуться чьего-либо имени значит коснуться самого его или существа, которое носит это имя. Это значит посягнуть на него, учинить насилие над его личностью, принудить его явиться, что может стать большой опасностью. Вот почему имеются серьезные основания воздерживаться от употребления чьего-нибудь имени. «Когда санталы находятся на охоте и встречают леопарда или тигра, они обращают внимание своих спутников на зверя криками „кошка“ или как-нибудь еще в том же роде» (13, 20). Точно так же у чироки никто не скажет, что кто-нибудь укушен очковой змеей: про такого человека говорят, что он оцарапан терновником. Когда эти туземцы убивают орла для использования его во время ритуальной пляски, то они объявляют, что убита овсянка. Делается это для того, чтобы обмануть духов очковых

змей и орлов, которые, ведь, могут слышать, что про них говорят (155, 352). Варрамунга в разговоре между собой вместо упоминания имени змеи «Воллунква» называют ее «Уркулу Натпаурима», «ибо, как они говорили нам, если бы они слишком часто называли змею ее настоящим именем, они потеряли бы свою власть над ней: она выползла бы из земли и сожрала бы всех» (201, 227).

При вступлении в новый период своей жизни, например, во время посвящения, индивид получает новое имя. Это происходит также, когда он принимается в тайное общество. Город меняет свое имя для того, чтобы показать, что он начинает новую эпоху: Иедо, например,



Заключительная сцена тотемистической церемонии воллунква у арунта.

становится Токио (30, 344). Имя никогда не является чем-то безразличным: оно всегда предполагает целый ряд отношений между его носителем и источником, откуда оно происходит. «Имя предполагает родство, а следовательно, и защиту: от источника имени, будет ли этим источником род или видение, которое во сне открыло это имя, ждуть милости и содействия. Имя указывает родственные связи индивида, оно, так сказать, закрепляет его ранг, его общественное положение» (47, 368). В Британской Колумбии имена, за исключением прозвищ, никогда не употребляются, как простые именованья, призванные отличать одного человека от другого, как это имеет место у нас. Именами этими также не пользуются при обращении к их носителям. Это, — главным образом, выражения родства и происхождения, носящие мистический и исторический характер. Их сохраняют для специальных случаев, для церемоний. При повседневном разговоре между собой туземцы племен салиш, как и другие первобытные люди, пользовались словами, указывавшими возраст (старший брат, младшая сестра и т. д.) (93, 152). В племени квакиутль «каждый клан имеет определенное ограниченное количество имен, каждый член клана зараз имеет только одно имя. Носители этих имен образуют собой аристократию племени. Когда член клана получает от своего тестя то-

тем, то он получает также и его имя: тесть же, который теряет это имя, получает то, что называют „стариковским именем“, которое уже не принадлежит к числу имен, составляющих аристократию племени» (12с, 675).

Наконец, де-Гроот отмечает, что китайцы «имеют тенденцию к отождествлению имен с их носителями, тенденцию, проявляющуюся бок-о-бок с их засвидетельствованной множественностью фактов неспособностью ясно различать изображения и символы от тех реальностей, выражением которых они являются в сознании» (75, I, 212).

Это последнее сближение мне представляется совершенно правильным, подобно де-Грооту, я полагаю, что одна и та же причина объясняет обе эти тенденции. Причина эта, однако, заключается вовсе не в детской ассоциации идей. Она заключается в коллективных представлениях, которые, являясь составной частью восприятия существ, представляют также составной элемент восприятия их изображений и имен, их обозначающих. Реальность изображения — того же порядка, что и реальность оригинала, т.-е. она в основе своей мистична; такова же и реальность имени. Оба случая сходны между собой за исключением одного пункта: то, что в первом случае относится к видимому, то во втором случае относится к слышимому. В остальном процесс один и тот же. Мистические свойства имен не отделяются от мистических свойств существ. В наших глазах имя личности, животного, семьи, города имеет только чисто внешнее значение ярлыка, который позволяет различать без возможной путаницы, что это за личность, к какому виду принадлежит это животное, что это за семья или город. В глазах первобытного человека это обозначение существа или предмета, которое нам кажется единственной функцией имени, является чем-то второстепенным, чем-то придаточным: многие наблюдатели с полной ясностью указывают, что не в этом заключается для первобытного человека функция имени. Зато имя имеет весьма важные функции, которых совершенно лишены наши имена: имя выражает, воплощает родство личности с ее тотемической группой, с предком, перевоплощением которого она часто является, с личным тотемом или ангелом-хранителем, который открылся ей во сне, с невидимыми силами, охраняющими тайные общества или союзы, в которые она вступает и т. д. Почему это происходит? Очевидно потому, что мышление первобытных людей не представляет себе существ и предметов без мистических свойств, связанных с их общественными отношениями. Свойства их имен вытекают в качестве естественного последствия из свойств самих существ и предметов. Имя является мистическим так же, как мистическим является изображение, потому что мистическим является восприятие предметов, совершенно иначе, чем наше, направляемое коллективными представлениями.

Можно также распространить на имена проницательные замечания Кэшинга, которые были цитированы мной по поводу форм предметов. Имена обуславливают и ограничивают таинственные силы существ, партиципацией которых эти имена являются. Отсюда и чувства или страхи, которые они вызывают, предосторожности, которые обусловлены этими страхами и т. д. Проблема, таким образом, заключается не в том, чтобы узнать, каким образом с простым словом «ассоциируются» мистические элементы, которые никогда не существуют отдельно в мышлении людей, входящих в состав низших обществ. Нам дана та именно совокупность коллективных представлений мистического характера, которая выражена в имени. Поэтому положительная проблема заключается в том, чтобы выяснить, как мало-по-малу

ослабели и диссоциировались эти коллективные представления, как они приняли форму «верований», все менее и менее тесно связываемых с именем, вплоть до того момента, когда имя стало просто различительным знаком, как это мы видим в нашем обществе.

Первобытный человек, как известно, не меньше, чем о своем имени или изображении, беспокоится о своей тени. Если бы он потерял свою тень, то он счел бы себя безвозвратно потерянным. Всякое посягательство на его тень означает посягательство на него самого. Если его тень попадает под чужую власть, то ему следует бояться всего. Фольклор всех стран дает множество фактов подобного рода: мы укажем лишь некоторые из них. У туземцев Фиджи, как и у большинства народов, стоящих на той же ступени, считается смертельной обидой наступить на чью-нибудь тень. В Западной Африке «убийства» иногда совершаются путем вонзания ножа или гвоздя в тень человека: преступник такого рода, пойманный с поличным, немедленно подвергается казни. Мисс Кингсли, сообщая этот факт, ярко показывает также, насколько негры Западной Африки боятся исчезновения своей тени. «Приходится с удивлением смотреть на людей, весело шагавших сквозь лесную чащу или кустарник в жаркое летнее утро, как они осторожно проходят через поляну или площадь селения или же предпочитают их обойти. Нетрудно заметить, что осторожность эта соблюдается только в полдень из страха потерять тень. Однажды, когда я наткнулась на бакуири, особенно внимательно соблюдавших эту предосторожность, я спросила у них, почему они не боятся потерять свою тень, когда она при наступлении вечера исчезает в окружающей тьме. „Вечером, ответили они, нет никакой опасности: ночью все тени отдыхают в тени великого бога и набираются новых сил. Разве я не видел, как сильны и длинны тени утром, все равно тени ли это людей, деревьев или даже больших гор?» (114, 176).

Де-Гроот отмечает наличие подобных предосторожностей и в Китае. «В тот момент, когда гроб прикрывают крышкой, большая часть присутствующих, если они не принадлежат к самой близкой родне, отходит на несколько шагов или даже уходит в боковые комнаты, ибо было бы очень вредно для здоровья человека, если бы его тень захлопнулась крышкой гроба. Это служило бы также скверным для него предзнаменованием» (75, I, 94, 210). Что же такое тень? Это не то же самое, что мы называем душой, но она сродни душе, и там, где душа представляется множественной, тень является иногда одной из душ (мисс Кингсли). Де-Гроот, со своей стороны, говорит: «В китайских книгах мы не находим ничего, что подтверждало бы определенно отождествление теней и душ» (75, II, 83). С другой стороны, однако, привидение не имеет тени. И де-Гроот в заключение говорит, что «тень является частью личности, которая имеет большое влияние на судьбу личности», а характеристика эта, как мы видели, так же хорошо подходит к изображению или к имени личности.

Поэтому, я и тень свожу к тому же началу. Если поставить вопрос, каким образом первобытный человек приходит к ассоциированию с представлением о своей тени верований, обнаруживаемых нами почти всюду, то на этот вопрос можно ответить более или менее остроумно, психологически правдоподобно. Ответ, однако, этот пропадет зря, ибо самая проблема не должна так ставиться. Такая постановка предполагает уже, что восприятие тени у первобытных людей такое же, как и у нас, что все остальное является наслоением над этим представлением. Но ведь это совсем не так. Представление о тени, как и представление о теле, об его изображении или имени, является мистическим

восприятием; то, что мы называем, собственно, тенью, т.-е. очертания фигуры, напоминающей форму существа или предмета, освещенного с противоположной стороны, является лишь отдельным элементом среди нескольких других. Следовательно, задача заключается в выяснении не того, как с представлением о тени оказались связанными или соединенными те или иные представления: эти представления являются составной частью самого восприятия, поскольку мы можем делать заключения из наших наблюдений. Вот почему я бы охотно выразился как раз обратно тому, что говорит де-Гроот. «Китайцы. пишет он, еще и ныне не имеют понятия о физической причине теней... надо думать, что они видят в тени не простое отрицание света, а нечто иное». Я скажу как раз наоборот: китайцы, имея мистическое представление о тени, которая сопричастна жизни и всем свойствам осязаемого тела, не в состоянии представлять ее себе, как простое «отрицание света». Для того, чтобы видеть в тени чисто физическое явление, надо иметь понятие о физическом явлении. А ведь мы знаем, что у первобытного человека нет такого понятия. В низших обществах ничто не воспринимается без мистических качеств и таинственных свойств. Почему бы тени быть исключением?

Все эти соображения вполне подходят и для другого ряда явлений, для снов, которые занимают важное место в быту первобытных людей. Сновидение не является для них просто проявлением психической деятельности, имеющим место во время сна, рядом более или менее связных представлений, которым сновидец, проснувшись, не придает никакой веры в виду отсутствия условий, необходимых для подтверждения их объективной значимости. Эта последняя черта, которая вовсе не ускользает от внимания первобытных людей, повидимому, не имеет особого интереса в их глазах. Но в то же время сновидение имеет для них значение, которого оно лишено у нас. Они, прежде всего, рассматривают сновидение, как реальное восприятие, столь же достоверное, как и то, которое получается наяву. Но оно, кроме того и главным образом, служит в их глазах предвидением будущего, общением с духами, душами и божествами, способом установления связи с личным ангелом-хранителем и даже обнаружения его. Они целиком уверены в реальности того, что они узнают во сне. Тэйлор, Фрэнгер и представители английской антропологической школы сгруппировали множество фактов, собранных наблюдателями самых разнообразных низших обществ, фактов, подтверждающих сказанное выше. Укажу в свою очередь некоторые из них. В Австралии «туземцу иногда снится, что кто-нибудь завладел его волосами или куском его пищи или его покрывалом из шкуры опоссума, словом, каким-нибудь принадлежащим ему предметом; если такой сон повторяется несколько раз, то у него не остается никаких сомнений: он созывает своих друзей и рассказывает им, что он слишком часто видит во сне ту „личность“, которая наверное имеет в своих руках какой-нибудь принадлежащий ему предмет... иногда туземцы узнают, что у них взят жир только потому, что вспоминают о виденном во сне» (98, 29—30).

У индейцев Северной Америки сны, естественные или вызванные искусственно, имеют значение, которое трудно преувеличить. «То это гуляет „разумная“ душа, в то время как „чувствующая“ душа продолжает одушевлять тело. То это родовой гений дает свои спасительные указания насчет того, что должно произойти, то это посещение души предмета, который представляется во сне. Но как бы индейцы ни рассматривали сновидения, они всегда видят в них что-то священное, они считают их способом, которым обычно пользуются боги для со-

общения людям своей воли... часто сновидения считаются повелением духов» (31, 353). В «Relations de la Nouvelle France» (годы 1661—62) говорится, что сон это «бог дикарей», а один современный наблюдатель пишет: «Сны являются для дикарей тем, чем библия служит для нас, источником божественного откровения, с той существенной разницей, что они при помощи снов могут в любой момент получить это откровение» (68, 77). Индеец, следовательно, сочтет необходимым выполнить сейчас же все то, что было приказано или просто указано ему во сне. «У чироки, говорит Муни, существует обычай, согласно которому человек, видевший во сне, что он был укушен змеей, должен быть подвергнут тому же лечению, которое применяется при действительном укусе змеи: его, значит, укусил какой-нибудь „дух-змея“. В противном случае, на его теле образовался бы такой же отек и изъязвление, какие появляются после обыкновенного укуса, хотя бы лишь через несколько лет» (154, 295). В указанном сочинении Лежена мы читаем, что «один воин, увидев во сне, что его во время сражения взяли в плен, поступил для предотвращения участи, предсказанной ему зловещим сном, следующим образом: проснувшись, он созвал своих друзей, умолял их помочь ему в беде, быть настоящими друзьями и поступить с ним, как с врагом. Друзья набросились на него, раздели, связали и потащили по улицам с воплями и воем, заставив в заключение своего „пленника“ подняться на эшафот. Воин благодарил их, веря, что это воображаемое пленение избавит его от настоящего пленения... Другой воин, которому приснилось, что горит его хижина, не успокоился до тех пор, пока он действительно не увидел, как она сгорела. Третий, — полагая, что для предотвращения дурных последствий своего сна недостаточно дать сжечь свое изображение, потребовал, чтобы его ноги поставили в огонь, как это делают с пленниками, когда начинают последние пытки... шесть месяцев ему потом пришлось лечиться от ожогов».

Малайцы Саравака нисколько не сомневаются в своем родстве с каким-нибудь животным, если они об этом узнают во сне. «Прадед Вана сделался кровным братом крокодила... Ван во сне несколько раз встречал этого крокодила. Так, например, один раз он видел во сне, будто он упал в воду, когда в ней было много крокодилов. Он взобрался на голову одного из них, который ему сказал: „Не бойся“ и доставил его на берег. Отец Вана имел талисманы, которые ему были якобы даны крокодилом, он ни за что ни при каких обстоятельствах не соглашался убить крокодила. Сам Ван, очевидно, рассматривал себя, как близкого родственника крокодилов вообще» (97, 191).

Короче говоря, в заключение можно привести особенно удачную формулу Спенсера и Гиллена: «Все, что дикарь узнает во сне, для него так же реально, как и то, что он видит наяву» (201, 451).

Станем ли мы держаться для объяснения этих фактов общепринятой теории, которая рассматривает их, как результат психологической иллюзии, присущей первобытным людям? Последние, мол, неспособны отличить реальное восприятие от другого, чисто воображаемого, хоть и весьма сильного. Во всех случаях яркого восприятия у первобытных людей возникает вера в объективность своего представления. Так, например, появление призрака покойника заставляет верить в его реальное присутствие. Когда первобытный человек видит во сне самого себя действующим, путешествующим, беседующим с находящимися далеко или уже умершими лицами, то он убеждается, что душа, действительно, покидает тело во время сна и отправляется туда, где он видит себя во сне. «Верхом путаницы в мышлении нецивилизованных людей, го-

ворит майор Поуэлл, является смешение объективного и субъективного».

Не оспаривая точности психологического закона в его общих чертах, привлеченного для объяснения указанных фактов, я укажу, однако, что он не дает удовлетворительного объяснения тому, как первобытные люди представляют себе свои сны, и тому применению, которое они им дают.

Прежде всего, они прекрасно отличают восприятия, полученные во сне, от восприятий, получаемых наяву, как бы они ни были сходны вообще. Первобытные люди различают даже отдельные категории снов, приписывая им различную ценность. «Оджибвэи делят сны на несколько разрядов и каждому дают отдельное имя. Епископ Барага сгруппировал в своем словаре языка оджибвэев индейские названия для дурного сна, для нечистого сна, для зловещего сна так же, как и для хорошего или счастливого сна» (115, 236). «Гидатсы питают большое доверие к снам, но обычно они пророческими считают такие сны, которые они видят после молитвы, жертвоприношения или поста» (47, 516). Таким образом, первобытные люди вполне сознательно, вполне обдуманно придают одной категории восприятий столько же веры, сколько и другой. Вместо того, чтобы сказать, как это обыкновенно делается, что первобытные люди верят тому, что они воспринимают во сне, хотя это только сон, я скажу, что они верят сновидениям именно потому, что это сновидения. «Иллюзионистская» * теория является неудовлетворительной. Почему же первобытные люди, отлично зная, что сон является сном, тем не менее, верят ему? Это нельзя объяснить простой игрой психологического механизма у индивида. И здесь также совершенно необходимо иметь в виду коллективные представления, которые и превращают восприятие и сновидение первобытного человека в нечто совершенно иное, по сравнению с тем, чем они являются для нас.

Наше восприятие направлено на схватывание объективной реальности и только этой реальности. Оно отбрасывает все, что могло бы иметь чисто субъективное значение. Тем самым она представляет полную противоположность сновидению. Мы не понимаем, каким образом то, что мы видим во сне, может быть поставлено на один уровень с тем, что мы видим наяву: когда это случается, то мы вынуждены предположить, что это результат весьма сильной психологической иллюзии. У первобытных людей, однако, этого сильного контраста не существует. Их восприятие ориентировано по-иному. То, что мы называем объективной реальностью, соединено, перемешано (а часто и подчинено) в их восприятии с неуловимыми мистическими элементами, которые мы определяем, как субъективные. Одним словом, это восприятие родственно в этом смысле сновидению. Или, если угодно, сновидения первобытных людей являются таким же восприятием, как и всякое другое. Это — комплекс, в который входят те же элементы, который пробуждает те же чувства, который так же толкает к действию. Таким образом, индеец, видевший сон и рискующий жизнью из-за веры в этот сон, отнюдь не упускает различия между этим сном и сходным с ним восприятием наяву. Но так как восприятие, полученное наяву, и сон являются для него одинаково мистическими, то это различие для него не играет роли. На наш взгляд реальная объективность восприятия

* Т.-е. теория, согласно которой первобытные люди принимают иллюзии за действительность. Так называют представители социологической школы теорию анимизма (одушевления). (Ред.)

является мерилom его ценности, в глазах индейца этот момент играет второстепенную роль, или, вернее, он его не занимает.

То, что для нас является восприятием, то для него оказывается, прежде всего и больше всего, общением с духами, с душами, с невидимыми и неосязаемыми, таинственными силами, которые окружают его со всех сторон, от которых зависит его судьба, и которые в его сознании занимают гораздо больше места, чем постоянные, видимые, осязаемые элементы его представлений. Но, в таком случае, у него нет никаких оснований снижать сновидения до степени субъективного сомнительного представления, которому не следует верить. Сновидения отнюдь не являются для него низшей и ошибочной формой восприятия. Напротив, это высшая форма: так как в ней роль материальных и осязаемых элементов является *минимальной*, то в ней общение с духами и невидимыми силами осуществляется наиболее непосредственно и полно.

Этим и объясняется та вера, которую первобытный человек питает в отношении своих сновидений: своим сном он верит, по крайней мере, не меньше, чем своим обычным восприятием. Этим также объясняются поиски средств, позволяющих человеку видеть пророческие сны: у северо-американских индейцев, например, образовалась целая техника, призванная обеспечить правдивость и полноценность снов. Так, например, молодой юноша, перед посвящением пытающийся увидеть во сне животное, которое будет его ангелом-хранителем, его личным тотемом, должен подготовиться к этому сну путем соблюдения целого ряда предписаний. «Прежде всего, он очищается посредством „инипи“ (паровой бани), он соблюдает трехдневный пост. В течение этого периода он избегает женщин, живет в стороне от людей и всяческим путем старается в надлежащей мере очистить себя для получения откровения божества, к которому он обращается. В заключение он подвергает себя разным истязаниям до тех пор, пока он не получит желанного видения» (47, 436). Этим объясняется также то почтение и благоговение, которое питают к визионерам, ясновидящим, пророкам, а иногда даже к сумасшедшим. Им приписывается специальная способность общаться с невидимой реальностью, т.-е. способность высшего восприятия. Все эти хорошо известные факты вытекают естественно из ориентации коллективных представлений, которые господствуют в первобытных обществах, и одновременно придают мистический характер и действительности, среди которой «дикарь» живет, и восприятию «дикарем» этой действительности.

III.

Из этого мистического характера восприятий первобытного человека вытекают и другие различия между восприятием первобытных людей и нашим. Для нас одним из основных признаков, по которому узнается объективная ценность восприятия, является то обстоятельство, что воспринимаемое явление или существо, при одинаковых условиях одинаково воспринимается всеми. Если, например, среди нескольких присутствующих лишь один человек повторно слышит какой-нибудь звук или видит какой-нибудь предмет, то мы про него скажем, что он подвержен иллюзиям, или что у него была галлюцинация. Лейбниц, Тэн и многие другие подчеркивали значение согласия воспринимающих субъектов, как средства для различения между «реальными явлениями и воображаемыми». Общепринятое мнение в этом пункте вполне соответствует воззрению философов. У первобытных людей,

однако, мы видим нечто совершенно противоположное: у них постоянно случается так, что некоторые существа и предметы открываются только некоторым лицам, исключая всех остальных присутствующих. Это никого не поражает, все находят это вполне естественным. Гауит, например, пишет: «Само собой разумеется, что нгаранг был невидим всем, кроме вирарапа (колдуна)» (98, 42). Один молодой ученик знахаря (medicine-man), рассказывающий о своем посвящении, замечает: «После этих испытаний я видел вещи, которых моя мать не могла видеть... мама, что это такое — вон там, похожее на шагающих людей? — Она мне ответила: там ничего нет, дитя мое. Это были „жир“ (призраки), которых я начал видеть» (98, 50). Австралийцы, которых наблюдали Спенсер и Гиллен, думают, что солнце во время ночи отправляется в то место, откуда оно восходит утром. Знахари поистине могут видеть солнце в этом месте ночью: тот факт, что обыкновенные люди не видят его там, доказывает только, что они не обладают необходимыми способностями, а вовсе не то, что солнца там нет (200, 561). У этих австралийцев, как и у столь многих других народов, находящихся на той же ступени развития, знахарь-колдун извлекает из тела своего больного маленький предмет, который видим только для оператора. «После долгих таинственных поисков, он находит и обрезает веревку, которая невидима для всех присутствующих за исключением его. Тем не менее, никто из присутствующих нимало не сомневается в реальности факта» (200, 532). При том колдовском акте, который австралийцы называют «убивать костью», совершается целый ряд сложных операций, ни для кого невидимых: «Кровь жертвы невидимым путем направляется к колдуну, и от него в сосуд, в который он ее собирает, а обратным путем в то же время кость или магический камень направляется невидимо от колдуна в тело жертвы, причиняя ей смертельную болезнь» (183, § 264).

Такие же верования существуют и в Восточной Сибири. В Аляском округе Иркутской губ. буряты при опасном заболевании ребенка думают, что макушка этого ребенка поедается маленьким зверьком, „анокхой“, имеющим облик крота или кошки; никто, кроме шамана, не в состоянии видеть этого зверька» (150).

В Северной Америке у кламатов штата Орегон кнукс (знахарь), позванный к больному, должен совещаться с духами определенных животных. Только те лица, которые прошли курс пятилетней подготовки к знахарству, в состоянии видеть этих духов, но видят они духов, так же ясно, как мы различаем предметы вокруг себя (68, 108). «Карлики невидимы для всех, за исключением людей, посвященных в тайну магии» (68, 99). Тарагумары верят, что в реках живут большие змеи. Эти змеи имеют рога и огромные глаза. Только шаманы способны их видеть. (126, I 310). «Великое „гикули“ (олицетворение священное растение) ест вместе с шаманом, которому оно видимо вместе со своими товарищами» (126, 372). В одной церемонии гуичолов головы оленьих самок кладутся рядом с головами самцов, ибо они также имеют рога, «хотя никто, кроме шаманов, их не видит» (125, 68).

Все эти факты можно было бы предвидеть, если действительно, восприятие первобытных людей ориентировано иначе, чем наше, если оно не интересуется, подобно нашему, прежде всего, теми признаками существ и явлений, которые мы называем объективными. Наиболее важными для них свойствами этих существ и предметов являются их таинственные силы, их мистические способности. Но ведь одна из этих способностей как раз в том и заключается, что существо или предмет могут становиться видимыми или оставаться невидимым в зависи-

мости от обстановки. Или же эта сила находится в воспринимающем субъекте, получившем необходимое посвящение или наделенном «сопричастностью» высшему бытию и т. д. Одним словом, между определенными существами и определенными лицами могут установиться мистические отношения, в результате чего эти лица обладают исключительной привилегией восприятия этих существ. Это — случаи совершенно аналогичные сновидениям. Первобытный человек не только не считает сомнительным мистическое восприятие, которое ему недоступно, но видит в нем, как и в сновидении, более редкостную, а значит, и более значительную и действенную форму общения с духами и невидимыми силами.

IV.

Наоборот, если коллективные представления предполагают наличие в предметах определенных свойств, то уже ничто не в состоянии разубедить в этом первобытного человека. Для нас то обстоятельство, что мы не воспринимаем в предметах каких-нибудь свойств, является решающим, для первобытного же человека это обстоятельство отнюдь не доказывает отсутствия в предметах тех или иных свойств, ибо возможно на его взгляд, что эти свойства по своей природе способны оставаться скрытыми для человеческого восприятия или открываться только при определенных условиях. То, что мы называем опытом и что в наших глазах имеет решающее значение для признания или непризнания чего-нибудь реальным, оказывается бессильным по отношению к коллективным представлениям. Первобытные люди не имеют нужды в этом опыте для того, чтобы удостовериться в мистических свойствах существ и предметов: по той же причине они с полным безразличием относятся к противоположениям опыта. Дело в том, что опыт, ограниченный тем, что является устойчивым, осязаемым, видимым, уловимым в физической реальности, упускает как раз то, что является наиболее важным для первобытного человека, а именно таинственные силы и духи. Таким образом, оказывается, что не было еще примера, чтобы неудача какого-нибудь магического обряда обескуражила тех, кто в него верит. Ливингстон сообщает о длинном споре, который у него был с заклинателями дождя; свое сообщение он кончает словами: «Мне ни разу не удавалось убедить хотя бы одного из них в ложности их доводов. Их вера в свои „чары“ безгранична» (122, 24). На Никобарских островах «туземцы во всех селениях совершили церемонию, называемую „танангла“ (т.-е. помощь или защита). Церемония эта призвана была предотвратить болезнь, появляющуюся с северо-западным муссоном. Бедные никобарцы! Они делают это из года в год и все без всякого результата» (197, 213).

Опыт особенно бессильно против веры в таинственные свойства «фетишей», которые делают людей неуязвимыми: всегда находится возможность истолковать любое событие в смысле, благоприятном для этой веры. Так, например, один ашанти обзавелся фетишем подобного рода, поторопился испытать его и получил пулю в руку, которая сломала ему кость. Fetish-man (колдун) объяснил это обстоятельство ко всеобщему удовлетворению, заявив, что оскорбленный фетиш только что открыл ему причину того, что приключилось. Этот молодой человек имел половые сношения со своей женой в запретный день. Раненый признался, что это правда, и ашантии только укрепились в своей вере» (16, 439). «Когда туземец, — пишет дю-Шалью, — имеет у себя на шее железное ожерелье, он считает себя неуязвимым для пуль. Если талисман не оказывает надлежащего действия, то это

ничуть не колеблет веры в него. Туземец будет думать, что какой-нибудь злонамеренный искусный колдун изготовил какой-нибудь могучий „противо-талисман“, жертвой которого он и сделался» (27, 338). «Возвращаясь от царя, — рассказывает он в другом месте, — я выстрелил в птицу, сидевшую на дереве, и не попал. Я недавно принял хинину, и рука моя дрожала. Негры, однако, которые были здесь, сейчас же закричали, что это была птица-фетиш, которую я не могу убить. Я снова выстрелил и опять не попал. Присутствующие торжествовали. Однако, я еще раз разрядил свое ружье. Я тщательно прицелился и убил птицу. После минутного замешательства негры объяснили, что я — белый, и что законы фетишей в отношении меня не вполне действительны, таким образом, мой последний выстрел оказался для них не в счет» (27, 179). То же мы находим и в Лоанго. «Мне подарили, — говорит д-р Пехуэль-Леше, — прекрасный галстух, сделанный из волос слоновьего хвоста, украшенный... зубами морской рыбы и крокодила, эти зубы должны были меня охранить от всякой опасности, исходящей от воды... случилось так, что, проезжая мимо песчаной отмели, я несколько раз попадал в воду, а один раз мне лишь с большим трудом удалось добраться до берега. Туземцы всерьез утверждали, что я спасся лишь благодаря зубам крокодила, ибо моего искусства пловца было бы недостаточно, чтобы выбраться из сильных морских волн. Но на мне не было чудотворного галстуха. Тем не менее, туземцы верили в его действительность» (165, III, 352). Последнее слово всегда остается за фетишем и знахарем.

Член первобытного общества живет, и действует среди существ и предметов, которые все, кроме свойств, которые за ними признаем и мы, обладают еще и мистическими способностями: к их чувственной реальности примешивается еще и некая иная. Первобытный человек чувствует себя окруженным бесконечным количеством неуловимых существ, почти всегда невидимых и всегда страшных: часто это души покойников, всегда это множество духов с более или менее определенным личным обликом. Так именно рисует дело, по крайней мере, большинство наблюдателей и антропологов: они пользуются анимистическим языком. Фрэзер в «Золотой ветви» собрал огромное количество свидетельств, из которых напрашивается заключение относительно общераспространенности указанного факта для низших обществ. Можно привести некоторые из них (62, III, 41). «Воображение ораонов в страхе блуждает среди целого мира приведений... нет скалы, дороги, реки, леса, где их не было бы... везде — духи...» (179, VII, 143). Подобно санталам, мундам и ораонам из Чота — Нагпура, «кадры считают себя окруженными множеством невидимых сил. Одни из них являются душами предков, другие как будто служат только воплощением того неопределенного чувства тайны и беспокойства, которым уединенные горы, реки и леса наполняют воображение дикаря... Имя им легион, и свойства их едва ли известны» (179, 369). В Корее духи «занимают все небо и каждую пядь земли. Они подстерегают человека на дорогах, среди деревьев, на скалах, в горах, в долинах, в речках и ручьях. Они неустанно следят за ним днем и ночью... Они всегда вокруг него, впереди него, сзади, они летают над его головой, взывают к нему из-под земли. Даже в собственном доме человек не находит убежища от духов: они и здесь повсюду, они засели в штукатурке стен, повисли на балках, прилепились к перегородкам... Их вездесущность является уродливой пародией на вездесущность бога» (109, 58). В Китае, согласно древнему учению, «мир наполнен всюду легионами „шен“ и „квей“... каждое существо и

каждый предмет одушевлен либо духом «шен», либо духом «квей», либо одновременно и тем и другим» (75, II, 51). У фанов, в Западной Африке, «духи витают повсюду: в скалах, лесах, в реках. И действительно, для фанов жизнь является непрерывной борьбой с телесными и духовными духами» (4, 87). «Во всех поступках своей повседневной жизни, — пишет также мисс Кингсли, — африканский негр показывает, что он живет среди целого мира могущественных духов... Перед тем, как отправиться на охоту или на войну, он натирает свое оружие магическим веществом для того, чтобы укрепить заключенных в оружии духов. В то же время он беседует с ними, он напоминает им, как он об них заботился, он перечисляет подарки, которые он им делал, указывает стоимость этих подарков, он умоляет духов не покидать его в час опасности. Вы можете увидеть его также склонившимся над поверхностью воды и обращающимся к духу реки с соответствующими заклинаниями; он просит духа реки пробить течь в челноке своего врага или утопить его, он поручает духу передать в какое-нибудь селение вниз по течению свое проклятие за нанесенную обиду и т. д.» (114, 110).

Мисс Кингсли подчеркивает однородность представлений, существующих у первобытного человека относительно всех вещей. Весь мир он мыслит под знаком духов, все происходит вследствие воздействия одного духа на другого (114, 330).

Когда лекарь применяет какое-нибудь лекарство, то это дух снадобья воздействует на духа болезни. Собственно физическое действие не мыслится без мистического действия. Или, вернее, нет физического действия в собственном смысле слова: для первобытного человека существуют только мистические действия. Почти невозможно заставить этих первобытных людей понять некоторые различия, особенно, когда дело идет, например, об обвинении в убийстве при помощи магических приемов. Вот очень характерный случай. «Я объясняю, — говорит Нассау, — моему собеседнику — туземцу, что если обвиняемый, совершая свои фетишистские обряды, сделал нечто такое, что могло причинить смерть, то я согласен, что он должен быть казнен. Если же он применял только фетишистские приемы, хотя бы с намерением убить, то он невиновен в той смерти, которая неожиданно случилась, ибо простые фетиши не в состоянии убивать. Если же обвиняемый прибегнул к яду, наряду с фетишами или без них, то он виновен».

«Несмотря ни на что, — продолжает Нассау, — различие между фетишем и ядом остается весьма неопределенным в сознании многих туземцев. То, что я называю „ядом“, является для них лишь другой материальной формой фетишистской силы: яд, как фетиш, действует только в силу присутствия в нем духа» (161, 263). Это значит, что по представлению первобытных людей простой фетиш убивает так же наверняка, как и яд, даже еще вернее: ведь яд убивает только в силу своей мистической силы, а этой силы он может быть в некоторых условиях лишен. Представления о физических свойствах яда, столь ясного для сознания европейца, не существует для мышления африканца.

Таким образом, мы вправе утверждать, что это мышление гораздо более отлично от нашего, чем это позволяет думать терминология сторонников теории анимизма. Когда они описывают мир, населенный для первобытного человека призраками, привидениями, духами, нам сейчас же приходит в голову, что верования подобного рода не совсем исчезли в цивилизованных странах. Не говоря уже о спиритизме, мы вспоминаем бесчисленные рассказы о привидениях, кото-

рыми наполнен наш фольклор, у нас появляется искушение думать, что между нашим и первобытным мышлением существует только количественное различие. Эти верования, несомненно, могут рассматриваться у нас, как пережиток, свидетельствующий о существовании более древнего умственного состояния, имевшего когда-то большее распространение. Остережемся, однако, видеть в сохранившихся в нашем обществе поверьях верное, хотя бы и ослабленное, отражение первобытного мышления. Для членов нашего общества, даже наименее культурных, рассказы о привидениях, духах и т. д. являются чем-то относящимся к области сверхъестественного: между этими видениями, волшебными проявлениями, с одной стороны, и фактами, познаваемыми в результате обычного восприятия и повседневного опыта, с другой стороны, существует четкая разграничительная линия. Для первобытного же человека, напротив, этой линии не существует. Один вид восприятий и действий кажется столь же естественным для первобытного человека, как и другой вид, или, вернее, для него не существует двух отличных видов восприятия и действия. Суеверный, а часто также и религиозный человек нашего общества верит в две системы, в два мира реальностей, одних — видимых, осязаемых, подчиненных неизбежным законам движения, и других — невидимых, неосязаемых, «духовных». Последние образуют как бы мистическую сферу, которая окружает мир физический. Для первобытного же мышления не существует двух таких миров, соприкасающихся друг с другом, отличных, но вместе с тем связанных, более или менее проникающих друг друга. Для первобытного мышления существует только один мир. Всякая действительность мистична, как и всякое действие, следовательно, мистичным является и всякое восприятие.

ГЛАВА II.

ЗАКОН ПАРТИЦИПАЦИИ (СОПРИЧАСТИЯ).

I.

Если коллективные представления первобытных людей отличаются от наших своим мистическим по существу характером, если их мышление, как я пытался показать, ориентировано иначе, чем наше, то мы должны допустить, что и сочетание представлений в сознании первобытного человека происходит по-иному, чем у нас. Следует ли отсюда сделать тот вывод, что эти представления подчиняются иной логике, чем наша? Такое утверждение было бы преувеличенным, подобная гипотеза выходила бы за пределы того, что можно утверждать на основании фактов. Ничто не доказывает, что сочетания коллективных представлений должны зависеть только от законов, имеющих логический характер. Кроме того, самая идея логики, иной, чем логика нашего разума, была бы для нас только чисто отрицательным и пустым понятием.

В действительности же, мы в состоянии, по крайней мере, пытаться уловить, как представления сочетаются в мышлении первобытных людей. Мы понимаем их языки, мы заключаем с ними сделки, нам удается истолковывать их учреждения и верования: следовательно, существует возможный переход, осуществимое общение между их мышлением и нашим.

При всех этих оговорках, однако, наше мышление и первобытное отличны одно от другого. Различие это становится тем ощутительнее, чем глубже проникает сравнительное исследование, чем дальше позволяют продвинуть его накапливающиеся факты. Исследователь, который быстро и бегло знакомится с обществом низшего типа, не имеет времени заняться этой проблемой. Он почти никогда не думает даже о том, чтобы поставить ее. Переходя от одного общества к другому, он только констатирует поразительное постоянство некоторых черт человеческой природы, обнаруживающихся в самых, казалось бы, разнородных условиях: ему приходится только выражать свое удивление перед наличием такого образа мыслей и действий, происхождение и смысл которого от него ускользает. Он предоставляет читателю выяснение того, каким образом эти последовательные впечатления могут быть согласованы между собой, или он удовлетворяется общими «объяснениями», даваемыми традиционной психологией и логикой, если только он имеет о них некоторое представление.

В тех случаях, однако, когда мы прислушиваемся к наблюдателям, прожившим с первобытными людьми более долго, а особенно к тем, которые пытались проникнуть в их образ мышления и чувствования, мы слышим совершенно иные речи. Идет ли дело о североамериканцах (Ф. — Г. Кэшинг, майор Поуэлл), о неграх французского Конго (мисс Кингсли), о новозеландских маори (Эльдон Бест), или о каком-нибудь другом «первобытном обществе», мы неизменно

слышим, что никогда «цивилизованный» не может похвастать тем, что он смог усвоить ход мыслей первобытного человека или даже обнаружить путь этого первобытного мышления. «Мышление маори, — говорит, например, Эльсдон Бест, — имеет сильно выраженную мистическую природу... Мы слышим разговоры о некоторых странных теориях, касающихся маорийских верований и маорийского мышления. В действительности же, мы не понимаем ни тех, ни другого, а что еще хуже, мы никогда не поймем их. Мы никогда не узнаем внутренней сущности туземного мышления, ибо для этого нам потребовалось бы вернуться вспять на много веков... к тому времени, когда у нас самих было сознание первобытного человека. Давно-давно уже захлопнулись ворота, выводящие на эту таинственную дорогу» (10, 219).

Кэшинг приобрел что-то вроде умственной натурализации * среди зуны. Не удовлетворяясь пребыванием среди них и ведением их образа жизни, он добился посвящения и усыновления со стороны их религиозных вождей, а также принятия в их тайные общества: в священных церемониях зуны он, подобно жрецам, имел свою собственную роль, которую он старательно выполнял. Однако, как раз немногие труды, опубликованные Кэшингом, рождают в нас ощущение такой формы психической деятельности, к которой наше сознание никогда не в состоянии будет точно примениться. Наши умственные навыки слишком далеки от навыков зуны. Наш язык (без которого мы себе ничего не представляем и не мыслим) предполагает наличие таких категорий, которые не совпадают с их категориями. Наконец, что имеет особенное значение, окружающая социальная действительность, функциями которой являются коллективные представления и до известной степени даже язык, слишком отличается у зуны от той социальной среды, среди которой живем мы.

Таким образом, мышление низших обществ не является, конечно, непроницаемым для нас, как если бы оно подчинялось логике, иной чем наша, но оно, в то же время, не является для нас вполне постижимым. Мы приходим к заключению, что это мышление не повинуется исключительно законами нашей логики, что оно, быть может, подчинено законам, которые не целиком имеют логическую природу. Анализ наиболее характерных фактов несколько осветит этот момент.

Очень часто наблюдатели имели возможность собрать такие рассуждения или, точнее говоря, такие сочетания представлений, которые казались им странными и необъяснимыми. Я приведу некоторые из них. «В Ландане засуха была однажды приписана специально тому обстоятельству, что миссионеры во время богослужения надевали особый головной убор. Туземцы говорили, что это мешает падению дождя: они принялись громко кричать и требовать, чтобы миссионеры оставили страну... Миссионеры показали туземным вождям свой сад и обратили их внимание на то, что их собственные насаждения погибают от недостатка воды: можно ли думать, что миссионеры хотят погубить свой собственный урожай? Ничто, однако, не могло убедить туземцев, волнение которых не улеглось до тех пор, пока не полили обильные дожди» (169, 220). Доктор Пехуэль-Леше сообщает совершенно похожий факт, сопровождая его целым рядом аналогичных случаев, которые позволяют сделать обобщение. «После высадки католических миссионеров прекратились дожди, и насаждения туземцев начали страдать от засухи. Население вбило себе в голову, что в засухе повинны миссионеры и особенно их длинные рясы (сутаны). Ту-

* Т.-е. применялся к их образу мышления и усвоил их мировоззрение. (Ред.).

земцы никогда не видели подобной одежды. В другом месте выгрузка на берег белой лошади приостановила всякие торговые сделки и вызвала продолжительные переговоры. Один коммерсант имел много хлопот из-за того, что он заменил кривой шест из местного дерева, на котором был водружен флаг, прямой мачтой, изготовленной из привозного дерева. Блестящий резиновый плащ, странная шляпа, кресло-качалка, какой-нибудь невиданный инструмент способны вызвать у туземцев худшие подозрения. Все прибрежное население может взволноваться при виде парусника с новыми снастями или парохода, у которого больше труб, чем у других судов. Если приключится какая-нибудь беда, то причину ее видят в необычайном явлении» (165, III, 83).

В Новой Гвинее «в то время, когда я поселился со своей женой у моту-моту, — говорит Эдельфельт, — свирепствовала по всему побережью род эпидемии плеврита... Нас, естественно, обвинили, меня и жену, в том, что мы привезли с собой посланца смерти и стали требовать громкими криками, чтобы мы, а вместе с нами и учителя полинезийской школы, были подвергнуты смертной казни... Следовало, однако, указать непосредственную причину эпидемии. Сначала обвинили бывшего у меня несчастного барана: пришлось его убить, чтобы успокоить туземцев. Эпидемия не переставала косить людей, и туземцы взялись за двух моих коз, которых, однако, удалось спасти. В конце концов, проклятия и обвинения туземцев оказались направленными на большой портрет королевы Виктории, который был прибит к стене нашей столовой. До эпидемии туземцы приходили, иногда даже издалека, чтобы посмотреть этот портрет, и целыми часами глядели на него. Теперь это безобидное изображение нашей милостивой государыни превратилось в причину разрушительной эпидемии... туземцы требовали от меня, чтобы я убрал портрет, но я не соглашался» (50, 23).

В Танне (Новые Гебриды) «кажется почти невозможным определить, как идеи туземцев ассоциируются между собой. Например, один из них, проходя по дороге, видит, как на него с дерева падает змея: пусть он назавтра или на следующей неделе узнает, что сын его умер в Квинсленде, и уж он обязательно свяжет эти два факта. Однажды ночью на землю выползла черепаха и отложила в песок свои яйца. Она была поймана как раз в этот момент. Никогда на памяти туземцев не случалось ничего подобного, поэтому они сейчас же сделали заключение, что христианство явилось причиной того, что черепаха снесла яйца на берегу. Туземцы сочли поэтому нужным отдать черепаху миссионеру, который принес сюда новую религию» (71, 131).

Такие же ассоциации мы находим и в Северной Америке. «Однажды вечером, когда мы беседовали о животных страны, я, желая показать туземцам, что у нас, во Франции, водятся зайцы и кролики, при помощи теней моих пальцев изобразил против света на стене фигуры этих животных. По чистой случайности туземцы назавтра наловили рыбы больше обыкновенного: они решили, что причиной богатого улова были именно те фигурки, которые я им показывал. В простоте своей туземцы принялись упрашивать меня, чтобы я каждый вечер взял на себя труд делать то же самое и научить их этому. Я отказался, не желая подать повод такому суеверию и поддаться их безумию» (186, 256).

Наконец, вот еще факт. В Новой Гвинее «туземец, возвращаясь с охоты или рыбной ловли с пустыми руками, ломает себе голову над тем, каким способом обнаружить человека, околдовавшего его оружие

или сеги. Он поднимает глаза и видит как раз туземца из соседнего и дружественного селения, направляющегося к кому-нибудь с визитом. Туземец обязательно подумает, что этот человек и есть колдун, и при первом удобном случае он внезапно нападет на него и убьет» (78, 212).

Общепринятое объяснение всех этих фактов сводится к следующему: мы имеем здесь неправильное применение первобытными людьми закона причинности, они смешивают предшествующее обстоятельство с причиной. Это просто частный случай весьма распространенной ошибки в рассуждении, которой присвоено название софизма *Post hoc, ergo propter hoc* (после этого, значит, вследствие этого). Первобытные люди, мол, не имеют даже и понятия о том, что подобное рассуждение ошибочно. Последовательность представлений в их сознании является для них достаточной гарантией того, что предметы связаны между собой и в действительности: говоря точнее, первобытные люди даже не помышляют о том, что эта связь нуждается в какой-нибудь гарантии, в проверке. Сами наблюдатели обычно подсказывают такое именно объяснение. «Для туземцев, — говорит д-р Пехуэль-Леше, — нет ничего случайного. То, что является смежным во времени, хотя бы даже в очень удаленных между собою пунктах, легко принимается ими за предметы или явления, причинно связанные между собою» (165, III, 2, 333).

Правда, что (ниже мы увидим, чем это объясняется) для первобытных людей нет ничего случайного. Но что касается остального, то это объяснение, если оно и не безусловно неточно, во всяком случае, не полно. Несомненно, первобытные люди так же, как и цивилизованные или, может быть, больше, склонны совершать ошибку в рассуждении — *Post hoc, ergo propter hoc*. Однако, в тех фактах, которые я привел, и которые являются простыми образцами весьма многочисленного разряда фактов, заключается нечто большее, нечто иное, чем наивное и неправильное применение принципа причинности. Не только непосредственное предшествование во времени побуждает связывать какое-нибудь явление с другим. Уловленная или замеченная последовательность явлений может внушить ассоциирование их: самая ассоциация, однако, не сливается целиком с этой последовательностью. Ассоциация заключается в мистической связи между предшествующим и последующим, которую представляет себе первобытный человек и в которой он убежден, как только он себе ее представил: предшествующее, по представлению первобытного человека, обладает способностью вызывать появление последующего. Такой вывод вытекает из тех самых фактов, которые сообщаются д-ром Пехуэль-Леше, если только сопоставить их с тем, что было установлено выше относительно мистических свойств формы существ и предметов*. И какие только последствия не могут быть вызваны мистической способностью какой-нибудь рясы, трехтрубного парохода, непромокаемого пальто, мачты с флагом, вообще каким-нибудь необыкновенным предметом? Кто знает, какие последствия могут наступить в силу одного их присутствия? Все, что является странным, служит для туземца предметом страха, говорят Спенсер и Гиллен (201, 31). В случае с портретом королевы Виктории объяснение при помощи софизма *Post hoc, ergo propter hoc* является явно недостаточным. Этот портрет был знаком туземцам задолго до того, как разразилась эпидемия. К этому портрету они придрались лишь в четвертую очередь, после

* См. гл. I, стр. 22—24.

того, как они последовательно обвиняли миссионера, его барана и его коз. Если туземцы обвинили портрет, то это, несомненно, произошло потому, что они предполагали в нем, в таком необычайном предмете, наличие магических сил. И случай с гуронами, сообщаемый Сагаром, должен быть истолкован таким же образом.

Следовательно, для того, чтобы понять эти факты и свести их к общему принципу, необходимо обратиться к мистическому характеру коллективных представлений и признать такой же характер за ассоциациями, которые образуются между этими представлениями в мышлении первобытных обществ. Последовательность во времени является элементом этой ассоциации. Но элемент этот не всегда обязателен и никогда недостаточен. Если бы дело обстояло иначе, то как объяснить, что сплошь да рядом самая постоянная, самая очевидная последовательность явлений ускользает от внимания первобытных людей? Например, «я — луо не ассоциируют дневного света с сиянием солнца: они рассматривают их, как две совершенно самостоятельных вещи, и спрашивают, что делается с дневным светом ночью» (95, 358). Добрицгоффер рисует абипонов неспособными уловить иногда самую непосредственную последовательность явлений, даже такую, которая бросается в глаза. Так, например, «казалось бы, что тяжелой раны от удара копьем вполне достаточно, чтобы объяснить смерть раненого. Тем не менее, если раненый умирает, абипоны в своем безумии доходят до того, чтобы верить, будто не оружие убило раненого, а злодейское искусство какого-нибудь колдуна... они убеждены, что колдун умрет в свою очередь, в наказание за убийство их родственника, если только сейчас же после смерти покойника вырвать у него язык и сердце, зажарить их на огне и отдать на съедение собакам. Хотя уже много сердец и языков было съедено собаками и никто ни разу не видел, чтобы непосредственно после этого умер какой-нибудь колдун, абипоны, тем не менее, свято сохраняют привязанность к обычаю своих предков и продолжают вырывать язык и сердце у детей и взрослых обоюго пола, как только они испускают дух» (46, II 223).

Таким образом, не только самая бросающаяся в глаза последовательность явлений часто проходит незамеченной для сознания первобытных людей, но очень часто они твердо верят в такую последовательность, которая никогда не оправдывается на деле. Опыт не в состоянии ни разуверить их ни научить чему-нибудь. В бесконечном количестве случаев мышление первобытных людей, как мы видели выше, непроницаемо для опыта. Таким образом, когда туземцы взваливают ответственность за засуху на сутаны миссионеров, когда они приписывают появление эпидемии присутствию какого-нибудь портрета, то это не просто результат последовательности этих явлений во времени, уловленной сознанием туземцев и истолкованной ими, как причинная зависимость. Умственный процесс является здесь совершенно иным и более сложным. То, что мы называем опытом и последовательностью явлений, отнюдь не находит у первобытных людей сознания, готового просто их воспринять и склонного пассивно подчиниться полученному впечатлению. Напротив, сознание первобытного человека уже наперед заполнено огромным числом коллективных представлений, под влиянием которых все предметы, живые существа, неодушевленные вещи, или орудия, приготовленные рукой человека, мыслятся всегда обладающими множеством мистическим свойств. Следовательно, первобытное сознание, чаще всего совершенно безразлично относящееся к объективной связи явлений, обнаруживает особую внимательность к проявляющимся или скрытым мистическим

связям между этими явлениями. Источником этих ассоциаций, предопределяющих восприятие первобытного человека, является отнюдь не опыт, и против них опыт совершенно бессилён.

II.

Мы не будем больше пытаться объяснить эти ассоциации ни слабостью первобытного сознания, ни ассоциацией идей, ни наивным применением принципа причинности, ни софизмом «после этого, значит вследствие этого», словом, мы откажемся от сведения умственной деятельности первобытного человека к более низкой форме нашей деятельности. Рассмотрим лучше эти ассоциации, как таковые, исследуем, не зависят ли они от общего закона, от общей основы тех мистических отношений, которые так часто улавливаются в отношениях между существами и предметами первобытным сознанием. Есть один элемент, который всегда налицо в этих отношениях. Все они в разной форме и разной степени предполагают наличие «партиципации» (сопричастности) между существами или предметами, ассоциированными коллективным представлением. Вот почему, за неимением лучшего термина, я назову «законом партиципации» характерный принцип «первобытного» мышления, который управляет ассоциацией и связями представлений в первобытном сознании.

Было бы трудно дать сейчас же отвлеченную формулировку этого закона. Дальнейшее изложение в настоящей главе достаточно выявит существо этого закона, хотя то, что выражается этим законом, лишь с большим трудом вмещается в обычные рамки нашего мышления. Все же, за отсутствием удовлетворительной формулы, можно попытаться дать приближенное определение. Я сказал бы, что в коллективных представлениях первобытного мышления предметы, существа, явления могут быть, непостижимым для нас образом, одновременно и самими собой и чем-то иным. Не менее непостижимым образом они излучают и воспринимают силы, способности, качества, мистические действия, которые ощущаются вне их, не переставая пребывать в них.

Другими словами, для первобытного мышления противоположность между единицей и множеством, между тождественным и другим и т. д. не диктует обязательного отрицания одного из указанных терминов при утверждении противоположного, и наоборот. Эта противоположность имеет для первобытного сознания лишь второстепенный интерес. Иногда первобытное сознание улавливает эту противоположность, очень часто, однако, не схватывая ее. Часто она скрадывается перед мистической общностью бытия тех существ, которые нельзя отождествлять, не впадая в нелепость. Так, например, «трумаи (племя северной Бразилии) говорят, что они — водяные животные. Бороро (соседнее племя) хвастают, что они — красные арара (попугаи)». Это вовсе не значит, что только после смерти они превращаются в арара, или что арара являются превращенными в бороро и поэтому достойны соответствующего обращения. Нет, дело обстоит совершенно иначе. «Бороро, — говорит фон-ден-Штейнен, который никак не хотел поверить этой нелепице, но который должен был уступить перед их настойчивыми утверждениями, — бороро совершенно спокойно говорят, что они уже сейчас являются настоящими арара, как если бы гусеница заявила, что она бабочка» (205, 305). Значит, это не имя, которое они себе дают, это также не провозглашение своего родства с арара, нет, на чем они настаивают, это то, что между

ними и араара существует тождество по существу. Фон-ден-Штейнен считает непостижимым, как они могут считать себя одновременно человеческими существами и птицами с красным оперением. Однако, для мышления, подчиненного «закону партиципации», в этом нет никакой трудности. Все общества и союзы тотемического характера обладают коллективными представлениями подобного рода, предполагающими подобное тождество между членами тотемической группы и их тотемом.

С динамической точки зрения возникновение существ и явлений, того или иного события представляет собой результат мистического действия, которое при определенных мистических условиях передается от одного предмета или существа к другому. Все это зависит от «партиципации», которая представляется первобытным человеком в самых разнообразных формах; в форме соприкосновения, переноса, симпатии, действия на расстоянии и т. д. В огромном числе обществ низшего типа изобилие дичи, рыбы или плодов, правильная смена времен года, периодичность дождей, все это связывается с выполнением известных церемоний определенными людьми или с присутствием и здоровьем какой-нибудь священной особы, которая обладает специальной мистической благодатью. Или, например, новорожденный младенец подвергается отраженному влиянию всего того, что делает его отец, его пищи и т. д. Индеец на охоте или на войне бывает удачлив или неудачлив, смотря по тому, воздерживается или не воздерживается его жена, оставшаяся на стоянке, от той или иной пищи, от тех или иных поступков. Подобного рода коллективных представлений можно привести бесконечное множество. То, что мы называем естественной причинной зависимостью между событиями и явлениями, либо вовсе не улавливается первобытным сознанием, либо имеет для него минимальное значение. Первое место в его сознании, а часто и все его сознание занимают различные виды мистической партиципации.

Вот почему мышление первобытных людей может быть названо *пра-логическим* с таким же правом, как и мистическим. Это, скорее, два аспекта одного и того же основного свойства, чем две самостоятельных черты. Первобытное мышление, если рассматривать его с точки зрения содержания представлений, должно быть названо мистическим, оно должно быть названо *пра-логическим* если рассматривать его с точки зрения ассоциаций. Под термином «*пра-логический*» отнюдь не следует разуметь, что первобытное мышление представляет собою какую-то стадию, предшествующую во времени появлению логического мышления. Существовали ли когда-нибудь такие группы человеческих или дочеловеческих существ, коллективные представления которых не подчинялись еще логическим законам? Мы этого не знаем: это во всяком случае весьма мало вероятно. То мышление обществ низшего типа, которое я называю *пра-логическим*, за отсутствием лучшего названия, это мышление, по крайней мере, вовсе не имеет такого характера. Оно не *антилогично*, оно также и не *алогично*. Называя его *пра-логическим* я только хочу сказать, что оно не стремится, прежде всего, подобно нашему мышлению, избегать противоречия. Оно, прежде всего, подчинено «закону партиципации». Ориентированное таким образом, оно отнюдь не имеет склонности без всякого основания впадать в противоречия (это сделало бы его совершенно нелепым для нас), однако, оно и не думает о том, чтобы избегать противоречий. Чаще всего оно относится к ним с безразличием. Этим и объясняется то обстоятельство, что нам так трудно проследить ход этого мышления.

Как уже было сказано, эти свойства относятся только к коллективным представлениям и их ассоциациям. Рассматриваемый индивидуально, в той мере, в какой он мыслит и действует независимо, если это возможно, от коллективных представлений, первобытный человек будет чувствовать, рассуждать и вести себя чаще всего так, как мы это от него ожидаем. Заключение и выводы, которые он будет делать, будут такими, какие и нам кажутся вполне разумными для данной обстановки. Если он, например, убил две штуки дичи и подобрал только одну, то он задаст себе вопрос, куда девалась вторая, и всячески будет ее искать. Если его захватит врасплох дождь, то он станет искать убежища. Если он встретит дикого зверя, то он постарается убежать от него и т. д. и т. д. Но из того, что в случаях подобного рода первобытные люди будут рассуждать, как мы, что поведение их будет похоже на наше (ведь в самых простых случаях подобного рода так же будут вести себя и наиболее разумные среди животных), из этого вовсе не следует, что умственная деятельность первобытных людей повинуется тем же законам, что и наше. На деле мышление первобытных людей, поскольку оно является коллективным, имеет свои собственные законы, и первым, а также наиболее общим таким законом является «закон партиципации».

Самый материал, которым орудует эта умственная деятельность, уже подвергся действию «закона партиципации»: коллективные представления первобытных людей являются совершенно иной вещью, чем наши понятия. Последние, являющиеся материалом наших логических операций, служат уже, как известно, результатом предшествующих операций того же рода. Простое высказывание общего отвлеченного термина: человек, животное, организм, заключает в себе в подразумеваемом виде большое количество суждений, которые предполагают определенные отношения между многими понятиями. А коллективные представления первобытных людей не являются, подобно нашим понятиям, продуктом интеллектуальной обработки в собственном смысле этого слова. Они заключают в себе, в качестве составных частей, эмоциональные и моторные элементы, и, что особенно важно, они вместо логических отношений (включений и исключений) подразумевают более или менее четко определенные, обычно живо ощущаемые, «партиципации» (сопричастия).

Почему, например, какое-нибудь изображение, портрет являются для первобытных людей совсем иной вещью, чем для нас? Чем объясняется то, что они приписывают им, как мы видели выше, мистические свойства? Очевидно, дело в том, что всякое изображение, всякая репродукция «сопричастны» природе, свойствам, жизни оригинала. Это «сопричастие» не должно быть понимаемо в смысле какого-то дробления, как если бы, например, портрет заимствовал у оригинала некоторую часть той суммы свойств или жизни, которою он обладает. Первобытное мышление не видит никакой трудности в том, чтобы эта жизнь и эти свойства были присущи одновременно и оригиналу и изображению. В силу мистической связи между оригиналом и изображением, связи, подчиненной «закону партиципации», изображение одновременно и оригинал, подобно тому, как бороро суть в то же время араара. Значит, от изображения можно получить то же, что и от оригинала, на оригинал можно действовать через изображение. Точно так же, если бы вожди манданов позволили Кэтлину сфотографировать их, то они не смогли бы спать спокойно последним сном, когда они окажутся в могиле. Почему? Потому, что в силу неизбежного «сопричастия», все то, что произойдет с их изображением, отдан-

ным в руки чужеземцев, отразится на них самих после их смерти. А почему племя так беспокоится из-за того, что будет смущен покой их вождей? Очевидно, потому что (хотя Кэтлин этого и не говорит), благополучие племени, его процветание, даже самое его существование зависят, опять-таки в силу мистической «партиципации», от состояния живых или мертвых вождей.

Подобные же соображения действительны и для других коллективных представлений, мистический характер которых мы выявили, для представлений, например, об имени и тени. Есть одно представление, на котором мы должны остановиться особо, ибо оно служит опорным пунктом для целой теории первобытного мышления. Мы разумеем представление о «душе», служащее отправной точкой для учения, известного под именем теории анимизма, принцип которой излагается у Тэйлора так: «Повидимому, люди, способные мыслить, но находящиеся еще на низшей ступени культуры, были глубоко заинтересованы двумя группами биологических проблем. Прежде всего, чем вызывается различие между живым телом и мертвым, какова причина сна, бодрствования, обморока, болезни, смерти? Во-вторых, что представляют собою человеческие образы, которые являются нам в снах и видениях? Первым шагом древних «философов-дикарей», рассматривающих эти две группы явлений, было, несомненно, заключение, что каждый человек, имеет, очевидно, две принадлежащих ему вещи, свою жизнь и свой призрак. И то и другое находится, очевидно, в тесной связи с телом: жизнь делает тело способным чувствовать, мыслить и действовать, призрак является образом тела или его вторым «я». И жизнь и призрак представлялись также, как нечто отделимое от тела: жизнь представлялась способной уходить из бесчувственного или мертвого тела, призрак представлялся способным являться людям, находящимся далеко от тела. Второй шаг... заключался просто в соединении жизни и призрака. Раз они одинаково принадлежат телу, то почему не считать их принадлежащими друг другу, разве не являются они проявлениями одной и той же души? Это, во всяком случае, соответствует действительному представлению о личной душе или духе у низших рас, которое может быть выражено таким образом: душа, это человеческий образ, лишенный объема, тела, по своей природе похожий на пар, на пленку, на тень. Душа — это причина жизни и сознания в одушевляемом ею индивидуе, это владычица личного сознания и воли ее прежнего или нынешнего телесного обладателя: она способна покинуть его тело и вместе с тем появиться внезапно в разных местах; чаще всего, она неосвязаема и невидима и, тем не менее, она проявляет физическую силу, особенно показываясь заснувшим или бодрствующим людям в качестве призрака, отделенного от тела, на которое она по облику похожа, продолжая существовать и являться людям после смерти этого тела; она способна проникнуть в тела других людей, овладевать ими и действовать в них, она способна входить в тела животных и даже неодушевленных предметов... Вот учения, которые лучше всего соответствуют очевидному свидетельству человеческих чувств, истолкованному первобытной, но по своему логической и рациональной философией» (223а, I, 428).

Действительно, излюбленная идея Тэйлора состоит в том, что анимизм является учением, тем более последовательным, тем более удовлетворительным с логической точки зрения, чем ближе к источнику та его форма, которую мы рассматриваем, т.-е. чем она первобытнее. Впоследствии это учение, осложнившись новыми элементами, принявши более общий характер, попытавшись решить самые сложные

проблемы, приняло более смутный и путанный характер. Первоначально анимистическая философия отличалась совершенной прозрачностью, ибо она, так сказать, навязывалась наивному мышлению «философа-дикаря» самыми фактами, и то удовлетворение, которое должен был этот философ находить в своей гипотезе, современный ученый испытывает в свою очередь, констатируя, что гипотеза эта была произвольным продуктом умственной деятельности, неизменно тождественной в своей основе и побуждаемой так же, как и у нашего ученого, логической потребностью дать ответ на проблемы, которые ставятся фактами перед человеческим разумом.

Эта теория является весьма заманчивой. И действительно, нам кажется, что, если бы мы были на месте «философа-дикаря», мы рассуждали бы подобно ему, т.-е. так, как мы его представляем себе рассуждающим. Но существовали ли когда-нибудь такие «философы-дикари»? Представляют ли коллективные представления о душе в низших обществах своего рода учение, родившееся из потребности разрешать биологические проблемы? Нет ничего сомнительнее, нет ничего менее правдоподобного, если считать установленным, что мышление этих обществ ориентировано иначе, чем наше, что их коллективные представления имеют, прежде всего, мистический характер, что первобытные люди вообще обнаруживают гораздо больше интереса к мистическим свойствам существ, чем к логической стройности их собственного мышления. Поэтому, чем более рациональной и последовательной оказывается первобытная «философия» души, тем больше у нас оснований бояться того, что, несмотря на все количество собранных фактов и талант тех, которые ее излагают, она оказывается очень далекой от тех явлений, которые она берется объяснять.

И действительно, почти везде, где наблюдение было достаточно длительным и тщательным, приходится отказываться от счастливой простоты «одной и той же души, одновременно проявляющейся в качестве жизненного начала, с одной стороны, и призрака, с другой». Коллективные представления рисуют нам нечто гораздо более сложное и, по крайней мере, менее легко «объяснимое».

Приведем некоторые примеры. На западно-африканском побережье майор Эллис собрал несколько фактов, которые совершенно не вяжутся (он сам это отмечает) с идеей души, как она была определена Тэйлором. Согласно Эллису, туземцы различают «кра» и «сраман». «Кра» существовало до рождения человека, вероятно, в качестве «кра» целого ряда индивидов, и после смерти человека оно будет продолжать свое независимое существование. Оно либо войдет в тело новорожденного или животного, либо будет блуждать по миру в виде «сиза», т.-е. «кра» без местожительства. Согласно общепринятому представлению, «сиза» всегда старается вернуться в человеческое тело и снова сделаться «кра»: оно даже пытается использовать временное отсутствие другого «кра», чтобы завладеть его местопребыванием... «Кра» может по своему желанию покинуть обитаемое им тело и возвращаться туда. Обычно, оно покидает тело только во время сна, и туземцы верят, что сновидения являются приключениями «кра» во время его отсутствия. «Сраман» или дух начинает свою карьеру лишь со смертью телесного человека, он просто продолжает в стране мертвых тот образ жизни, который покойник вел при жизни. Таким образом, следует различать отдельно: 1) живого человека; 2) «кра» или духа, который в нем пребывает; 3) духа («сраман»), хотя последний является только продолжением первого в образе тени.

Такое разделение применимо ко всему существующему. Когда куст поломан или просто начинает увядать, то его «кра» входит в семя, которое начинает прозябать, а дух куста отправляется в страну мертвых. Точно так же при умерщвлении овцы ее «кра» входит в новорожденного ягненка, а дух овцы отправляется в страну мертвых, чтобы служить духам людей... Самая страна мертвых, ее горы, леса, реки являются, по словам негров, духами тех реальностей, которые прежде существовали в нашем мире.

Таким образом, «кра» это не душа. Душа в установившемся смысле слова «является сущностью, которая одушевляет, которая отделима и которая переживает», это — «носитель личного существования индивида» (Тейлор). Между тем, как всякое «кра», это — дух, который пребывал во многих людях и который будет, вероятно, пребывать во многих других. В некоторых отношениях «кра» походит на ангела-хранителя. Оно, однако, нечто большее. Его тесная связь с человеком доказывается тем фактом, что приключения его ночной порой во время его отсутствия оказываются известными человеку, когда он пробуждается. Последний даже физически ощущает на себе последствия поступков своего «кра». Когда туземец, проснувшись, чувствует себя разбитым и усталым или когда его члены страдают от мышечного ревматизма, он не преминет приписать это тому, что его «кра» сражалось с каким-нибудь другим или исполняло какую-нибудь тяжкую работу... «Кра», будучи тенью, несомненно, имеет точный облик и вид человека: дух и тело человека испытывают на себе воздействие поступков «кра» и сохраняют о них воспоминание.

Когда «кра» покидает тело человека, в котором оно пребывает, человек не терпит никакого физического ущерба. «Кра» уходит, когда человек спит, и последний даже не замечает этого. Когда «кра» уходит во время бодрствования человека, то это получает свое выражение в чихании или зевоте. Но если душа, «этот носитель личного существования индивида», покидает тело, последнее сейчас же впадает в безжизненное состояние: оно холодеет, теряет пульс, оно на вид умирает. Иногда, хоть и очень редко, душа возвращается, это значит, что человек был только в обмороке. Чаще всего, однако, душа не возвращается, и тогда человек умирает (53, 15—21, 106; ср. 54d, 149).

Как следует понимать отношения между личностью и ее «кра», которое, как говорит майор Эллис, не является душой? Было бы одинаково неточно сказать, что «кра», это сам человек и в то же время не он. Это — не личность сама, ибо «кра» ей предсуществует и переживает ее, но это, тем не менее, и сама личность, ибо при пробуждении индивид вспоминает, что «кра» делало и претерпело за ночь. Если мы будем упорствовать в стремлении подчинить эти представления требованиям логической мысли, то мы не только не найдем в них, как это думала школа Тэйлора, «рационального и последовательного» учения, но они просто останутся для нас непонятными. Напротив, мы их поймем в той мере, в какой они могут быть «поняты», если мы их отнесем к общему «закону партиципации». Личность, пока она живет, сопричастна «кра», которое в ней обитает, т.-е. она в известном смысле «кра» и в то же время не является им: противоречивость такая вовсе не пугает этого пра-логического мышления. В момент смерти эта сопричастность прекращается *

* Следы представлений подобного рода существовали у греков, которые, согласно Роде (184, I, стр. 4—6, 257; II, стр. 141, 157, 183—184, 304—305), различали жизненное начало, душу или тень в Гадесе (преисподней) после смерти и другое начало, гостя тела во время жизни, которого, однако, не касались ни болезни, ни смерть.

Столь же запутанные, на наш взгляд, представления встречаются у большинства низших народов. Так как эти представления никак не поддавались истолкованию в смысле, приемлемом для наблюдателей, которые расценивали их с точки зрения правил логического мышления, то они часто маскировали «нелепость», предполагая, что первобытные люди допускают существование нескольких душ. Тогда становилось возможным распределить между этими несколькими душами то, что никак не совмещалось с существованием одной души. Так, например, в отношении племен Центральной Австралии, Спенсер и Гиллен (200, 415) несколько раз говорят о множественных душах. Гэддон в отношении туземцев Торресова пролива говорит о «долях», частях души. «У них существовало верование, согласно которому часть «мари» уходит во время смерти, тогда как другая часть продолжает оставаться, пока ее не прогоняют запугиванием» (79, 317). В Северной Америке правилом является множественность душ. «Туземцы различают несколько душ в одном теле. Один старик говорил нам несколько времени тому назад, что некоторые дикари имели по две или по три души, что его собственная душа вот уж два года, как покинула его, для того, чтобы отправиться к его покойным родственникам, что теперь у него осталась только телесная душа, которая должна вместе с ним уйти в могилу. Это показывает, что туземцы воображают, будто тело имеет собственную душу, которую некоторые называют душой их народа (?), что, кроме того, к человеку приходят другие души, которые покидают его раньше или позже по своей фантазии» (178, 146). — «Некоторые гидатсы верят, будто каждое человеческое существо имеет четыре души в одной. Они этим объясняют явления постепенного умирания, например, остывание конечностей в то время, как сознание еще не исчезло; они предполагают, что четыре души уходят в разные моменты, одна за другой. Когда наступила полная смерть, то это значит, что все души ушли из тела и соединились где-нибудь вне его» (47, 512). Манданы думают, что каждая личность носит в себе несколько духов: один из них белый, другой смуглый, а третий светлой окраски, при чем только последний возвращается к «владыке жизни» (47, 517). Дакоты допускают существование четырех душ: I) души тела, которая умирает вместе с ним; II) духа, который всегда живет с телом или близ него; III) души, которая ответственна за действия тела и которая по одним воззрениям отправляется на юг, по другим на запад; IV) души, которая остается всегда возле маленького пучка волос покойника, сохраняющегося родственниками до того момента, пока его можно будет бросить на территорию врага, где он превращается в блуждающий призрак, несущий болезнь и смерть (47, 484). Некоторые сиуксы допускают даже существование пяти душ. В Британской Колумбии туземцы верят, что человек имеет 4 души. Главная душа имеет облик маленького человечка, остальные души являются тенями первой. Когда человек болен, то это означает, что второстепенные души или главная покинули тело. Шаманы легко заставляют возвращаться тени, но в отношении главной души они бессильны. Если она покидает тело, то больной должен умереть. После смерти главная душа отправляется на запад, чтобы там жить. Тени становятся духами. Они посещают места, где бывал при жизни покойник, и продолжают вести себя подобно ему (12b, 461).

Эти наблюдения, список которых легко продолжить, весьма далеки от единоступенчатости относительно функций различных душ. Все они, однако, согласно подтверждают множественность душ в одном индивидуальном субъекте и различие в функциях этих душ. Они показы-

вают так же, хотя и менее определенно и ясно, что судьба этих душ неодинакова после смерти. Позволительно думать, что эта множественность душ является лишь выражением невозможности примирить слышанные от туземцев рассказы с собственными предвзятыми идеями этих наблюдателей о душе? Недоразумения и грубейшие противоречия были совершенно неизбежны. Миссионеры и исследователи пользовались терминами (душа, дух, привидение и т. д.), выработавшимися в результате длительной религиозной, философской и литературной эволюции; они оказывались пред лицом коллективных представлений, по существу мистических и пра-логических, не сведенных еще к форме понятий, весьма мало считавшихся с требованиями логики. Вот почему все, что они сообщают, нуждается в исправлении и проверке. Наблюдения эти являются вообще тем более сомнительными, чем легче они согласуются с общепринятым нашим представлением о душе. Зато эти наблюдения иногда ясно выражают знаменательную растерянность наблюдателей, а иногда даже представляют собой такую безысходную путаницу, которая хорошо отражает недоуменное положение, в котором находились исследователи и наблюдатели.

Я приведу только два примера. «Трудно с точностью сказать, как фиджийцы представляют себе сущность бессмертной части человека. Слово «яло» имеет следующие значения. Сопровождаемое местоимением в качестве суффикса, оно означает душу, например, «яло-нгу». «Яло» с отдельным притяжательным местоимением означает духа, «яло-яло» с отдельным притяжательным местоимением означает тень. Из того факта, что притяжательное местоимение является суффиксом, можно заключить, что душа считается так же тесно связанной с телом человека, как и его рука, тогда как «дух» представляется чем-то отделимым» (218, 354). «У якутов простейшая душа предмета вообще (ишши), которая, повидимому, просто выражает самый факт его существования, отличается от души живых предметов (сур). Жизнь начинается там, где начинается дыхание (ти). Живые предметы, таким образом, имеют как бы двойную душу, «ишши» и «сур»: подохшие, а часто и больные животные теряют свое «сур» и сохраняют только «ишши», которое также исчезает в случае смерти. Человек, а среди животных только лошадь, имеют тройную душу: «ишши», «сур» и «кут». Человеческое «кут» очень маленькое, не больше маленького кусочка угля; иногда шаман вызывает из-под земли в левой (женской) части жилья «кут» больных... «Кут» иногда покидает человека во время его сна и блуждает далеко от него. Если во время этого путешествия с ним случается несчастье, то его владелец заболевает. «Кут» является как бы смутным образом человека, как бы его тенью. Подобно тому, как тень имеет три части, одну большую и бледную, одну маленькую и потемнее и совсем темный центр, подобно этому человек обладает тремя душами. Когда он теряет одну, он чувствует недомогание; когда он теряет две, он заболевает, когда он теряет три, он умирает» (194, 108). Путаница в этом наблюдении и очевидная невозможность согласовать разные его части с данными определениями весьма знаменательны: они могут содействовать уразумению того, чем в действительности является мнимая множественность душ.

Примечательно, что, вовсе не думая о пра-логическом и мистическом мышлении, не ставя даже той проблемы, которая меня занимает, д-р Пехуэль-Леше приходит относительно множественности душ к тому же заключению, что и я. Я очень жалею, что не могу воспроизвести здесь целиком его, заслуживающее интереса, обсуждение

этого вопроса. «При скороспелом выводе, говорит он в заключении, можно говорить о вере в две души или даже в три или четыре. На первом месте можно было бы поставить «мощь» (Potenz), творческое начало (сущность предков, переходящую к потомкам), быть может, также часть мировой души; затем идет личная или видовая душа; наконец, мы имеем душу сна, блуждающую душу или душу пустыни (Wildnissseele). Но такое представление было бы, однако, неточным» (165, 296). На мой взгляд эти различные души выражают разные виды «сопричастия», не сводимого к логическому понятию, хотя для пра-логического мышления это «сопричастие» является самой естественной вещью в мире. Это может быть показано с достаточной очевидностью в отношении той «души пустыни», которую мисс Кингсли называет «душой леса или кустарника».

Негры Калабара, сообщает она, допускают существование четырех душ: души, которая переживает человека, тени на дороге, души сна и души леса. Последняя всегда имеет образ лесного зверя, но никогда не образ растения. Иногда, когда человек болен, то это рассматривается, как проявление гнева лесной души за небрежное к ней отношение. Призывают знахаря — колдуна. Поставив указанный диагноз, он предписывает принести какую-нибудь жертву обиженной душе... Лесные души являются обыкновенно одинаковыми у мужчины и его сыновей, у матери и ее дочерей... Иногда все дети имеют лесную душу отца, иногда все они имеют лесную душу матери (122, 459)... Ни один обыкновенный человек не может видеть собственную лесную душу. Лесную душу вовсе не следует представлять так, будто она соединена со всеми животными данного вида, со всеми, например, дикими кабанами или леопардами, дело всегда идет об одном определенном кабане или леопарде или какой-нибудь другой животной особи... Когда лесная душа умирает, связанный с ней человек также умирает. Вот почему, если можно обнаружить охотника, который убил лесную душу, а это вещь невозможная, если, по крайней мере, знахарь-колдун не был как раз свидетелем катастрофы, то охотник этот должен уплатить компенсацию семье покойника. Но зато когда человек, связанный с лесной душой, умирает, то данное животное тоже должно умереть (114, 170). Мисс Кингсли собрала весьма точные показания относительно заболеваний этой лесной души, а также относительно болезни души сна; сообщает она также и об уходе, который считается обязательным при этих болезнях.

Совершенно сходное представление существовало и в Центральной Америке. Гэдж рассказывает относительно туземцев гватемалтеков следующую странную историю: «Многих дьявол подбивает верить, будто их жизнь зависит от жизни того или иного животного (которое они объявляют родственным им гением). Они думают, что если это животное умирает, что и они должны умереть. Когда это животное убегает от охотников, то их сердце сильно бьется, когда оно изнемогает, то они падают в обморок...» (3, III, 129). Очевидно речь идет о лесной душе.

Таким образом, мы не находим у первобытных людей ничего, что точно соответствовало бы представлению о единой душе, которая, согласно Тэйлору, представляется в двойном облике, в облике призрака и жизненного начала. Несомненно, первобытные люди повсюду верят в объективную реальность того, что они видят во сне, несомненно, они убеждены, что духи покойников возвращаются, по крайней мере, в течение некоторого времени в те места, где когда-то жили эти покойники. Однако, все то, что мы видели, ясно свидетельствует о том, что

коллективные представления на этот счет обязаны своим происхождением не потребности объяснить себе эти появления покойников во сне при помощи однообразного понятия о «душе». Я скажу, напротив, что первоначально (в той мере, в какой позволено применение этого выражения) идея души отсутствует у первобытных людей. Ее заменяет представление, в общем весьма эмоциональное, об одной или нескольких «партиципациях», которые сосуществуют и перекрещиваются, не сливаясь еще в ясное сознание подлинно-единой индивидуальности. Член племени, тотема, клана чувствует свое мистическое единство со своей социальной группой, свое мистическое единство с животным или растительным видом, который является его тотемом, свое мистическое единство с душой сна, свое мистическое единство с лесной душой и т. д.

Эти ощущения «сопричастности» и единства, которые обновляются и усиливаются в определенные моменты (во время священных церемоний, обрядов посвящения и т. д.) несколько не парализуют друг друга. Они не нуждаются в выражении при помощи определенных понятий для того, чтобы быть предметом глубокого переживания у всех членов группы. Впоследствии, когда эти церемонии и обряды мало-помалу перестанут быть понятными, а потом и перестанут соблюдаться, эти «партиципации», сохраненные в обычаях и мифах, выкристаллизуются, так сказать, в виде «множественных душ», как это произошло у негров Калабара, столь хорошо изученных мисс Кингсли. И, наконец, еще позже, совсем уже близко к нам, как это показывает пример греков, эти множественные души, в свою очередь, выкристаллизуются в единую душу, при чем останется еще заметным различие между жизненным началом и духовным гостем тела. Одним словом, «душа» в собственном смысле слова, служащая отправным пунктом для теории Тэйлора и являющаяся, согласно ему, объектом первобытного учения дикаря, на мой взгляд появляется только в обществах сравнительно уже высокого типа. Если Тэйлор относил представление о душе в столь далекое прошлое, то это произошло не потому, что он не знал фактов (Тэйлор сам приводит известное число фактов, где множественность «душ» показана ясно). Дело, однако, в том, что его интерпретация этих фактов была ему, так сказать, навязана его постулатом, согласно которому мышление в низших обществах повинуетя тем же логическим законам, что и наше. Отбросим этот постулат, и тотчас же пред нами выявится мистический и пра-логический характер первобытного мышления, а с ним и «закон партиципации», который управляет коллективными представлениями. Но в таком случае, понятие души может рассматриваться только как продукт уже довольно развитого мышления, как нечто еще неизвестное первобытным обществам.

III.

В умственной жизни первобытных людей дело отнюдь не происходит так, что коллективные представления даны в изолированном состоянии, вне отношений, в которые они чаще всего входят. Мистический характер, присущий им, необходимо влечет мистические отношения между разными объектами этих представлений. Можно, следовательно, предположить, так сказать, уже априори, что тот же «закон партиципации», который управляет образованием коллективных представлений, управляет также и теми сочетаниями, которые устанавливаются между ними. Для подтверждения этого вывода достаточно будет исследовать, как в пра-логическом мышлении осуще-

ставляются основные отношения существ и предметов между собой.

Прежде всего, самое существование социальных групп в его отношениях к существованию составляющих эти группы индивидов чаще всего представляется (и одновременно с этим ощущается), как общение, как сопричастие, или вернее, как комплекс общений и сопричастий. Эта черта более или менее четко обнаруживается во всех первобытных обществах, относительно которых мы имеем мало-мальски подробные и достойные доверия сведения. Это с достаточной полнотой выявлено в двух трудах Спенсера и Гиллена о племенах Центральной Австралии. У арунта «каждый индивид является прямым перевоплощением предка из времен «Алчеринга» (мифического периода) или частицы — духа какого-нибудь животного из времен Алчеринга. . . Тотем каждого человека рассматривается, как нечто тождественное с этим человеком. С другой стороны, за каждой тотемической группой предполагается способность оказывать прямое влияние на большее или меньшее изобилие растений или животных, имя которых носит данная тотемическая группа» (200, 202). Наконец, каждый тотем мистически связан с какой-нибудь местностью, с какой-нибудь частью пространства, границы которой точно очерчены и которая всегда заселена духами тотемических предков (local relationship) (200, 303, 544).

Коллективное представление здесь совершенно сходно с тем, которое поразило фон-ден-Штейнена, когда бороро «холодно» сказали ему, что они — арара, или когда трумаи заявили, что они — водяные животные. Каждый индивид есть в одно и то же время такой-то или такой-то мужчина, такая-то или такая-то женщина, живые в настоящий момент, такой-то или такой-то предок (человек или получеловек), живший в легендарные времена Алчеринга, но вместе с тем он — также и свой собственный тотем, т.-е. он мистически сопричастен сущности животного или растительного вида, имя которого он носит. Глагол «быть» (который, впрочем, отсутствует в большинстве языков низших обществ) не имеет здесь обычного смысла грамматической связки, как это мы видим в наших языках. Он, преимущественно, обозначает здесь нечто иное и большее. Он включает в себя коллективное представление и сознание переживаемой индивидами сопричастности, своего рода симбиоза, покоящегося на тождестве их сущности. Вот почему члены определенной тотемической группы считаются единственно способными выполнять церемонии «интихиума», которая имеет целью обеспечить правильное воспроизведение определенного вида животных и растений (200, 169). Отсюда и происходят представления, церемонии, пляски (в масках и без них, с разрисовкой, в особых нарядах, с татуировкой), которые обнаруживаются среди стольких первобытных обществ и которые преследуют ту же самую цель, — пляски бизона у северо-американских индейцев, пляски оленя у гуичолов Мексики, пляски змеи у зуны и у других индейцев — пуэбло и т. д.).

У австралийских племен Спенсер и Гиллен уловили, так сказать, на месте не только значение церемоний интихиума, которое является одновременно мистическим и утилитарным, но и интимную связь между индивидом, его тотемической группой и тотемным (растительным или животным) видом, связь, которая не может быть выражена понятием как раз потому, что эта насквозь мистическая связь заключается в «партиципации», не укладывающейся в рамки логической мысли. «Можно было бы думать, что дело заключается просто в подражании телодвижениям некоторых животных. Однако, эти церемонии имеют значительно более глубокий смысл, ибо каждое действующее в них

лицо представляет индивидуального предка из периода Алчеринга... каждый рождающийся член племени появляется на свет в качестве перевоплощения неумирающей «частицы — духа» некоего получеловеческого предка: следовательно, родившись каждый член племени необходимо должен носить имя животного или растения, превращением или потомком которого был предок из периода Алчеринга» (200, 228).

Таким образом, церемонии и пляски имеют целью и следствием вновь оживлять и поддерживать путем нервного возбуждения и стимулирующего опьянения (имеющих свои аналогии в более развитых обществах) общение, в котором сливаются живой индивид, предок, перевоплотившийся в нем, и растительный или животный вид, являющийся тотемом данной личности. Для нашего мышления здесь обязательно имеются налицо три отдельных реальности, как бы тесно ни было родство между ними. Для пралогического же мышления индивид, предок и тотем образуют нечто единое, не теряя вместе с тем своей тройственности.

Поэтому действие, оказываемое церемониями на тотемический вид, является более чем непосредственным: оно присуще имманентно этим церемониям. Каким образом первобытный человек мог бы усомниться в их действительности? Самая здоровая логическая достоверность бледнеет в своей убедительности пред ощущением симбиоза (общей жизни), которое сопутствует проявляющимся таким образом коллективным представлениям.

Другая форма этой сопричастности, вернее, этого общения, обнаруживается в той роли, которую играют в личной и коллективной жизни арунта священные предметы, называемые чурингами. Эти предметы (кусочки камня или дерева продолговатой формы, обычно украшенные мистическими рисунками) весьма бережно хранятся в священном месте, хранилище, к которому женщины и дети не смеют даже приблизиться. Каждая местная тотемическая группа имеет свои чуринги. С точки зрения логического мышления было бы трудно точно определить, чем являются или чем не являются эти чуринга. Это — внетелесные души индивидов, носители духов предков, а может быть, и тел этих предков, это — субстраты тотемического бытия, вместилища жизненных сил, — всем этим поочередно и одновременно являются



Каменные чуринги племен арунта, кантиш и варраунга (Центр. Австралия).

чуринги. Ощущение их мистической силы достигает максимума интенсивности во время церемоний посвящения, смысл которых будет исследован дальше. Теперь же я могу отметить вслед за Спенсером и Гилленом то глубокое религиозное уважение, которым окружены чуринги, те заботы, предметом которых они являются, то благоговение, те предосторожности, с которыми прикасаются к чурингам. «Во время всей операции т.-е. осмотра чуринг, которые были временно переданы соседнему племени и возвращены им, присутствие чуринг вызывает, повидимому, благоговейное молчание, как если бы туземцы действительно верили, что духи мертвых, которым эти чуринги принадлежат, находятся здесь. За все время осмотра чуринг нельзя услышать ни от одного из присутствующих туземцев ничего кроме шопота» (200, 303). Иногда самые выражения наблюдателей наводят на мысль о «партиципации»... «Человек, владеющий чурингой как, например, чурингой-змеей, будет гладить ее своей рукой, не переставая. Совершая это, он нараспев будет рассказывать историю змеи из времен Алчеринга, и мало-по-малу он почувствует, что между ним и священным предметом существует особая связь, что определенного свойства сила переходит от предмета к нему и от него к предмету» (201, 277). Приходится ли удивляться тому, что чуринга представляется или, вернее, ощущается в это время, как живое существо? Это совсем не кусок дерева или камня, это нечто совсем иное. Чуринга интимно связана с предком, она испытывает чувства, подобно нам; эти чувства и эмоции можно успокаивать, поглаживая чурингу рукой, т.-е. тем же путем, каким успокаивают волнения живых людей (201, 265).

От прямо представляемой и живо ощущаемой партиципации, в том ее виде, в каком она описана фон-ден-Штейненом и Спенсером и Гилленом, очень легко переход к столь распространенным в низших обществах верованиям, согласно которым между человеком и животными или, вернее, между определенными группами людей и некоторыми определенными животными существует тесное родство. Эти верования часто находят свое выражение в мифах. Уже Спенсер и Гиллен



Старейшие племени арунта осматривают возвращенные соседями чуринги.

собрали у арунта многочисленные рассказы, относящиеся к существам, являющимся полулюдьми, полуживотными: в этих рассказах устанавливается возможность живого перехода от одних к другим. Часто весьма знаменательны самые выражения наблюдателей, самые термины, которыми они пользуются. Так, например, в одной тотемической церемонии говорится, что «этот определенный человек — крыса или крысачеловек, — ибо тождественность человеческого индивида поглощается тождественностью человека с объектом, с которым он связан и от которого он происходит, что этот человек-крыса отправился.. в Вали-ирра, где он умер, и где его дух остался, как обычно, связанным с чурингой» (200, 231). Спенсер и Гиллен видят в этих мифических представлениях «попытку описания того, как человеческие существа произошли от нечеловеческих тварей различной формы. Одни из этих тварей представляли собой животных, другие — растения. Однако, во всех случаях мы должны их рассматривать, как посредствующие этапы на пути от предка — животного или растения к человеческому индивиду, который носит имя этого предка, как своего тотема (200, 392).

В более развитых обществах представления об этих мифических животных несколько отличаются от подобного представления. Предки тотемических групп отнюдь не являются животными, совершенно похожими на тех, которые существуют, однако, они мистически совмещают в себе одновременно и животную и человеческую природу. В них, так сказать, отражается та партиципация, которая составляет основу единения общественной группы и ее тотемического животного. Например, в Британской Колумбии «я пытался узнать от него (от моего обычного осведомителя), носит ли племя имя «выдры», рассматривают ли они выдр, как своих родственников, уважают ли они этих животных, воздерживаясь от умерщвления их и от охоты на них. В ответ на этот вопрос он улыбнулся и покачал головой. Позже он объяснил, что они, несомненно, верят, что их отдаленный предок действительно был выдрой, но что они вовсе не думают, будто это была такая же выдра, какие существуют сейчас. Выдры, от которых они произошли, были людьми-выдрами, а не животными: они обладали способностью менять облик мужчины или женщины на облик выдры. Все животные былых времен были таковы. Они не были просто животными: они были также и людьми, по своей воле они могли принимать либо человеческий, либо животный облик, облакаясь в шкуру животного или снимая ее... Индейцы томпсоны имеют в своем языке специальный термин для различения этих мистических существ от обыкновенных животных» (94, 325).

Таким образом, мистическими партиципациями объясняются и те формы родства, которые низшими обществами рассматриваются, как естественные и очевидные, какими бы смешными и нелепыми ни казались они европейским наблюдателям. Негритянский царь Квенгеца, как рассказывает дю-Шалью, отказывался есть мясо, которое ему подавали. «Оно для меня рунда», сказал он. Он объяснил, что мясо *Bos brachiceros* является для его рода запретным..., на том основании, что за много поколений до этого одна женщина из этого рода вместо ребенка родила теленка. Я засмеялся, но царь весьма серьезно заметил, что он может мне показать женщину из другого рода, бабушка которой родила крокодила, так что для этой семьи крокодил является рунда... В этом пункте они отличаются религиозной щепетильностью... трудно найти человека, для которого какая-нибудь пища не была бы рунда» (27, 308—9). Было бы бесполезно опровергать веро-

вания подобного рода, встречающиеся очень часто. Опыт в тех весьма редких случаях, когда он имеет место, совершенно бессилён против них. Раджа Брук рассказывает об одном человеке, у которого аллигатор, несмотря на мистическое родство с ним этого человека, изувечил ногу. «Я спросил у него, отомстил ли он за это аллигаторам. — Нет, ответил он, у меня никогда не было желания убить аллигатора, так как сны моих предков всегда запрещали это делать. Я не могу объяснить себе, каким образом аллигатору пришло в голову напасть на меня. Должно быть, он принял меня за чужого, а духи, видя эту ошибку, спасли мне жизнь» (20, I, 235).

Как же обстоит дело, когда социальная группа или отдельная личность считает себя таким образом связанной или родственной с тотем-



Участник ритуальной церемонии, изображающий духа крокодила (Новая Гвинея). На голове у него сделанное из дерева чучело крокодила, украшенное белыми перьями.

мическим животным, когда она объективирует эту сопричастность в своих конкретных отношениях с этим животным, — имеется ли при этом в виду весь данный животный вид, взятый, так сказать, отвлеченно, или все представители вида, рассматриваемые коллективно, или, наконец, та или иная животная особь? Для логического мышления это — отдельные гипотезы, взаимно исключающие одна другую. Логическому мышлению пришлось бы выбирать какую-нибудь из них. Пра-логическое же мышление на деле почти никогда (за исключением такого случая, который, например, был упомянут выше, с «лесной душой») не различает указанных гипотез именно потому, что закон сопричастности, который является руководящим началом этого мышления, позволяет ему без всякого затруднения одновременно мыслить индивидуальное в коллективном и коллективное в индивидуальном. Мышление это представляет себе между отдельным медведем и медведями, между бизоном и бизонами, между лососем и лососями мистическую сопричастность, и ни вид в целом, ни отдельное существование особей не имеют для первобытного мышления того смысла, который они имеют для нас.

К кому относятся те почести, которые столь часто и столь торжественно одазываются убитому на охоте животному, к данной ли животной особи, или же к «гению» вида в целях обеспечить себе его рас-

положение? Для первобытного мышления такой альтернативы не существует: почести оказываются одновременно и нераздельно особи и виду. «Один француз бросил однажды пойманную им мышь, которую подобрала девочка, чтобы съесть ее: отец ребенка вырвал мышь и принялся гладить мертвое животное... он делал это, по его словам, для того, чтобы умиротворить «гения» мышей, дабы он не мучил его дочери после того, как она съест мышь» (31, III, 299). Этот гений-хранитель является переводом на язык логической мысли такой связи, такого отношения, которое в действительности не может быть выражено в категориях логической мысли: отношения сопричастности между животным — особью и животным коллективом. Эта сопричастность имеет свое основание, как нам кажется, не в тождественности анатомического строения, физиологических функций и внешне заметных черт, улавливаемых опытом: сопричастность эта представляется и ощущается в форме «духа», как и всякая реальность, воспроизводимая пра-логическим мышлением. В животном это мышление особенно интересуют не его видимые формы и качества (если отвлечься от потребности питаться им; да и то — съесть мясо какого-нибудь животного значит прежде всего мистически причаститься его сущности); пра-логическое мышление интересуется прежде всего духом, проявлением которого это животное является, духом, от которого зависят его мистические отношения и связи с определенными человеческими группами (безразлично, рассматривается ли оно индивидуально или коллективно). Невидимый, неосязаемый «дух» этот одновременно присутствует во всех и в каждом. Это «многосущие» совершенно не причиняет никаких затруднений пра-логическому мышлению.

Бенкрофт сообщает об одном калифорнийском веровании, которое ему кажется совершенно непонятным, но которое ясно освещает мистическую сопричастность между особью и видом. «Они называют эту птицу (сарыча) *Rapes*, и раз в году у них бывает праздник, носящий то же имя. Главная церемония этого праздника заключается в умерщвлении сарыча без пролития хотя бы единой капли крови. Затем птицу обдирают, тщательно следя за тем, чтобы не повредить ее оперения. В заключение труп птицы погребают в священной ограде среди проявлений скорби со стороны старух, которые плачут, как если бы они потеряли родственника или друга. Предание объясняет это дело так: *rapes* была когда-то женщиной, которую однажды великий бог Чинигчинич застал однажды блуждающей в горах; он превратил ее в птицу. Я, однако, не вижу, какую связь это могло иметь с ежегодным принесением в жертву этой птицы и с определенными странными идеями, связанными с этим жертвоприношением: в самом деле, туземцы верили, будто каждый раз, когда птица умерщвлялась, она возвращалась к жизни; кроме того, они питали твердую веру, веру, способную двигать горами, в то, что все птицы, умерщвляемые во время годового праздника в огромном количестве удаленных друг от друга селений, являются одной и той же птицей» (3, III, 168).

IV.

До сих пор мы в коллективных представлениях первобытных людей рассматривали то, что можно было бы называть отношением сопричастности, главным образом, с точки зрения статической, т.-е. те отношения, которые управляют существованием объектов, естественных явлений, индивидов, видов. Попробуем теперь стать на динамическую точку зрения, т.-е. рассмотрим действия, влияния, которые су-

щества и предметы оказывают друг на друга. По правде сказать, одна из характерных черт этого пра-логического мышления, заключается как раз в том, что в огромном количестве случаев различие между этими двумя точками зрения почти стирается. Очень часто мы совершенно не в состоянии различить, является ли действие внутренне присущим предмету, ему имманентным, или же переходным. Действие (несмотря на всю затруднительность для нас совмещения того, что кажется нам противоположным) является одновременно и тем и другим. Таково, например, то действие, которое, как мы видели, оказывает тотемическая группа на животное или растение, служащее ей тотемом, путем церемоний интихиума. Точно также, в Северной Америке члены тотема «вэтра» считаются способными оказывать специальное влияние на blizzard; к ним обращаются с просьбой о ниспослании ветерка, когда очень уже одолевают москиты (47, 410). В Торресовом проливе



Группа туземцев (арунта направляется к священному участку).

туземцы думают, что человек, принадлежащий к группе умаи (имеющей своим тотемом собаку), понимает привычки собак и обладает способностью проявлять над ними особую власть (79, 325). У племен Центральной Австралии человек из тотема еуго дает человеку из тотема сливового дерева «чурингу», над которой он произносит соответствующее заклинание, и чуринга поможет ему в охоте на это животное (200, 202). У туземцев племени каитиш вождь тотема воды должен тщательно воздерживаться от магических операций, заключающихся в направлении кости или палки против врага, ибо если бы он совершил такое магическое действие, то вода сделалась бы грязной и вонючей (201, 463).

Это факты, как и много других примеров подобного рода, которые можно было бы назвать, показывают, как в пра-логическом мышлении нечувствительно устанавливается переход между действием, направленным каким-нибудь существом на самого себя, и действием, оказываемым на другой предмет. Когда какой-нибудь поступок вождя тотема воды делает воду негодной для питья, то невозможно сказать, представляется ли действие этого поступка переходным или же имма-

нен
то,
пам
мо
лиз
отн
нен
ско
ны
дел
В с
час

жив
свя
жаю
груп
став
вляе
лени
в от
пров
сит

мист
ного
избе
ваем
форм
на р
пом
исте
како
мер,
шаю

Пер

нентным: пра-логическое мышление не различает этих категорий. Но то, что мы ясно улавливаем в отношениях между тотемическими группами и существом, предметом или видом, который является их тотемом, — все это может быть вскрыто углубленным и тщательным анализом пра-логического мышления в бесконечном количестве других отношений, которое это мышление представляет себе также подчиненным закону сопричастности. Так, например, существует мистическое сопричастие между каждой тотемической группой и определенным пространством, закрепленным за данной группой, т.-е. определенной страной света (севером, югом, востоком и западом). В свою очередь страны света связаны, также путем мистической сопричастности, с определенными цветами (красками), ветрами, мифическими



Пляска во время праздника корробори у австралийцев. Маски и татуировка пляшущих имеют ритуально-магический характер.

животными; последние в свою очередь мистически связаны с реками, священными лесами и так далее до бесконечности. Природа, окружающая определенную группу, определенное племя или определенную группу племен, фигурирует, таким образом, в их коллективных представлениях не как объект, не как система объектов или явлений, управляемых неизменными законами, согласно правилам логического мышления, а как подвижная совокупность мистических взаимодействий, в отношении которых предметы, существа, явления являются только проводниками и проявлениями, как некая совокупность, которая зависит от группы, подобно тому, как группа зависит от нее.

Ориентированное по-иному, чем наше, озабоченное прежде всего мистическими отношениями и свойствами, имеющее в качестве основного закона закон сопричастности, мышление первобытных людей неизбежно истолковывает совершенно иначе, чем мы, то, что мы называем природой и опытом. Оно всюду видит самые разнообразные формы передачи свойств путем переноса, соприкосновения, передачи на расстояние, путем заражения, осквернения, овладения, словом, при помощи множества действий, которые приобщают мгновенно или по истечении более или менее долгого времени какой-нибудь предмет или какое-нибудь существо к данному свойству, действий, которые, например, сакрализуют (делают его священным) или десакрализуют его (лишают его этого качества) в начале и в конце какой-нибудь церемонии

(100, 22, 66). Далее я рассмотрю лишь с формальной точки зрения известное количество магических и религиозных обрядов в целях показать в них игру механизма пра-логического мышления; эти обряды вытекают из указанных представлений: они окажутся вдохновляемыми и опирающимися на веру в наличие сопричастия. Таковы, например, верования, относящиеся к разным видам табу. Когда австралиец или ново-зеландец, уstraшенный мыслью о том, что он, не ведая того, поел запретной пищи, умирает от нарушения табу, то это происходит потому, что он чувствует в себе неизлечимое смертельное влияние, проникшее в него вместе с пищей. Самым влиянием этим пища также обязана «сопричастию», будь то, например, остатки трапезы вождя, которые по неосторожности доел обыкновенный человек.

Такие же представления лежат в основе общераспространенного верования, согласно которому известные люди превращаются в животных каждый раз, когда они надевают шкуру этих животных (например, тигра, волка, медведя и т. д.). В этом представлении для первобытных людей все является мистическим. Их не занимает вопрос, перестает ли человек быть человеком, превращаясь в тигра, или тигром, делаясь снова человеком. Их интересует, прежде всего и главным образом, мистическая способность, которая делает этих лиц при известных условиях «сопричастными», по выражению философа Мальбранша, одновременно и тигру, и человеку, а следовательно и более страшными, чем люди, которые только люди, или чем тигры, которые только тигры.

«Как же это так, спрашивал добрый Добрицгоффер у абипонов: вы всегда без всякого страха убиваете тигров на равнине; откуда же у вас этот трусливый страх пред мнимым тигром внутри селения?» На это абипоны отвечали, улыбаясь: «Вы, отцы, ничего не смыслите в этом. Мы не боимся тигров на равнине, мы их убиваем, потому что мы их можем видеть, но вот искусственных тигров мы боимся, да, мы боимся их потому, что мы их не можем ни видеть, ни убить» (46, II, 77). точно так же гуичол, который надевает на голову перья орла, имеет целью не только украсить себя и не это главным образом. Он помышляет о том, чтобы при помощи этих перьев приобщиться к зоркости, прозорливости, силе и мудрости птицы. Сопричастие, лежащее в основе коллективного представления, вот что заставляет его действовать таким образом.

Вообще, приемы, которыми пользуются первобытные люди, чтобы добиться желаемых результатов, проливают свет на то представление, которое существует у них относительно естественных сил, возникновения существ и явлений вокруг них: с равным правом можно сказать, что они воспроизводят этот процесс происхождения в том виде, в каком они его представляют, или что они представляют себе его в таком виде, в каком они его воспроизводят в своих обрядах. Эти приемы, однако, как мы увидим во всех подробностях, являются мистическими по своей сущности и почти всегда подразумевают отношения сопричастности. Их представление о силах окружающей природы носит, таким образом, тот же характер. Это дает новое основание для отказа от правдоподобной и заманчивой, но совершенно неточной теории, согласно которой первобытные люди, в силу произвольного и неизбежного применения антропоморфической аналогии (т.е. сходства с природой человека), усматривали всюду в природе воли, души и духов, которые подобны их собственной воле и душе. Факты, не только не позволяют нам приписывать первобытным людям предварительное самоуглубле-

ние в свою собственную деятельность и обобщение, основанное на результатах этого самосознания, факты эти запрещают нам приписывать первобытному человеку ту совершенно логичную и последовательную (по крайней мере первоначально) «философию» природы, какой должен был быть анимизм.

Несомненно следует считаться с огромной массой фактов, собранных и классифицированных Тэйлором, Фрэзером и их учениками и сотрудниками, следует согласиться с тем, что, согласно этим фактам, ничто в коллективных представлениях первобытных людей не дано как нечто мертвое, инертное, безжизненное. С достаточной убедительностью доказано, что все существа и все предметы, даже неодушевленные, даже неорганические, даже изготовленные рукой человека, мыслятся первобытным человеком, как способные совершить самые разнообразные действия и подвергаться им. Малайский рудокоп верит, что оловянная руда в земле может быть открыта некоторыми определенными лицами, и что она никогда не покажет себя определенным другим лицам (195, 259). Мы видели также, какое значение для зуны, согласно Кэшингу, имеют мельчайшие детали формы привычных предметов. Отсюда, однако, вовсе не следует, что оловянная руда или домашняя утварь имеют душу, представляемую по аналогии с человеческой душой. Мы вправе только заключить, что представления о существах, предметах и их взаимоотношениях, свойственные первобытному мышлению, мистичны, что они управляются законом сопричастия. Возможно, что на известной стадии развития этого мышления индивиды данной социальной группы обнаруживают одновременную тенденцию к более отчетливому осознанию своей собственной личности и к предложению о наличии вне их самих, в животных, деревьях, скалах и т. д. или у богов, духов личностей, сходных с собой. Однако, ни это представление, ни эта обобщенная аналогия не являются первоначальным естественным продуктом первобытного мышления.

Д-р Пехуэль-Леше долго изучал этот вопрос в отношении бафиотов на западном побережье Африки. Мы не можем воспроизвести или хотя бы изложить в общих чертах его разбор этого вопроса, данный им на основании весьма точного наблюдения верований и обычаев туземцев. Он приходит к заключению, что в отношении к ним слова «воля», «душа» или «дух» должны быть изъяты из употребления. Конечно, в существах и явлениях на их взгляд что-то есть, но это не душа, не дух, не воля. Если уж необходимо придумать какое-нибудь выражение для обозначения этого представления, то лучше всего было бы вместо «анимизма» восстановить термин «динамизм». Пехуэль-Леше цитирует одного путешественника XVII-ого века, Даппера, согласно которому «эти народы не знают ни бога, ни дьявола, ибо они еще не умеют его назвать каким-нибудь собственным именем: они ограничиваются только приложением эпитета «мокизи» ко всему тому, в чем они замечают скрытую силу». Он замечает также, что колдуны-фетишисты не меньше боятся душ покойников, чем и обыкновенные люди. Если спросить знаменитого «инганга», при помощи какого духа или какой души он действует, он безмолвно посмотрит на вас, исполненный ужаса. Никогда он и не думал о подобной вещи, слишком уж опасной... Одним словом, бафиоты не знают самых элементарных духов. Согласно их воззрениям, существуют, с одной стороны, начала жизни и силы, распространенные повсюду (рассматриваемые ныне, как исходящие от высшего бога), с другой стороны, они сами, а между ними и указанными началами существуют души мертвых. Вот и все.

Этими силами, а не при помощи духов или душ действуют черная магия *) и ее противница, белая магия (165,356).

Точно также, у племен самого низкого типа в Южной Америке «самое элементарное анимистическое представление заключается в том, что природе приписывается всеодушевленность (Allbeseelung): представление это отнюдь не является вторичным продуктом представления о человеческой душе, оно образуется одновременно с ним путем простой аналогии» (51, 19). Миссионер Жюно удачно выразил характер этого представления о природе. «Баронги, говорит он, подобно их соплеменникам банту, являются анимистами. Для них мир полон духовных влияний, порой благосклонных, порой страшных, на которые можно воздействовать путем заклинания. Имеют ли они определенное представление об этих силах? Нет: их анимистические идеи остаются весьма туманными... но зато у них имеются две или три весьма привычных концепции, которые ясно вырисовываются на неопределенном фоне их верований. Это представления о Хомбо (несчастье), Нсила (осквернении) и Иила (запрете)» (112, 471).

Иногда даже наблюдатели, испытавшие влияние школы Тэйлора и Фрэзера, употребляют для описания того, что они видят, выражения, направленные к изменению теории их учителей в указанном мною смысле. Так, например, по словам Скита, «основная идея малайских обрядов заключается, повидимому, в всепроникающем анимизме (all-pervading animism), предполагающем существование в человеке и природе некоего общего жизненного начала (Семангат), которое мы здесь называли «душой», за отсутствием другого более подходящего слова» (195, 579). На острове Борнео туземцы Саравака «приписывают душу или духа почти каждой естественной силе и всем живым существам». Как, однако, следует понимать эту анимистическую формулу? «Они чувствуют себя окруженными со всех сторон духовными силами, которые представляются им сосредоточенными в предметах, к которым их внимание привлечено повседневными нуждами. Если употребить выражение, свойственное психологам, то можно было бы сказать, что в целом континууме (сплошной среде) духовных сил они дифференцировали с весьма различной степенью определенности множество духовных агентов. Наименее важные представляются наиболее неопределенными, тем не менее, они могут быть весьма зловредными для людей» (97, 174).

Этот континуум духовных сил, предшествующий определенным индивидуальностям, которые вырабатываются из него путем дифференциации, описан для Северной Америки почти в тех же выражениях мисс Алисой Флетчер. «Индейцы, говорит она, рассматривали все одушевленные и неодушевленные предметы, все явления, как проникнутые общей жизнью, которая непрерывна и похожа на ту волевою силу, которую они осознают в самих себе. Эту таинственную (мистическую) силу во всем они называли Ваканда; при помощи этой силы все вещи связаны между собой и с человеком. Этой идеей непрерывности жизни поддерживалась идея родства между видимым и невидимым, между живыми и мертвыми, а также между осколком какого-нибудь предмета и целым предметом» (63, 437). Можно ли, пользуясь языком анимистов, дать лучше почувствовать мистические представления, подчиненные закону партиципации, который лежит в основе пра-

* Черная магия в отличие от белой магии, добывающей «чудесных» результатов, опираясь на силы природы, обращается к помощи демонов, злых духов, дьявола. Это разделение магии возникло в средние века, в эпоху расцвета веры во всякую «чертовщину». (Ред.).

логического мышления? Наконец, в своем недавнем труде Альб. Крейт (Kruijt), со своей стороны, также (116, 1—2) допускает, вопреки традиционному анимизму, что мышление первобытных людей представляет себе сначала континуум мистических сил, непрерывное жизненное начало, всеодушевленность, индивидуальности же или личности, души, духи оказываются лишь вторичным явлением. Таким образом, позволительно думать, что чем больше будет собрано тщательно проверенных фактов, чем больше они будут освобождены от анимистической интерпретации, которую им слишком часто навязывают наблюдатели, подчас совершенно невольно, — тем яснее обнаружится, что мышление первобытных людей, будучи мистическим, необходимо является также пра-логическим, т.-е. что заинтересованное прежде всего мистическими свойствами и силами предметов и существ, оно осознает отношения между ними в виде закона партиципации, не придавая никакого значения противоречиям, являющимся уже нестерпимыми для логического мышления.

ГЛАВА III.

ОПЕРАЦИИ И ПРИЕМЫ ПРАЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ.

I.

Совершенно напрасным делом было бы проводить параллель между дискурсивными *) операциями пра-логического и нашего мышления, выяснять, в какой мере они соответствуют друг другу. Самое предположение такого соответствия было бы несостоятельной гипотезой. У нас нет никакого основания допускать априори, что первобытным и нашим мышлением употребляется один и тот же механизм. Дискурсивные операции нашей мысли, анализ которых достаточно известен нам из психологии и логики, предполагают существование и применение сложного материала категорий, понятий и отвлеченных терминов. Они предполагают также, что собственно интеллектуальные функции уже весьма дифференцированы. Одним словом, они предполагают совокупность таких условий, которых мы ни в коем случае не находим в обществах низшего типа. Но зато пра-логическое мышление, как мы видели, имеет свои особые условия, которым необходимо подчинены его дискурсивные операции.

Для того, чтобы определить, чем являются эти операции и как они совершаются, у нас нет другого способа, кроме непосредственного описания и анализа тех связей, которые мы наблюдаем между коллективными представлениями. Задача эта является одной из самых трудных, как в силу самой природы этих операций, так и вследствие недостаточности данных, располагаемых нами. Поэтому и попытка, которую я осмеливаюсь здесь сделать, несомненно, даст в результате лишь очень неполный и весьма несовершенный набросок. Тем не менее, она может оказаться небесполезной, если она покажет, что эти операции пра-логического мышления зависят от «закона сопричастности» и не могут быть объяснены без него.

Перед тем, как приступить к анализу этих операций, мы считаем необходимым сделать предварительное замечание, касающееся сосуществования закона противоречия и закона сопричастности. Можно ли себе представить, что некоторые операции пра-логического мышления управляются исключительно первым из этих законов, тогда как другие управляются исключительно вторым? Можно ли себе представить, например, что все являющееся индивидуальным представлением, подчинено логическому мышлению, тогда как коллективные представления повинуются только собственному закону пра-логического мышления? Такая непроницаемая стена между индивидуальными и коллективными представлениями совершенно немыслима, хотя бы уже потому,

* Дискурсивные операции, т.-е. операции мышления, заключающиеся в образовании понятий и выводов, основанных на логических умозаключениях, на последовательном соединении признаков и доказательств. Дискурсивному познанию противопоставляется интуитивное, т.-е. непосредственное, обходящееся без определенных, отчетливых понятий, не логическое. (Ред.).

что очень трудно, чтоб не сказать невозможно, провести четкую разграничительную линию между индивидуальными и коллективными представлениями. В самом деле, что может быть более индивидуально, чем чувственное восприятие? И тем не менее, мы обнаружили, до какой степени чувственное восприятие первобытных людей окутано мистическими элементами, которых нельзя от него отделить, и которые, несомненно, имеют коллективную природу. Так же обстоит дело и с большинством эмоций, испытываемых первобытным человеком, и движений, выполняемых им почти инстинктивно при виде того или иного, даже банального, предмета. В низших обществах в такой же мере, как и в нашем, а может быть, и еще сильнее, вся психическая жизнь личности глубоко обобществлена.

Следует, таким образом, ожидать, что действие закона сопричастности не только играет преобладающую роль в том, что мы называем коллективными представлениями, но и дает себя чувствовать более или менее сильно во всех умственных операциях. Наоборот, влияние закона противоречия сказывается уже, более или менее энергично и более или менее непрерывно, сначала в тех операциях, которые были бы без него невозможными (счет, рассуждение и т. д.), а затем также и в тех операциях, которыми управляет закон сопричастности. Здесь все очень зыбко и текуче, в этом и заключается одна из величайших трудностей нашей задачи. Логическое и пра-логическое не наслаиваются в мышлении низших обществ друг на друга, отделяясь одно от другого, подобно маслу и воде в сосуде. То и другое мышление взаимно проникают друг в друга, и в результате получается как бы смесь, составные части которой нам трудно оставлять нераздельными. Так как в нашем мышлении логическая дисциплина исключает, во что бы то ни стало, все то, что ей очевидно противоречит, то мы не в состоянии приноровиться к такому мышлению, где логическое и пра-логическое сосуществуют и одновременно дают себя чувствовать в умственных операциях. Пра-логический элемент, который еще сохраняется в наших коллективных представлениях, слишком слаб для того, чтобы позволить нам воспроизвести такое состояние мышления, где пра-логический элемент господствует, но не исключает логического элемента.

Что поражает в первую очередь, так это то обстоятельство, что пра-логическое мышление мало склонно к анализу. В известном смысле, несомненно, всякий акт мышления является синтетическим. Однако, когда дело идет о логическом мышлении, то этот синтез почти во всех случаях предполагает предварительный анализ. Отношения, выражаемые суждениями, ясно формулируются лишь потому, что материал мышления подвергся предварительной обработке, расчленению, классификации: суждение оперирует над строго определенными понятиями, которые сами являются свидетельством о предшествующей логической работе и ее продуктом. Продукт этой работы, в которой подытоживается и суммируется большое число последовательных процессов анализа и синтеза, в нашем обществе достается каждому индивиду в то же самое время, когда он научается говорить, усваивается им через воспитание, которое почти сливается с естественным развитием личности настолько, что философы когда-то считали возможным верить в сверхъестественное происхождение языка. Таким образом, требования логического мышления устанавливаются и утверждаются в каждом индивидуальном разуме непрерывным давлением социальной среды, при помощи самого языка и того, что передается в формах языка. Это — наследство, которого никто не лишен в нашем обществе, и которое никто не помышляет отвергнуть. Таким образом, логи-

ческая дисциплина непреодолимо навязывается у нас операциям каждого индивидуального разума. Новые синтезы, вырабатываемые разумом, должны подходить к определениям тех понятий, которыми пользуется этот разум, к определениям, которые сами были узаконены предшествующими логическими операциями. Короче говоря, умственная деятельность личности в нашем обществе, в какой бы форме она ни совершалась, должна быть подчинена закону противоречия.

Совсем иными являются условия, в которых протекает пра-логическое мышление. Несомненно, и оно передается социальным путем, т.-е. через посредство языка и понятий, без которых оно было бы просто невозможным. И пра-логическое мышление предполагает предварительно выполненную работу, наследие, которое переходит от поколения к поколению. Однако, эти понятия отличны от наших, а следовательно, отличны от наших и эти умственные операции. Пра-логическое мышление является синтетическим по своей сущности: я хочу сказать, что синтезы, из которых оно состоит, не предполагают, как те синтезы, которыми оперирует логическое мышление, предварительных анализов, результат которых фиксируется в понятиях. Другими словами, связи представлений обычно даны здесь вместе с самими представлениями. Синтезы в первобытном мышлении появляются в первую очередь и оказываются почти всегда, как мы видели при рассмотрении первобытного восприятия, неразложенными и неразложимыми. По той же причине мышление первобытных людей в очень многих случаях обнаруживает одновременно и непроницаемость в отношении опыта и нечувствительность к противоречию. Коллективные представления не фигурируют в первобытном мышлении изолированно. Они не анализируются в нем для того, чтобы быть расположенными затем в логическом порядке. Они даны всегда в известной связи в предвосприятии, предпонятиях, предассоциациях и, почти можно сказать, в предрассуждениях: это мышление, именно оттого, что оно является мистическим, является и пра-логическим.

Но нам могут возразить следующее: если мышление в низших обществах столь отлично в своих операциях от логического мышления, если основным законом этого мышления является закон сопричастности, который априори делает возможным предассоциации и разнообразные до бесконечности «партиципации партиципаций», если, наконец, оно освобождает себя от контроля опыта, то не должны ли мы его считать неподчиненным каким-либо правилам, совершенно произвольным, абсолютно непроницаемым для нас? Между тем, почти во всех низших обществах мы встречаем то неподвижное, остановившееся мышление, почти неизменное не только в своих существенных чертах, но и в самом своем содержании, вплоть до деталей своих представлений. Причина заключается здесь в том, что это мышление, хотя оно и не подчинено логическому механизму, или вернее, именно потому, что оно ему не подчинено, вовсе не является свободным. Однообразие этого мышления является отражением однородности в строении общества, которому оно соответствует и которое оно выражает. Институты первобытного общества, так сказать наперед закрепляют — *ne varietur* (в неизменном виде) — реально возможные комбинации коллективных представлений. Число и характер связей этих представлений на деле predeterminedены одновременно с этими представлениями. В установленных таким путем предассоциациях особенно проявляется перевес закона партиципации и слабость требований собственно интеллектуального мышления.

Кроме того, коллективные представления обычно образуют часть мистического комплекса, в котором эмоциональные и аффективные элементы совершенно не позволяют мысли быть и владеть собой. Для первобытного мышления едва ли существует голый объективный факт. Ничто не предносится этому мышлению без наслоения мистических элементов: всякий объект его восприятия, как обычный, так и необычный, вызывает более или менее сильную эмоцию, при чем самый характер этой эмоции в свою очередь предопределен традициями. Дело в том, что, исключая узко индивидуальные эмоции, которые зависят от непосредственной реакции организма, у первобытных людей нет ничего более «социализированного», чем эмоции. Доказательством этого являются те проявления бесчувственности, которые каждый социальный тип обнаруживает у других. Также и природа, воспринимаемая, ощущаемая, переживаемая членами низшего общества, в силу необходимости оказывается столь же неизменной и неподвижной, пока остаются неизменными институты общественной группы. Это мистическое и пра-логическое мышление начнет развиваться только тогда, когда первоначальные синтезы, предассоциации коллективных представлений мало по малу распадутся и разложатся, другими словами, когда опыт и требования логики одержат верх над законом партиципации. Только тогда, подчиняясь этим требованиям, «мысль» в собственном смысле слова начнет дифференцироваться, освобождаться, быть самой собой. Только тогда станут возможны мало-мальски сложные интеллектуальные операции. Логический механизм, которому постепенно подчиняется прогрессирующее мышление, является одновременно необходимым условием свободы этого мышления и столь же необходимым орудием его прогресса.

II.

Память, прежде всего, играет в пра-логическом мышлении роль более значительную, чем в нашей умственной жизни, где некоторые выполнявшиеся ею функции от нее изъяты или приняты другой характер. Наша сокровищница социального мышления передается в уплотненном виде, в форме иерархии подчиненных и соподчиненных между собой понятий. В низших обществах она состоит из неизмеримого часто количества коллективных представлений, весьма сложных и объемистых. Здесь она передается почти исключительно при помощи памяти. В течение всей жизни, идет ли дело о священных или мирских вещах, всякое воздействие, которое у нас помимо нашей воли вызывает деятельность логической функции, пробуждает у первобытного человека сложное и часто мистическое воспоминание, которым регулируется действие. Самая память первобытного человека имеет свою особую тональность, которая отличает ее от нашей. Постоянное употребление логического механизма, предполагаемого отвлеченными понятиями, естественное, так сказать, употребление языков, которые покоятся на этом механизме, предрасполагают нашу память к преимущественному удержанию таких отношений, которые имеют преобладающее значение с объективной и логической точки зрения. В пра-логическом мышлении память имеет совершенно иную форму и другие тенденции, ибо и материал ее является совершенно иным. Она является одновременно очень точной и весьма аффективной. Она производит сложные коллективные представления с величайшим богатством деталей и всегда в том порядке, в котором они традиционно связаны между собой в соответствии с мистическими отношениями.

Восполняя таким образом в известной мере логические функции, она в этой же мере пользуется и привилегиями логических функций. Например, представление, неизбежно вызываемое в памяти другим представлением, часто приобретает в сознании первобытного человека силу и характер логического заключения. Вот почему, как мы увидим, знак принимается почти всегда за причину.

Предассоциации, предвосприятия, предрассуждения, которые занимают столько места в мышлении низших обществ, отнюдь не предполагают логической деятельности, они просто доверяются памяти. Мы должны, поэтому, ожидать, что память является чрезвычайно развитой у первобытных людей. И действительно, наблюдатели подтверждают этот факт. Так как, однако, они, не вдумываясь в этот вопрос, предполагают, что память выполняет у первобытных людей те же функции, что и у нас, то они часто оказываются весьма пораженными и смущенными. Они видят чудеса памяти там, где память просто проявляется в ее нормальной степени. «Во многих отношениях, говорят Спенсер и Гиллен, рассказывая о своих австралийцах, память их является феноменальной» (200, 25, 483). Туземец не только различает след каждого животного и каждой птицы, но, осмотрев какую-нибудь нору, он моментально узнает и сможет вам по направлению последних следов сказать вам, здесь ли животное или нет... Как ни необычным это кажется, но туземец различит отпечаток ног какого-нибудь знакомого ему лица. Эта поразительная память первобытных людей была отмечена уже первыми исследователями Австралии. Так, например, Грей рассказывает нам, что три вора были обнаружены по их следам. «Мне удалось встретить одного умного туземца по имени Мойе-э-нан и в сопровождении его посетить огород, откуда был украден картофель. Он увидел там следы трех туземцев и, пользуясь способностью определять по отпечаткам ног тех людей, которые оставили эти следы, способностью, которая присуща туземцам, он сообщил мне, что эти три вора были две жены одного туземца и мальчик по имени Даль-бэ-ан» (72, II, 351). Эйр поражен у туземцев «исчерпывающим знанием каждого уголка той территории, которую они занимают: после ливня они отлично знают, на какой скале вернее всего могло остаться немного воды, в какой расщелине она продержится дольше всего... Если за ночь выпала сильная роса, то они знают места, где растет самая высокая трава, где можно набрать больше всего водяных капель...» (72, II, 274).

В. Э. Рот также подчеркивает «поразительную силу памяти» туземцев Северо-западного Квинслэнда. Он слышал, как «они распевали целый ряд песен для исполнения которых целиком требовалось целых пять ночей (ряд *Молонга*, исполняемых во время *корробори* *)». Факт этот кажется еще более чудесным, если вспомнить, что песни эти поются на языке, совершенно неизвестном для тех, кто их исполняет. Целое племя может выучить и петь хором целые *корробори* на языке, абсолютно отличном от родного языка, при чем никто среди действующих лиц или аудитории не понимает ни единого слова. Слова воспроизводятся весьма точно: я в этом убедился, собирая одни и те же *корробори*, когда они исполнялись племенами, говорящими на разных языках и живущими на расстоянии более ста миль одно от другого» (183, § 191, § 199). Свидетельства подобного рода весьма многозначительны.

* Празднества тотемистического характера у туземцев Центральной Австралии, продолжающиеся по несколько месяцев, сопровождающиеся плясками и разгулом. (Ред.).



Женские корробори у арунта.

Фон-ден-Штейнен констатировал такие же факты во время своего исследования бассейна Ксингу. «Каждое племя знало песни соседних племен, не понимая точно их смысла, как я мог убедиться в этом неоднократно» (205, 268). У огромного числа северо-американских племен также были обнаружены заклинания священного характера, передававшиеся из поколения в поколение, которых однако не понимали ни священнослужители, ни аудитория. Наконец, в Африке Ливингстон также поражен памятью некоторых туземцев. «Эти послы вождей имеют чрезвычайно верную память. Они переносят послания иногда на очень далекие расстояния и воспроизводят их почти слово в слово. Обыкновенно они отправляются по-двое или по-трое и каждый вечер во время своего путешествия они повторяют послание, чтобы не исказить первоначального текста. Одним из возражений туземцев против обучения письму была как раз ссылка на то, что эти люди могут передавать новости далеко не хуже письма» (123, 267).

Особенно замечательной формой этой памяти, столь развитой у первобытных людей, является та, которая до мельчайших деталей сохраняет облик тех местностей, по которым прошел туземец, и которая позволяет ему находить дорогу с такой уверенностью, которая поражает европейца. Эта топографическая память у северо-американских индейцев «граничит с чудом: им достаточно побывать один раз в каком-нибудь месте для того, чтобы навсегда точно запомнить его. Каким бы большим и непроходимым ни был лес, они пробираются сквозь него не плутая, как только они достаточно ориентировались. Туземцы Акадии и залива Св. Лаврентия часто отправлялись в своих челноках из коры на полуостров Лабрадор... Они делали по 30 или 40 морских миль без компаса и неизменно попадали как раз на то место, где они собирались высадиться... В самую туманную погоду они несколько дней могут безошибочно идти по солнцу». Шарльвуа близок к тому, чтобы видеть в этом врожденную способность. «Они рождаются с этим та-

лантом: это отнюдь не плод их наблюдений или долгой привычки. Даже дети, которые не выходили еще из своего селения, идут с такой же уверенностью, как и те, которые побывали во всей стране». Подобно австралийцам, «они обладают удивительным талантом узнавать, проходил ли кто-нибудь по данному месту. На самой низкой траве, на самой твердой почве, даже на камнях они обнаруживают следы, и по форме следов, по их направлению, по их расстоянию друг от друга они различают следы представителей разных племен и отличают мужчин от женщин» (31, III, 239).

Др. Пехуэль-Леше, который изучал факты того же рода на западном побережье Африки, вполне основательно различает то, что он называет «чувством места» (Ortssinn) и «чувством направления» (Richtsinn). То, что мы называем чувством места, является просто памятью места: это — приобретенная способность, которая основана на очень живой памяти, на запоминании бесконечного количества деталей, которая позволяет точно ориентироваться в пространстве... Над этим чувством места помещается или следует поставить чувство или чутье направления. Это не какое-то специальное чувство, это чувство места, достигшее высокой степени совершенства (т.-е. являющееся такой формой памяти). Тот, кто приобрел это чутье, никогда не заблудится. Несомненно, «он не всегда способен безошибочно притти в определенный пункт, но зато он всегда, по крайней мере, будет двигаться в направлении, ведущем к цели... где бы он ни находился и в какую бы он погоду ни шел, в туман, в дождь, в снег, в темную ночь. Это чутье, однако, как я наблюдал, совершенно пропадает во время сильных гроз... индивиды, наделенные хорошим чувством места, не страдают головокружением и морской болезнью» (165, III, 28).

Этот анализ позволяет нам истолковать аналогичные наблюдения, сообщаемые другими исследователями и относящиеся также к индивидам, принадлежащим к обществам низшего типа. Так, например, один австралиец, по имени Миаго, «мог сейчас же и безошибочно указать точное направление порта, куда мы направлялись, при отсутствии солнца и звезд, которые могли бы ему помочь. Его часто подвергали испытанию и при том в самой неблагоприятной обстановке. Сколь ни странным это может показаться, он всегда отвечал правильно. Эта способность, хоть она очень похожа на то, что, как я слышал, приписывают туземцам Северной Америки, сильно поражала меня еще на земле, но на море, далеко от невидимого берега, способность эта казалась мне невероятной, она, несомненно, необъяснима...». Этот самый Миаго «точно помнил все места, которые мы посетили во время плавания: можно было бы сказать, что он хранил в своей памяти след корабля с абсолютной точностью» (209, I, 222).

Эта же способность наблюдалась и у туземцев Огненной Земли. «Никеакас так хорошо знал побережье между 47 градусом и Магеллановым проливом, что, когда его после долгого плавания вдали от всякой земли привели на невысокий холм, он смог указать лучшие места для стоянки судна и ловли тюленей, видимые с этого пункта. Маленький Боб, которому было только 10 лет, находился на борту «Адонеи» в море. Когда корабль подошел к берегу, Лоу спросил у него, где бы можно было найти бухту. Как только Боб понял вопрос, а это было ему не легко, ибо он очень мало понимал тогда по-английски, он поднялся вверх по снастям и стал беспокойно осматриваться. После некоторого колебания он указал место, куда следовало направиться, затем он устроился около лота и подал знак Лоу, когда настало время пользоваться им при приближении к берегу... Необычайное свиде-

тельство той степени, которой достигает способность восприятия и памяти у этих дикарей» (58, II, 192).

Дело идет, повидимому, об удивительно развитом «чувстве места», достигшем высшей степени, на которой оно, по выражению д-ра Пехуэля-Леше, становится «чувством направления»: здесь, однако, нет никакого другого чуда, кроме чуда «необычайной» топографической памяти.

Фон-ден-Штейнен дал нам хорошее описание аналогичного, хотя и менее поразительного случая. «Антонио (так звали одного бакайри) все видел, все слышал, накапливал в своей памяти самые незначительные подробности и при помощи этих топографических признаков он проявлял способность, которую цивилизованные люди называют чутьем направления. Если бы я сам не убедился в этом путем многочисленных расспросов, я едва ли поверил бы, чтобы кто-нибудь был в состоянии без письменных заметок после единственного путешествия по однообразной реке приобрести такое исчерпывающее знание особенностей ее течения. Антонио не только точно знал всякую извилину, но он в состоянии был каждый раз верно указать, сколько оставалось извилин до того иного места. Карту он имел в голове или, вернее, он удержал в своей памяти известное количество незначительных на вид фактов в их последовательности (здесь дерево, там ружейный выстрел, еще дальше пчелы и т. д.)» (205, 155).

Это необычайное развитие памяти, притом конкретной памяти, верно, до мельчайших деталей, воспроизводящей чувственные впечатления в порядке их восприятия, засвидетельствовано, с другой стороны, необычайным богатством словаря первобытных языков и их крайней грамматической сложностью. А между тем, те же люди, которые говорят на этих языках и которые обладают такой памятью, например, туземцы Австралии или Северной Бразилии, неспособны считать дальше двух или трех. Малейшее рассуждение внушает им такое отвращение, что они сейчас же объявляют себя усталыми и отказываются его продолжать. Следует допустить, как уже было отмечено выше, что память восполняет у них, с большим трудом несомненно, те операции, которые в других обществах зависят от логического механизма. У нас в том, что касается интеллектуальных функций, памяти отведена лишь подчиненная роль, роль хранительницы результатов, полученных путем логической выработки понятий. Для пра-логического же мышления, воспоминания являются почти сплошь весьма сложными представле-



Сцена из церемонии тотема дикой кошки.
(Ц. Австралия).

ниями, которые следуют одно за другим в неизменном порядке; в отношении их самые элементарные логические операции являются весьма затруднительными (самый язык к ним не приспособлен), так что трудно предположить, чтобы традиция допускала такие операции и чтобы отдельным индивидам они приходили в голову или чтобы они решались производить их. Наше мышление, поскольку оно является отвлеченным, может сразу решать большое число вопросов, предполагаемых одной единственной формулировкой, лишь бы употребляемые нами понятия были достаточно общими и точными. Но пра-логическое мышление не может это даже представить себе, и это обстоятельство делает таким трудным для нас воспроизведение процесса первобытного мышления. Переписчик XI века, который терпеливо воспроизводил, — страницу за страницей, — какую-нибудь заветную для него рукопись, не дальше отстоит от ротационной машины больших газет, печатающей в несколько часов сотни тысяч экземпляров, чем пра-логическое мышление. для которого связи представлений даны наперед и которое пользуется почти единственно памятью, отстоит от логического мышления с его удивительным аппаратом отвлеченных понятий.

III.

В праве ли мы, однако, сказать, что это мышление, даже в обществах самого низкого типа, совершенно не имеет в своем распоряжении абстрактных понятий? Нет, конечно; самый язык, часто весьма сложный, который в употреблении в этих обществах, социальные установления, которые передаются в них из поколения в поколение, достаточно свидетельствуют о противном. Однако, понятия, которые в ходу у этих обществ, большей частью отличаются от наших. Мышление, которое их образует и употребляет, не является только пра-логическим. Оно является по существу также мистическим, и если мистический характер обуславливает, как мы видели, способ восприятия у первобытных людей, то не меньше влияния оказывает он на способ абстрагирования и обобщения, т.-е. выработки понятий. Что касается собственно коллективных представлений, в частности, то пра-логическое мышление здесь абстрагирует чаще всего, подчиняясь закону сопричастности. Ясно, что очень трудно привести доказательства этого, так как свидетельства, которые мы можем собрать у наблюдателей, неизбежно переводятся ими на язык понятий, им привычных и вмещающихся в наши логические рамки. Тем не менее, Спенсер и Гиллен сообщили нам некоторое количество фактов, которые позволяют достаточно ясно видеть, каким образом совершается абстрагирование в пра-логическом мышлении.

«Когда у туземцев спрашивают, что означают некоторые рисунки, они неизменно отвечают, что рисунки эти сделаны только для забавы, что они не имеют никакого смысла... Однако, те же самые рисунки, совершенно похожие по своей форме на первые, если только они исполнены на каком-нибудь ритуальном предмете или в особом месте, имеют весьма определенный смысл. Тот же самый туземец скажет вам, что определенный рисунок в известном месте не представляет ничего, и совершенно точно объяснит вам, что должен обозначать такой же рисунок, если он исполнен в другом месте. Следует отметить, что этот второй рисунок всегда находится на священном участке земли, к которому женщины не должны приближаться» (200, 617). «Нуртунья (священный шест) является символом какого-нибудь предмета и притом только

этого предмета, хотя по своему внешнему виду и своему строению она может быть совершенно похожей на такую нуртунью, которая представляет совершенно другой предмет. Предположим, например, что, как это имело место в одном недавнем случае, большая чуринга или нуртунья представляет „нисса“ (научуковое дерево): в этом случае эта нуртунья так тесно ассоциируется в сознании туземцев с указанным деревом, что туземец совершенно не в состоянии представлять себе под ним что-нибудь другое, и если через некоторое время у туземца возникнет потребность или нужда в чуринге или „нуртунье“, совершенно одинаковых с первым экземпляром, хотя бы для того чтобы представить эму, то ему необходимо придется изготовить другой экземпляр» (200, 346). Наоборот, один и тот же предмет может при разных обстоятельствах иметь совершенно разные значения. «Различные части ванинги (священного символа тотемического животного или растения) имеют разные значения: следует, однако, помнить, что одно и то же расположение частей будет иметь один смысл, когда оно относится к одному тотему, и совершенно иной смысл в связи с другим тотемом» (200, 308). Наконец, по поводу рисунков геометрического типа, собранных у тех же австралийцев, Спенсер и Гиллен говорят: «Происхождение их совершенно неизвестно, а значение их, если они его имеют, является чисто условным. Так например, спираль или ряд концентрических кругов, вырезанные на поверхности какой-нибудь чуринги, могут обозначать „нисса“ (каучуковое дерево), но совершенно одинаковый рисунок, вырезанный на другой чуринге, будет уже представлять лягушку» (201, 697).



Ванинга (имеющая вид прямоугольника) из церемонии тотема воды.

Здесь пред нами совершенно отчетливые примеры того, что мы называем *мистической абстракцией*, которая, при всем своем отличии от логической абстракции, является, тем не менее, процессом, часто употребляющимся в первобытном мышлении. Если, действительно, среди условий абстрагирования (отвлечения) исключаящее (т.-е. производящее отбор и выделение признаков — Ред.) внимание является одним из главных, если это внимание необходимо направляется на те черты и элементы объекта, которые имеют наибольший интерес и наибольшее значение в глазах субъекта, то мы ведь знаем, какие элементы и черты имеют наибольший интерес и значение для мистического и пра-логического мышления. Это, прежде всего, те черты и элементы, которые устанавливают связи между данными видимыми, осязаемыми предметами и тайными невидимыми силами, которые циркулируют всюду, духами, призраками, душами и т. д., обеспечивающими предметам и существам мистические свойства и способности. Внимание, как

и восприятие, ориентировано у первобытных людей иначе, чем у нас. Абстрагирование совершается в этом мышлении совершенно по-иному, чем у нас, и под направляющим влиянием закона партиципации.

Нам крайне трудно воспроизвести этот процесс. Как понять первое наблюдение Спенсера и Гиллена, приведенное выше, согласно которому из двух рисунков, совершенно тождественных, но расположенных в разных местах, один представляет определенный предмет, другой не выражает ничего? Для нас существеннейшей чертой рисунка в отношении к тому, что он выражает, является отношение сходства. Конечно, этот рисунок может в то же самое время иметь символический, религиозный смысл и вызывать мистические представления, сопровождающиеся весьма живыми чувствованиями: таковы, например, фрески фра Анджелико в монастыре св. Марка во Флоренции. Однако, это — элементы, появляющиеся по ассоциации, а основным моментом остается сходство. Напротив, моментом, интересующим в первую голову первобытное мышление, является связь между изображением (и самим объектом) и пребывающей в нем мистической силой. При отсутствии этой сопричастности форма объекта или рисунка лишена всякого интереса *).

Вот почему, когда рисунок нарисован или выгравирован на священном предмете, то это нечто большее, чем изображение: он сопричастен священному характеру предмета и его мистической силе. Когда же этот рисунок находится в другом месте, то-есть на предмете, не имеющем священного характера, то он уже нечто меньшее, чем изображение. Лишенный мистического смысла, рисунок лишен всякого смысла.

Это объяснение подтверждается подробностями рассказа Кэтлина относительно исполненных им портретов вождей манданов. Кэтлин не устает расписывать удивление и ужас, которые были вызваны у манданов видом этих изображений. А между тем, эти же индейцы с незапамятных времен имели привычку рисовать на своих знаменах самые поразительные события из своей истории и воспроизводить в этих рисунках, правда, очень грубо, черты своих вождей. Как объяснить силь-

* Европейский наблюдатель, когда он осмеливается истолковывать рисунки первобытных людей, почти наверняка попадает впросак. Фон-ден-Штейнен на опыте убедился в этом в Бразилии. Паркинсон, со своей стороны, говорит: «Мы сказываемся здесь пред загадкой, которую разгадать трудно. „Mitteilungen“ (немецкий этнографический журнал. Ред.) видят в этих рисунках змей. И действительно, на этих рисунках можно различить голову и тело змеи. Однако, байнинги утверждают, что это свинья... Изображение, которое идет за этим, могло бы в крайнем случае сойти за лицо, однако, согласно разъяснению туземцев, оно изображает дубину, хотя не имеет никакого сходства с этим предметом. Можно сказать, что решительно никому, даже человеку, одаренному самым безумным воображением, никогда не пришло бы в голову такое объяснение... Я был склонен рассматривать три круглых рисунка, следующих за указанными двумя, как глаза. Туземцы, однако, сейчас же разрушили эту иллюзию, присовокупив, что глаза не могут быть воспроизведены на рисунке...

«Объяснения орнаментов были мне даны самими байнингами. Не может быть никакого сомнения, что те, которые исполняют эти рисунки, ассоциируют с ними определенные идеи, хотя отношения между ними, почти во всех случаях, остаются для нас темными, так как рисунок не имеет никакого сходства с изображаемым предметом. Мы видим, как мало у нас права истолковывать орнаменты первобытного человека по тому сходству с известным нам предметом, которое обнаруживается в рисунке.

Байнинги видят в этих традиционных рисунках раковину, определенный листок, человеческое лицо и т. д. Такое представление так крепко утвердилось в них, что, когда у них спрашиваешь о смысле этих рисунков, то встречаешь на их лице выражение полного недоумения: они не могут постичь, как это все не могут сразу понять смысла этих орнаментов». (163, 621).

нейший страх, вызванный портретами Кэтлина? Быть может, их большим сходством с их оригиналами? Нет, истина заключается в том, что манданы оказались пред необычными изображениями, которые наделены в их глазах новой мистической партиципацией, которые, следовательно, представляют опасность, как и все неизвестное. Их собственные рисунки также выражали известную партиципацию, но уже вполне определенную, а потому и не вызывавшую беспокойства. Портреты же Кэтлина выражали для туземцев совершенно иную сопричастность, ибо применявшиеся Кэтлином приемы казались туземцам таинственными, ибо портреты его были «как живые». Таким образом, и в этом случае, как и в предшествующих, пра-логическое мышление абстрагирует с ми-



Рисунок на поверхности земли, связанный с церемонией тотема черной змеи (Ц. Австралия).

стической точки зрения. Если же не чувствуется мистической партиципации, то форма изображения проходит незаметно или, по крайней мере, не задерживает на себе внимания, что в переводе на язык европейского наблюдателя передается так: рисунок «абсолютно ничего не обозначает». Это вовсе не означает, что первобытный человек не различает рисунков, это значит, что если он не абстрагирует мистически, то он совсем не абстрагирует.

Наблюдения, относящиеся к нуртунье, имеют не менее отчетливый смысл. Арунта не могут себе представить, чтобы одна и та же нуртунья представляла сначала дерево, а потом эму: им гораздо легче для изображения эму сделать вторую нуртунью, одинаковую, впрочем, с первой. Можно здесь усмотреть обрядовое правило, которое не позволяет, чтобы один и тот же предмет употреблялся с религиозной целью больше одного раза. Однако, Спенсер и Гиллен отвергают такого рода объяснение. Они совершенно ясно говорят, что дело идет о разных значимостях, приписываемом арунта двум похожим предметам. Это отличный пример о мистической абстракции. Одна из двух нуртуний мистически сопричастна дереву, другая сопричастна эму: этого достаточно, чтобы они были совершенно различны, чтобы один предмет не мог замещать другой. Тождественность формы этих предметов так же не имеет интереса для арунта, как, например, для нас не имеет значения тождественность звучания в словах «sang» (кровь) и «sent» (сто) *. Так же, как мы постоянно употребляем эти слова, не обращая внимания на их тождественное звучание, так же пра-логиче-

* В русском языке примером могут служить «коса» и «коса», «ключ» и «ключ». (Ред.).

ское мышление нечувствительно к сходству формы двух предметов. Оно останавливает свое внимание лишь на мистической сопричастности, которая обуславливает священный характер каждого из этих предметов.

Подобным же образом на одной чуринге какой-нибудь рисунок представляет каучуковое дерево, а на другой совершенно одинаковый рисунок представляет лягушку. Наблюдатели делают из этого тот вы-



Крестовидная чуртунья в церемонии тотема *опоссума* (центр. Австралия).

вод, что для австралийцев смысл этих рисунков является чисто «условным». В данном случае следовало бы, однако, говорить не об условности, а о мистичности. Рисунок интересует их лишь, поскольку он выражает мистическую сопричастность. Последняя, в свою очередь, зависит исключительно от мистической природы чуринги, на которой рисунок сделан. Если чуринги различны, то туземцам мало дела до того, что рисунки на них одинаковы. Сходство этих рисунков обращает на себя внимание австралийцев не больше, чем внимание музыканта при чтении партитуры останавливается на том обстоятельстве, что *la* («ля») совершенно так же помещено на нотных линейках [в ключе *sol* («соль»)] как *do* [в ключе *fa* («фа»)]. Спенсер и Гиллен сами говорят следующее: «Определенное расположение частей рисунка будет иметь один смысл, если оно употребляется в связи с одним тотемом, и совершенно иной, если оно употребляется в связи с другим тотемом». Но чуринги имеют тот же мистический характер, что и тотемы, и делают возможным те же самые сопричастности.

Из приведенного выше первого наблюдения вытекает, далее, что место, занимаемое существом, предметом, изображением, имеет решающее значение, по крайней мере, в некоторых случаях, для мистических свойств этого существа, предмета или изображения. И обратно, определенное место, как таковое именно, сопричастно находящимся в нем предметам и существам, оно обладает, таким образом, определенными мистическими свойствами. Для пра-логического мышления пространство не представляется чем-то единообразным и однородным, безразличным в отношении того, что его наполняет, лишенным качеств и во всех своих частях тождественным самому себе. Напротив, у племен Центральной Австралии, например, каждая социальная группа чувствует себя мистически связанной с той частью территории, которую она занимает или по которой она передвигается; она не представляет себе, чтобы какая-нибудь другая группа могла занимать эту территорию или чтобы она сама заняла территорию другой группы. Между землей

и общественной группой существуют отношения сопричастности, равнозначные своего рода мистической собственности, которая не может быть переделана, ни отнята, ни завоевана. Кроме того, на каждом определенном участке территории каждая местность, характерная своим обликом или формой, определенными скалами, деревьями, родниками, песчаными дюнами и т. д., является мистически связанной с видимыми или невидимыми существами, которые якобы там пребывают или обнаруживаются людям, с личными духами, которые там ждут своего перевоплощения. Между этой местностью и этими существами есть взаимная сопричастность: ни эта местность без них, ни эти существа без этой местности не были бы, тем чем они являются. Это и есть то, что Спенсер и Гиллен обозначают именем «местного родства» (local relationship) (200, 14, 303, 544). Это объясняет те «тотемические паломничества», столь интересно описанные этими авторами (200, 249—255).

Но если так, то мы имеем новое основание для предположения, что пра-логическое мышление вообще абстрагирует совсем не так, как мы это обыкновенно делаем. Условием нашего абстрагирования является логическая однородность понятий, позволяющая комбинировать эти понятия. Но эта однородность тесно связана с представлением об одном пространстве. Так как, однако, пра-логическое мышление, напротив, представляет себе разные области пространства, как качественно различные, определенные своими мистическими сопричастностями с теми или иными группами существ и предметов, то абстрагирование в том его виде, в каком мы обычно его понимаем, оказывается весьма трудным для пра-логического мышления, и на его месте мы непременно найдем мистическое абстрагирование, подчиненное закону партиципации.



Крестовидная нуртунья в церемонии, посвященной предкам-духам (Центр. Австралия).

IV.

Еще яснее, чем в абстрагировании, принципы и приемы, свойственные пра-логическому мышлению, выявляются в его обобщениях. Я говорю не о понятиях, более или менее схожих с нашими, существова-

ние которых засвидетельствовано языковым словарем, о понятиях, представляющих приблизительно то, что называют «родовыми образами», как напр.: человек, женщина, собака, дерево и т. д. Мы увидим (в следующей главе), что общность этих понятий, вообще говоря, ограничена, и что это компенсируется весьма своеобразным определением обозначаемого ими класса существ или предметов. С этой оговоркой эти понятия без особой трудности могут быть сопоставлены с некоторыми нашими общими идеями. Наоборот, в коллективных представлениях первобытных людей, особенно в тех, которые связаны с их общественными институтами и религиозными верованиями, мы находим, однако, обобщения совершенно иной породы, которые с крайним трудом могут быть воспроизведены нами, и анализ которых позволит нам, быть может, нащупать, так сказать, самую суть пра-логического и мистического мышления. Можно было бы попытаться подойти к этим обобщениям, отправляясь, например, от некоторых мифов или известных тотемических верований, выраженных в обрядах и церемониях. Еще лучше будет, однако, если это возможно, уловить их непосредственно, в самом сочетании элементов, из которых они образуются. В превосходных трудах Лумгольца о «Неведомой Мексике» мы находим наблюдения (над гуичолами), которые проливают яркий свет на способы обобщения, свойственные пра-логическому мышлению.

«Пшеница, олень и „гикули“ (священное растение) являются в известном смысле для гуичолов одной и той же вещью» (125, 22).

Это отождествление на первый взгляд кажется совершенно необъяснимым. Для того, чтобы объяснить его, Лумгольц истолковывает его в утилитарном смысле: пшеница есть олень (в качестве питательного вещества), гикули есть олень (в качестве питательного вещества), наконец, пшеница есть гикули на том же основании. Эти три вида предметов тождественны в той мере, в какой они служат предметом питания для гуичолов. Это объяснение правдоподобно, оно, несомненно, усваивается и самими гуичолами по мере того, как формулы их старинных верований теряют для них свой первоначальный смысл. Однако, судя по изложению самого Лумгольца, для гуичолов, которые выражаются указанным образом, дело идет совершенно об иной вещи: именно мистические свойства этих существ и предметов, столь разных на наш взгляд, заставляют гуичолов соединять их в одно представление. Гикули является священным растением, на сбор которого мужчины, предназначенные для этого и подготовившие себя целым рядом весьма сложных обрядов, отправляются каждый год после тождественной церемонии. Сбор производится в отдаленном районе ценою крайних усилий и жестоких лишений: существование и благополучие гуичолов мистически связаны со сбором этого растения. В частности, урожай хлеба целиком зависит от этого. Если гикули нет, или если оно не будет собрано со всеми полагающимися обрядами, то хлебные поля не принесут обычной жатвы. Но и олени в их отношении к племени наделены теми же мистическими чертами. Охота на оленей, которая имеет место в определенное время года, является актом, религиозным по своей сущности. Благополучие гуичолов зависит от числа оленей, убитых в этот момент, точно так же, как зависит оно от количества собранного гикули; эта охота сопровождается теми же церемониальными обрядами, ей сопутствуют те же коллективные эмоции, с которыми связан сбор священного растения. Отсюда проистекает отождествление гикули, оленя и пшеницы, засвидетельствованное неоднократно.

«Вне храма, направо от входа, был положена охапка соломы. На солому с предосторожностями положили оленя. С оленем, таким образом, обращались так же, как и со снопами пшеницы, ибо в представлении индейцев пшеница есть олень. Согласно гуичолскому мифу, пшеница некогда была оленем» (126, II, 45).

«Для гуичолов пшеница, олень, гикули так тесно связаны между собой, что гуичолы рассчитывают на получение того же результата, т.е. урожая пшеницы, поев бульона, сваренного из оленьего мяса, или же поев гикули. Вот почему, когда они распахивают свои поля, они перед тем, как приниматься за работу, едят гикули» (126, II, 268). Таким образом, в этих коллективных представлениях гуичолов, представлениях, которые, как известно, неотделимы от сильных религиозных эмоций, таких же коллективных, гикули, олень и пшеница сопричастны, повидимому, мистическим свойствам, имеющим величайшее значение для племени; в этом качестве они и рассматриваются, как представляющие «одно и то же». Эта сопричастность, *ощущаемая гуичолами*, в их глазах совершенно лишена той непонятности, которую мы, несмотря на все наши усилия, в ней обнаруживаем. Именно потому, что их коллективные представления подчинены закону сопричастности, именно поэтому им ничто не кажется более простым, более естественным, можно сказать, более необходимым. Пра-логическое и мистическое мышление действует здесь без принуждения, без усилия, не подчиняясь влиянию требований логики.

Это однако, не все: Лумгольц покажет нам, как отношения сопричастности, которые только что отмечены были нами, совмещаются с другими такого же рода. «Я отметил, пишет он, что олень считается тождественным гикули, гикули — тождественным с пшеницей, а некоторые насекомые так же тождественными с пшеницей. Та же склонность к рассмотрению совершенно разнородных предметов, как тождественных, проявляется еще в том факте, что весьма различные между собой предметы рассматриваются, как бы „перья“. Облака, хлопок, белый хвост оленя, его рога и даже самый олень рассматриваются, как перья. Туземцы верят также, что все змеи имеют перья» (125, 212). Таким образом, олень, который уже был пшеницей и гикули оказываются также «перьями». Лумгольц настаивает на этом неоднократно. «Волоса, выдернутые из оленьего хвоста, обвязываются вокруг (ритуальной стрелы) отдельно от перьев птицы. Вспомним, что не только рога оленя, но и самый олень рассматриваются, как „перья“, так что употребление его шерсти вместо птичьих перьев и взамен их является наглядной иллюстрацией этого представления об олене» (125, 96).

Но помимо того мы знаем, что перья наделяются в верованиях гуичолов совершенно особыми мистическими свойствами. «Птицы, особенно орлы и соколы... слышат все. Этой же способностью наделяются и их перья: они также слышат, как говорят индейцы, они также наделяются мистическими способностями. В глазах гуичолов перья являются символами, приносящими здоровье, жизнь и счастье. С помощью перьев шаманы могут слышать все, что им говорят из-под земли и со всех концов мира, с помощью перьев они совершают свои магические подвиги... все виды перьев (за исключением перьев ястреба и ворона) являются желанным украшением для ритуальных предметов: их всегда нехватает для гуичолов. Есть, однако, одно перо, обладающее высшею мистической силой, пером этим, как это ни странно, является олень. Всякий индеец, который убивает оленя, становится владельцем драгоценного пера, которое обеспечивает ему здоровье и благополучие... Не только рога, но и все тело оленя является для сознания гуи-

чола пером, точно так же, как пером называют птицу, и я видел случаи, когда волоски из хвоста оленя служили пером и привязывались к ритуальным стрелам...» (125, 21).

Таким образом, наличие мистических свойств одновременно и в птицах (и в их перьях), и в олене (и в волосках его хвоста) делает понятным выражение гуичолов: «олень есть перо». Лумгольц объясняет это выражение «сильной склонностью гуичолов усматривать аналогии между вещами, и то, что мы называем разнородными феноменами, является для них реальностями, тождественными между собой» (126, II, 233). Что же однако, представляет эта склонность? И какого рода аналогию могут обнаружить гуичолы между орлиным пером, хлебным зерном, оленьим рогом, растением гикули, если не мистическую аналогию? Тем более, что дело идет здесь не только об аналогии или ассоциации, а о тождестве. Утверждения Лумгольца в этом пункте совершенно категоричны: согласно гуичолам олень есть гикули, гикули есть пшеница, пшеница есть олень, олень есть перо. В другом месте мы узнаем, что большинство богов и богинь суть змеи. Змеями являются также водные бассейны и источники, в которых обитают божества, змеи также жезлы богов. С точки зрения логической мысли эти «тождества» остаются непонятными. Одно существо может быть символом другого, но оно не есть это другое. С точки зрения, однако, пра-логического мышления эти тождества вполне понятны: это — тождества сопричастности. Олень есть гикули или пшеница или перо, как бороро суть арара, как вообще член тотемической группы является своим тотемом. Факты, сообщенные Лумгольцем, весьма знаменательны. Именно в силу сопричастности и перо орла наделено теми же мистическими свойствами, что и сам орел, а все тело оленя — теми же свойствами, что его хвост: в силу той же партиципации олень становится тождественным перу орла или гикули.

Таким образом, не приводя дальнейших доказательств, мы имеем перед собою принцип обобщения, озадачивающий логическое мышление, но совершенно естественный для мышления пра-логического. Пред нами пример обобщения в форме того, что мы за неимением лучшего термина назвали предассоциацией коллективных представлений: «тождества» такого рода, который мы только что подвергли анализу, всегда даны в каждом индивидуальном сознании одновременно с самими представлениями. Отсюда проистекает глубокое различие между этими «представлениями» и нашими: различие это существует даже и тогда, когда нам кажется, что с той и с другой стороны это довольно схожие родовые понятия. Когда член низшего общества, австралиец, например, или гуичол думают об «олене» или «пере» или «облаке», то родовый образ, который ему представляется, предполагает и содержит в себе нечто иное, чем аналогичный образ, появляющийся при тех же обстоятельствах в сознании европейца.

Наши понятия окружены атмосферой логических потенций или возможностей. Это и разумел Аристотель когда он говорил, что мы никогда не мыслим частного, как такового. Когда я себе представляю личность — Сократа, то я одновременно с этим представляю себе человека — Сократа. Когда я вижу свою собаку или свою лошадь, я вижу их, конечно, с их индивидуальными особенностями, но вместе с тем я вижу их, как принадлежащих к виду собаки и лошади. Строго говоря, образ собаки или лошади может отразиться в моем зрачке и появиться в моем сознании, как особь, лишь тогда, когда я не обращаю на него своего внимания. Но как только я воспринимаю этот образ, он становится неотделимым от всего того, что вызывается в моем

сознании словами «собака» и «лошадь», т.-е. не только от бесконечного количества других потенциальных образов, похожих на первые, но также и от того непрерывного сознания, которое имеется у меня одновременно о себе, о всем мире возможного опыта, логически упорядоченного и мыслимого. А так как каждое из моих понятий может быть разложено на другие, поддающиеся в свою очередь анализу, то я знаю, что я могу переходить от одних понятий к другим по определенным ступеням, которые одинаковы для всех сознаний, подобных моему. Я знаю, что логические операции, если они правильны, и если их элементы, как следует, извлечены из опыта, приведут меня к точным результатам, которые будут подтверждены опытом в той мере, в какой я в состоянии буду их продолжить. Короче говоря, логическое мышление предполагает, более или менее сознательно, систематическое единство, которое наилучшим образом осуществляется в науке и философии. Этим своим единством логическое мышление частично обязано самой природе своих понятий, их однородности, их упорядоченной правильности. Это — материал, который логическая мысль выработала лишь мало по малу, но без которого она не получила бы своего развития.

Но этим материалом мышление первобытных обществ не располагает. В его распоряжении, правда, имеется язык, однако, строение этого языка в общем отличается от строения наших языков. Оно содержит, правда, и отвлеченные представления и общие представления, однако, ни эта отвлеченность, ни общность не являются отвлеченностью и общностью наших понятий. Вместо того, чтобы быть окутанными атмосферой логических возможностей, эти представления погружены, так сказать, в атмосферу мистических возможностей. Поле сознания не является здесь однородным, а поэтому собственно логическое обобщение и логические операции над понятиями оказываются недоступными. Элемент общности заключается в возможности, впрочем, predeterminedной, мистических взаимодействий между существами или общих мистических действий, общих различным существам. Логическая мысль имеет дело с целой лестницей понятий различной общности, которые она в той или иной мере анализирует или синтезирует. Пра-логическое же мышление заполнено коллективными представлениями, связанными между собой таким образом, что они порождают ощущение некоего общества, в котором существа действуют и реагируют непрерывно друг на друга при помощи своих мистических свойств, сопричастных друг другу или взаимно друг друга исключаящих.

V.

Если таковы абстракции и обобщения для пралогического мышления, если таковы предассоциации коллективных представлений в этом мышлении, то классификации, характерные для первобытного мышления, подчас столь странные на наш взгляд, классификации, в которых оно располагает существа и предметы, получают свое объяснение без всякого труда. Логическое мышление классифицирует путем тех же операций, которые образуют понятия. Последние являются результатом анализа и синтеза, которые устанавливают виды и роды и которые распределяют таким образом существа по возрастающей общности обнаруженных в них свойств. Классификация в этом смысле не является операцией, отличной от анализа и синтеза или следующей за ними. Она совершается одновременно с абстрагированием и обобщением: она, так сказать, регистрирует их результаты, и ценность ее точно такая же, как

и ценность этих операций. Она выражает известный порядок взаимной зависимости, соподчиненности между понятиями, взаимную связь между существами и предметами, при чем она стремится возможно точнее соответствовать объективному соотношению вещей, так что операции, совершаемые над распределенными таким образом понятиями, сохраняют свое значение для реальных существ и предметов. Это — руководящая идея, которая направляла умозрение древних греков и которая неизбежно появляется всякий раз, как логическое мышление начинает осознавать самое себя и сознательно преследовать ту цель, к которой оно вначале стремилось непроизвольно.



Нуртунья тотема сливового дерева (Ц. Австралия).

Пра-логическое мышление, однако, совершенно лишено этого господствующего интереса к поддающейся проверке объективной значимости. Свойства, улавливаемые опытом в том смысле, в каком мы его разумеем, свойства, которые мы называем объективными, имеют для пра-логического мышления второстепенный интерес или лишь значение знаков и проводников мистических свойств. Кроме того, это мышление не распределяет своих понятий в каком-нибудь порядке. Оно оказывается пред лицом определенных предассоциаций между коллективными представлениями, предассоциаций, которые оно никогда не думает изменять: коллективные же представления почти всегда являются гораздо более сложными, чем понятия в собственном смысле слова. Что же из себя представляют классификации пра-логического мышления? Они по необходимости должны определиться одновременно с предассоциациями и подобно им подчинены закону партиципации, они должны иметь тот же пра-логический и мистический аспект. Они должны служить выражением ориентировки, свойственной этому мышлению.

Уже приведенные выше факты служат доказательством этого. Когда гуичолы признают тождественность (в силу закона партиципации) пшеницы, оленя, гикули и перьев, то это, конечно, известного рода классификация, установившаяся между их представлениями, классификация, руководящим принципом которой является наличие у всех этих существ и предметов или, вернее, циркуляция между этими существами и предметами крайне важной для племени мистической силы. Но только эта классификация не выделяется, как это должно было бы быть в соответствии с нашими умственными навыками, в понятие более широкое по объему, чем понятия предметов, включенных в классификацию. Достаточно, чтобы предметы представлялись и ощущались объединенными в комплексе коллективных представлений, эмоциональная действенность которого компенсирует в больше чем достаточной мере авторитет, который впоследствии придаст общим понятиям их логическая ценность.

Таким же образом получают свое объяснение и те классификации, к которым было привлечено внимание Дюркгеймом и Моссом * и в которых указанные исследователи подчеркнули глубокое отличие от наших логических классификаций. В огромном количестве обществ низшего типа, в Австралии, в Западной Африке, согласно недавнему труду Деннетта (44), у северо-американских индейцев, в Китае и т. д. обнаружено, что все вещи в природе, животные, растения, звезды, страны света, цвета, неодушевленные предметы вообще, разделены или были первоначально разделены на такие же классы, как и члены общественной группы. Если, например, члены данной группы разделены на известное количество тотемов, то так же обстоит дело и с деревьями, реками и звездами. Определенное дерево принадлежит, к такому-то классу и потому должно служить исключительно для изготовления оружия, гробов и других предметов именно людей данного класса. Солнце у арунта считается женщиной панунга, т.-е. входит в подгруппу, члены которой могут вступать в брак только с членами подгруппы пурула. Здесь есть некоторая аналогия с тем, что мы отмечали уже по поводу ассоциированных тотемов и местного родства (*local relationship*), здесь обнаруживается умственная привычка, совершенно отличная от наших навыков, заключающаяся в сближении и соединении существ главным образом по их мистическим сопричастностям. Эта партиципация, ощущаемая с наивысшей силой между членами одного и того же тотема или одной и той же группы, между всей совокупностью этих членов, с одной стороны, и животным или растительным видом, являющимся тотемом данной группы, с другой стороны, эта партиципация ощущается также, хотя несомненно в меньшей степени, между данной тотемической группой и теми группами, которые занимают то же место в пространстве. Мы уже видели доказательства этого факта у австралийцев и северо-американских индейцев, где место каждой группы в общей стоянке совершенно точно определено, смотря по тому, откуда эта группа пришла, с севера, с юга или из другой стороны. Сопричастность, таким образом, ощущается и между тотемической группой, с одной стороны, и страной света, и между этой группой и всем, что ей сопри- с другой, следовательно, между этой группой и всем, что ей сопри- частно, с одной стороны, и между данной страной света и всем, что сопричастно этой последней, звездами, реками, деревьями и т. д., — с другой.

* Леви-Брюль разумеет здесь совместный труд Дюркгейма и Мосса (496). (Ред.).

Таким путем устанавливаются сложные партиципации, полное объяснение которых требовало бы углубленного знания верований и коллективных представлений общественной группы во всех их деталях. Они равносильны, или, по крайней мере, соответствуют тому, чем для нас служат классификации, так как социальные партиципации наиболее сильно ощущаются каждым индивидуальным сознанием и служат тем ядром, так сказать, вокруг которого сосредотачиваются другие партиципации. Здесь, однако, нет ничего, что бы походило (разве только по внешнему сходству) на наши логические обобщения. Последние предполагают ряд понятий определенного содержания и объема, образуя лестницу, ступени которой проверяются логическим мышлением. Пра-логическое мышление отнюдь не объективирует, та-

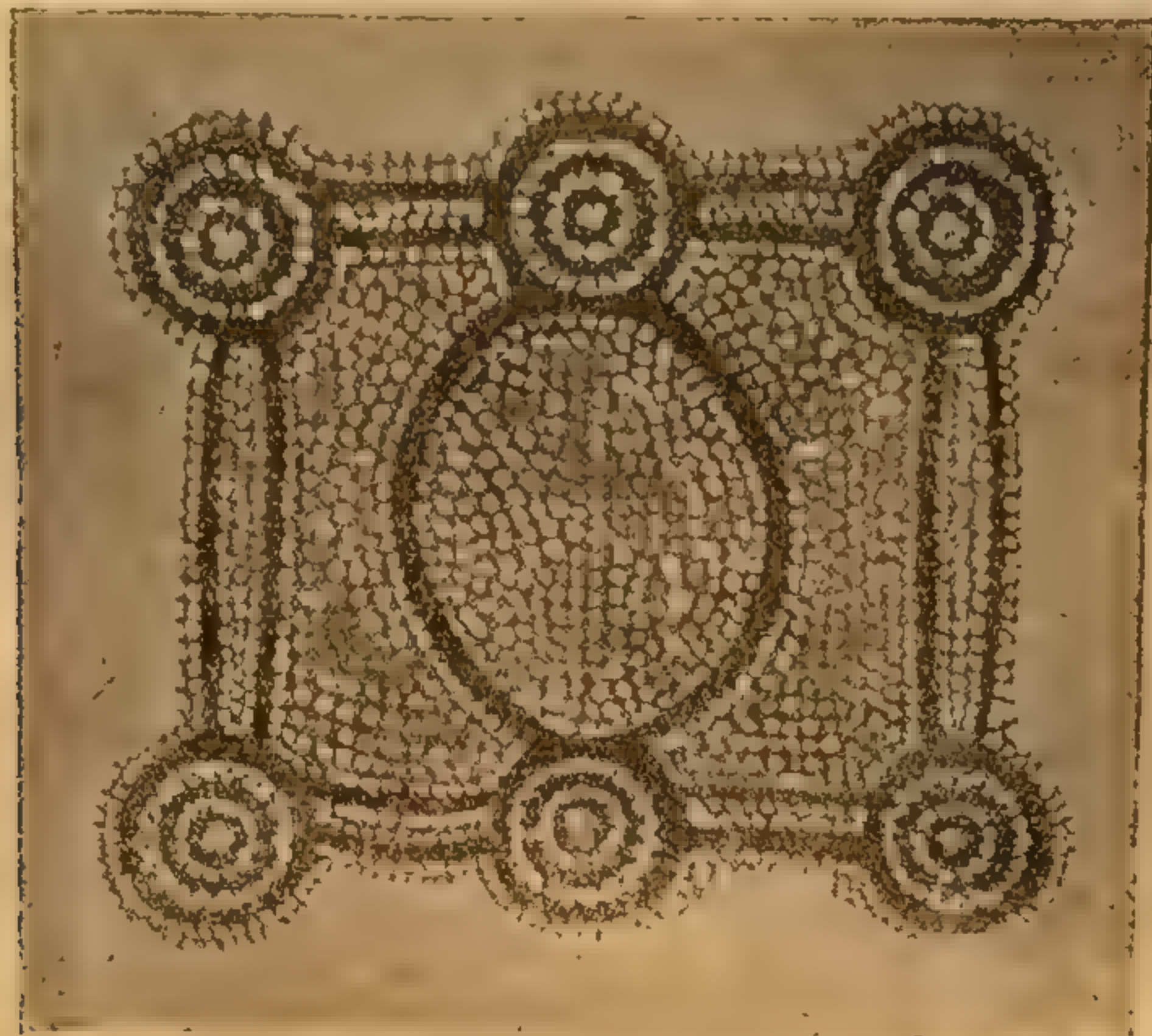


Рисунок на земле, связанный с тотемистической церемонией (Сев. Австралия).

ким образом, природу. Оно скорее воспринимает ее в конкретном переживании, ощущая свою сопричастность с ней, ощущая повсюду в ней партиципации; эти комплексы сопричастности оно выражает в социальных формах. Элемента общности, если только таковой здесь существует, можно искать только в сопричастности, которая распространяется на известные существа и предметы, в той мистической силе, которая циркулирует между ними, которая их объединяет и отождествляет в коллективном представлении.

За неимением наиболее общих понятий мышление обществ низшего типа обладает, таким образом, коллективными представлениями, которые их заменяют до некоторой степени. Эти представления, хотя они имеют конкретный характер, являются крайне емкими в том смысле, что они непрерывно в употреблении, что они применяются в бесконечном количестве случаев, что они соответствуют, как уже было отмечено, тому, чем с этой точки зрения являются для логического мышления категории. Их мистический и конкретный характер, однако, часто сбивал с толку наблюдателей. Исследователи видели их огромное значение и не могли не отметить его. Вместе с тем, однако, исследователи чувствовали, что перед ними — способ мышле-

ния, совершенно не увязывающийся с их собственными умственными навыками. Несколько примеров, прибавленных к приведенным выше, помогут показать, чем являются эти представления, являющиеся общими, не будучи, однако, отвлеченными.

Гетервик обнаруживает у йяо верования, которые ему кажутся непостижимыми (89, 89—95). Он не понимает, каким образом лизока (душа, тень или дух) может одновременно быть чем-то личным и безличным. И действительно, после смерти лизока становится мулунгу. Это слово имеет два значения: в первом значении оно разумеет душу покойника, в другом «мир духов вообще, или, более точно, совокупность духов умерших». Это можно было бы еще понять, если бы мулунгу означало собирательное единство, образующееся из объединения всех индивидуальных духов. Такое объяснение, однако, оказывается неприемлемым, ибо мулунгу означает в тоже время «состояние или свойство, присущее какому-нибудь предмету, подобно тому, как жизнь или здоровье присущи телу», и, кроме того, мулунгу рассматривается, как действенное начало во всем, что является таинственным. Это — мулунгу! — восклицают йяо, когда им показывают какой-нибудь предмет, превосходящий их разумение. Это — характерная черта, обнаруживаемая нами во всех коллективных представлениях подобного рода: они употребляются без всякого различия и для обозначения одного существа, и для обозначения многих существ, и для выражения качества или свойства предметов.

Чтобы выйти из затруднения, Гетервик различает то, что он называет «тремя ступенями анимистической веры»: 1) лизока человека или его тень, которая проявляется в снах, в бреде и т. д.; 2) эта же лизока, рассматриваемая, как мулунгу, предмет почитания и культа, — начало, управляющее земной жизнью, предопределяющее судьбы рода человеческого; 3) наконец, мулунгу, которое означает великую духовную силу творца мира и всякой жизни, источник всех одушевленных и неодушевленных вещей. Повидимому, Гетервик, как когда-то миссионеры Новой Франции (Канады), склонен истолковывать наблюдаемые им факты в духе собственных религиозных воззрений. Однако, он добросовестно оговаривается: «И тем не менее, нельзя провести четкой грани между этими тремя концепциями духовной природы. Различение между ними в сознании туземцев весьма сбивчиво. Никто не даст вам ясного и категорического выражения своих верований в этой области».

Если Гетервик не получил от йяо угодных ему ответов, то это произошло, может быть, потому, что йяо не понимали его вопросов, а особенно потому, что он сам не в состоянии был применить к их представлениям. Для йяо совершенно нечувствительно совершается переход от индивидуальной души до или после смерти к душе неиндивидуальной или к мистическому свойству, присущему всякой вещи, в которой они признают что-либо божественное, священное, мистическое (не сверхъестественное, ибо, напротив того, нет ничего более естественного для пра-логического мышления, чем этого рода мистическая сила). По правде говоря, здесь нет даже перехода: здесь есть «тождество в силу закона партиципации», подобное тому тождеству, которое мы рассматривали в представлениях гуичолов и глубоко отличное от логического тождества. В результате неизменного действия закона сопричастия мистическое начало, которое циркулирует и таким образом распространяется между существами, может быть представлено и как существо (как субъект) и как свойство, как способность

предметов, ему сопричастных (как атрибут). Пра-логическое мышление и не подозревает о наличии какого-нибудь затруднения.

Точно так же обстоит дело и у северо-американских индейцев: наблюдения являются здесь многочисленными и точными. Мисс Алиса Флетчер, например, пишет: «Они рассматривали все одушевленные или неодушевленные формы, все явления, как проникнутые общей жизнью, непрерывной и похожей на волевою силу, которую они признавали в себе самих. Эту таинственную силу, наличную во всех вещах они называли ваканда, этим путем все вещи оказывались связанными с человеком и между собой. Этой идеей непрерывности жизни утверждалась связь между видимым и невидимым, между мертвыми и живыми, а также между осколком какого-нибудь предмета и целым предметом» (63, 437). Под непрерывностью здесь разумеется то, что мы называем сопричастностью, ибо непрерывность эта пребывает между живым и мертвым, между человеком и обрезками его ногтей, слюной или волосами, между данным медведем или бизоном и всей мистической совокупностью вида медведей или бизонов.

Кроме того, как же, как мулунгу, и ваканда или вакан может обозначать не только мистическую реальность вроде того, что мисс Флетчер называет «жизнью», но и свойство, особенность предметов и существ. Так, например, есть люди вакан, которые прошли через много предшествующих существований. «Они рождаются к сознательному существованию в образе крылатых семян, подобных семенам чертополоха... подвергаются ряду превращений среди различных видов божеств до тех пор, пока они полностью не „ваканизируются“ и не окажутся подготовленными для своего человеческого воплощения. Они наделяются тогда теми же невидимыми силами „вакан“, как и боги и т. д.» (47, 494). Точно так же день и ночь являются вакан. Этот термин объяснен одним индейцем так: «пока продолжается день, человек может совершать много чудесных вещей, он может убивать животных, людей и т. д. Однако, человек не знает хорошенько, что является источником или причиной света. Вот почему человек верит, что свет не создан рукой, т.-е. что дневной свет создается не человеческой рукой. Поэтому индейцы говорят, что день есть вакан. Солнце тоже вакан». Таким образом, речь идет здесь действительно о свойстве, о мистической силе, присущей чудесным вещам. «Индеец прибавил: «Когда наступает ночь, то появляются привидения и много страшных вещей!» поэтому ночь считают вакан» (47, 467). Один более старый наблюдатель, цитируемый Дорси, отметил уже, что «невозможно одним каким-нибудь термином выразить значение и смысл вакан у индейцев дакота. „Вакан“ обнимает все, что есть тайна, таинственная сила и божество... Всякая жизнь есть вакан. Точно так же вакан — всякая вещь, которая обнаруживает либо активную силу, подобно ветрам и собирающимся на небе облакам, либо пассивную силу сопротивления, подобно скале у края дороги... Вакан покрывает всю область того, что служит предметом страха или поклонения. Однако, многие вещи которые не являются ни тем ни другим, которые просто кажутся „чудесными“, получают такое же обозначение» (47, 432).

Могут задать вопрос: что же тогда не является вакан? Такой вопрос в действительности может быть поставлен с точки зрения логического мышления, которое требует строго определенных понятий, с определенным содержанием и объемом. Пра-логическое же мышление не испытывает нужды в таких понятиях, особенно, когда дело идет о коллективных представлениях, одновременно конкретных и весьма общих. Вакан является чем-то мистическим, с чем какой-нибудь пред-

мет может быть и не быть сопричастным, смотря по обстоятельствам. «Сам человек может сделаться *вакан* после поста, молитвы, видений» (47, 365). Данное существо, таким образом, вовсе не является обязательно либо *вакан*, либо не *вакан*, и одна из функций знахаря как раз в том и заключается, чтобы избегать в данном пункте ошибок, могущих быть роковыми. *Вакан* лучше всего было бы сравнить с флюидом (жидкостью), который циркулирует и распространяется во всем, что существует, и который является мистическим началом жизни и сил существа и предмета. «Оружие юноши является *вакан*: к нему не должна прикасаться женщина. Оно заключает в себе божественную силу... В день сражения воин молится своему оружию».

Если наблюдатель, сообщая такие факты, начинает истолковывать их тут же, как это почти всегда происходит, если он не принимает в расчет различий, которые существуют между пра-логическим и логическим мышлением, то он приходит прямо к теории антропоморфического анимизма. Вот, например, что говорит нам Шарльвуа по поводу тех же северо-американских индейцев: «Нет ни одной вещи в природе, если верить дикарям, которая не имеет своего духа, однако, духи эти разного порядка и не все имеют одну и ту же силу. Если они чего-нибудь не понимают, то они видят в этом проявление высшего гения и в таком случае они обычно выражаются так: «Это дух» (31, III, 346). То-есть, эта вещь есть *вакан*. Совсем также йао говорят: «Это — *мулунгу*».

Спенсер и Гиллен, хоть и они являются сторонниками анимизма, слишком внимательные наблюдатели, чтобы не отметить, в свою очередь, наличия этих коллективных представлений, столь загадочных для логического мышления. Они заметили, что некоторые выражения употребляются то в качестве существительных, то в качестве прилагательных. Например, *арунгквильта* у *арунта* означает «зловредное магическое влияние». Про *опоссума*, про *тощего эму* говорят, что они либо *арунгквильта*, либо *одержимы арунгквильта* (200, 548). Это выражение применяется без различия либо к зловредному влиянию, либо к предмету, в котором это влияние временно или постоянно пребывает. В другом месте Спенсер и Гиллен говорят, что *арунгквильта* является то чем-то личным, то чем-то безличным. Например, в качестве причины затмений, *арунгквильта* имеет личный характер. *Арунта* верят, что затмения обязаны своим происхождением периодическим налетам *арунгквильта*, которое хочет поселиться на солнце и навсегда закрыть его свет. Этот «злой дух» может быть прогнан только силой знахарей (200, 566, 629). Даже *чуринга*, которая признается этими австралийцами за священное живое существо, а по некоторым наблюдениям за тело личного предка, превращается в некоторых случаях «в мистическое свойство, присущее предметам». *Чуринга*, определенно говорят Спенсер и Гиллен, употребляется то как существительное, когда она обозначает священную эмблему, то как качественное прилагательное, обозначающее нечто «священное» или «тайное» (200, 139).

Точно так же у туземцев Торресова пролива, «когда в какой-нибудь вещи обнаружено что-либо замечательное или таинственное, то ее могут рассматривать как *зого*... Дождь, ветер, какой-нибудь конкретный предмет, жертвенник могут быть *зого*». *Зого* бывает личное и безличное. «*Зого* относилось к определенным группам туземцев в целом, но оно являлось также свойством некоторых лиц, *зоголе*, которые одни знали церемонии, связанные с *зого*, и которые, следовательно, одни совершали соответствующие обряды»... «Я не нахожу лучшего выражения для перевода „*зого*“, чем выражение *священный*».

Термин зого употребляется обычно, как существительное, даже когда следовало бы ждать, что оно является прилагательным» (29, VI, 244).

Гюбер и Мосс, в их глубоком анализе меланезийского представления о мана, описанного Кодрингтоном, и представления об оренда у гуронов, показали родство этих представлений с представлением о вакан (99, VII, 108). Таким образом, то, что мы говорили о вакан, приложимо также к «мана» и «оренда» и к другим сходным представлениям, образцы которых легко обнаружить и в других местах сквозь анимистическую интерпретацию, данную им наблюдателями. Таково, например, представление об уонге на западном побережье Африки. «Родовым именем для фетиша-духа у негров Золотого берега является «уонг»: эти воздушные существа живут в шалашах, которые служат храмами, и наслаждаются жертвами, они проникают в жрецов и вдохновляют их; они служат источником здоровья и болезни у людей, они выполняют приказы могущественного небесного бога. Они, однако, по крайней мере, известная часть их, связаны так же с материальными предметами, и негр может сказать: «В этой реке, в этом дереве, в этом амулете пребывает уонг». Таким образом, среди уонгов страны следует числить и реки, озера, источники, участки земли, гнезда термитов, крокодилов, обезьян, змей, слонов, птиц». Это описание заимствовано Тэйлором из рассказа миссионеров. В нем нетрудно обнаружить не только «три ступени анимистического верования», замеченные у йяо Гетервиком, но, прежде всего, и коллективное представление, совершенно аналогичное представлению вакан, мана, оренда и многим другим.

Коллективные представления этого рода обнаруживаются с большей или меньшей отчетливостью почти во всех обществах низшего типа, которые могли быть исследованы достаточно тщательно. Они играют господствующую роль, как ясно показали Гюбер и Мосс, в верованиях и религиозных или магических обрядах. Именно эти представления лучше всего, может быть, и характеризуют основное различие между пра-логическим и логическим мышлением. Логическое мышление всегда чувствует себя в неприятном положении перед лицом таких представлений. В самом деле: идет ли речь о реальностях, которые существуют сами по себе, или только об очень общих свойствах? О единственном и универсальном субъекте, своего рода духе или душе мира, или о множестве душ, духов, божеств? Предполагают ли, далее, эти представления, как думали многие миссионеры, одновременно и высшее божество, и бесконечное количество подчиненных сил? Логическое мышление в силу своей природы требует ответа на эти вопросы. Оно не может допустить одновременно две альтернативы, которые как будто взаимно исключают одна другую. Пра-логическое мышление, напротив, по самому существу своему, не знает такой необходимости. Являясь мистическим по своей сущности, пра-логическое мышление, не видит никакого затруднения в том, чтобы одновременно представлять себе и ощущать тождество единого и множественного, особи и вида, самых различных между собой существ, и все это в силу их партиципации. Это — руководящий принцип пра-логического мышления: именно этим принципом объясняется природа отвлечения и обобщения, свойственных указанному мышлению, именно с этим принципом мы должны, в большой мере, объяснять формы деятельности, характерные для низших обществ.

ГЛАВА IV.

МЫШЛЕНИЕ ПЕРВОБЫТНЫХ ЛЮДЕЙ В ЕГО ОТНОШЕНИИ К ИХ ЯЗЫКАМ.

Казалось бы, что существеннейшие черты мышления определенной социальной группы должны найти известное отражение в языке, на котором она говорит. Коллективные умственные навыки не могут, в конце концов, не оставить своих следов на формах и способах выражения, которые также являются социальными фактами, лишь в весьма малой степени поддающимися влиянию личности, если такое влияние вообще имеет место. Следовательно, различным типам мышления должны были бы соответствовать и различные по своей структуре языки. Но нельзя делать далеко идущих выводов на основе такого общего принципа. Прежде всего, мы не знаем, существует ли даже среди низших обществ хотя бы одно такое, которое говорит на своем собственном языке, т.-е. я понимаю, на таком языке, который точно, согласно сформулированной выше гипотезе, соответствует мышлению, получающему выражение в его коллективных представлениях. Вполне вероятно, напротив, что в результате миграций (переселений), смешений и поглощений одних групп другими, мы не встретим нигде условий, предполагаемых указанной гипотезой. Даже в исторический период одна социальная группа усваивает часто язык другой, покорившей ее или наоборот покоренной ею группы. Поэтому, мы с большей или меньшей достоверностью сможем выявить только лишь весьма общие соответствия между характерными чертами языков и особенностями мышления соответствующих общественных групп, руководясь исключительно теми из этих свойств, которые обнаруживаются в языках и в мышлении всех групп определенного порядка.

Во-вторых, языки обществ низшего типа еще очень плохо изучены. Для огромного числа языков мы часто не имеем ничего, кроме весьма неполных нередко словарей. Словари эти позволяют, может быть, относить предварительно эти языки к той или иной семье, однако, они совершенно недостаточны для сравнительного исследования. По мнению тех, которые наиболее авторитетны в данной области, создание сравнительной грамматики различных языковых семейств было бы невыполнимым предприятием.

Наконец, структура тех языков, которые встречаются в низших обществах, выражает одновременно и то, что отличает их умственные навыки от наших, и то, что является общим для них с нашими языками. Термин «пра-логический», как мы видели, вовсе не значит — «анти-логический». Никак нельзя наперед сказать, что для этих языков должны существовать особые грамматики, имеющие специфические отличия от нашей. Таким образом, нам приходится не касаться этих слишком широких вопросов, но попытаться более скромным путем выяснить, в какой степени исследование языков может подтвердить сказанное относительно мышления низших обществ. Оставляя в сто-

роне грамматику в собственном смысле слова, я попытаюсь, прежде всего, выяснить, что могут нам показать строение предложений и словарь относительно мышления низших обществ. Примеры в дальнейшем изложении заимствуются, преимущественно, из языков северо-американских индейцев, которые особенно хорошо изучены сотрудниками Вашингтонского Этнографического Бюро. Однако, я не откажу себе в праве на предмет сравнения приводить и иные примеры, взятые из других, совершенно отличных, языковых групп.

I.

Наиболее резко бросающаяся в глаза черта языков, на которых говорят северо-американские индейцы, заключается в особом внимании, уделяемом ими выражению таких конкретных деталей, которые в наших языках остаются невыраженными или подразумеваемыми. «Индеец понка для того, чтобы сказать: „человек убил кролика“, должен выразиться: „человек, он, один, живой, стоя (в именительном падеже), нарочно убил, пустив стрелу, кролика, его, живого, сидящего (в винительном падеже)“, ибо форма глагола „убить“ для данного случая должна быть выбрана из числа нескольких форм. Глагол меняет свою форму путем инфлексии или инкорпорации (присоединения) частиц, чтобы обозначить лицо, число, род, одушевленность или неодушевленность, положение (стояние, лежание, сидение) и падеж. Форма глагола выражает также, совершено ли действие убийства случайно или преднамеренно, совершено ли оно, при помощи снаряда... и если при помощи снаряда, то какого именно, посредством лука и стрелы, или ружья...» (171, 16). Точно так же в языке чироки «вместо неопределенного выражения „мы“ имеется несколько выражений, обозначающих «я и ты», «я и вы», «я и вы двое», «я и он», «я и они», комбинируемых с двойственным числом: «мы двое и ты, мы двое и вы» и т. д. или со множественным: «я, ты и он или они», «я, вы и он или они» и т. д. В простом спряжении настоящего времени изъявительного наклонения, включая местоимение в именительном и в косвенных падежах, имеется не меньше 70 разных форм... Другие тонкие различия, разные формы глагола, указывают, является ли предмет одушевленным или неодушевленным, а лицо, о котором говорят, подлежащим или дополнением, предполагается ли, что оно слышит данные слова или нет, а что касается двойственного или множественного числа, то формы глагола указывают, относится ли действие к объектам в собирательном смысле, как если бы они представляли лишь один объект, или каждый объект должен рассматриваться отдельно и т. д.» (65, 131).

Эти языки, подобно нашим, знают категорию числа, однако, выражают они ее не так, как наши языки. Мы противопоставляем множественное число единственному: подлежащее или дополнение является множественным или единственным. Такой умственный навык предполагает привычное и быстрое употребление абстракции, т. е. наличие логической мысли и ее материала. Пра-логическое мышление действует иным путем. «Для наблюдающего ума первобытного индейца племени кламат, — говорит Гэтчет в своей отличной грамматике кламатского языка, тот факт, что разные вещи совершались последовательно в разные моменты, или что одно и то же делалось отдельно разными лицами, казался гораздо более значительным и важным, чем голая идея множественности, — в противоположность нашему языку» (68, 419).

Кламатский язык не имеет множественного числа, но он пользуется распределительным удвоением... Каждый раз, когда эта форма обозначает множественное число, то это происходит только потому, что идея распределительного удвоения совпадает с идеей множественности.

Так, например, *неп* обозначает «руки» вообще так же, как и «руку» вообще, или данную руку, или какую-то руку, однако, распределительная форма *ненеп* обозначает каждую из двух рук или руки каждого человека, рассматриваемого как отдельная личность. *Кчо'л* обозначает «звезду», «звезды», «созвездие» или «созвездия», но *кчокчо,л* обозначает каждую звезду или каждое созвездие, рассматриваемые отдельно. *Падшай* означает: «ты ослеп на один глаз», но *пападшай* — означает: «ты ослеп», т.-е. «ты ослеп на каждый из твоих глаз» (68, 262).

Означает ли это, что кламатский язык не выражает множественного числа? На самом деле это не так, — он выражает его разными способами. Например, он выражает, что подлежащее предложения — во множественном числе, «во-первых, аналитическим путем, присоединяя к существительному числительное или неопределенное местоимение (несколько, много, все, мало), во-вторых, употреблением собирательного существительного или существительных, обозначающих лица, для которых имеется определенная форма для множественного числа, в-третьих, так как преобладающее большинство существительных не имеет множественного числа, обозначением множественного числа в непереходных глаголах при помощи распределительной формы, а в большом количестве переходом глаголов при помощи специальной формы, которая также имеет распределительную функцию, наконец, в-четвертых, употреблением в некоторых непереходных глаголах двойственного числа для обозначения двух, трех и даже четырех подлежащих (68, 578).

Судя по этому примеру, который отнюдь не является исключением, можно думать, что если пра-логическое мышление первоначально не пользуется формой множественного числа, то это значит, что эта форма не кажется достаточно ясно выраженной, что первобытное мышление не нуждается в выражении всех видов множественного числа. Это мышление стремится выразить, идет ли речь о двух, о трех, многих или многих подлежащих или дополнениях, о каждом из них в отдельности или обо всех вместе. Точно так же оно не имеет общего выражения, как мы увидим дальше, для «дерева» вообще, для «рыбы», оно имеет специальные выражения для каждой разновидности деревьев или рыб. Поэтому оно обладает способом для выражения не просто множественного числа, а различных его видов. Вообще, эта черта станет тем заметнее, чем больше мы будем рассматривать языки тех общественных групп, в которых сильнее всего господствует пра-логическое мышление.

Действительно, в австралийских языках, в языках Новых Гебрид и Меланезии, в языках Новой Гвинеи мы находим в употреблении наряду со множественным числом в собственном смысле слова или без него формы двойственного, тройственного и даже того, что следовало бы называть четверным числом. Так, например, в языке острова Кивай (с папуасским населением) «существительное часто употребляется без всякого указания числа, когда же существительное является подлежащим глагола, то число обычно выражают при помощи суффикса. Единственное число выражается суффиксом *ро*, двойственное число — словом *торибо*, тройственное число — словом *по-*

горо. Множественное число обозначается словом *сирио*, которое предшествует существительному, или словом *сириоро*, которое следует за существительным. Суффикс единственного числа *ро* обычно опускается. *Поторо* употребляется также для обозначения четырех, в подлинном своем смысле оно, вероятно, означает «несколько». Суффикс *ро* в словах *поторо* и *сириоро*, вероятно, тот же, что и *ро* единственного числа, и дает право думать, что *поторо* обозначает тройку, а *сириоро* — группу вообще, или совокупность.



Папуас (с Новой Гвинеи) с копьем, луком и стрелами.

В этом же языке обнаруживается большое количество глагольных приставок, простых и сложных, назначением которых является выражать и указывать, сколько в данный момент действует субъектов и на какое количество. Например, возьмем следующие суффиксы.

Рудо указывает действие двоих на многих в прошедшем времени.
Румо указывает действие многих на многих в прошедшем.
Дурдо указывает действие двоих на многих в настоящем времени.
Дурумо указывает действие многих на многих в настоящем времени.
Амадурудо указывает действие двоих на двоих в настоящем времени.
Дурудо указывает действие двоих на двоих в прошедшем времени.
Амарумо указывает действие многих на двоих в прошедшем времени.
Ибидурудо указывает действие многих на троих в настоящем времени.
Ибидурумо указывает действие многих на троих в прошедшем времени.
Амабидурумо указывает действие троих на двоих в настоящем и т. д. (29, III, 306).

Рудо указывает действие двоих на многих в прошедшем времени.

Румо указывает действие многих на многих в прошедшем.

Дурдо указывает действие двоих на многих в настоящем времени.

Дурумо указывает действие многих на многих в настоящем времени.

Амадурудо указывает действие двоих на двоих в настоящем времени.

Дурудо указывает действие двоих на двоих в прошедшем времени.

Амарумо указывает действие многих на двоих в прошедшем времени.

Ибидурудо указывает действие многих на троих в настоящем времени.

Ибидурумо указывает действие многих на троих в прошедшем времени.

Амабидурумо указывает действие троих на двоих в настоящем и т. д. (29, III, 306).

Потребность в конкретном обозначении выражена здесь как будто с достаточной ясностью в том, что касается числа. Можно также сказать, что в этих языках существует целый ряд форм множественного числа.

«Двойственное число, а также то, что называют тройственным числом, на деле в меланезийских языках, за исключением очень малого количества слов, не являются действительно отдельным числом; они выражают множественное число с указанием конкретной формы этого множества» (34, 111). Это замечание Кодрингтона вполне подходит также и к языкам Британской Новой Гвинеи. Оно сводится к тому, что эти языки выражают по возможности определенное множество (т.-е. два, три, четыре и т. д.), а не простую множественность.

Факт этот часто встречается в австралийских языках. Так, например, «во всех диалектах, имеющих структуру тиат-тиалла, есть четыре числа; единственное, двойственное, тройственное и множественное. Тройственное число имеет также две формы для первого лица

(включительную и исключительную). Я нашел также тройственное число в языках тагувурру и войвурру...» (140, 72—73). Существование тройственного числа отмечено уже давно на Анеитиуме и других островах Тихого Океана, оно, судя по наблюдениям Текфильда, сохранилось в известной мере в местоимениях языка племени воддовро (Виктория). — «Вместе с двойственным числом, которое является общераспространенным, часто встречается тройственное число в языке бутеба (на реке Муррей) (140, 172). — В Виктории языки имеют тройственное число для всех частей речи, подчиненных инфлексии... Однако, это тройственное число отличается от того, которое обнаружено наблюдением в некоторых других странах. Например, на Ново-Гебридских островах падежные окончания двойственного, тройственного и множественного числа независимы и отличаются друг от друга своей формой. У племен Виктории, напротив, тройственное число образуется путем прибавления нового падежного окончания к окончанию множественного числа (139, 282). В языке моту (Новая Гвинея), по наблюдениям В. Лооса, двойственное и тройственное число местоимений образуются при помощи приставок к форме множественного числа. Этот факт отмечен и Кондрингтоном.

На Новом Мекленбурге (архипелаг Бисмарка), кроме тройственного числа, обнаружены формы четверного числа. Последние встречаются также на Нггао (Соломоновы острова), на островах Арага и Танна (Новые Гебриды). Они соответствуют «множественному числу» полинезийцев, которое в действительности является тройственным числом (189, 905).

Различие этих форм не мешает распознать в них общую тенденцию. Иногда двойственные и тройственные числа представляются нам, как независимые формы, сосуществующие со множественным числом в собственном смысле слова (Ново-Гебридские острова), иногда это формы множественного числа с добавлением дополнительной формы, выражающей число (Меланезия, некоторые австралийские языки, Новая Гвинея); иногда распределительное удвоение предшествует множественному числу в собственном смысле слова и заменяет его; иногда же множественного числа нет и его заменяют разными способами; например, «множественного числа не существует в языке денединджие. Для того, чтобы выразить множественное число, к единственному прибавляют наречие «много»... «Заячьи шкуры» и «косоглазые» пользуются в равной мере элементом двойственного числа для образования множественного». Наконец, встречаются разные формы множественного числа (167, 52). Так, например, на языке абипонов образование множественного числа имен существительных крайне затруднительно для начинающих, ибо оно так изменчиво, что едва ли можно установить какое-нибудь правило для этого образования... кроме того, абипоны имеют два множественных числа: одно выражает «больше одного», другое — «много». «Жоалей» обозначает несколько человек (небольшое число), «жоарилипи» обозначает много людей (46, 163). Это последнее различие свойственно также семитским языкам. Во всем этом приходится видеть приемы (а мы отнюдь не дали их перечня), посредством которых языки выражают различные виды множественности. Вместо того, чтобы обозначать множественность вообще, эти языки конкретно указывают, о каком множестве идет речь, о двух предметах вместе или о трех. Для обозначения большего числа многие языки имеют слово «много». Несомненно, по этой причине не встречается множественного числа, обозначающего то, что свыше тройственного или (очень редко) четверного числа, в языках обществ наи-

более низкого из известных нам типов. Мало-по-малу, по мере того, как умственные навыки изменяются в смысле выработки представлений менее конкретных по необходимости, разнообразие форм множественного числа все сводится к более простому множественному числу. Тройственное число отмирает раньше, а за ним и двойственное. Жюно отмечает следы двойственного числа, выделенного в языке ронга (111, 135). История греческого языка свидетельствует о непрерывном и очень знаменательном отмирании двойственного числа (37, 506).

II.

Потребность в конкретном выражении проявляется в языках обществ низшего типа не только тогда, когда дело идет о категории числа. Такое же, по крайней мере, обилие форм существует для передачи, например, различных видов действия, обозначаемого глаголом. Так, в языке племени нжеумба (на реке Дарлинге, Новый Южный Уэльс) — прошедшее и будущее время глаголов имеют окончания, которые изменяются в тех случаях, когда выражаемое глаголом действие совершено только что или недавно или в отдаленном прошлом, либо оно должно совершиться сейчас же или в более или менее далеком будущем, когда имело или будет иметь место повторение или продолжение. Существуют также и другие видоизменения глагольных суффиксов. Эти окончания остаются одинаковыми для всех лиц в единственном, двойственном и множественном числе. Имеются, следовательно здесь разные формы для выражения:

Я буду молотить (будущее несовершенного вида)

утром,

весь день,

вечером,

ночью,

сызнава и т. д. (138, 220—4).

В кафрском языке можно при помощи вспомогательных глаголов получить 6 или 7 форм повелительного наклонения, при чем каждая форма выражает особый оттенок:

Ма униуке э нтабени — ступайте, поднимитесь на холм.

Ка униуке э нтабени — начните подниматься на холм.

Сука униуке э нтабени — ну, подымайтесь на холм.

Хамб' о куниука — идите и поднимитесь на холм.

Уз униуке э нтабени — соберитесь и поднимитесь на холм и т. д. (222, 231).

Хотя все эти выражения могут быть переведены: «поднимитесь на холм», однако, первое выражение предполагает перемену занятия, второе может быть употреблено только для немедленного действия, третье может быть обращено к кому-нибудь, кто медлительно выполняет приказ, четвертое к кому-нибудь, кто должен пройти еще некоторое расстояние перед тем, как подняться на холм, пятое выражает приказ или просьбу, позволяющие некоторую отсрочку в исполнении и т. д.

Известно чрезвычайное богатство глагольных форм в языках северо-американских индейцев. Богатство это было, повидимому, не меньшим в тех языках, которые называют индоевропейскими. Наибольшим богатством глагольных форм отличается язык абипонов, «самый страшный из лабиринтов», по словам Добрицгоффера (46, 172). В Северной Азии «алеутский глагол способен, по словам Веняминаова, допускать больше 400 видоизменений (времени, наклонения, лица), не

считая еще времен, которые образуются при помощи вспомогательных глаголов. Очевидно, первоначально каждая из этих многочисленных форм должна была соответствовать какому-то совершенно определенному оттенку, и алеут в былые времена должен был, как, например, турок-османец наших дней, обладать чудесной гибкостью для того, чтобы примениться к выражению мельчайших глагольных оттенков» (85, 34).

Если эта потребность в конкретном выражении, если необычайное изобилие форм, служащих для выражения особенностей действия, субъекта и объекта, являются чертами, общими весьма большому количеству языков, на которых говорят общества низшего типа, если эти свойства обнаруживают тенденцию к ослабеванию или исчезновению по мере того, как названные общества изменяются, то позволительно спросить себя, чему же они соответствуют в том, что мы назвали пра-логическим мышлением, свойственным названным обществам. Пра-логическое мышление абстрагирует мало и делает это иначе, чем логическое мышление: оно не располагает теми же понятиями.

Возможно ли достичь большего уточнения и обнаружить в материале, употребляемом пра-логическим мышлением, т.-е. в словаре этих языков, положительные указания относительно функционирования этого мышления?

Кламатский язык, который может быть рассматриваем в качестве представителя весьма многочисленной языковой семьи Северной Америки, следует одной, весьма замечательной, тенденции, которую Гэтчет называет «живописующей», т.-е. потребности быть наглядным, рисовать и живописать то, что должно быть выражено говорящим. «Движение по прямой линии выражается иначе, чем движение в сторону или вкось или на некотором расстоянии от того, кто говорит: здесь язык выражает, следовательно, такие обстоятельства, выразить которые редко приходит в голову нам, говорящим на европейских языках» (64, I, 460). Эта черта была особенно свойственна языку кламатов в его первоначальной форме. В это время язык кламатов как будто «пренебрегал выражением числа, как в глаголах, так и в именах существительных, и считал определение числа не более необходимым, чем обозначение пола. Едва ли он уделял больше внимания категориям наклонения и времени: то, что было достигнуто в этом отношении, принадлежит к более поздним периодам развития языка. Первоначально придавалось значение только конкретным категориям: с величайшей точностью обозначались все отношения, касающиеся положения в пространстве, расстояния, индивидуальности или повторения, и даже время указывалось при помощи частиц, которые первоначально являлись локативными (т.-е. относились к месту)» (68, 433).

Одним словом, язык кламатов стремится выразить прежде всего пространственные отношения, то, что может быть удержано и воспроизведено зрительной и мышечной памятью: это свойство выступает тем ярче, чем дальше мы углубляемся в прошлое кламатского языка.

Как почти все языки обществ низшего типа, этот язык не имеет глагола *быть*. «Глагол *жи*, который его заменяет, является на деле указательным местоимением *же, ке* (этот) в глагольной форме. Приняв глагольную форму, местоимение это стало означать: *быть здесь, быть в том или ином месте, быть в тог или иной момент*» (68, 430—1). Вообще, все, что относится ко времени, выражается здесь словами, которые применялись раньше к пространственным отношениям. «В кламатском языке, как и во многих других языках, имеется только две

формы для обозначения времени: одна форма для обозначения совершенного действия или состояния и другая для несовершенного... Эти две формы, появляющиеся в глаголах или у некоторых существительных, имели первоначально локативный характер, хотя они теперь означают лишь расстояние во времени» (68, 402).

То же преобладание пространственного элемента обнаруживается и в падежных формах. Если оставить в стороне три чисто грамматических падежа (именительный — подлежащее, винительный — прямое дополнение и притяжательный), то все другие падежи — инструментальный (творительный), инессивный, адессивный*) и т. д. являются либо локативными формами или происходят от локативной (местной) формы существительного или глагола. Даже притяжательный падеж был первоначально локативным (68, 467). Разделительный падеж имеет то же происхождение: «Это только иная форма префикса *та*, и первоначально и тот и другой падеж относились к существам, которые стоят, к людям, животным, деревьям, причем *і*, служащее суффиксом, обозначает «на» (68, 476). Так же обстоит дело и с инессивным падежом. «Во главе пяти падежей, образованных при помощи приставок, я поместил тот, который образуется при помощи прономинального (местоименного) элемента *і*, *хи*... Он либо представляется как падежное окончание, либо входит в состав нескольких других окончаний, как *ти*, *хени*, *эми*, *кхси*, *ксаки*... От его первоначального смысла «на земле» образовались следующие значения: внутри дома, в хижине, на благо или во вред друг другу, а также временное значение: в то время как» (68, 485). Наконец, в директивном падеже (указывающем направление) постпозиция (приставка) является комбинацией двух прономинальных элементов *та* и *ла*, которые оказываются составными частями большого числа аффиксов (приставок). В огромном большинстве случаев этот аффикс прибавляется к глаголам, обозначающим движение, и соответствует по смыслу выражениям: в сторону к... в направлении к... Он присоединяется также к названиям стран света, при чем первоначально эта частица указывала, повидимому, предметы, видимые на далеком расстоянии (68, 489). Нам приходится отослать читателя к работе Гэтчета для ознакомления с длинным списком «локативных падежных окончаний» (68, 479).

Переходя к указательным местоимениям, мы обнаруживаем, что они неотделимы от огромного числа пространственных особенностей, выражаемых с величайшей тщательностью. Клапат не удовлетворяется различием *этого* и *того*, он имеет для обозначения, как в отношении одушевленных, так и неодушевленных предметов, отдельные выражения следующих оттенков:

Этот (4 формы) находится достаточно близко, чтобы к нему можно

- было прикоснуться.
- совсем близко.
- стоит перед говорящим.
- имеется налицо, видим, находится в поле зрения.

Тот (4 формы) видим, хоть и удален.

- отсутствует.
- отсутствует, удалился.
- находится вне поля зрения.

Все эти формы существуют для подлежащего и дополнения (68, 538). Это, как известно, вовсе не является особенностью, свойствен-

* Инессивный падеж означает нахождение в чем-нибудь, адессивный — присутствие где-нибудь. (Ред.).

ной только кламатскому языку. В большинстве языков низших обществ личные или указательные местоимения обладают значительным количеством форм для того, чтобы выразить связь между подлежащим и дополнением, отношения расстояния, относительного положения в пространстве, видимость, присутствие или отсутствие и т. д. Чтобы ограничиться одним или двумя примерами, взятыми из языков действительно низших обществ, укажем, что в языке племени уонгайбон «указательные местоимения весьма многочисленны и разнообразны, выражая различные смысловые оттенки, зависящие от положения объекта как по отношению к тому, кто говорит, так и в отношении стран света». То же самое и в языке племен диирриган и йотайота (140, 151, 163, 170). У яганов Огненной Земли «местоимения многочисленны, имеют три числа... и склоняются, как имена существительные. Яхганы, пользуясь местоимениями, всегда указывают положение лица, о котором говорят... Так, например, местоимения он или она указывают, находится ли предмет на самом верху вигвама (жилища), или напротив у двери, находится ли человек в глубине бухты или долины, вправо или влево от вигвама, в самом вигваме, у порога или вне жилища». Все эти местоимения делятся на три класса, смотря по тому, относятся ли они к положению человека, который говорит, или человека, с которым разговаривают, или человека, о котором говорят... То же и с указательными местоимениями» (18, 53—80).

Приставки в кламатском языке крайне многочисленны: почти все они выражают пространственные отношения. «Те из наших предлогов, которые имеют отвлеченный характер, как например: по поводу, в виду, для, касательно и т. д., выражены здесь изменяющимися суффиксами, приставленными к существительному или к глаголу, и все приставки (в конце слова), которые мы здесь встречаем, имеют конкретный и локативный смысл. Даже немногочисленные временные приставки (обозначающие время) являются одновременно и локативными. В книге Гэтчета имеется перечень «главных приставок», которых всего 43 (68, 554). Наречия времени все произошли от наречий места, поэтому они часто сохраняют оба значения. Наречия места весьма многочисленны и разнообразны, так как в этот перечень входят почти все местоименные корни. Гэтчет насчитывает их 54: они, по его словам встречаются чаще всего (68, 562). Имеются специальные формы для обозначения: «здесь совсем близко», «здесь напротив», «здесь сбоку» и т. д.

Не удлиняя перечня этих вполне доказательных фактов, который легко было бы увеличить, мы можем считать достаточно обоснованным заключение, сформулированное Гэтчетом следующим образом: «Категории положения, расположения в пространстве и расстояния имеют в представлениях диких народов такое же основное значение, какое для нас имеют категории времени и причинности» (68, 306). Всякое предложение, где идет речь о конкретных существах или предметах (а в этих языках речь идет всегда именно о таких предметах), должно, поэтому, выражать их отношение в пространстве. Это является таковой же необходимостью, какой для наших языков является указание рода у существительного. «Лингвист, говорит майор Поуэлл, должен совершенно отделаться от сознания, что род является просто различием пола. В индейских языках Северной Америки (а может быть, и в языках банту и индо-европейских) — роды являются обычно методами классификации, и сначала имело место разделение предметов на одушевленные и неодушевленные. Одушевленные предметы и существа могут затем разделяться на самцов и самок, однако, такое разделение происходит редко. Часто предметы разделяются на пруппы

по свойствам их, определяемым их положением или предполагаемым их сложением. Так, например, мы можем иметь одушевленный или неодушевленный род, или оба рода, подразделенные на существа и предметы, стоячие, сидячие, лежащие... или на водяные, каменные, глиняные, деревянные, из плоти, из пены» (171, 9—10).

IV.

Из этих фактов и из многих других такого же рода, которые мы в состоянии были бы привести, вытекает, что языки низших обществ «всегда выражают представления о предметах и действиях в том же точно виде, в каком предметы и действия представляются глазам и ушам» (192, II, 341). Общая тенденция этих языков заключается в том, чтобы описывать не впечатление, полученное воспринимающим субъектом, а форму, очертания, положение, движение, образ действия объектов в пространстве, одним словом, то, что может быть воспринято и нарисовано. Языки эти стремятся исчерпать пластические и графические детали того, что они хотят выразить. Быть может, удастся объяснить эту потребность, если мы примем во внимание, что в этих же обществах говорят вообще и на другом еще языке, свойства которого неизбежно воздействуют на мышление тех, которые им пользуются, на их манеру думать, а стало быть и говорить. В этих обществах употребляется, по крайней мере, в известных обстоятельствах язык жестов, а там, где этот язык вышел из употребления, сохранившиеся пережитки свидетельствуют о том, что он наверное существовал. Очень часто, впрочем, он употребляется так, что исследователь его не замечает: либо потому, что туземцы не пользуются им в присутствии наблюдателей, либо потому, что факт этот ускользает от внимания исследователей. Один из них, по сообщению В. Рота, принял эти жесты за своего рода масонские знаки (183, § 72).

Тем не менее, мы имеем формальные свидетельства об этом языке в отношении большого числа наименее развитых обществ. Спенсер и Гиллен совершенно ясно отмечают существование этого языка в Австралии. «У варрамунга... вдовам запрещается говорить иногда в течение 12 месяцев, в продолжение всего этого времени они общаются с другими лишь при помощи языка жестов. Они приобретают такое искусство в применении этого языка, что они предпочитают пользоваться им даже в тех случаях, когда их уже ничто к этому не обязывает. Не раз бывает так, что среди собравшихся на стоянке женщин царит почти полное молчание, а между тем, они ведут между собой весьма оживленный разговор при помощи пальцев или, вернее, при помощи рук и кистей: множество знаков заключается в том, что последовательно придают разные положения рукам или, быть может, локтям. Они говорят, таким образом, очень быстро, и жестам их крайне трудно подражать» (200, 500). «У северных племен для вдов, матерей и тещ покойников является обязательным молчание в течение всего траура, и даже по истечении этого срока женщины продолжают иногда не разговаривать... В туземной стоянке Теннант-Крик живет в настоящее время одна очень старая женщина, которая в течение 25 лет не произнесла ни одного слова» (201, 525). В Южной Австралии «после чьей-нибудь смерти старухи могут отказаться от речи на два или на три месяца, выражая свои желанья и мысли жестами рук, т.-е. своего рода языком глухонемых, которым мужчины, как и женщины, владеют в совершенстве. Подобно туземцам Куперс-Крика, туземцы округа

* Здесь упущены стр. 166—174 франц. текста. (Ред.)

Порт-Линкольн употребляют множество знаков, не сопровождаемых звуками. Это им очень полезно на охоте. Они умеют, пользуясь руками, давать знать своим товарищам, какие животные ими обнаружены, в каком они находятся положении... У них есть, таким образом, особые знаки для всех разновидностей дичи. Гоуитт собрал некоторое количество знаков, употребляемых туземцами Куперс-Крик в их языке жестов. В. Э. Рот дал нам довольно подробный словарь, при чем составитель убедился, что язык этот в том виде, в каком он его собрал, понятен туземцам всего севера Квинслэнда и употребляется ими. Племя диэри «кроме звукового языка, имеет еще богатый язык знаков. Для всех животных, для всех туземцев, мужчин и женщин, для неба, земли, ходьбы, верховой езды, прыгания, летания, плавания, еды, питья, для сотен других предметов и действий имеются свои особые знаки, так что эти туземцы могут разговаривать, не произнося ни одного слова» (67,290).

В Торресовом проливе язык жестов был обнаружен одновременно на восточных и западных островах. Гэддон жалеет, что он не составил сборника этого языка. Такой же язык существует в немецкой Новой Гвинее (80, 211). В Африке, ограничимся одним примером, мазаи «имеют развитый язык знаков, сообщенный нам Фишером, совершившим путешествие в страну мазаи».

У абипонов Добрицгоффер видел, как один колдун, чтобы не быть услышанным, разговаривал с другими тайно, при помощи жестов, в которых руки, локти, голова играли свою роль. Другие отвечали, так что собеседники могли таким образом разговаривать (46, II, 327). Этот язык, повидимому, распространен по всей Южной Америке. Индейцы разных племен не понимают друг друга, когда они говорят звуками; для того, чтобы беседовать между собой, они нуждаются в языке знаков (203, II, 252).

Наконец, повидимому, доказано, что в Северной Америке язык жестов имел повсеместное распространение: достаточно будет упомянуть превосходную монографию полковника Маллери «Язык знаков», которая появилась в первом томе «Reports» (отчетов) этнографического Бюро в Вашингтоне. Мы имеем здесь дело с настоящим языком, у которого есть свой словарь, свой синтаксис, свои формы. «Можно было бы, говорит один исследователь, написать толстую грамматику этого языка жестов... О богатстве этого языка можно судить хотя бы по тому факту, что индейцы двух разных племен, из которых каждый не понимает ни одного слова из звукового языка своего собеседника, могут полдня беседовать и болтать между собой, рассказывая друг другу всякие истории при помощи движений пальцев, головы и ног» (115, 140). Согласно Боасу, язык подобного рода был еще весьма распространен в 1890 г. во внутренних округах Британской Колумбии (12d, 639).

Большинство низших обществ, следовательно, употребляет два языка, один членораздельно-звуковой, а другой язык жестов. Должно ли предполагать, что эти языки, сосуществуют, не оказывая друг на друга взаимного влияния, или, напротив, следует думать, что в обоих этих языках находит свое выражение одно и то же мышление, которое в свою очередь испытывает их воздействие. Вторая гипотеза кажется более приемлемой, чем первая; именно эту гипотезу действительно и подтверждают, повидимому, факты. В своей весьма важной работе о «ручных понятиях» Ф. Кэшинг подчеркивает те отношения, которые существуют между звуковыми языками и языком, выражаемым при помощи движений рук (38, 29). Он показал, что порядок и

расположение стран света, образование числительных имеют у зуны своим источником определенные движения рук. Вместе с тем, он на собственном примере показал плодотворность метода, которым он пользовался и который был им весьма удачно применен благодаря его личному гению (слово это не является слишком сильным в данном случае), а также обстоятельствам его жизни.

Для того, чтобы понять мышление «первобытных», мы должны попытаться, насколько возможно, восстановить в себе состояния, похожие на состояния первобытных: на этот счет согласны все. Но Кэшинг как раз жил среди зуны, жил с ними и подобно им, добившись посвящения в их церемонии, войдя в их тайные общества, сделавшись в полном смысле слова одним из них. Но он совершил нечто еще большее, а в этом и заключается оригинальность его метода. Благодаря своему терпению, он «вернул свои руки к их первобытным функциям, заставляя их проделывать все то, что они делали в доисторические времена, с теми же материалами и в тех же условиях, которые характеризовали эпоху, когда руки были так связаны с интеллектом, что они действительно составляли его часть». Прогресс цивилизации имеет своим источником взаимное воздействие руки на ум и ума (esprit) на руку. Следовательно, для того, чтобы воспроизвести мышление первобытных, следует найти вновь те движения их рук, в которых их язык и их мысль была еще нераздельными. Отсюда и берется смелое, но знаменательное выражение «ручные понятия». Первобытный человек, который не говорил без помощи своих рук, не мыслил также без них. Трудность применения метода, предложенного и употреблявшегося Кэшингом, крайне велика. Быть может, он один или люди, одаренные таким же исключительным предрасположением и терпением, только и способны с пользой применить этот метод. Несомненно, однако, что метод этот привел к драгоценным результатам. Кэшинг, например, показывает, как крайняя специализация глаголов, констатированная нами повсюду в языках «первобытных», оказывается естественным последствием той роли, которую движения рук играют в умственной деятельности первобытных. «Здесь, говорит он, существовала грамматическая необходимость. Таким образом, в сознании первобытных людей еще скорее, чем у них появлялось равнозначное глагольное выражение, или с такой же быстротой должны были возникать мысли-выражения, выражения-понятия, сложные и тем не менее механически систематизированные» (38, 310).

Говорить руками это в известной мере буквально думать руками. Существенные признаки этих «ручных понятий» необходимо должны, следовательно, быть налицо и в звуковом выражении мысли. Главные способы выражения оказываются здесь одинаковыми: оба языка, столь различные по своим знакам (один язык состоит из жестов, а другой из членораздельных звуков) близки друг другу по своему строению и по своему способу выражать предметы, действия, состояния. Следовательно, если словесный язык описывает и рисует во всех деталях положения, движения, расстояния, формы и очертания, то как раз потому, что эти же средства выражения употребляются и языком жестов.

Нет ничего поучительнее в этом смысле, чем язык жестов Северо-Западного Квинслэнда, подробное описание которого нам дано В. Ротом. Прежде всего, и в языке жестов, как и в словесном языке, живым и реальным единством является не изолированный жест или знак, как равно и не изолированное слово, а фраза или более или менее длинная сложная совокупность, выражающая нераздельным образом какой-

нибудь полный законченный смысл. Смысл жеста определяется «контекстом». Так, например, жест «бумеранг» может выражать не только идею этого предмета, но также (судя по «контексту») и идею попадания или умерщвления кого-нибудь с его помощью, или идею его изготовления, похищения и т. д. Жест «вопросительный» вызывает представление о вопросе, однако, самая суть и содержание этого вопроса зависят от того, что предшествует этому жесту и что за ним следует» (183, § 172).

Кроме того, «идеограммы»*, которые служат для обозначения существ, предметов или действий, являются почти исключительно «двигательными» описаниями. Они воспроизводят либо позы и положения, либо привычные движения существ, четвероногих, птиц, рыб и т. д., либо движения, применяющиеся для их ловли, для использования или изготовления какого-нибудь предмета и т. д. Например, для обозначения дикообраза, его своеобразного способа рыть землю и отбрасывать ее в сторону, его колючек, его манеры поднимать свои небольшие уши применяются движения рук, точно описывающие эти движения. Для обозначения воды идеограмма показывает, как пьет туземец, лакая воду, набранную в горсть. Для обозначения ожерелья рукам придается такое положение, как будто они обнимают шею и замыкаются сзади. Оружие до мелочности описывается жестами, подобными тем движениям, которые проделываются, когда им пользуются. Короче говоря, человек, который говорит на языке жестов, имеет в своем распоряжении в готовом виде зрительно-двигательные ассоциации в большом количестве, и представление о существах и предметах, появляясь в его сознании, тотчас же приводит в действие эти ассоциации. Можно сказать, что он мыслит, описывая предмет. Его членораздельный язык, таким образом, сможет также их только описывать. Отсюда и проистекает то значение, которое придается в языке первобытных людей очертанию, форме, позе, положению, способу движения, вообще, видимым особенностям существ и предметов; отсюда — та классификация предметов сообразно их положению (стоячему, сидячему, лежащему) и т. д. «Слова индейского языка, говорит полковник Маллери, будучи синтетическими и недифференцированными частями речи, являются с этой точки зрения строго аналогичными жестам, служащим элементами языка знаков. Изучение последнего оказывается, таким образом, весьма ценным для сопоставления знаков со словами членораздельного языка. Один язык проливает свет на другой, ни один из этих языков не может быть хорошо изучен без знания другого» (133, 351).

Полковник Маллери глубоко исследовал язык знаков у североамериканских индейцев и попытался установить его синтаксис. Из выводов Маллери воспроизведем здесь только то, что проливает свет на умственные навыки говорящих на этом языке людей, а вместе с тем и на их словесный язык. Последний в силу необходимости является описательным. Бывает даже так, что он сопровождается жестами, которые не только являются произвольным выражением эмоций, но непременно элементом словесного языка. Так, например, относительно халкомелемов в Британской Колумбии «можно смело утверждать, что по крайней мере на треть смысл их слов и фраз выражается при помощи этих „вспомогательных“ приемов первобытного языка, при помощи жестов и различий в тоне» (94, 367). У короадов Бразилии «ударение... большая или меньшая быстрота или медлен-

* В точном переводе означает «записи», «знаки» идей, мыслей. (Ред.).

ность произношения, некоторые знаки, делаемые рукой или ртом, и другие жесты являются необходимыми для того, чтобы придать фразе законченный смысл. Если индеец, например, хочет сказать: «я пойду в лес», то он говорит: «лес идти», и движением рта указывает направление, которое он собирается брать» (203, II, 254).

Даже у народов банту, которые в общем принадлежат к довольно высокому типу общества, словесный язык, весьма картинный сам по себе, постоянно сопровождается движениями руки, сопутствующими указательным местоимениям. Эти движения, правда, не являются уже знаками в собственном смысле слова, подобными тем, которые входят в состав языка жестов, но они являются вспомогательными приемами для точного описания, даваемого при помощи слов. Никогда, например, нельзя здесь услышать, чтобы туземец употребил неопределенное выражение вроде «он потерял глаз»: заметив, какой глаз потерял, туземец обязательно скажет, указывая на один из собственных глаз: «Вот глаз, который он потерял». Точно также он не скажет, что между двумя пунктами расстояние равно трем часам ходьбы, он обязательно скажет так: «Если ты отправишься, когда оно (солнце) находится здесь, ты придешь, когда солнце будет там», и одновременно с этим он укажет разные точки на небе. Я никогда не слышал, чтобы туземцы говорили «первый, второй, третий»; понятие «первый» выражается местоимением *этот*, при чем туземец вытягивает мизинец, «второй», — выражается тем же местоимением при вытягивании второго пальца и т. д. (222, 218).

Вовсе не необходимо, чтобы эти «вспомогательные» приемы описания были исключительно жестами, телодвижениями. Удовлетворения своей потребности в описании туземец может искать в тех приемах, которые немецкие исследователи называют *Lautbilder* (звуковыми образами), т.-е. в таких своего рода изображениях и воспроизведениях объектов выражения, которые могут быть даны при помощи голоса. У племен *эвэ*, говорит Вестерман, язык весьма богат средствами непосредственного выражения полученного впечатления при помощи звуков. Это богатство обязано своим происхождением почти непреодолимой склонности туземцев подражать всему тому, что они слышат, видят, вообще всему, что они воспринимают, описать это при помощи одного или нескольких звуков... В первую голову это относится к движениям. Такие же имитации или звуковые репродукции, такие же звуковые образы (*Lautbilder*) имеются, однако, и для звуков, для запахов, для вкусовых и осязательных впечатлений. Есть такие звуковые картины, которые сопутствуют выражению цветов, степени полноты скорби, благосостояния и т. д. Не может быть никакого сомнения в том, что многие из слов в собственном смысле (существительных, глаголов, прилагательных) произошли от этих звуковых картин. Это — не звукоподражательные слова в буквальном смысле. Это, скорее, описательные, вокальные (голосовые) жесты. Один пример даст возможно лучшее объяснение этих жестов.

«В языке *эвэ*, говорит Вестерман, как и в соседних языках, есть один весьма своеобразный вид наречий... Эти наречия описывают лишь одно действие, одно состояние или одно свойство предмета. В силу этого они применяются к одному единственному глаголу и соединяются только с ним. Многие глаголы, в первую очередь, те, которые описывают впечатления, воспринимаемые органами чувств, обладают целым рядом таких наречий, которые наиболее точно обозначают действие, состояние или свойство, выражаемое глаголом... Эти наречия являются как раз «звуковыми картинками», вокальными имитациями

чувственных впечатлений... Так, например, глагол *зо* — *ходить* может быть сопровождаем следующими наречиями, которые употребляются только с этим глаголом и описывают разного рода походку:

зо бафо бафо: походка маленького человека, члены которого живо двигаются, когда он ходит;

зо бехе бехе: ходить, волоча ноги, как делают слабые люди;

зо биа биа: походка долговязого человека, выбрасывающего ноги вперед;

зо бохо бохо: походка дородного человека, который ступает тяжело;

зо була була: опрометчиво двигаться вперед, ничего не видя пред собой;

зо дзе дзе: энергичная и уверенная поступь;

зо дабо дабо: нерешительная, расслабленная походка;

зо гое гое: ходить, покачивая головой и вихляя задом;

зо гову гову: ходить, легко прихрамывая с наклоненной вперед головой;

зо хлои хлон: ходить с большим количеством предметов, в развевающейся вокруг тела одежде;

зо ка ка: ступать важно, прямо, не шевеля корпусом;

зо кодзо кодзо: поступь длинного человека или животного с немного наклоненным телом;

зо кондобре кондобре: поступь того же рода, что и в предыдущем примере, но более вялая;

зо кондзра кондзра: ходить большими шагами, втягивая живот;

зо кпади кпади: ходить, прижимая локти к телу;

зо кпо кпо: ходить спокойно, тихо;

зо клуду клуду: быстрая и поспешная походка маленького человека;

зо кундо кундо: означает то же, что и *кондобре кондобре*, но не имеет неблагоприятного смысла, как последнее;

зо лумо лумо: быстрая беготня маленьких животных вроде мышей, крыс;

зо мое мое: то же, что и *гое гое*;

зо пиа пиа: ходить маленькими шажками;

зо си си: легкая походка маленьких людей, покачивающихся на ходу;

зо така така: ходить неосторожно, безрасудно;

зо тиатира тиатира: энергичная, но негибкая походка;

зо тиенде тиенде: ходить, двигая животом;

зо тиа тиа: ходить быстро;

зо тиади тиади: ходить, немного хромя и слегка волоча ноги;

зо тию тию: энергичная и уверенная походка человека высокого роста;

зо вудс вудо: спокойная походка человека (в благоприятном смысле), говорится, главным образом, о женщинах;

зо вла вла: быстрая, легкая, непринужденная походка;

зо вуи вуи: быстрая, скорая походка;

зо ве ве: походка тучного человека, неуклюже двигающегося вперед;

зо виата виата: идти вперед твердым энергичным шагом. Говорится особенно о долговязых людях.

Вышеприведенные 33 наречия не исчерпывают списка тех наречий, которые служат для описания походки и поступи. Кроме того, большинство их может употребляться в двух формах: в обычной и умень-

шительной, смотря по тому, является ли субъект глагола большим или маленьким (229, 83). Само собой разумеется, подобные наречия или Lautbilder существуют для всех других движений, например, для бегания, ползания, плавания, верховой езды, езды в повозке и т. д.» (229, 130). Наконец, эти описательные «вспомогательные» отнюдь не соединяются с глаголом так, как если бы глагол выражал самое понятие ходьбы вообще, а не особый вид ходьбы или этого движения. Напротив, тому сознанию, о котором идет речь, идея движения или ходьбы никогда не представляется изолированно: это всегда какая-нибудь определенная манера ходить, которую туземец изображает при помощи звуков. Вестерман отмечает даже, что по мере того, как рисунок уступает место подлинному понятию, специальные наречия обнаруживают стремление к исчезновению. Их место заступают другие, более общие, наречия, например: очень много, в высокой степени и т. д. и т. д. (229, 82).

Такие же описательные «вспомогательные» обнаружены и в языках банту. Так, например, в Лаонго «каждый пользуется речью на свой лад, или, вернее говоря, из уст каждого речь выходит по-разному, смотря по обстоятельствам и по расположению говорящего. Это пользование речью является столь же свободным и естественным, как (я не знаю лучшего сравнения) звуки, издаваемые птицами» (165, III, 91—95). Иначе говоря, слова не являются здесь чем-то застывшим и установленным раз навсегда, напротив, голосовой жест описывает, рисует, графически выражает так же, как и жест рук, действие или объект, о котором идет речь. В языке ронга есть «род слов, которые грамматика языков банту рассматривают вообще, как междометия, как звукоподражательные слова, состоящие из одного слова, при помощи которых туземцы выражают внезапное, непосредственное впечатление, вызванное у них каким-нибудь зрелищем, звуком или идеей, посредством которых они описывают какое-нибудь движение, какую-нибудь видимость, какой-нибудь шум. Достаточно присутствовать при нескольких беседах негров, находящихся в естественной обстановке, когда они не чувствуют никакого стеснения, для того, чтобы заметить, какое поразительное множество выражений подобного рода имеется в их распоряжении. Может быть, скажут: это детская манера разговаривать, не стоит на ней останавливаться. Напротив того, именно в этой живописной речи отражается бесконечно подвижной, живо реагирующей ум расы. Ему удается, при помощи этих слов, выразить такие оттенки, которые не в силах выразить более положительный язык. Кроме того, эти коротенькие слова породили множество глаголов и уже поэтому стоят того, чтобы на них обратили внимание... Следует, однако, признать, что употребление этих описательных наречий сильно варьирует в зависимости от личности говорящего. Некоторые до того уснащают ими свою речь, что она делается непонятной для какого-нибудь непосвященного, они изобретают даже новые слова. Тем не менее, многие из этих слов действительно вошли в язык, понятный каждому» (111, 196—7).

V.

Пластический и, прежде всего, описательный характер, как языка словесного, так и языка жестов, подтверждает то, что мы говорили об особой форме абстрагирования и обобщения, свойственной мышлению низших обществ. Последнее обладает большим количеством понятий, но они не вполне подобны нашим: первобытное мышление вырабатывает их и пользуется ими иначе, чем логическое мышление. «Мы.

говорит Гэтчет, стремимся выразаться точно, индеец стремится говорить картинно; мы классифицируем, он индивидуализирует» (68, 98). Различие ясно чувствуется в следующем примере. Делаварское слово *надхолинеен* составлено из *над*, являющегося производным глагола *натен* (скать) хол (от *амохол* — челнок) и *инеен*, глагольного окончания первого лица множественного числа. Указанное слово означает «ищите нам челнок»; это — повелительное наклонение глагола: я ищу челнок для вас, для него и т. д. Глагол этот спрягается, как всякий другой, однако, он употребляется всегда в особом смысле. Он всегда означает: искать челнок, притом данный. Он выражает особое действие, однако, он не означает «искать челнок вообще». Иначе обстоит дело в классических языках: латинские глаголы *aedifico*, *belligero*, *nidifico* не означают «строить определенное здание», «вести войну с определенным народом», «строить гнездо определенного вида», точно также *philogrammateo*, *philographeo*, *philodoxeo*, *philodespotenomai*, *philanthropeo*, отнюдь не обозначает любовь или предпочтение к определенной книге, к определенной картине и т. д. Слова эти выражают общую любовь к литературе, к живописи и т. д. Имели ли эти слова особый, конкретный смысл в какой-нибудь отдаленный момент их истории? Ничто не говорит в пользу этого, мы о таком моменте ничего не знаем. Но нам известно, что в процессе образования американских языков сначала появились глаголы, взятые в особом конкретном смысле, и чтобы придать им общий смысл, к ним прибавляют адвербиальную частицу, обозначающую «обычно» (65, 136—138).

Точно также нельзя отрицать, что туземцы, говорящие на этих языках, имеют понятие руки, ноги, уха и т. д. Но понятия эти у них не такие, как у нас. У них имеется то, что я буду называть «понятиями-образами», которые по необходимости являются частными, конкретными понятиями. Рука или нога, которую они себе представляют, является всегда рукой или ногой кого-нибудь, кто обозначается одновременно с этой рукой или ногой». Во многих языках северо-американских индейцев нет отдельного слова для глаза, руки или для других частей и органов тела: слова, обозначающие эти предметы, встречаются всегда с инкорпорированным (вставленным) или приставленным местоимением, обозначая «мою руку, твой глаз, его ногу и т. д.»... Если бы какой-нибудь индеец нашел в полевом госпитале руку, упавшую с операционного стола, он выразился бы приблизительно так: я от такого-то нашел его руку. Эта лингвистическая особенность, не будучи универсальной, является весьма распространенной (171, 1, 9). Она встречается также в большом количестве других языков. Так, например, бразильский бакайри не говорит просто «язык», а всегда прибавляет притяжательное местоимение: мой язык, твой язык, его язык и т. д. Так же обстоит дело со всеми частями тела (205, 82). Замечание это действительно и для выражений «отец, мать, брат, сестра», а также для слов, выражающих родство, которые очень часто не употребляются отдельно. На Маршалльских островах нет слова для выражения общего понятия отца, слово это всегда употребляется, как часть сложного слова, и прилагается к определенному лицу. Так же обстоит дело и со словами «брат, мать, сестра и т. д. (116а, 39—40).

В языке, на котором говорят туземцы полуострова Газели (архипелаг Бисмарка), «как в большинстве меланезийских языков, и в некоторых микронезийских (Джилбертовы острова) и папуасских языках, притяжательные местоимения в форме суффикса присоединяются к словам, обозначающим родство, части тела, и к некоторым предлогам» (163, 730).

В Северо-Западной Индии «отец в отвлеченном смысле слова, т.-е. слово, означающее отца вообще, а не отца определенного лица, является идеей, требующей известного усилия отвлеченного мышления. Слова подобного рода никогда не употребляются одни в языке куки-шин, им всегда предшествует притяжательное местоимение... Точно так же рука может быть представлена лишь в качестве руки, принадлежащей кому-нибудь... Прстятельное местоимение, естественно, не является необходимым, когда при существительном есть определение в родительном падеже. Но даже и в этом случае мы обнаруживаем, что стремление к партикуляризации заставляет туземцев прибавлять притяжательное местоимение к управляющему существительному: в этом случае говорят: *моей матери ее рука* (73, 16—17). В языке ангами «существительные, обозначающие части тела или выражающие отношения родства, непременно должны иметь впереди себя притяжательное местоимение» (73, 208). То же имеет место и в языке сема (73, 223). Эта характерная черта является очень распространенной. Она способствует пониманию того обстоятельства, что в обществах низшего типа встречаются отношения родства, сложность которых озадачивает европейского наблюдателя, и понять которые ему удастся лишь ценою больших усилий. Это происходит потому, что он пытается их понять *in abstracto* (в отвлеченном виде). Туземец же никогда не представляет себе этих отношений отвлеченно: с детства он усвоил, что те или иные лица находятся в таком-то отношении родства с определенными другими лицами; на усвоение этого он затратил не больше труда и мышления, чем на усвоение правил своего языка, иногда также весьма сложных.

Чем ближе мышление социальной группы к пралогической форме, тем сильнее в нем господствуют образы — понятия. Об этом свидетельствует почти полное отсутствие в языке таких общественных групп родовых выражений, соответствующих общим в собственном смысле слова идеям; об этом свидетельствует также крайнее обилие в этом языке специфических выражений, т.-е. обозначающих существа или предметы, точный и конкретный образ которых рисуется сознанию говорящего, когда он их называет. Эйр уже отметил это обстоятельство в отношении австралийцев. «У них нет родовых выражений, как *дерево, рыба, птица* и т. д., у них есть видовые термины, приложимые к каждой особой породе *деревьев, рыб, птиц* и т. д.» (56, II, 392—3). Туземцы округа, прилегающего к озеру Тэйер (Джипслэнд) не имеют слова для обозначения *дерева, рыбы, птицы* вообще и т. д. Все существа и предметы различаются по именам собственным: *лещ, окунь* и т. д. (199, II, 27). Тасманийцы не имели слов для выражения отвлеченных понятий: для каждой породы кустарника, камедного дерева и т. д. они имели особое название, отнюдь не равнозначное слову «дерево». Они не были в состоянии отвлеченно выразить свойства: *твердый, тихий, горячий, холодный, длинный, короткий, круглый* и т. д. Для обозначения твердости они говорили: как *камень, «высокий»* у них звучало: *длинноногий, «круглый»* — у них выражалось: как *луна, как шар*. При этом они обычно к словам прибавляли жесты, подтверждая знаком, обращенным к глазу, то, что они хотели выразить звуками (199, II, 413).

На архипелаге Бисмарка (полуостров Газели) «нет особых названий для обозначения цвета. Цвет всегда указывается следующим образом: данный предмет сравнивают с другим, цвет которого взят как бы за образец, например, говорят, что такой-то предмет имеет вид или цвет *вороны*. С течением времени мало-по-малу утвердилось упогре-

бление существительного, без изменения его, в качестве прилагательного...

Черное обозначается по различным предметам, имеющим черный цвет, а не то просто называют для сравнения какой-нибудь черный предмет. Так, например, слово «коткот» (ворона) служит для обозначения понятия «черный»: все, что является черным, в особенности, предметы блестящего черного цвета, называется именно так. *Ликутан* или *лукутан* тоже обозначает «черный», но скорее в смысле «темный»; *товоро* обозначает черный цвет обугленного ореха мучного дерева; *лулуба*—это черная грязь болот в зарослях манговых деревьев; *деп* — это черная краска, получаемая от сожжения смолы канареечного дерева; *утур* — это цвет обугленных листьев бетеля, смешанных с маслом. Все эти слова употребляются соответственно случаю для обозначения черного цвета: столько же разных слов имеется для других цветов: для белого, зеленого, красного, синего и т. д.» (163, 143—5).

То же наблюдается у короадов Бразилии. «Их языки приспособлены к обозначению только тех предметов, которые их непосредственно окружают; часто эти языки выражают существенное свойство предмета подражательными звуками. Они с большой точностью различают внутренние и внешние части тела, растения, животных, а отношения между встречающимися в природе предметами часто выражены в самых словах чрезвычайно оригинальным образом. Так, например, индейские названия обезьян и пальмовых деревьев нам служили путеводителями в изучении родов и видов этих животных и растений, ибо почти каждая разновидность имеет свое особое индейское название. Тщетно было бы, однако, искать у них слов для отвлеченных понятий растения, животного, цвета, звука, пола, вида и т. д.: обобщение понятий выражается у них лишь в частом употреблении неопределенного наклонения глаголов ходить, есть, пить, видеть, слышать и т. д.» (203, 252—3. В Калифорнии «нет ни рода, ни вида: каждый дуб, каждая сосна, каждая трава имеют свое особое имя» (172, 419).

Все представлено в виде образов-понятий, т.-е. своего рода рисунками, где закреплены и обозначены мельчайшие особенности (а это верно не только в отношении естественных видов живых существ, но и в отношении всех предметов, каковы бы они ни были, в отношении всех движений, всех действий, всех состояний, всех свойств, выражаемых языком). Поэтому словарь этих «первобытных» языков должен отличаться таким богатством, о котором наши языки дают лишь весьма отдаленное представление. И действительно, это богатство вызывало удивление многих исследователей. «Австралийцы имеют названия почти для всякой маленькой частицы человеческого тела. Так, например, спросив, как по туземному называется «рука», один иностранец получил в ответ слово, которое обозначает верхнюю часть руки, другое слово, обозначающее предплечье, третье слово, обозначающее правую руку, левую и т. д.» (72, II, 209). Маори имеют чрезвычайно полную систему номенклатуры для флоры Новой Зеландии. «Они знают пол деревьев... они имеют разные имена для мужских и женских деревьев определенных видов. Они имеют различные имена для деревьев, листья которых меняют форму в разные моменты их роста. Во многих случаях они имеют специальные имена для цветов деревьев и вообще растений, отдельные имена для еще нераспустившихся листьев и для ягод... Птица *коко* или *туи* имеет четыре названия (два для самца и два для самки) в соответствии с временами года. У них имеются разные слова для хвоста птицы, животного, рыбы, три названия для

крика попугая *кака* (для обычного крика, для гневного и испуганного) и т. д.» (10d, 197).

В Южной Африке у туземцев бавенда «существует специальное имя для каждого рода дождя. Даже геологические особенности почвы не ускользнули от их внимания: они имеют особые названия для каждого вида почвы и для каждого рода камней или скал... Нет такой разновидности деревьев, кустарников или растений, которая не имела бы имени в их языке. Они различают по имени даже каждую разновидность травы» (70d). Ливингстон не перестает восхищаться богатством словаря бечуанов. «Моффат был первым, кто стал вводить письменность в их язык. Он, по крайней мере, 30 лет изучает его. Надо думать, что нет человека, более подходящего для перевода библии на бечуанский язык. Однако, таково богатство этого языка, что не проходит ни одной недели работы Моффата над этим делом, чтобы он не открыл новых слов» (122, 113—4). В Индии огромное число выражений, употребляющихся для передачи близких между собой понятий, делает трудным сравнение словарей туземных языков. Так, например, в языке лусей есть 10 слов для муравья, обозначающих, вероятно, отдельные разновидности муравьев, 20 слов для корзины, много разных слов для разновидностей оленя, и ни одного слова для понятия «олень» (73, 16). В Северной Америке индейцы имеют множество выражений, точность которых можно было бы почти назвать научной, для обычных форм облаков, для характерных черт: было бы бесполезно искать равнозначные им термины в европейских языках. Оджибвеи, например, имеют особое название для солнца, сияющего среди туч... для маленьких голубых просветов, которые видны иногда на небе среди мрачных туч (115, 229). Индейцы — кламаты не имеют родового термина для понятия лисицы, белки, бабочки и т. д., но каждая порода лисиц, белок и т. д. имеет у них свое особое имя. Имена существительные в языке кламатов почти неисчислимы (68, 500, 464). У лопарей есть множество выражений для северного оленя: у них есть специальные слова для обозначения однолетнего... шестилетнего оленя. У них есть 20 слов для льда, 11 для холода, 41 для снега во всех его видах, 26 глаголов для выражения мороза и таяния и т. д. Они крайне медленно переходят от своего языка к норвежскому, более бедному в этом отношении (113, 235). Наконец, семитические языки и даже языки, на которых говорим мы, знали когда-то такого рода богатство. «Следует представить себе каждый диалект индоевропейского языка на манер современного литовского языка, который беден общими выражениями и полон очень точных выражений, указывающих на все особые действия, все детали и привычки предметов» (144, 347).

Этой же тенденцией объясняется такое поразительное обилие собственных имен, даваемых отдельным предметам, в особенности всем мельчайшим подробностям поверхности земли. «В Новой Зеландии у маори каждая вещь имеет свое имя» (собственное): их жилища, их челноки, их оружие, даже их одежда, — все это получает свои особые имена... Их земли и их дороги, все имеют свои названия, побережья всех островов, лошади, коровы, свиньи, даже деревья... скалы и источники. Пойдите куда вам угодно, заберитесь в самую, казалось бы, безлюдную пустыню и спросите: имеет ли это место имя, — в ответ любой туземец данной местности сейчас же сообщит вам его название» (213, 328—9). В Южной Австралии «каждая горная цепь имеет свое имя, точно так же имеет свое название и каждая гора, так что туземцы всегда точно умеют сказать, к какой горе или к какому холму они направляются. Я собрал больше 200 названий для гор в австралий-

ских Альпах... точно так же и каждый поворот реки Муррей имеет свое название» (199, II, 122). В Западной Австралии туземцы имеют названия для всех замечательных звезд, для всех естественных изменений формы поверхности земли, для каждого возвышения, для каждого болота, для каждой извилины реки и т. д., но никакого названия для самой реки (199, 266). Наконец, чтобы не продолжать это перечисление, укажем, что в области Замбези каждый холмик, каждая возвышенность, каждая гора, каждая вершина в горной цепи имеют свое название. То же для каждой речки, долины, равнины. На деле каждая часть страны, каждое изменение ее поверхности обозначается в таком количестве специальными названиями, что потребовалось бы целой жизни человеческой для того, чтобы расшифровать их смысл (123, 537—8).

VI.

Совокупность свойств, характеризующих языки, на которых говорят общества низшего типа, вполне соответствует свойствам того мышления, которое в этих языках находит свое выражение. Если образы — понятия, эти своеобразные рисунки, делают возможным лишь крайне ограниченное обобщение и абстракцию лишь в зачаточном виде, то они зато предполагают замечательное развитие памяти: отсюда и проистекает чрезвычайное богатство форм и словаря. Там, где верх взяло логическое мышление, социальная сокровищница приобретенного знания передается и сохраняется посредством понятий. Каждое поколение, воспитывая другое, научает его анализировать эти понятия, извлекать из них то, что в них содержится, познавать и употреблять средства отвлеченного рассуждения. В тех же обществах, о которых мы говорим, эта сокровищница, напротив, вся целиком или почти вся в наглядной форме выражена в самом языке. Она передается в силу того факта, что дети подражают речи своих родителей, не подвергаясь обучению в собственном смысле слова, не прилагая умственных усилий, пользуясь только памятью. Сокровищница эта почти неспособна увеличиваться. Если предположить, что среда и учреждения такого рода социальной группы не изменяются, то при неизменности общего мировоззрения его богатый запас образов — понятий должен был бы передаваться из поколения в поколение без больших изменений. Если же этот запас и меняется, то это происходит в результате других изменений, и чаще всего это изменение приводит к его обеднению.

Прогресс отвлеченной, оперирующей понятиями, мысли сопровождается убылью описательного материала, который прежде служил для выражения мысли, когда она была более конкретной. Индо-европейские языки наверное эволюционировали в этом направлении. В Британской Колумбии, на побережье, где туземцы употребляют член при существительных мужского и женского рода, одни и те же термины служат для обозначения родственников мужского или женского пола. У племени салиш, где совершенно нет грамматического различия между полами, для обозначения их употребляются разные термины. Замечательно, что билкулы, у которых (12d, 690) существует грамматическое различие пола, имеют лишь очень мало таких особых терминов. Это может навести на мысль, что племена, которые употребляют грамматическое различие полов, утратили эти различные формы. Растущая общность понятий приводит их мало-по-малу к потере точности, которая характеризовала их, когда они одновременно и преимущественно форм, множество слов выходит из употребления и окончательно исче-

зает. «Мало-по-малу, говорит Виктор Анри, понимание этих бесконечных тонкостей затемняется, так что нынешние алеуты употребляют, не делая различия, одну глагольную форму в нескольких значениях или несколько глагольных форм в одном значении: туземец, спрошенный о том, что побуждает его употреблять данную форму, как более предпочтительную, чем другая, окажется большей частью в большом затруднении насчет объяснения такого своего предпочтения» (85, 34).

Это прогрессивное обеднение, являющееся правилом, отлично показывает, что употребление конкретных терминов и тщательное уточнение деталей были прежде результатом отнюдь не преднамеренного и сознательного усилия или напряжения внимания, а просто необходимости, продиктованной способом и манерой выражаться. Образы — понятия могли быть выражаемы и сообщаемы либо при помощи своего рода рисунков, либо посредством жестов в собственном смысле слова, либо путем словесных выражений, своего рода вокальных жестов, чистый образец которых мы обнаружили в «описательных вспомогательных наречиях».

С тех пор, как развитие общих идей и отвлеченных понятий позволило выражаться с большею легкостью, это стали делать, не беспокоясь о вытекавшей из этого потере графической точности. Действительно, пронизательность, богатство, тонкость различений, воспринятых и выраженных, например, в отношении разновидностей одного и того же вида растений и животных, отнюдь не должны нас приводить к мысли, что здесь пред нами мышление, подобно нашему ориентированное на познание объективной реальности. Мы знаем, что мышление это ориентировано иначе. В этой реальности существ и предметов, какую дают коллективные представления, мистические и невидимые элементы, скрытые силы, тайные партиципации занимают несравненно более важное место, чем элементы, являющиеся на наш взгляд объективными. Для этого не нужно никакого другого доказательства, кроме роли, которую играют представления о мана, вакан, оренда табу, осквернении и т. д. Достаточно даже рассмотреть первобытную классификацию существ и предметов. В обществах низшего типа принцип классификации, оставляя в стороне наиболее бросающиеся в глаза объективные свойства, основывается преимущественно на мистической партиципации. Вся совокупность существ распределяется на группы подобно индивидам социальной группы: деревья, животные, звезды, принадлежат к тому или иному тотему, к тем или иным кланам и фратриям. Таким образом, вопреки видимости, первобытный ум, который, очевидно, не обладает понятием рода, не имеет также и понятия о видах, породах или разновидностях, хотя он умеет изображать эти понятия в своей речи. Это нечто всецело и чисто прагматическое, * порожденное необходимостью действовать и изъясняться, при чем самосознание не принимало в этом никакого участия. Это в столь малой степени является знанием, что для появления подлинного знания необходимо, чтобы предварительно этот материал мышления и выражения уступил место другому, чтобы образы — понятия, являющиеся одновременно общими и частными, были заменены действительно общими и отвлеченными понятиями.

Язык должен также потерять свой мистический характер, который он неизбежно приобретает в низших обществах. Как известно, для первобытного мышления нет восприятия, которое не включа-

* Прагматическое — практическое, обусловленное интересами действия и реальной житейской пользы. (Ред.).

лось бы в мистический комплекс, нет явления, которое было бы только явлением, нет знака, который был бы только знаком: слово никогда не могло бы здесь быть просто словом. Всякая форма предмета, всякий пластический образ, всякий рисунок имеют свои мистические свойства: в силу той же необходимости эти свойства имеет и словесное выражение, которое является словесным рисунком. Эта таинственная сила присуща не только собственным именам, но и всем прочим словам. Впрочем, имена, которые выражают весьма конкретизированные образы — понятия, гораздо менее отличаются от собственных имен, чем наши нарицательные имена.

Отсюда следует, что употребление слов не является безразличной вещью для первобытного человека: уже самый факт произнесения слов, как и начертания рисунка или просто жестикулирования, может установить или уничтожить чрезвычайно важные и страшные «партиципации». В речи есть магическая сила, поэтому в отношении ее необходима осторожность. У первобытных людей вырабатываются специальные языки для определенных случаев, языки, предоставленные в пользование только определенным группам лиц. Так, например, у очень многих племен встречаются различные языки для мужчин и женщин. Фрэзер собрал много примеров подобного рода (60). Иногда обнаруживаются только следы подобного разделения. В большинстве северо-американских языков, «женщины для обозначения родственных отношений употребляют иные слова, чем мужчины, при чем различие в языке между мужчинами и женщинами у индейцев почти повсюду ограничено, повидимому, этой категорией слов, а также употреблением разных междометий» (65, II, 131—2). Во время посвящения юношей, когда они становятся полноправными членами племени, старики часто обучают их тайному языку, неизвестному непосвященным и непонятному для них. «Я отмечал уже в нескольких случаях существование тайного и кабалистического языка, употребляемого одними мужчинами в церемониях посвящения у некоторых племен Южного Уэльса. Во время пребывания новопосвященных в лесу со старейшинами племени им сообщают мистические названия окружающих предметов, животных, частей тела, а также короткие фразы общепольного характера» (137, 157—8). Часто также члены тайных обществ, столь распространенных среди социальных групп низшего типа, посвящаются



Члены тайного общества дукдук на полуострове Газели во время магической пляски, в которой они фигурируют, как духи.

в язык, понятный только для них и употребляемый только ими: введение их в тайное общество или посвящение их в достаточно высокую степень дает им право пользоваться этим мистическим языком. У аби-понов «лица, поднявшиеся до степени «благородных» называются хешери и нелерейкати: обычно они отличаются от прочих даже своим языком: они употребляют обыкновенно те же слова, что и другие, но до такой степени измененные путем прибавления или вставки других будв, что можно принять их речь за другой язык... Кроме того, у них есть слова, которые принадлежат только им и которыми они заменяют слова общеупотребительного языка» (46, II, 204—5).

На охоте следует тщательно остерегаться от произнесения названий животных так же, как на рыбной ловле от названий рыб. Отсюда и предписания о соблюдении молчания, употребление языка жестов там, где он сохранился, и появление специальных языков, призванных заместить слова, находящиеся под запретом (табу). Так, например, на Малайских островах туземцы употребляют особый язык, когда они собирают камфару, когда они отправляются на рыбную ловлю или в военный поход. «Множество слов находится под запретом (табу), когда речь идет о личности царя: еда, сон, сидение и т. д. не могут быть выражены в отношении царской особы обычными малайскими словами; для этого нужны специальные слова. Кроме того, когда царь умирает, то имя его не должно больше произноситься» (195, 212, 315, 523, 535). Известно, что этот обычай был очень распространен на Мадагаскаре. «Существует много слов, которые употребляются в определенном смысле в отношении царя (или царицы), но которые не должны употребляться в таком же смысле в отношении других лиц, особенно если эти слова касаются обихода или здоровья царя... Другие слова закреплены лишь за царями и вождями... Царь имеет право делать определенные слова *фади*, т.-е. запрещать употребление этих слов на время или навсегда» (116с, 68). У множества низших племен теща и зять обязаны избегать разговоров друг с другом. Тем не менее, в юго-западных округах Виктории и на юго-восточной оконечности южной Австралии существует своего рода смешанный язык или жаргон, содержащий небольшое количество слов, при помощи которого теща может в присутствии своего зятя вести крайне ограниченную беседу, касающуюся фактов повседневной жизни (138, 305).

Мистическое значение и свойства слов в качестве именно слов выявляются, наконец, в крайне распространенном обычае употреблять в магических и даже обрядовых и религиозных церемониях песнопения и формулы, смысл которых утерян для слушающих, а иногда и для произносящих. Для того, чтобы эти песнопения и формулы считались действенными, достаточно, чтобы они передавались преданием на священном языке. Так, например, Спенсер и Гиллен отмечают, что у племен центральной Австралии «в случае священных церемоний смысл слов обычно неизвестен туземцам: слова эти переданы в неизменном виде от предков из времен Алчеринга» (201, 286, 462, 460, 606). В мифических сказаниях замечается частое упоминание об изменении языка. Например: «В этом месте ачилпы (предки — члены тотема дикой кошки) заменили их языком арунта»... (200, 410). «Другая часть племени расположилась отдельно, затем отправилась в Арильту, где она заменила свой язык языком илпирра»... (200, 416). «На западе от реки Сей женщины унитиппа заменили свой язык языком арунта» (200, 442). Точно так же на островах Фиджи, на островах Банкаса, на Танне (Новые Гебриды), на Новой Гвинее песнопения в священных церемониях непонятны тем, кто их поет (194, 436).

Аналогичные факты обнаруживаются во всей Северной Америке. Джьюитт отметил наличие их у индейцев нутка-саунд, при чем он не понимал их смысла. «У них, говорит он, есть множество песнопений для различных случаев, для войны, для китовой ловли, для обыкновенной рыбной ловли, для свадеб, праздников и т. д. Язык почти всех этих песен во многих отношениях весьма отличен от обычного разговорного: это заставляет меня думать, что они либо имеют особый поэтический язык, либо заимствуют свои песни у соседей» (110, 97). Кэтлин ясно понял их мистический смысл. «Каждый танец имеет свое особое па, каждое па — свой смысл; каждый танец имеет также свою особую песню, при чем последняя часто столь сложна и таинственна по своему смыслу, что из десяти пляшущих и поющих молодых людей ни один их не понимает. Лишь колдунам — знахарям разрешено понимать эти песни, да и их самих посвящают в эти тайны лишь за высокое вознаграждение, которое полагается за обучение, требующее большого прилежания и напряженной работы» (25, I, 142, II, 181). Большая часть обрядов оджибвеев совершается на древнем, архаическом диалекте, непонятном для обыкновенного индейца, а часто также и для многих членов тайного общества. Этот архаический текст, естественно, производит впечатление на рядовых членов племени, и шаманы любят пускать в ход эти выражения (96, 61). У индейцев кламатов «многие не понимают всех этих песен, которые содержат множество архаических форм и слов, да и сами колдуны обычно мало склонны объяснять их смысл, если только они сами его понимают» (68, 160). Им мало дела до того, что мы называем смыслом слова или формулы. Первобытные люди бесконечно привязаны к этим песням, ибо с незапамятных времен известны их мистические свойства, их магическая действенность. Самый понятный и точный перевод этих непонятных песен не мог бы не выполнить уже их роли.

ГЛАВА V.

ПРАЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ В ЕГО ОТНОШЕНИЯХ К СЧИСЛЕНИЮ.

Можно было бы выработать план работ по сравнительной лингвистике, который подтвердил бы теорию, изложенную в предыдущей главе. Я, однако, ограничусь в дальнейшем изложении обоснованием этой теории в одном частном пункте, относительно которого существует очень много данных, которые легко собрать; я остановлюсь на том, как производится счисление у племен разного типа, в особенности, у племен самого низкого, какой только нам известен, типа. Различные способы исчисления и счета, образования числительных и их употребления позволяют, быть может, уловить, так сказать, самые приемы мышления в низших обществах в том, что касается его специфического отличия от логического мышления. Это послужит как бы примером тех доказательств, которые я не могу воспроизвести здесь подробно.

I.

В очень многих низших обществах (Австралии, Южной Америки и т. д.) отдельное числительное существует лишь для чисел: один, два, а иногда и три. Когда идет речь числах свыше этих, туземцы говорят: «много-множество». Для обозначения трех употребляют выражение: два, один; для четырех — два, два; для пяти — два, два, один. Отсюда часто заключают о крайней умственной слабости или ленивости туземцев, которые якобы им не позволяют различать число, превышающее три. Заключение это слишком поспешно. Эти «первобытные» не располагают, правда, отвлеченным понятием четырех, пяти, шести и т. д., однако, неправильно делать из этого вывод, что они не считают дальше двух или трех. Их мышление плохо приспособлено к тем операциям, которые привычны для нас, однако, путем особых, ему свойственных, приемов оно умеет достигать таких же до известной степени результатов. Так как первобытное мышление не разлагает синтетических представлений, то оно преимущественно работает памятью. Вместо обобщающего отвращения, которое дает нам понятия в собственном смысле слова, в частности, понятия чисел, оно пользуется отвращением, которое считается со специфичностью, с определенным характером данных совокупностей. Короче говоря, это мышление считает и исчисляет способом, который, по сравнению с нашим, может быть назван конкретным.

Так как мы считаем при помощи чисел и почти не пользуемся другими способами счисления, то сделан был вывод, что в низших обществах, которые совершенно не имеют числительных дальше трех, не умеют считать дальше этого числа. Следует ли, однако, считать установленным, что представление об определенном множестве предметов может возникать лишь одним путем? Быть может, мышление

в низших обществах имеет свои особые операции и приемы для того, чтобы достигать того результата, которого достигаем мы нашим счислением? И действительно, достаточно, чтобы какая-нибудь определенная и достаточно ограниченная группа существ и предметов заинтересовала первобытного человека, как он уже удерживает в сознании эту группу со всем, что ее характеризует. В содержании того представления, которое он имеет об этой группе, заключена и точная сумма этих существ или предметов: это является как бы качеством, которым эта группа отличается от другой группы, большей или меньшей на единицу или на несколько единиц. Следовательно, в тот самый момент, когда эта группа снова появляется перед глазами первобытного человека, он знает, находится ли группа в прежнем составе или она стала больше или меньше.

Уже у некоторых животных в отношении очень простых случаев отмечена способность подобного рода (119, 123). Случается так, что домашнее животное, собака, обезьяна или слон, замечают исчезновение предмета в какой-нибудь ограниченной и привычной для него совокупности предметов. У некоторого числа животных видов мать совершенно недвусмысленными знаками показывает, что ей известно исчезновение взятых у нее детенышей. Если мы вспомним, что, по словам большинства наблюдателей, память первобытных людей «феноменальна» (выражение Спенсера и Гиллена), «граничит с чудом» (Шарльвуа), то тем больше оснований думать, что они легко могут обходиться без имен числительных. Благодаря привычке, каждая совокупность предметов, которая их интересует, сохраняется в их памяти с той же точностью, которая позволяет им безошибочно распознавать след того или иного животного, того или иного лица. Стоит появиться в данной совокупности какому-нибудь недочету, как он тотчас же будет ими обнаружен. В этом столь верно сохраненном в памяти представлении число предметов или существ еще не дифференцировано: ничто не позволяет выразить его отдельно. Тем не менее, качественно оно воспринимается или, если угодно, ощущается.

Добрицгоффер с наглядной полнотой выявил этот факт относительно абипонов. Последние отказываются считать так, как это делаем мы, т.-е. при помощи числительных. «Они не только не знают арифметики, они питают к ней отвращение. Их память вообще изменяет в арифметике (потому что их хотят принудить к операциям, которые им не привычны). Они не могут переносить мысли о счете: это вызывает у них скуку. Поэтому, чтобы отделаться от задаваемых им вопросов, они показывают первое попавшееся количество пальцев, причем либо они ошибаются сами, либо обманывают спрашивающего. Часто в тех случаях, когда число, о котором вы спрашиваете, больше трех, абипон, чтобы не утруждать себя показыванием пальцев, просто восклицает: «Поп» (много). «Шик лейекалипи» (неисчислимо)».

Тем не менее, у них есть свой способ отдавать себе отчет в числах. «Когда они возвращаются с охоты на диких лошадей или с убоя домашних лошадей, никто не спрашивает у них: «сколько вы принесли», а «сколько места займет табун лошадей, который вы пригнали?» (46, II, 170). Когда они собираются на охоту, они, сидя уже в седле, осматриваются вокруг, и если нехватает хотя бы одной из многочисленных собак, которых они содержат, то они принимаются звать ее... Я часто удивлялся, каким образом, не умея считать, они способны были сейчас же сказать, что среди такой значительной своры нехватает одной собаки» (46, II, 115—6). Это последнее замечание Добрицгоффера весьма характерно. Оно объясняет, почему абипоны

и члены других аналогичных племен, обходясь без числительных, не знают, что с ними делать, когда их обучают употреблению этих числительных.

Точно так же «гуарани имеют * числительные лишь до четырех (но у них уже есть выражения, соответствующие латинским: *singuli*, *binii*, *trini*, *quaterni* — по-одному, по-два, по-три, по-четыре). Как и аби-поны, гуарани, когда их спрашивают относительно предметов, число которых превосходит число четыре, тотчас же отвечают: «бесчисленно». Вообще, нам гораздо легче было обучать их музыке, рисованию, скульптуре, чем арифметике. Они все умеют произносить числа по-испански, однако, считая этими числами, они так часто делают ошибки, что им не приходится очень доверять в подобных вещах» (46, II, 171—2). Это — инструмент, в котором они не чувствуют нужды и применения которого они не знают. Им нечего делать с числами помимо тех совокупностей, которые они умеют считать на свой лад.

Но если это так, скажут, может быть, то для этих первобытных людей возможно лишь представление об указанных совокупностях, сохраненное памятью. Самые простые действия, например, сложение и вычитание, таким образом, для них недоступны. Однако, это не так: эти действия ими производятся. Пра-логическое мышление действует здесь (как и вообще в том, что касается языка) конкретным образом. Оно прибегает к представлению о движениях, прибавляющих единицы к первоначальной сумме или отнимающих эти единицы. Оно обладает, таким образом, орудием, бесконечно менее мощным и сложным, чем отвлеченные числа, но позволяющим производить простые действия. Это мышление ассоциирует заранее координированный ряд движений и частей тела, связанных с этими движениями, со следующими одна за другой совокупностями, так что, повторяя в случае надобности этот ряд сызнова, оно вновь находит эти совокупности. Пусть, например, нужно определить день, в который большое количество племен должно будет собраться для общего выполнения определенных церемоний: этот день будет через несколько месяцев, ибо надо много времени для осведомления всех заинтересованных, а равно и для того, чтобы все могли собраться в условном месте. Как поступают в таком случае австралийцы? «Результат мог бы быть получен путем подсчета предстоящих остановок в пути или числа новолуний. Если число, подлежащее счету, оказывалось большим, то туземцы прибегали к помощи различных частей тела, из которых каждая имела свое название и свое определено обусловленное место в этой системе счисления. Определенное число перечисленных таким образом частей тела, начиная с мизинца одной из рук, означало такое же число остановок, дней или месяцев, смотря по обстоятельствам» (при подсчете указывают сначала части одной стороны тела, а потом другой, если это нужно). Гоуитт с полным правом отмечает, что «этот прием окончательно подрывает всякое значение того мнения, будто недостаток числительных в языках австралийских племен объясняется неспособностью туземцев представить себе число, превышающее два, три или четыре» (98 d, 3179).

В действительности, отсутствие числительных у первобытных людей объясняется не чем иным, как навыками, свойственными пра-логическому мышлению. Ведь почти всюду, где встречается эта крайняя ограниченность имен числительных, которая на наш взгляд объясняется

* Подобным образом австралийские племена, не имеющие числительных дальше трех, склоняют и спрягают в единственном, двойственном, тройственном и множественном числе.





Счет у туземцев арунта.

х
е
х:
ет
м.
ы
т,
ем
я.
ий
за
от
ер,
но
ий:
ля
все
ав-
оя-
ее
ич-
ре-
ное
ща
ся-
ала
итт
ает
ках
ста-
лю-
огн-
ня
ется
ных
лом

тем, что число еще не отделилось от того, что исчисляется, — всюду мы находим здесь также и приемы конкретного счисления. На островах Муррей (в Торресовом проливе) единственными числительными туземцев являются: *нетат* — один и *неис* — два. Дальше они прибегают либо к удвоению, например, *неис нетат* = 2, *1* = три; *неис неис* = 2, *2* = 4 и т. д., либо к помощи какой-нибудь части тела. Пользуясь последним методом, они могут считать до 31. Начинают с мизинца левой руки, затем переходят к пальцам, кисти, локтю, подмышке, плечу, к надключичной ямке, к грудной клетке и затем обратным путем вдоль правой руки, кончая мизинцем (101, 13). Д-р Уайат Гилл говорит: «Дальше 10 островитяне Торресова пролива считают зрительно (поразительное выражение, которое заставляет вспомнить о языках низших обществ, где словесное выражение кажется слепком зрительных и двигательных образов) — следующим образом: они прикасаются поочередно к каждому из пальцев, затем к запястью, к локтю и плечу с правой стороны, затем к грудной кости, потом к сочленениям левой стороны, не забывая и пальцев левой руки. Таким образом они получают 17. Если этого недостаточно, они прибавляют пальцы ноги, лодыжку, колено и бедра (справа и слева). Таким образом они получают еще 16, а всего, значит, 33. Дальше этого числа они считают уже при помощи пучка маленьких палочек» (79, 305).

Гэддон отлично видел, что здесь нет ни числительных, ни чисел в собственном смысле. Здесь речь идет о своего рода памятной книжке, об особом методе, позволяющем в случае надобности получить данную сумму. «Существовал, говорит он, другой способ счета: начинали с мизинца левой руки, от него переходили к безымянному пальцу, затем к среднему, к указательному, к большому, потом к кисти, к сочленениям плеча, к плечу, к левой стороне груди, к грудной кости, к правой стороне груди и кончали мизинцем правой руки (всего получалось 19). Названия для чисел являются просто названиями частей тела, а отнюдь не числительными. На мой взгляд эта система могла употребляться лишь в качестве вспомогательного средства для счета, подобно тому, как пользуются веревочкой с узелками, но отнюдь не в качестве ряда действительных чисел. Локтевое сочленение (*куду*) может означать семь или тринадцать, и я не смог выяснить, обозначает ли *куду* действительно одно или другое из этих чисел: в деловых сношениях туземец только вспомнит, до какой части своего тела он дошел при подсчете предметов, и, воспроизведя счет начиная со своего левого мизинца, он всегда вновь найдет искомое число» (79, 305).

Точно так же в Британской Новой Гвинее существует следующая система счисления:

- моноу* (мизинец левой руки);
- реере* (следующий палец);
- каупу* (средний палец);
- морееере* (указательный);
- aira* (большой палец);
- анкора* (запястье);
- мирика мако* (между кистью и локтем);
- на* (локоть);
- ара* (плечо);
- ано* (шея);
- аме* (левая сторона груди);
- ункари* (грудь);
- амекаи* (правая сторона груди);
- ано* (правая сторона шеи) и т. д. (28, 141).

Легко заметить, что одно и то же слово ано (шея, правая или левая ее сторона) служит одновременно для обозначения и 10 и 14, что было бы очевидно невозможным, если бы мы здесь имели дело с числами и с числительными. Однако, на деле здесь не получается никакой двусмысленности, ибо ведь при учете указываются части тела, притом в определенном порядке, что не допускает путаницы.

Английская научная экспедиция собрала в Торресовом проливе известное количество фактов, целиком подтверждающих приведенное выше. Мы назовем из них только некоторые. В Мабуиаге «обыкновенно считают на пальцах, начиная с мизинца левой руки». Здесь существовал также способ считать по частям тела, начиная с мизинца левой руки:

- 1) кутадимур (крайний палец);
 - 2) кутадимур гурунгу зинга (палец, следующий за ним);
 - 3) иль гет (средний палец);
 - 4) клак-нитуи-гет (указательный, палец, которым мечут копье);
 - 5) кабагет (палец, ведущий весло, большой палец);
 - 6) перта или тиап (запястье);
 - 7) куду (локоть);
 - 8) зугу квуикк (плечо);
 - 9) сусу маду (грудь, грудная кость);
 - 10) коза-дадир (правая сторона груди);
 - 11) вадогам сусу маду (другая сторона груди, грудная кость)
- и т. д. в обратном порядке, при чем каждый термин сопровождается словом вадогам (другая сторона). Ряд этот кончается мизинцем правой руки... имена являются просто именами частей тела, а не именами числительным (29, III, 47).

Мамус, туземец с островов Муррей, считал следующим образом:

- 1) кеби ке: мизинец;
 - 2) кеби ке неис: безымянный палец;
 - 3) эип ке: средний палец;
 - 4) баур ке: палец копья (указательный);
 - 5) ау ке: большой палец;
 - 6) кеби кокне: запястье;
 - 7) кеби кокне сор: тыльная сторона запястья;
 - 8) Ау кокне: большая кость (внутренняя часть локтя);
 - 9) Ау кокне сор (внешняя часть локтя);
 - 10) тугар: плечо;
 - 11) кенани: подмышка;
 - 12) гилид: надключичная ямка;
 - 13) нано: левая сторона груди;
 - 14) копор: пуп;
 - 15) неркеп: верхняя часть груди;
 - 16) оп неркеп: горло;
 - 17) нерут нано: вторая сторона груди;
 - 18) нерут гилид;
 - 19) нерут кенани и т. д. до 29: кеби ке неруте: другой мизинец
- (79, III, 86—7)... (Опускаем аналогичный пример из папуасского языка, приводимый Леви-Брюлем (стр. 212—3) по Мак-Грегору и даем лишь его анализ. Ред.).

Здесь мы совершенно ясно видим, что употребляемые выражения не являются именами числительными. Одно и то же имя «доро» не могло бы служить одновременно для обозначения как 2, 3, 4, так и 19—20—21, если бы оно не определялось жестом, который в момент

произнесения указывает один из пальцев правой руки (указательный, средний или безымянный) или один из таких же пальцев левой руки.

Эта система счета позволяет доходить до чисел довольно значительных, если части тела, перечисляемые в определенном порядке, сами ассоциируются с другими предметами, более удобными для операции счета. Вот пример, взятый у дайяков с острова Борнео. Дело шло о том, чтобы известить определенное число восставших, но затем покоровшихся селений, относительно суммы штрафа, который они должны были уплатить. Как должен был поступить в данном случае туземный посланец? «Он принес несколько сухих листьев и разделил их на кусочки. Однако, я заменил ему эти кусочки листьев клочками бумаги, более удобными. Он разложил эти клочки один за другим на столе, пользуясь одновременно пальцами для счета до 10. Затем он положил на стол ногу, считая на ней каждый палец, указывая одновременно на клочок бумаги, который должен был соответствовать названию селения с именем его вождя, с числом его воинов и суммой штрафа. Когда он перебрал все пальцы ног, он снова вернулся к пальцам рук. К концу моего списка перед ним было 45 кусков бумаги, разложенных на столе. Тогда он попросил меня снова повторить мое поручение, что я и сделал, в то время, как он в прежнем порядке, подсчитывая пальцы ног и рук, перебирал свои клочки бумаги. «Вот, сказал он, какие наши буквы: вы, белые, вы не читаете так, как мы». Поздно вечером он в точности повторил все, кладя по очереди палец на каждый клочек бумаги, и сказал: «Ну, если я завтра утром буду помнить, все будет хорошо; оставим эти бумажки на столе». После этого он перемешал клочки в одну кучу. Назавтра утром мы, как только встали, отправились с ним к столу. Он разложил клочки бумаги в том порядке, в каком они были накануне, и совершенно точно повторил все вчерашние подробности. В течение почти целого месяца, переходя от селения к селению, далеко вглубь острова, он ни разу не забывал различных сумм и т. д.» (20, 139—40). Замена клочками бумаги пальцев рук и ног особенно замечательна: она показывает нам совершенно чистый случай весьма конкретной еще абстракции, свойственной пра-логическому мышлению.

Точно так же островитяне Торресова пролива, у которых очень немного числительных, имеют обыкновение приобретать свои челноки, арендуя их на три года, к концу которых они их должны уплатить. Такой способ покупки предполагает довольно сложное счетоводство и даже своего рода математическое вычисление (79, 316, 342). Даже австралийцы, которые не имеют числительных дальше двух, находят способ производить сложение. «Туземец питта — питта имеет слова лишь для двух первых чисел... дальше четырех он скажет вообще: «много, множество». Однако, он наверное имеет зрительное представление (выражение, которое совпадает с приведенным выше выражением Гэддона) о числах более крупных. Я часто убеждался в этом, прося его сосчитать, сколько он имеет пальцев на руках и на ногах, отмечая при этом число на песке. Он начинает счет с раскрытой руки, загибая по два пальца этой руки: для каждой пары он делает двойной знак на песке... Эти знаки параллельны друг другу, и когда счет окончен, он говорит *пакоола* (два) для каждой пары. Этот метод употребляется во всем районе, он часто применяется старейшинами племени для того, чтобы знать число лиц, имеющих налицо в стоянке» (183, § 36).

Часто наблюдатели, не описывая конкретного счисления с такой точностью, как указанные выше авторы, позволяют нам, однако, обна-

ружить это конкретное счисление в их сообщениях. Так, например, Джемс Чомерс сообщает нам, что у бугилаев (Британская Новая Гвинея) он обнаружил следующие числительные:

- 1 = тарангеза (мизинец левой руки),
- 2 = мета кина (следующий палец),
- 3 = гуигимета кина (средний палец),
- 4 = топеа (указательный палец),
- 5 = манда (большой палец),
- 6 = габен (запястье),
- 7 = транкгимбе (локоть),
- 8 = подеи (плечо),
- 9 = нгама (левая сторона груди),
- 10 = дала (правая сторона груди) (28, I, 139).

Позволительно думать, судя по фактам, приведенным выше, что более внимательное и углубленное наблюдение показало бы, что и здесь перед нами, скорее, названия частей тела, служащих для конкретного счисления, чем имена числительные. Это счисление, впрочем, может незаметно стать полуотвлеченным, полуконкретным по мере того, как имена, особенно первые пять, пробуждают в сознании менее сильное представление о частях тела и более сильно идею определенного числа, которая обнаруживает тенденцию отделиться от представления о частях тела и сделаться приложимой к любым предметам. Ничто, однако, не доказывает, что имена числительные образуются именно таким путем! Для чисел один и два правилом, повидимому, является как раз даже обратный путь.

У западных племен Торресова пролива Гэддон находит 1 = урапун; 2 = окоза, 3 = окоза урапун, 4 = окоза окоза, 5 = окоза окоза урапун, 6 = окоза окоза окоза. Дальше туземцы говорят вообще: рас (множество). «Я обнаружил также на Муралуге 5 = набигет, 10 = набигет, набигет, 15 = набикоку, 20 = набикоку набикоку. Гет означает «руку», коку означает «ноги». Гэддон, однако, прибавляет: «Не следует думать, что набигет является именем числительным 5, оно выражает только, что дело идет о стольких предметах, сколько на руке пальцев» (79, 303—5). Другими словами, число не является еще отвлеченным.

На Андаманских островах, несмотря на крайнее богатство языка, имен числительных только два: один и два. Три означает «на один больше», 4 «на несколько больше», 5 — «все», и здесь их арифметика останавливается. В нескольких племенах, однако, доходят до 6, 7, а может быть, даже до 10 при помощи носа и пальцев. Счет начинают, ударяя мизинцем правой или левой руки по носу, произнося один, затем, ударив следующим пальцем, считают «два» и т. д. до 5, при чем каждый последующий удар сопровождается словом анка (и этот). Затем продолжают следующей рукой, после чего две руки соединяются для обозначения $5 + 5$, при чем счет заканчивается словом ардура (все). Немногие туземцы, однако, доходят до этого количества, обычно операция счета не в состоянии превысить 6 или 7 (170, 182).

Часто имена числительные в собственном смысле слова, когда возможно добраться до их первоначального смысла, обнаруживают существование конкретного счисления, аналогичного, если не тождественного, тому счислению, образцы которого мы видели. Однако, вместо того, чтобы при счете перебирать в восходящем порядке разные части тела на одной стороне верхней части тела и затем спускаться по другой стороне, это конкретное счисление связано с движениями,

которые совершаются пальцами при счете. Таким образом возникают те понятия, которые Кэшинг очень удачно назвал «ручными», и которые он подверг углубленному и оригинальному, можно даже сказать, экспериментальному анализу, ибо один из существенных приемов его метода заключался в воспроизведении психологических состояний первобытных людей, путем точного выполнения тех же последовательных движений, которые ими выполнялись при счете. Вот «ручные понятия», которые служат для счисления у зуны (для первых чисел):

- 1 = *тёпинте* (палец взятый для начала).
- 2 = *квилли* (палец поднятый с предыдущим).
- 3 = *ха'и* (палец, делящий руку пополам).
- 4 = *авите* (все пальцы подняты, кроме одного).
- 5 + *эпте* (вся рука).
- 6 = *топи лик'я* (еще палец, прибавленный к тому, что уже сосчитано).
- 7 = *квиллик'я* (два пальца, вытянутые с остальными).
- 8 = *хайилик'я* (три пригнутые, затем вытянутые с остальными).
- 9 = *теналик'я* (все пальцы вытянуты за исключением одного).
- 10 = *эстэмт'хила* (все пальцы).
- 11 = *эстем'хила топайе'тхл'тона* (все пальцы рук вытянуты и еще один) и т. д. (38, 289).

Аналогичные системы «ручных понятий» упоминаются Конантом в его сочинении, озаглавленном «Числовые понятия» (34 а). Вот последний пример, взятый у индейцев ленгуа из Чако в Парагвае:

«Тхлама=1 и анит=2 являются, повидимому, словами-корнями, остальные же обозначения чисел зависят, повидимому, от этих двух слов и от рук:

- 3 = *антан тхлама* (составлено из 1 и 2).
- 4 две одинаковые стороны.
- 5 рука
- 6 дойдя до второй руки, один палец.
- 7 дойдя до второй руки, два пальца
- .
- .
- 10 движение закончено, две руки.
- 11 дойдя до ноги, один палец.
- .
- .
- 16 дойдя до второй ноги, один палец.
- .
- .
- 20 движение закончено, обе ноги.

Дальше говорят уже «много», а если дело идет об очень значительном числе, то обращаются к «волосам на голове» (83, 296). Следует, однако, иметь в виду, что приемы эти меняются, смотря по степени развития, достигнутой тем или иным племенем. Зуны считают, по крайней мере, до 1000, и не приходится сомневаться в том, что они обладают подлинными числительными, хотя в этих числительных проглядывает еще конкретное счисление прежнего времени. Напротив,

индейцы парагвайского Чако употребляют так же, повидимому, как и австралийцы, определенный ряд конкретных терминов, в которых заключены численные значения, но из которых числа еще не выделились.

II.

Обычно без всякого предварительного рассмотрения и как нечто совершенно естественное принимают тот факт, что счисление начинается с единицы, и что различные числа образуются путем последовательного прибавления единицы к каждому предыдущему числу. Это, действительно, наиболее простой прием, который диктуется логическому мышлению, когда оно начинает осознавать свои действия над числами.

Omnibus ex nihilo ducendis sufficit unum — (чтобы вывести все из ничего, достаточно единого).

Однако, пра-логическое мышление, которое не располагает отвлеченными понятиями, действует не таким путем. Для него число не отделяется отчетливо от пересчитываемых предметов. То, что первобытное мышление выражает в языке, это — не числа в собственном смысле слова, а «совокупности — числа», из которых оно не выделило предварительно отдельных единиц. Для того, чтобы это мышление было в состоянии представлять себе арифметический ряд целых чисел в их правильной последовательности, начиная с единицы, необходимо было бы, чтобы оно отделило число от тех объектов, количество которых оно обозначает. Но этого как раз пра-логическое мышление не делает. Напротив, оно представляет себе совокупности существ или предметов, известные ему одновременно и по своей природе и по своему числу, при чем последнее ощущается и воспринимается, но не мыслится отвлеченно.

Так, например, Гэддон говорит о туземцах западной части Торрессова пролива: «Я заметил у них отчетливо выраженную склонность считать группами по два, попарно» (79, 303—5). Кондрингтон говорит: «На острове принца Йоркского считают парами, при чем парам дают разные имена, смотря по их количеству. Полинезийский способ счета заключался в употреблении чисел, которые подразумевали не количество предметов, а количество пар. Хокоруа (20) должно было означать 40». В этом примере можно было бы еще допустить, что туземцы исходят от двойки, принимая ее условно за единицу. Однако, Кондрингтон прибавляет: «На островах Фиджи и Соломоновых существуют собирательные имена, обозначающие десятки весьма произвольно подобранных вещей: ни числа, ни названия предметов они не выражают в словах. Это и есть то, что мы только что назвали совокупностями-числами, совершенно определенными, но не дифференцированными. «Так, например, во Флориде *на куа* означает 10 яиц; *на банара* — 10 корзин с продовольствием... На Фиджи *бола* означает 100 челноков, *коро* 100 кокосовых орехов и *салаво* — 1 000 кокосовых орехов... На Фиджи также 4 челнока в пути называются *а вака сакай ва* (от *кай* — бегать). На Мота две лодки, идущих вместе, под парусом, называются *ака пелеруа* (бабочки две лодки) — в виду сходства парусов с бабочками и т. д.» (34, 241—2).

Так как эти «совокупности-числа» могут бесконечно варьировать, то пра-логическое мышление должно обладать очень малым количеством числительных в собственном смысле слова и множеством, подчас поражающим, выражений, в которых заключено и численное значение. Так, например, в меланезийских языках «при подсчете людей

или предметов по какому-нибудь особенному случаю употребляют не просто число, а это число включено в особое выражение, более или менее характеризующее эти особые обстоятельства. Если говорят о 10 людях, сопутствующих друг другу, то будет говориться не о *танум санавал*, а о *танум пул санавал*, при чем *пул* обозначает «вместе»; 10 мужчин в лодке будут *танун саге санавал* и т. д.» (34, 304—5).

На этот счет в нашем распоряжении имеется весьма характерное наблюдение, относящееся к туземцам Новой Померании. «Считать дальше 10 для них было труднее, чем для наших ребят усвоить пресловутое умножение «одного на один». Они не пользовались также пальцами ног. После нескольких попыток обнаружилось, что они не различают между 12 и 20: и то и другое обозначается как *санау луа*, т.-е. $10 + 2$ обозначается так же, как 10×2 . Совершенно очевидно, что они не испытывают нужды в подобном различии словесным путем, ибо они никогда не считают отвлеченно, ползуясь только числительными в сопровождении с существительными («совокупности-числа»): например, они говорят 12 кокосовых орехов, 20 клубней таро, при чем в последнем случае 10 является единицей. Но при таком обозначении всегда бывает видно, идет ли речь о $10 + 2$ кокосовых орехов или о двух десятках» (206, 206).

Очень часто разные имена даются совокупностям, составленным из разных предметов, хотя в одинаковом числе. В этих случаях языки должны обладать весьма большим списком числительных: следует, однако, иметь в виду, что здесь число не является вполне дифференцированным. Конант в своем полезном сочинении собрал большое количество фактов такого рода. Я приведу из них только некоторые. В языке каррье, являющемся одним из диалектов дене в Западной Канаде, слово *тха*, означает три вещи: *тхане* — три лица, *тхат* — три раза, *тхатоэн* — в трех местах, *тхаух* — тремя способами, *тхэйлтох* — три предмета вместе, *тхоэлтох* — три лица вместе, *тхахултох* — три раза, рассматриваемые вместе. В языке чимшиенов в Британской Колумбии, имеется 7 отдельных рядов чисел, употребляющихся для подсчета предметов, принадлежащих к разным классам или разрядам предметов. Первый ряд употребляется при счете, когда речь идет о неопределенных предметах, второй ряд для плоских предметов и животных, третий — для круглых предметов и делений времени, четвертый — для людей, пятый — для длинных предметов, при чем числа комбинируются со словом *кан* (дерево), шестой ряд — для лодок и седьмой для мер. Этот последний ряд повидимому включает слово *анон* (руку). Боас дает таблицу 10 первых чисел (таблица опущена.— Ред.) для указанных семи классов (12а, 658).

Из этой таблицы легко заметить, что первый разряд, а именно разряд слов, служащих для счета вообще, почти тождествен со вторым разрядом, если не считать небольшой разницы в словах для единицы и восьми. Позволительно думать, что первый разряд не образовался одновременно с другими и независимо от них, что, напротив, для той или иной категории предметов существовали специальные числительные до того, как их начали считать просто. Это подтверждается исследованием соседних языков в Британской Колумбии. Количество рядов числительных может здесь быть почти «неограниченным». (Опущены стр. 224—6.—Ред.)

Эти факты сводятся, как мы думаем, к общему предрасположению мышления низших обществ. Так как абстракции этого мышления являются всегда скорее индивидуализирующими, чем обобщающими, то оно на известной ступени своего развития образует имена

числительные, однако, это не числительные *in abstracto*, как те, которыми пользуемся мы. Это всегда имена числительные определенных разрядов существ и предметов. Выделение этих разрядов чаще всего определяется формой, положением, расположением, движением предметов. Но выше мы уже видели, какое значение языки этих обществ придают всему тому, что выражает очертания, перемещение и соотношение положений, мы знаем уже, что нередко можно найти соответствие между подробностями, выраженными в словесных фразах, в рисунках, передающих то же самое глазу и, наконец, в фразе языка жестов, выражающей ту же реальность посредством движений.

Этим же объясняется еще один факт, достаточно распространенный и тесно связанный с предыдущими. В ряде языков счисление включает не только имена числительные (более или менее отчетливо дифференцированные), но, кроме того, и вспомогательные, дополнительные термины, которые присоединяются к некоторым числам, для того чтобы отмечать, подчеркивать отдельные стадии счисления. Английские и американские авторы дают этим выражениям название *классификаторов* (*classifiers*). «Эти глаголы, — говорит майор Поуэлл, выражают собой способы счета и относятся к форме, т.-е. они в каждом случае представляют индейца, занятого подсчетом предметов особой формы и располагающего их десятками» (171, 21). Боас собрал много примеров в языках Британской Колумбии. Эти примеры показывают, каким образом эти вспомогательные термины имеют своим назначением, так сказать, наглядно показывать последовательные стадии арифметического действия. «Эти вспомогательные термины, — говорит далее Поуэлл, — означают *размещать*. Однако, в индейских языках мы не могли бы найти слово, столь высоко дифференцированное, как *размещать*. Мы находим здесь ряд слов с недифференцированными глаголами и наречиями, обозначающими *«размещать определенным образом»*, например, я помещаю на, я помещаю вдоль, стою, я нахожусь близ и т. д.

Эти вспомогательные термины являются, таким образом, индивидуализированными вдвойне: прежде всего, в отношении того, что касается движений, совершаемых ведущим счет субъектом, и затем в отношении того, что касается формы подсчитываемых предметов. «Глаголы, служащие *«классификаторами»* (в кламатском языке), различаются в зависимости от формы подсчитываемых предметов» (68, 534). Гэтчет прибавляет: «Тот факт, что числа от единицы до 9 не сопровождаются этими терминами, должен быть объяснен особенностью способа счета у индейцев... 10 первых сосчитанных предметов (рыбы, корзины, стрелы и т. д.) складывались на земле в стопку или в ряд, а с 11 предмета начиналась новая стопка или ряд.

Кроме того, эти вспомогательные термины не употребляются ни для 10, ни для чисел, кратных 10. Эти суффиксы имеют своим назначением размещать по разрядам единицу или единицы, следующие за десятком, а не самый десяток. Эта деталь выявляет смысл и происхождение этих терминов. Даже число, которое непосредственно следует за десятком 11, 31, 71, 151 и т. д., сопровождается иногда иными классификаторами, чем числа от 32 до 39, от 72 и т. д., ибо в первом случае указанный термин относится к одному предмету, тогда как в других — ко множеству. Когда я говорю 21 плод — *лап ни та унепанта наш литуш ликла*, то это обозначает буквально: на 20 плодов я кладу сверху один. Когда я говорю 26 плодов — *лапена та унепанта на дшкашпата литуш пеула*, то я понимаю: на дважды 10 плодов я сверху кладу 6. *Ликла* и *пеула* употребляются применительно только к пред-

метам округлой формы. Но «классификатор» не напоминает о 20 плодах, сосчитанных раньше, и он относится только к единицам, обозначенным числом. Классифицирующий глагол может быть выражен неопределенным выражением «сосчитанный, подсчитанный»: местоимение перед ним опускается (эллипс), однако это не делается перед его причастиями *ликлатко*, *пеулатко*. Простая глагольная форма, абсолютная или разделительная, употребляется, когда говорящий или другое лицо пересчитывают предметы; причастие прошедшего времени, поставленное в прямых или косвенных падежах, в его абсолютной или разделительной форме, употребляется, когда предметы были сосчитаны раньше, и когда напоминают их число». Следует прибавить, что эти вспомогательные термины не всегда правильно употребляются индейцами и часто опускаются ими. Они, повидимому, замечают, говорит Гэтчет, что это «излишняя и загромождающая прибавка». Однако, это вовсе не простая прибавка. Ничто не позволяет думать, что пра-логическое мышление должно было при счете применять более экономные приемы, чем при выражении в речи совокупностей представлений. Счисление здесь просто носит тот же характер крайней специализации и «живописной» описательности, который мы обнаружили в общей структуре языков низших обществ.

Кондрингтон с большим тщанием изучал счисление в меланезийских языках. Выше я пытался истолковать некоторое количество собранных им фактов. Здесь я хочу обратить внимание на следующее. Один и тот же термин может последовательно обозначать разные числа. Кондрингтон имеет в виду то, что можно назвать числом-пределом, т.-е. число, на котором останавливается счисление. «Слово, говорит он, которое само по себе употребляется (хотя мы и не в состоянии добраться до его первоначального смысла) для обозначения предела счисления, естественно повышается по мере того, как это счисление развивается, оно постепенно начинает означать большее число, чем то, которое оно выражало раньше. Так, например, на острове Саво *тале* или *сале* означает 10, а на островах Торресова пролива — 100: слово здесь несомненно одно и то же. Точно так же *тини* может означать три, предельное число на острове Менгоне, оно уже означает 10 на Фиджи и даже 10 000 в маорийском языке. Таким образом, *тале* могло представлять предел счисления, когда не считали дальше 10, оно могло сохранить это значение 10 на острове Саво, тогда как прогресс счисления довел его значение до 100 на островах Торресова пролива. «Много» начинает обозначать все большее число, для более позднего поколения. Слово *гапра* (10) означает (на острове Лакона) «много», *тар*, которое в нескольких языках неопределенно означает «много», означает 10 в одном языке и 1 000 в нескольких других (34, 249).

Очевидно, в своей первоначальной форме это число-предел не является числом, а слово, которое его выражает, столь же мало является числительным. Это термин, который заключает в себе более или менее смутное представление о группе предметов, превосходящей «совокупности-числа», относительно которой туземцев существует точное и привычное наглядное представление. По мере того, однако, как счисление развивается, этот термин становится числом, притом числом все более крупным. Когда, наконец, счисление начинает производиться при помощи отвлеченных чисел, как наши, ряд чисел мыслится, как бесконечный, и «предельный термин» исчезает. Число здесь уже окончательно отделилось от подсчитываемых предметов. Приемы пра-логического мышления замещаются операциями мышления логического.

III.

Из всего предыдущего вытекает, как будто, необходимость подвергнуть полному преобразованию старые проблемы и применить новый метод для их рассмотрения. Конант, например, сопоставив числительные, употребляемые у множества племен разных частей мира, задается вопросом, откуда берется крайнее разнообразие форм и способов счисления. Откуда взяты основы имеющихся в употреблении систем счисления, столь различных между собой? Каким образом могло оказаться, что пятиричная система, самая, казалось бы, естественная, подсказываемая как будто и даже диктуемая человеку, когда он принимается считать, почему она оказывается не общепринятой? Как объяснить тот факт, что существует столько парных, четверичных, двадцатиричных, смешанных, неправильных систем? Разве, считая на пальцах, человек не должен был неизбежно притти к пятиричной системе? Особенно озадачивает Конанта четверичная система, которая встречается довольно часто. Ему кажется просто невероятным, чтобы люди способные считать до 5 (при помощи пальцев) и дальше 5, вернулись к 4, чтобы его взять за основу своей системы счисления. Здесь загадка, на решение которой он не пытается претендовать.

Загадка эта, однако, искусственная. Формулируя ее предполагают, что индивидуальные сознания, похожие на наши, т.-е. имеющие те же умственные навыки и привычные к тем же логическим операциям, выработали систему чисел для этих операций, что для этой системы они должны были выбрать основу, наиболее соответствующую их опыту. Такое предположение, однако, ни на чем не основано. И действительно, системы счисления, как и языки, от которых их не следует отделять, являются социальными явлениями, зависящими от коллективного мышления. Во всяком обществе это мышление тесно связано с типом данного общества и его учреждениями. В низших обществах мышление является мистическим и пра-логическим: оно получает свое выражение в языках, в которых отвлеченные понятия, сродные с нашими, не выявляются почти никогда. Эти языки точно так же не имеют имен числительных в собственном смысле слова. Они употребляют слова, «исполняющие функцию чисел», или вернее, они прибегают к помощи «совокупностей-чисел», т.-е. конкретных представлений, в которых число еще не дифференцировалось. Короче говоря, каким бы парадоксальным оно ни показалось, но тем не менее правильным является заключение, что в низших обществах человек в течение долгих веков умел считать до того, как он имел числа.

Если это так, то на каком основании можно принимать ту или иную основу системы счисления за более естественную, чем всякую другую? Ведь, в действительности, каждая принятая основа счисления имеет свое основание в коллективных представлениях данной социальной группы. На самой низкой ступени, какую только мы можем наблюдать там, где счисление является почти чисто конкретным, совершенно отсутствует как основа, так и система счисления. Последовательные движения от мизинца левой руки к мизинцу правой, при постепенном переходе от пальцев левой руки к запястью, локтю и т. д. на левой стороне тела и в обратном порядке по правой стороне тела вплоть до мизинца правой руки, не ритмичны, они не имеют ударяемых и неударяемых тактов, они не останавливаются на той части тела, которая соответствует двум, пяти или десяти, предпочтительнее, чем на какой-нибудь другой. Поэтому, Гэддон справедливо говорит, что произносимые слова являются названием частей тела, а не именами числи-

тельными. Последние появляются только тогда, когда в результате правильной периодичности появляется ритм в этих последовательных движениях.

Действительно, эта периодичность чаще всего определяется числом пальцев на руках и на ногах. Иначе говоря, основа пять является наиболее распространенной. Но нельзя быть уверенным, что везде, где мы встречаем эту основу, она имела именно это происхождение, которое нам кажется столь естественным. Почти все «первобытные» пользуются пальцами для счета, и часто те, которые не знают пятиричной системы, пользуются пальцами так же хорошо, как и те, которым известно ее применение. Изучение «ручных понятий» является в этом отношении весьма поучительным. Вот, например, как считает индеец дене-динджие (Канада). «Вытянув руку (всегда левую) с ладонью, обращенной к лицу, он сгибает мизинец, говоря: один—кончик загнут или на кончике. Затем он загибает безымянный палец, говоря — два — загнуто снова. Далее он загибает средний палец, прибавляя — три — середина загнута, затем указательный и, наконец, показывая большой палец, он говорит 4 — есть только этот. Далее, он раскрывает кулак и говорит 5 — это в порядке на моей руке, или на руке или моя рука. Далее индеец, держа вытянутой левую руку, на которой три пальца сдвинуты вместе, отделяет от них большой и указательный пальцы, к которым приближает большой палец правой руки и говорит 6 — по три с каждой стороны—три да три. Он сдвигает дальше четыре пальца левой руки, подносит к большому пальцу левой руки большой палец и указательный правой и говорит: 7 = на одной стороне 4, или = еще три загнуто или = три с каждой стороны и один посередине. Он прикладывает три пальца правой руки к отделенному большому пальцу левой руки и, получив таким образом две группы по четыре пальца, он говорит = четыре да четыре или четыре с каждой стороны. Показывая затем мизинец правой руки, который один остается загнутым, он говорит 9 = есть еще один внизу или = одного не хватает = мизинец остается внизу. Наконец, хлопнув руками и сложив их, индеец говорит: 10 = с каждой стороны полно или = сочтено, сосчитано. Затем он опять начинает ту же процедуру, говоря: полный счет и один и два и три и т. д. (167, стр. LV).

Таким образом, туземец дене-динджие, пользуясь для счета пальцами своих рук, совершенно не имеет представления о пятиричной основе счисления. Он вовсе не говорит, как это мы часто видим у некоторых других племен, что 6 это второй один, 7 это вторые два, 8 это вторые три и т. д. Напротив, он говорит: 6 это три да три, возвращаясь вновь к руке, пальцы которой он перебрал, и разделяя их, чтобы к двум из них прибавить большой палец другой руки. Это свидетельствует о том, что сосчитав 5, «кончив руку», он не остановился на этом моменте больше, чем сосчитав четыре или шесть. Таким образом, в этом случае и в других крайне распространенных и схожих с ним принцип периодичности, т.-е. то, что делается основой системы чисел, не содержится ни в самом способе счета, ни в движениях, совершаемых при этом.

Основа системы чисел может возникнуть в силу причин, которые не имеют абсолютно ничего общего с удобством счета, при чем идея арифметического употребления чисел еще не играет здесь никакой роли. Пра-логическое мышление является мистическим, ориентированным по-иному, чем наше. Оно часто с полным безразличием относится к самым явным объективным свойствам вещей и интересуется, напротив, таинственными и скрытыми свойствами существ. Возможно,

например, что основа 4 и четверичная система счисления обязаны своим происхождением тому, что «совокупность-число» четырех стран света, четырех ветров, четырех цветов, четырех животных и пр., сопричастных этим четырем странам света, играет главную роль в коллективных представлениях данного общества. Таким образом, нам вовсе нет нужды разгадывать, напрягая свою психологическую проницательность, почему четверичная основа могла быть выбрана людьми, которые считали пятью пальцами своей руки. Там, где мы эту основу встречаем, она не была выбрана. Она как бы предсуществовала сама себе подобно тому, как числа предсуществовали себе в тот длинный период, когда они еще не были дифференцированы, когда «совокупности-числа» занимали место счисления в собственном смысле. Заблуждением было бы думать, что «ум человеческий» сконструировал себе числа для счета: меж тем, на самом деле, люди производили счет путем трудных и сложных приемов, прежде чем выработать понятие о числе, как таковом.

IV.

Когда числа имеют уже названия, когда общество располагает системой счисления, то из этого вовсе еще не следует, что тем самым числа начинают мыслиться абстрактно. Обычно они, напротив, остаются ассоциированными с представлением о предметах, наиболее часто подвергающихся счету. Так, например, йорубы имеют довольно замечательную систему, выделяющуюся по тому применению, которое в ней дается вычитанию.

$$11, 12, 13, 14, 15 = 10 + 1, 10 + 2, 10 + 3, 10 + 4, 10 + 5.$$

$$16, 17, 18, 19 = 20 - 4, -3, -2, -1.$$

$$70 = 20 \times 4 - 10.$$

$$130 = 20 \times 7 - 10 \text{ и т. д.}$$

Факт этот, однако, объясняется постоянным употреблением у йорубов монеты, роль которой играют раковины (каури): их раскладывают всегда кучками в пять, двадцать, двести и т. д. штук. «Имена числительные, — говорит наблюдатель, сообщающий нам этот факт, — представляются уму йорубов одновременно в двух значениях: во-первых, как число, во-вторых, как та вещь, которую йорубы преимущественно пересчитывают, т.-е. каури. Другие предметы пересчитываются лишь путем сравнения с таким же количеством каури, ибо народ без письменности и школы не имеет никакого представления об отвлеченных числах» (132, 61). Это замечание действительно для всех обществ, находящихся на одинаковой ступени развития. Число, хотя оно и имеет соответствующее числительное, остается еще более или менее тесно связанным с конкретным представлением об известном разряде предметов, которые по преимуществу являются объектом счета, напр., о раковинах, а другого рода предметы подсчитываются путем наложения, так сказать, вторых на первые.

Но допуская, что эта тесная связь мало-по-малу разрывается, и что числа незаметно начинают представляться самостоятельно, не следует вовсе думать, что они становятся уже отвлеченными: и это именно потому, что они имеют каждое свое имя числительное. В низших обществах ничто или почти ничто не воспринимается так, как это казалось бы естественным для нас. Для их мышления не существует физического факта, который был бы только фактом, образа, который был бы только образом, формой, которая была бы только формой. Все, что воспринимается, включено здесь одновременно в комплекс коллектив-

ных представлений, в котором преобладают мистические элементы. Точно так же не существует здесь имени, которое было бы просто и только именем, не существует здесь и имени числительного, которое было бы просто именем числительным. Оставим в стороне практическое применение, которое первобытный человек дает числам, когда он считает, например, сколько ему осталось часов работы, или сколько рыбы он поймал. Всякий раз, когда он представляет себе число, как число, он в силу необходимости представляет себе его вместе с каким-нибудь мистическим свойством и качеством, которые принадлежат данному числу и именно ему одному в силу столь же мистических партипаций. Число и его имя нераздельно являются проводником этих партипаций.

Таким образом, каждое число имеет свою собственную индивидуальную физиономию, своего рода мистическую атмосферу, своего рода «силовое поле», которые ему свойственны. Каждое число представляется, — можно было бы даже сказать, чувствуется — по особому, не так, как другие. С этой точки зрения числа не составляют однородного ряда и, следовательно, совершенно не подходят для самых простых логических или математических операций. Мистическая обособленность каждого из чисел приводит к тому, что они не складываются, не вычитаются, не умножаются и не делятся. Единственными действиями, которые могут производиться над этими числами, являются операции мистические, не подчиненные, подобно арифметическим действиям, принципу противоречия. Короче говоря, можно было бы сказать, что для мышления низших обществ число является недифференцированным (в разных степенях) в двух отношениях. В практическом употреблении оно еще более или менее связано с подсчитываемыми предметами. В коллективных представлениях число и его числительное столь тесно еще сопряжены мистическим свойствам представляемых совокупностей, что они являются скорее мистическими реальностями, чем арифметическими единицами.

Следует отметить, что числа, которые окутаны таким образом мистической атмосферой, почти не заходят за пределы первого десятка. Только эти числа и известны в низших обществах, только они и получили соответствующее числительное. В обществах, которые поднялись до отвлеченного представления о числе, мистические значения и свойства могут сохраняться весьма долго именно у тех чисел, которые входили в наиболее древние коллективные представления. Однако, эти свойства совершенно не передаются ни их кратным, ни вообще большим числам. Основание для этого очевидно. Первые числа (до 10 или 12 приблизительно), привычные для пра-логического и мистического мышления, сопряжены его природе, и они лишь очень поздно сделались чисто арифметическими числами: возможно даже, что не существует еще такого общества, где бы они были только арифметическими числами, если не считать математиков. Напротив, более крупные числа, которые слабо дифференцированы для пра-логического мышления, никогда не входили со своими числительными в коллективные представления этого мышления. Они сразу, с самого начала, являлись арифметическими числами, и за некоторыми исключениями они не являются ничем иным.

Отсюда видно, в какой мере я могу согласиться с выводами прекрасного труда Узенера, озаглавленного «Троица» (224, 1—48, 161—208, 324—364). Установив путем богатейшего, какой только можно представить, подбора доказательств мистический характер числа три, приписывавшиеся ему, особенно в классической древности, мистиче-

ское значение и свойства, Узенер объясняет это, в согласии с Дильсом, тем обстоятельством, что мистический характер указанного числа унаследован с того времени, когда человеческие общества в своем счислении не шли дальше трех. Три должно было тогда обозначать последнее число, абсолютную целокупность. Оно должно было в течении неозримого периода времени обладать свойствами, аналогичными свойствам, которые могло иметь «бесконечное» в обществах более развитых. Конечно, вполне возможно, что число три действительно обладало таким престижем в некоторых низших обществах. Однако, объяснение Узенера не может быть принято, как вполне удовлетворительное. Прежде всего, мы на деле не находим нигде случая, чтобы счет действительно останавливался на трех. Даже в таких обществах (в Австралии, в Торресовом проливе, на Новой Гвинее), которые имеют названия только для чисел один, два и иногда три, пра-логическое мышление имеет свои приемы, позволяющие ему считать дальше. Три нигде не является «последним числом». Кроме того, никогда ряд чисел, употребляемых или имеющих соответственные числительные, не кончается на каком-нибудь определенном числе, которое являлось бы «последним» и которое выражало бы его целостность. Напротив, собранные факты, относящиеся не только к низшим обществам, названным выше, но и к меланезийцам, к южно-американским племенам, к индийским дравидам и т. д., все свидетельствуют, что ряд чисел заканчивается неопределенным словом, выражающим «много», «множество», которое в некоторых случаях затем становится совершенно определенным числительным, пятью, десятью, двадцатью и т. д., соответственно случаю. Наконец, как справедливо замечает Мосс (Mauss), если бы теория Узенера была правильной, если бы в течение длинного ряда веков человеческий разум, не идя дальше числа трех, действительно придал бы ему почти неизгладимый мистический характер, то характер этот (142) должен был быть свойственен числу три во всех человеческих обществах. А между тем, мы у племен Северной и Центральной Америки не находим ничего подобного. Числа четыре, пять и кратные им встречаются постоянно в коллективных представлениях, этих племен. Число же три либо играет здесь незначительную роль, либо не имеет вовсе никакой роли.

Эти возражения направлены не только против теории Узенера: одновременно они наносят удар всякого рода попыткам подобного объяснения. Например, теория Мак-Ги, весьма, впрочем, остроумная, основанная на наблюдении северо-американских племен, не в состоянии объяснить факты, собранные в других низших обществах (128, 821—851). Общим пороком гипотез этого рода является то обстоятельство, что они обобщают психологический процесс, который, как полагали авторы указанных теорий, был вскрыт ими в том или другом обществе, и который служит им для объяснения мистического значения, приписываемого некоторым числам в этих обществах. Указанные обобщения не подтверждаются фактами: «объяснение» подобного рода оказывается неудачным. Надо думать, скорее, что в силу самой структуры низших обществ и мышления, связанного с этой структурой, коллективные представления являются здесь пра-логическими и мистическими, что это относится и к числам, которые заключены в этих представлениях, как и к прочему их содержанию. Не существует, таким образом, числа, имеющего соответствующее числительное и фигурирующего в этих представлениях, которое не имело бы мистического значения. Но допустив это, останется еще вопрос, почему в данном месте именно три, в другом месте число четыре, или два, семь и т. д.

приобретают преобладающее значение и совершенно особую силу. Объяснение этого факта следует искать не в чисто психологических мотивах, которые ведь должны были быть одинаковыми для всех человеческих обществ, каковы бы они ни были, а в особых условиях, свойственных рассматриваемому обществу или целой группе обществ. Нет ничего поучительнее в этом смысле тех фактов, которые изложены Деннеттом в его труде, озаглавленном «В тайниках ума черного человека» (44).

Классификация социальных типов не подвинулась еще достаточно далеко, чтобы дать нам необходимую в данном случае путеводную нить. Однако, и сейчас мы уже в состоянии установить, что в первом десятке нет числа, которое не обладало бы особым мистическим значением в глазах той или иной группы обществ. Было бы излишне, несомненно, приводить здесь свидетельства в отношении первых трех чисел. Даже у самых передовых народов следы этого мистического характера еще различимы в религиозных и метафизических системах. «Единство» сохранило свой престиж в монотеистических религиях и монистических философских системах. «Двойственность» часто противопоставит единству своими симметрично противоположными свойствами. Она означает, содержит в себе, порождает противоположное тому, что обозначается и порождается единством. Там где единство является началом добра, порядка, совершенства, счастья, двойственность является началом зла, беспорядка, несовершенства, знаком, т.-е. причиной несчастья (128, 821—851). Многие языки сохраняют в своем словаре следы этого противоположения (раздвоенная душа, двуличие и т. д.). Я не буду распространяться больше о мистических свойствах числа три: достаточно будет, несомненно, упомянуть монографию Узенера, о которой речь шла выше. Я ограничусь приведением некоторых фактов, относящихся к числу 4 и следующим.

Эти факты, естественно, заимствованы не из обихода наиболее низких, какие только нам известны, обществ, ибо в этих обществах число четыре и следующие числа не имеют еще числительных. У большинства индейских племен Северной Америки число 4 по своей мистической силе превосходит все остальные. «Почти у всех племен индейцев «краснокожих» 4 и кратные ему числа имели священный смысл, так как они относились специально к 4 странам света и к дующим с этих сторон ветрам, при чем знаком или символом, употреблявшимся для числа 4, был греческий равноконечный крест...» (23, 96—99). В большой эпической поэме навахов все боги фигурируют группами по 4, все они распределены по четырем странам света и окрашены в цвета, усвоенные для каждой из этих стран. Здесь мы находим четырех богов — медведей, четырех дикообразов, четырех белок, четырех богинь с длинными телами, четырех молодых святых, четырех птиц-молний и т. д. Герою дается четыре дня и четыре ночи для рассказа его истории, для его очищения требуется четыре дня и т. д. Точно так же мистическая роль числа 4 обнаруживается на каждом шагу в мифах зуньи, которые были столь превосходно изданы и комментированы Кэшингом, а равно в их обычаях и обрядах, описанных мистрис Стивенсон. «Выберите четырех юношей... Вы четырежды обойдете вокруг жертвенника, по одному разу для каждой страны света, для каждого ветра и для каждого времени года... Они несли стрелы рока числом четыре, соответственно числу человеческих областей...» (40, 422). У сиуксов «Такусканскан, бог-двигатель, живет якобы, в четырех ветрах, и четыре черных духа ночи исполняют его приказание. Четыре ветра ниспосылаются «чем-то, что движет» (47,

446). У них также есть четыре бога грома или, по крайней мере, четыре разных формы внешнего проявления этих богов, ибо по существу боги эти представляют одно божество (здесь сказывается действие закона партиципации): один бог — черный, другой — желтый, третий — багряный, четвертый — синий. Они живут на краю света, на высокой горе. Жилище это открывается на четыре стороны земли, и у каждого выхода поставлен часовой: на востоке стоит бабочка, на западе — медведь, на севере — олень и на юге — бобр (47, 442).

Обычно фактам этого рода, которых существует несчетное количество, дается психологическое истолкование. Между числом 4, с одной стороны, и странами света, которых как раз четыре, с другой стороны, ветрами, которые дуют с этих четырех сторон, богами, которые там пребывают, священными животными, которые живут там, четырьмя цветами, которые их символизируют, устанавливается будто бы тесная ассоциация. Но ведь пра-логическое мышление никогда не обладало такими изолированными одно от другого представлениями. Первобытное мышление не составило себе сначала понятия о севере, как о части пространства, у которой восток находится справа и запад слева, а затем уже связало с севером представление о холодном ветре, о снеге, о медведе, о синем цвете... Все эти представления, напротив, с самого начала включены в одно сложное представление, имеющее коллективный и религиозный характер, представление, в котором мистические элементы прикрывают, маскируют те элементы, которые мы называем реальными. В состав этих элементов входит и число 4, вместилище и проводник мистической партиципации, которое играет таким образом, весьма важную роль, с трудом могущую быть воспроизведенной логическим мышлением, но абсолютно необходимую для пра-логического мышления. Когда мистические партиципации уже не ощущаются больше, от них в качестве осадка, если можно так сказать, остаются эти ассоциации, которые понемногу сохраняются повсюду. Тогда уж это действительно только ассоциации, ибо внутренняя связь исчезает: но первоначально это было не ассоциации, а нечто совершенно иное. Таковы, например, системы ассоциативных корреляций (соотношений) между странами света, временами года, цветами и т. д., столь распространенные в Китае.

Восток	Весна	Синий	Дракон
Юг	Лето	Красный	Птица
Запад	Осень	Белый	Тигр
Север	Зима	Черный	Черепаша (74, I, 317).

Факт мистической партиципации, реализованной посредством числа четыре у северо-американских племен, устанавливается большим числом наблюдений. Так, например, Кэтлин рассказывает, что у манданов «было на полу хижины четыре весьма важных и очень почитаемых предмета. Это были мехи, содержавшие по три или четыре галлона воды... служившие предметом суеверного почитания, изготовленные с большим трудом и очень искусно..., сшитые в виде большой черепахи, лежащей на спине, с пучком орлиных перьев вместо хвоста... Эти четыре меха казались очень старинными. На мои вопросы знахарь (medicine-man) важно ответил, что четыре этих черепахи содержали в себе воду, взятую из четырех стран света, что вода эта здесь находится с того времени, как воды вошли в свои берега». Кэтлин находит это объяснение крайне комичным. Он сообщает нам также, что «пляска бизона» (призванная заставить бизонов приблизиться к охотникам) исполнялась четыре раза в первый день, восемь

раз на второй, двенадцать раз на третий и 16 раз на четвертый: т.-е. в первый день пляска исполнялась по одному разу для каждой страны света, в направлении которой колдун (*medicine-man*) в это время направлял дым своей трубки, на второй день пляска совершалась дважды для каждой страны света и т. д. (25, 185—6).

Такой же мистический характер носит число 4 в магических формулах чироки. Муни подробно останавливается на этом моменте. «Индеец, — говорит он, — всегда считает главным священным числом 4, наряду с другим числом, несколько подчиненным первому. Двумя священными числами чироки являются 4 и 7 . . . Священное число 4 тесно связано с четырьмя странами света, тогда как 7, кроме того, подразумевает еще «под», «над», и «здесь посередине». Во многих обрядах с каждой страной света связывается определенный цвет, а иногда тот или иной пол. В священных формулах чироки духи востока, юга, запада и севера являются соответственно красным, белым, черным и синим. Каждый цвет имеет также символическое значение. Красный цвет разумеет силу (войну), белый — мир, черный — смерть, синий — поражение (154, 431). Муни говорит также о «почтении, которое их знахари питают к числам 4 и 7: они говорят, что после того, как человек был помещен на земле, были установлены 4 и 7 ночей для исцеления болезней человеческого тела . . .» (155, 322).

В Британской Колумбии у племен статлумх (*statlumph*) число 4 также является священным числом по преимуществу. «После родов мать и младенец оставались в хижине, по крайней мере, в течение четырех дней, и если позволяло время, то период этот растягивался на 8, 12 или 20 дней, т.-е. на число дней, кратное четырем, мистическому числу индейцев салиш» (93, 140). В Ванкувере при церемонии посвящения знахаря (*medicine-man*) «последний, встав на ноги, обязан повернуться вокруг себя четыре раза, начиная с левой стороны. Затем он должен четыре раза занести вперед ногу, не делая, однако, шага. Точно также он должен сделать четыре шага перед тем, как выйти за дверь . . . Он должен пользоваться особым кипятильником, блюдом, ложкой, которые принадлежат только ему и которые выбрасываются через четыре месяца . . . Во время еды он не может откусить больше четырех раз и т. д. (12d, 618).

Это же число четыре лежит, повидимому, в основе мистики чисел, столь сложной и туманной, которая развилась в южной и западной части Северной Америки и в Центральной Америке. «Девять дней, в течение которых длится церемония . . . носят имена, которые наводят на мысль о делении на две группы по четырем в каждой . . . Основываясь на этом, мы видим, что число четыре, постоянно фигурирующее в ритуале индейцев-пуэбло, преобладает также и в делении дней, которое установлено церемониалом празднеств змеи. Я хочу обратить внимание еще и на тот факт, что 9 дней церемонии, прибавленные к 4 дням развлечений, дают мистическое число 13. Следует вспомнить также, что для других более развитых племен Мексики был характерен период в 20 дней (теоретическая продолжительность наиболее полной церемонии тузайанов) и что 13 рядов церемоний, продолжающихся по 20 дней, образуют год в 260 дней — церемониальную эпоху майя и родственных им племен» (57, 275). Я не буду входить здесь в обсуждение этих сложных выкладок: достаточно отметить ту роль, которую здесь играет число 4, занимающее здесь такое же место, как и в земледельческих обрядах чироки (154, 423). Наконец, я приведу еще замечание Греуитта по поводу одного ирокезского мифа, где идет речь о четырех детях, двух мальчиках и двух девочках. «Примечательно

употребление здесь числа 4. Получается впечатление, что две девочки введены в рассказ единственно с целью сохранить число 4: они не играют никакой роли в событиях легенды» (90, 233).

Таким образом, мистическое число приобретает характер категории, определяющей расположение содержания коллективных представлений. Эта черта ярко выявлена на Дальнем Востоке. «Европейские языки, говорит Чемберлен, имеют выражения вроде «четыре основных добродетелей или семи смертных грехов», однако, у нас нет умственной склонности к делению и распределению почти всех видимых и невидимых вещей по числовым категориям, которые установлены неизменным обычаем, как это имеет место у восточных народов, начиная с Индии» (30, 353—4). В Северной Америке эта «категория» является как будто тесно связанной с четырьмя странами света или частями пространства. Не следует, однако, воображать, будто пра-логическое мышление отвлеченно представляет себе эти страны света или части пространства, и что оно из этого представления выделило число четыре для мистического употребления. Здесь, как и всюду, пра-логическое мышление подчинено закону партиципации: оно представляет себе направления в пространстве, страны света или число лишь в форме мистического комплекса, которому число четыре обязано своим характером категории, не логической, а мистической. «Облака — дыхание богов, по воззрениям зуны, окрашены в желтый цвет севера, в синевато-серый запада, в красный — юга и серебристо-белый востока» (208, 23).

В этот комплекс входят, естественно, элементы социального происхождения: делению частей пространства соответствует деление племени на группы. Дюркгейм и Мосс держатся того взгляда, что именно деление племени определяет деление пространства, что вообще деление племени на группы и является основой того, что они называют классификациями (49b). Они приводят факты, заимствованные из быта австралийцев, китайцев и индейцев-пуэбло Северной Америки, особенно зуны. Я останавливался уже выше на том, что Спенсер и Гиллен называют *local relationship* (родство, основанное на общности местожительства, сопричастие между группой и данной частью пространства). Например, когда какое-нибудь племя располагается где-нибудь на стоянку, временную или постоянную, различные кланы или тотемы не размещаются произвольно. Каждый из них имеет свое, наперед определенное место, при чем порядок размещения определяется мистической связью между кланами или тотемами и странами света. Мы видели также, что факты такого же рода обнаруживаются и в Северной Америке. В наблюдениях других исследователей проглядывает та же мистическая связь. Так, например, «когда-то кансы имели обычай вынимать сердца убитых врагов и бросать их в огонь, чтобы таким образом принести жертву четырем ветрам. Мужчины «йата», т.-е. члены кланов, которые помещаются на левой стороне стоянки племени, имеющей форму круга, поднимают левую руку, начиная с левой стороны, с восточного ветра, затем поворачиваются к югу, затем к западу и, наконец, к северу» (47, 380). Порядок обрядовой церемонии определяется мистической связью, существующей между этими кланами и закрепленным за ними направлением в пространстве. Точно также «каждый раз, когда озаги и кансы устраивались в седло в постоянном селении (с глинобитными хижинами), происходило освящение определенного количества очагов до того, как всем членам племени разрешалось устраивать свои очаги: этот обряд был связан с культом четырех ветров». — «Символ земли, у-ма-не, у дакотов, всегда фигурировал во всех церемониях, на которых я присутствовал и о кото-

рых я слышал от индейцев... Это — квадрат или четырехугольник с четырьмя остриями на каждой вершине угла, и это неизменно истолковывается, как символ земли с четырьмя ветрами... Крест, с прямыми или косыми углами, также символизирует четыре ветра или четыре стороны света» (47, 451).

Числа пять, шесть и семь тоже имеют иногда священный характер у племен Северной Америки, хотя и не так постоянно, как число четыре. Так, например, Гэтчет пишет: «Мы находим здесь число пять, священное число, которое столь часто фигурирует в преданиях, мифах и обычаях племен Орегона» (68, 86). — «Многие обожествленные животные фигурируют коллективно (пять братьев, десять братьев, пять сестер), иногда вместе со своими старыми родителями» (68, 101). Число стран света или частей пространства необязательно равняется четырем. У северо-американских племен этим числом иногда является пять (включая зенит), шесть (прибавив надир), наконец, семь, включая центр или место, занимаемое тем, кто считает. Так, например, у манданов колдун «взял трубку, протянул ее сначала к северу, затем к югу, востоку и западу и, наконец, к солнцу, которое было над его головой» (25, I, 258). — У индейцев сия... «жрец, стоя перед жертвенником, махал некоторое время своей трещоткой и затем стал вертеть ее по кругу над жертвенником. Он повторил это движение шесть раз для шести основных точек пространства... Круг означал, что все духи облаков всего мира призываются оросить землю (207, 79). Это круговое движение повторялось четыре раза. — Омахи и понки имели обычай при курении протягивать трубку в шести направлениях: в сторону четырех ветров, солнца и горнего мира (47, 375). — «Вождь племени змей сделал из священной муки круг, приблизительно в 20 футов диаметром..., тою же мукой нарисовал в нем шесть радиусов, соответствующих шести основным точкам пространства» (57, 285, 295). Наконец, у чироки священное число четыре обозначает страны света, но основные точки или страны света обозначаются также и священным числом семь, т.-е. к первым четырем прибавляют зенит, надир и центр (154, 431).

Мы находим эти числа пять, шесть и семь включенными в такие же сложные мистические партиципации, как и число четыре. Мистрис Стивенсон дает множество примеров, относящихся к шести, из быта зуны. Ограничимся одним из них: «Эти первобытные земледельцы, говорит она, приложили большое старание, чтобы придать употребляемым ими зернам и бобам цвет, соответствующий цвету шести частей пространства: желтый для севера, синий для запада, красный для юга, белый для востока, пестрый для зенита и черный для надира» (208, 350).

Аналогичные факты встречаются, если не говорить об индо-европейских или семитических народах, по всему Дальнему Востоку. В Китае сложность всех этих соответствий и партиципаций, охватывающее и числа, доходит до бесконечности. Все они перекрещиваются или даже противоречат друг другу, при чем это несколько не смущает логики китайца. На Яве туземная неделя состоит из пяти дней, и яванцы верят, что названия этих дней имеют мистическую связь с цветами и делениями горизонта. Название первого дня обозначает «белый» и «восток», второго дня — «красный» и «юг», третьего — «желтый» и «запад», четвертого — «черный» и «север», пятого — «смешанный цвет» и «центр». В древнем яванском манускрипте неделя из пяти дней изображена пятью человеческими фигурами: двумя женскими и тремя мужскими (195, 545). — В Индии, смотря по областям или смотря по...

тому, какая партиципация принимается в расчет, число пять оказывается счастливым или несчастливым. «В 1817 году в Джессоре разразилась ужасная эпидемия холеры. Болезнь начала свирепствовать в августе, и тотчас же было обнаружено, что в августе этого года было пять суббот (суббота находится под влиянием зловредного „Сани“). Так как число пять принадлежит богу разрушения Шиве, то сейчас же установилась мистическая связь: «усумниться в гибельном действии этой связи было бы святотатством» (35, I, 130). В других местах это же число пять имеет благодетельные мистические свойства. «Крестьянин своим заступом выкапывает пять комьев земли. Пять — счастливое число, ибо оно на четверть больше четырех... Затем он пять раз кропит яму, разбрызгивая воду веткой священного мангового дерева... (35, II, 288). Затем избранный человек пропахивает пять борозд своим плугом... В Мирзапуре только северная часть поля, обращенная к Гималаям, вскапывается в пяти местах куском мангового дерева» Обрядов и обычаев подобного рода у земледельческих племен несчетное количество.

Число семь особенно чревато мистическими свойствами, прежде всего там, где сказывается влияние китайских или ассиро-вавилонских верований. На Малайских островах думают, «что каждый человек (1d и 184a) имеет всего семь душ (известно, что аналогичное представление существовало в Египте), или чтоб выразиться более точно, семеричную душу. Эта «семеричность в единстве» помогла бы, может быть, объяснить то поразительное и устойчивое значение, которое придается числу семь в малайской магии (семь веток березы, семикратное повторение заклинания, чтобы извлечь душу из тела, семь листьев бетеля, семь ударов, наносимых душе, семь колосьев, срезанных в момент жатвы для души риса) (195, 50, 509). Эта гипотеза подсказана Скиту, очевидно, теорией анимизма, которою проникнуто его исследование: я склонен думать, что эта гипотеза изображает все наизусть. Не потому малайцы видят всюду число семь, что они наделяют каждого человека семью душами или семеричной душой, а напротив, они потому и наделяют человека семью душами, что число семь имеет в их глазах особую мистическую силу, что оно становится у них своеобразной «категорией», которой подчинены не только их магические операции, но и их представления, не исключая представления о душе. Это настолько соответствует истине, что сам Скит прибавляет: «Что такое эти семь душ? Невозможно определить их на основании того, что мы до сих пор знаем». Раз каждая из семи душ столь мало дифференцирована, что можно с равным правом говорить о семеричной душе, то трудно допустить, чтобы значение, приписываемое вообще числу семь, было обязано своим происхождением этому представлению.

«Когда индусы убирают пепел после сожжения покойника, они на том месте, где сжигался труп, пишут число 49. Пандиты объясняют этот обычай тем, что, будучи написанными на языке индустан, цифры эти похожи на раковину или на колесо бога Вишну, или тем, что это является обращением к 49 ветрам неба, призывающим их очистить землю. Однако, скорее всего, обряд этот основан на представлении, будто число семь (согласно поверью, встречающемуся во всех странах) обладает мистической силой» (35, II, 51). — В Индии в ночь накануне праздника светильников из семи колодцев достают воду, и бесплодные женщины купаются в этой воде: это считается средством против бесплодия. Водобоязнь на всем севере Индии лечится заглядыванием последовательно в семь колодцев (35, I, 50—51). — «Богиня оспы Ситала... является лишь старшей в группе семи сестер, которые

причиняют якобы все болезни, сопровождающиеся нарывами... Точно так же мы в более древней индусской мифологии находим семь матри, семь океанов, семь Риши, семь Адитийа и Данава, семь коней солнца и множество других комбинаций этого мистического числа» (35, I, 128). «В Японии число семь и все числа, куда входит семь, являются числами приносящими несчастье» (30, 439). Точно также у ассири-вавилонян седьмой, четырнадцатый, двадцать первый и двадцать восьмой дни назывались «дурными» (105, 377). — У индусов врачебные предписания, как все вообще магические формулы, приписывают большое значение числам из-за их магических свойств. Например, «распространенным талисманом является магический квадрат, представляющий собой особым образом расположенные числа. Так, для того, чтобы исцелить бесплодие, рекомендуется — начертить на куске хлеба ряд чисел, которые, будучи сложенными, по двум направлениям, образуют семьдесят три, и отдать этот кусок на съедение черной собаке... Против опухоли хорошо нарисовать фигуру в форме креста с тремя цифрами в центре и с одной цифрой у каждого конца. Этот талисман надо изготовить в воскресенье и носить его на левой руке. Крукс прибавляет: «Число этих талисманов — легион» (35, I, 159—160). И не только в Индии. Можно было бы найти бесконечное множество подобных талисманов в магии и медицине античного мира, арабов, средневековой Европы, наконец, у всех народов, которые располагают именами числительными. Сборники фольклора исключительно богаты такими примерами.

У народов, уже достаточно развитых, у которых употребление больших чисел стало обиходным, некоторые числа, кратные тем, которые имеют мистическое значение, сопряжены этим мистическим свойствам. Так, например, в Индии, «когда новолуние приходится на понедельник, благочестивые индусы обходят сто восемь раз вокруг священного фигового дерева» (35, II, 100). Возможно, что 108 имеет особую силу в качестве кратного 9 и 12, которые в свою очередь являются кратными 3 и 6. В северо-западных провинциях Индии числа 84 и 360 играют исключительную роль. Например, чориза (84) является подразделением паргана или округа и насчитывает 84 селения. «Но не только в том, что касается территориальных делений, числа 84 и 360 пользуются таким предпочтением. Числа эти входят во всю структуру индийской, буддийской и джайнистской религии, в космогонии, обряды и легендарные сказания. Более чем очевидно, что числа эти взяты не случайно, не произвольно, но что они отвечают сознательному желанию скрыть какой-то отдаленный намек под обыденным выражением. У буддистов употребление этих мистических чисел носит еще более систематический характер, чем у индусов» (52, II, 47).

Этот факт объясняется, может быть, тем, что 84 является одновременно кратным 7 и 12, а 360 кратным 4, 6, 9, 5 и 12. В этом случае, в 84 и 360 осуществляется некая ассоциация или партиципация, сопряженность между свойствами тех чисел, которые являются кратными друг другу.

Бергэнь неоднократно настаивает на природе мистических чисел в ведийской поэзии и на столь же мистических действиях, производимых над этими числами. Умножение делается здесь, как будто, главным образом путем применения в отношении разных частей целого системы деления, приложенной сначала к целому. Так, например, деление на три в отношении вселенной (небо, земля, атмосфера) может быть повторено для каждого из этих трех миров (три неба, три земли, три атмосферы): всего 9 миров. Однако, после применения ко все-

ленной нескольких систем деления, цифры, полученные двумя такими системами, могут быть перемножены одна на другую: три \times два = шести мирам, три неба и три земли (7, II, 115). Или для того, чтобы образовать новое мистическое число, к данному мистическому числу прибавляют единицу: три + один, шесть + один, девять + один и т. д. «Это чаще всего имеет целью ввести в какую-нибудь систему деления вселенной представление о невидимом мире, или в какую-нибудь группу лиц или предметов представление о лице или предмете того же рода, но выделяющемся и отличным от других своего рода тайной, которой он окутан» (7, II, 123). Например, число 7 может иметь независимое мифологическое значение. Несомненно, однако, что риши разложили его из $6 + 1$ (т.-е. путем прибавления единицы к числу шести миров). Эти мифологические числа обязаны своими свойствами своим мистическим отношениям к частям пространства: например, семеричное деление мира (семь миров, т.-е. шесть плюс один) совпадает с мифологическими семерками (семь мест, семь рас, семь рек и т. д.).

То, что здесь налицо пра-логическое мышление, проявляющееся в этих коллективных представлениях, весьма уже систематизированных, подтверждается тем способом, каким отождествляются единица и множество. Так, например, по словам Бергэня, «большинство групп мифологических существ и предметов может быть сведено к единому существу и предмету, имеющему множество обликов и выражающему всю группу в ее единстве. Элементы каждой группы оказываются таким образом сведенными к соответствующему количеству проявлений единого начала, и множественность этих проявлений объясняется множественностью миров... Семь молитв являются только семью формами молитвы, которая, будучи рассматриваема сразу и в своем единстве и в своих различных проявлениях, становится семиглавой молитвой или гимном... Семь коров Владыки молитвы являются, естественно, семью молитвами, выходящими из его семи уст... Существо мужского пола имеет двух или трех матерей, двух или трех супругов и т. д.» (7, II, 147—8).

Отсюда вытекает следствие, которое сначала кажется странным: числа разные являются, тем не менее, равными числами. «Одновременное и безразличное употребление трех и семи... свидетельствует только об одном, об их полной равнозначности... Различные числа, которые, как мы видели, употребляются одни вместо других потому, что все они в разных системах деления выражают сумму частей вселенной, могли на этом же основании употребляться как бы в форме своего рода плеоназма одни наряду с другими. И действительно, так оно часто и происходило. Таким образом три — то же самое, что семь или девят...». Эта равнозначность, нестерпимая для логического мышления, кажется совершенно естественной пра-логическому мышлению. Ибо это мышление, интересующееся, прежде всего, мистической сопричастностью, не рассматривает этих чисел ни в их отвлеченном отношении к другим числам, ни в их отношении к порождающему их арифметическому закону. Каждое из этих чисел является для пра-логического мышления реальностью, которая воспринимается сама по себе и которую нет нужды рассматривать и определять, как функцию других чисел. Каждое число имеет, таким образом, свою ни к чему не сводимую индивидуальность, которая позволяет ему точно соответствовать другому числу, имеющему не менее определенную индивидуальность. «Большая часть мифологических чисел Ригведы, в особенности 2, 3, 5, 7, выражают не просто «неопределенное множество», но «законченное целое», и это «целое» в принципе соответствует сово-

купности миров» (7, II, 156). Возьмем хотя бы мифического быка, который имеет «четыре рога, три ноги, две головы, семь рук; трижды связанный бык ревет и т. д.» (два, три, семь миров, четыре страны света). Различные детали описания, намекая на различные системы деления мира, все стремятся выразить, что существо, о котором идет речь, вездесуще (7, II, 151). Мы уже знаем, что идея вездесущности или многосущности (одновременно пребывания во многих местах), согласно выражению Лейбница *, хорошо известна пралогическому и мистическому мышлению.

Наконец, довершая характеристику этих мистических чисел, Бергэнь говорит далее: «Три и семь должны рассматриваться в общей системе ведийской мифологии, как наперед данные (рамки), независимые от тех индивидуальных вещей, которыми эти рамки могут быть заполнены» (7, II, 99). *Рамки, данные наперед* — это значит категории, согласно цитированному выше выражению Чемберлена как раз по поводу этих чисел. Нельзя лучше выявить различие между этими мистическими числами и теми числами, которые служат для арифметического употребления. Вместо того, чтобы число зависело от реального количества воспринимаемых или воображаемых предметов, количество предметов, наоборот, определяется мистическим числом, установленным наперед, и получает от него свою форму. Свойства чисел предопределяют, так сказать, форму и характер множеств в коллективных представлениях.

Могут спросить, как же происходит так, что мистический характер чисел не проявляется с наибольшей очевидностью там, где эти представления сами являются наиболее глубоко мистическими, т.-е. в обществах наименее развитого из известных нам типов? Почему этот мистический характер наиболее отчетливо сказывается, напротив, там, где развились уже операции логического мышления, где логическое мышление уже умеет давать числам чисто арифметическое употребление, например, у народов Северной Америки или Дальнего Востока, тогда как этот мистический характер чисел не обнаружен у австралийских племен или у низших племен Южной Америки и Индии? На первый взгляд наша теория не дает объяснения всем фактам, и следовательно, для объяснения мистических свойств, приписываемых числам, нужно прибегнуть к другим принципам, а не к тем партиципациям, проводниками которых являются числа в коллективных представлениях.

Этому возражению можно противопоставить два следующим соображения: 1) В обществах, стоящих на самом низком уровне, числа (свыше двух или трех) являются еще недифференцированными, следовательно, они не фигурируют отчетливо в качестве чисел в коллективных представлениях. Так как они не служат объектом абстракции, хотя бы той выделяющей, а не обобщающей абстракции, которая свойственна пра-логическому мышлению, то числа эти никогда не представляются сами по себе. А так как (что особенно важно) они не имеют соответствующего числительного, то они не могут играть роли «конденсаторов» мистических свойств, которую они играют в коллективных представлениях обществ более высокого типа.

2) Но как раз, быть может, именно в этом недифференцированном и «безымянном» состоянии особенно сильна мистическая действен-

* Лейбниц, Готфрид Вильгельм (1646—1716) — немецкий ученый и философ, пытавшийся объединить, «гармонизировать» богословско-теологическое представление о мире с физико-механическим. (Ред.).

ность числа. Деления общественной группы на тотемы, кланы, фратрии, подразделяющиеся в свою очередь, хотя они и не имеют численного выражения, содержат в себе определенные численные значения. Между тем, мы видели, что эти деления с заключенными в них численными значениями распространяются на всякую реальность, служащую объектом представления, на животных, на растения, на неодушевленные предметы, на звезды, на направления в пространстве. Учреждения, верования, религиозные и магические обряды постоянно предполагают в этих делениях, в этих «классификациях», наличие чисел, которые содержатся в них в подразумеваемой форме. Но как раз потому, что мистическое и пра-логическое мышление действует здесь как в своей родной стихии, нам так трудно воспроизвести его. Какие бы усилия мы ни делали, но недифференцированное, подразумеваемое число, которое чувствуется, но не мыслится, является чем-то, чего мы не в состоянии представить. Число не является для нас числом, если мы его не мыслим, а когда мы его мыслим, то мы мыслим его логически вместе с его именем (числительным). Конечно, раз число имеет соответствующее ему числительное, то мы можем мыслить его либо с точки зрения отвлеченного мышления, т.-е. как число, лишенное качества, совершенно однородное другим числам, либо как число, священное и наделенное мистическими свойствами. Наши религии, а иногда и наши метафизические системы нам говорят еще о таких числах. Мифы, легенды, фольклор приучили нас к этим числам. Но гораздо труднее вернуться к числу, не имеющему соответствующего числительного, и различить ту функцию, которую оно выполняет в мистических коллективных представлениях низших обществ.

ГЛАВА VI.

[РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИЕ] ИНСТИТУТЫ НИЗШИХ ОБЩЕСТВ ОСНОВАННЫЕ НА КОЛЛЕКТИВНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ, УПРАВЛЯЕМЫЕ ЗАКОНОМ СОПРИЧАСТИЯ *.

Исследование коллективных представлений и их сочетаний в низших обществах привело к констатированию мистического и пра-логического мышления, которое в существенных пунктах отличается от нашего логического мышления. Это заключение, как будто, подтверждается анализом некоторых черт, свойственных языкам, на которых говорят в этих обществах, а также употребляемому там счислению. Необходима, однако, дополнительная проверка этого факта. Остается показать, что образ и способы действия и поведения первобытных людей находятся в полном соответствии с их образом мышления в том их виде, в каком они были нами анализированы, что в их учреждениях находят себе выражение их коллективные представления с тем мистическим и пра-логическим характером, который мы за ними признали. Такое рассмотрение дало бы двойной результат. С одной стороны, теория получила бы таким образом весьма ценное подтверждение; с другой стороны, ввиду того, что психологическое и просто правдоподобное «объяснение», чаще всего даваемое первобытным учреждениям, должно быть отвергнуто, мы были бы таким образом направлены по пути, который смог бы нас привести к лучшему истолкованию этих фактов. Это истолкование должно, прежде всего, считаться с мышлением, свойственным рассматриваемым общественным группам.

Я выбрал в качестве примеров некоторое количество учреждений, держась предпочтительно либо наиболее простых, либо тех, которые на нынешнем уровне наших знаний казались мне наиболее подходящими для того, чтобы выявить особенности пра-логического мышления. Я, однако, отнюдь не пытался предлагать «объяснение» этих социальных институтов или сводить их к общему принципу, который был бы в состоянии их охватить одинаково удовлетворительным образом. Каждый из этих обычаев или институтов потребовал бы для надлежащего «объяснения» подробной монографии: нет нужды говорить, что здесь не будет дано даже наброска подобной монографии. Моя цель иная и гораздо более общая. Я хотел только показать, что для того, чтобы быть понятыми, эти институты и обычаи должны быть поставлены в связь с пра-логическим и мистическим мышлением, которое свойственно низшим обществам, основные законы которого я пытался определить выше. Допустив, что эти законы установлены, ученый имеет еще пред собой задачу, заключающуюся в обнаружении условий появления и существования каждого такого обычая или института в данном обществе: однако, отныне, он располагает уже путеводной нитью, которой столь часто не хватало его предшественникам и которая не даст ему заблудиться в этих его изысканиях.

*) Слова в [] внесены в заголовок для ясности (Ред.).

I.

Возьмем сначала те действия, посредством которых общественная группа добывает себе пищу или, говоря более узко, рассмотрим охоту и рыбную ловлю. Успех зависит здесь от известного количества объективных условий, от наличия дичи или рыбы в определенном месте, от предосторожностей, которые дают возможность не испугнуть их при приближении, от силков и западней, расставленных для поимки, от метательных снарядов и т. д. Для мышления низших обществ, однако, эти условия, будучи необходимыми, не являются, однако, достаточными. Требуется наличие еще и других условий. Если последние не будут соблюдены, то пущенные в ход средства и приемы не достигнут цели, какова бы ни была ловкость охотника или рыболова.

Эти средства и приемы должны на взгляд первобытного человека обладать магической силой, они должны быть облечены, так сказать, в результате особых операций, мистической мощью, совершенно так же, как в восприятии первобытного человека объективные элементы включены в мистический комплекс. Без совершения этих магических операций самый опытный охотник и рыболов не встретит ни дичи, ни рыбы, либо они ускользнут из его сетей, с его крючков, либо его лук или ружье дадут осечку, либо добыча, даже достигнутая метательным снарядом, останется невредимой, либо, наконец, даже будучи раненой, она затеряется так, что охотник ее не найдет. Мистические операции отнюдь не являются также простой прелюдией к охоте или рыбной ловле подобно, например, мессе св. Губерта (покровителя охотников у католиков), так как в последнем случае существенной считается все же сама охота. Напротив, для пралогического мышления это момент не является наиболее важным. Существенными для него являются мистические операции, которые одни в состоянии обеспечить наличие и поимку добычи. Без этих операций не стоит даже и приниматься за дело.

Эти операции часто являются многообразными и сложными. Для удобства изложения я буду рассматривать отдельно те операции, которые должны совершаться до, во время или после охоты или рыбной ловли, а также и те, которые совершаются над охотником или рыболовом (или над членами его племени или группы), чтобы сделать его способным наверняка преуспеть в его предприятии, наконец, те операции, которые относятся к добыче охотника и рыболова, и призваны либо помешать ей спастись и защищаться, либо умиротворить ее и получить от нее прощение за ее умерщвление. Мы, таким образом, обнаружим, что в данных случаях поведение первобытного человека определяется целой совокупностью известных мистических отношений, зависящих от коллективных представлений общественной группы и управляемых законом партиципации, подобно этим самым коллективным представлениям.

А. В отношении охоты первым условием является выполнение над дичью магического действия, которое обеспечивает наличие этой дичи независимо от ее воли и вынуждает ее появиться в данном месте, если она находится далеко. В большинстве низших обществ эта операция считается совершенно необходимой. Она заключается преимущественно в плясках, заклинаниях и постах.

Кэтлин подробно описал танец бизона, «исполнявшийся с целью заставить бизонов появиться... Приблизительно пять или 15 манданов сразу принимают участие в пляске. У каждого из них на голове шкура, снятая с головы бизона (или изображающая ее маска) с ро-

гами. В руке каждый туземец держит свой лук или свое копье, оружие, которым он обычно пользуется в охоте на бизонов... Танец продолжается без перерыва до тех пор, пока не появляются бизоны: иногда танец затягивается на две или три недели, не прекращаясь ни на минуту... Пляска изображает охоту, во время которой ловят и убивают бизона... Когда один из туземцев устает, он дает об этом знать другим, наклоняясь телом вперед и делая вид, что он падает; тогда другой туземец выпускает в него из лука стрелу с притупленным кончиком. Он падает, как бизон, присутствующие вытаскивают его из круга за пятки, размахивая над ним ножами и своими жестами изображая обдирание и свежевание бизона. Затем его отпускают, а его место в кругу занимает сейчас же другой, который также вступает в танец, наряженный в маску бизона... Так продолжается до тех пор, пока не появляются бизоны» (25, I, 144). Это — своего рода драма или, вернее, пантомима, изображающая дичь и участь, которой последняя подвергается, когда она попадет в руки индейцев. Для пра-логического мышления нет просто изображения, так как изображение сопричастно подлиннику, и, наоборот, оригинал сопричастен изображению; поэтому для индейца обладать изображением означает в известной мере обеспечить себе обладание оригиналом. Мистическая партиципация и придает силу и смысл описанным выше действиям.

В других местах операция эта приобретает немного отличную форму. Дело в том, что для обеспечения появления животного считается необходимым добиться его расположения. Так, например, у сиуксов танец медведя «продолжается в течение нескольких дней подряд перед отправлением на охоту: во время этой пляски все присутствующие сливают свои голоса в песне, обращенной к духу медведей, который, по воззрениям туземцев, где-то невидимо живет. Считается необходимым, чтобы охотники обратились к этому духу и расположили его к себе, прежде чем охотники отправятся в свою экспедицию с расчетом на какой-нибудь успех... Один из главных колдунов надевает себе на тело цельную шкуру медведя... Многие другие, принимавшие участие в пляске, надевали на лицо маску, сделанную из шкуры, снятой с головы медведя. Все руками точно имитировали движения, которые делает медведь, либо когда он бежит, либо когда он сидит на задних лапах, опустив передние лапы и оглядываясь вокруг, не приближается ли враг» (25, I, 275).. Иногда эти операции подвергаются своего рода отвлеченному упрощению, сквозь которое, однако, ясно просвечивает подлинная их природа. «Для того, чтобы заставить оленей появиться в той местности, где это нужно, шаман подымает на конец шеста, которому придается благоприятное положение, изображение какого-нибудь славного охотника и колдуна. Изображение представляет собою колдовскую силу этого человека, а разные украшения, привязанные к изображению, должны помочь подчинить себе движения животных» (223, 196). В Западной Африке, говорит Нассау, для успеха в охоте, в войне, в торговле, в любви, в рыбной ловле, в посадке деревьев, в путешествии прибегают к фетишу. «Охотник или охотники отправляются каждый со своим фетишем, висящим на поясе или привязанным к плечу... Если в организованной охоте принимают участие несколько человек, то знахарем или самими охотниками обязательно совершается заклинание». Предварительные церемонии подобного рода описаны Броуном для Машоналенда; они, повидимому, имеют целью заставить дичь появиться в том месте, где происходит охота (161; 173).

Наоборот, некоторые действия находятся под запретом потому, что они могли бы оказать противоположный эффект. «Произнесение одного только слова «олень» во время пребывания на охоте является мали (табу). Сейчас, когда я произнес это слово, туземцы сочли бесполезным продолжать нашу охоту... Всегда, когда они находятся на охоте или на рыбной ловле, они ни в коем случае не называют имени дичи или рыбы из боязни, чтобы духи не сообщили дичи или рыбе, что на них охотятся» (20, II, 90—1). В Британской Колумбии существует верование, что «если девушка, достигшая зрелости, поест сырого мяса, то отец ее никогда больше не будет иметь удачи на охоте. Животные ему никогда не позволят больше убить себя, ибо, согласно общему убеждению, никогда животное не может быть убитым против своего желания или воли. И действительно, индеец считает всю свою пищу, как мясную, так и растительную, даром, который ему по своей доброй воле послали «духи» животных и растений. Он считает себя совершенно зависимым в своем насущном пропитании от доброй воли духов» (94, 136).

В. Операции, совершаемые над самим охотником, имеют целью обеспечить ему мистическую власть над добычей: они часто продолжительны и сложны. «В Канаде охотники соблюдают восьмидневный пост, во время которого им не разрешается даже глотнуть воды... Они не перестают петь в течение дня... Некоторые делают себе надрезы в некоторых местах тела... Все это делается для того, чтобы духи сообщили, где можно найти много медведей... С этой же целью они дают обеты духам животных, убитых ими во время предыдущих охот... Перед отправлением на охоту необходимо, чтобы все или, по крайней мере, большинство видели во сне медведей, находящихся будто бы в определенном районе... Затем они купаются, какая бы ни была погода, после чего устраивается пир, во время которого предводитель охотничьего отряда ничего не ест, а только рассказывает свои охотничьи подвиги. После этого снова обращаются с заклинаниями к духам покойных медведей. Наконец, охотники отправляются в поход, вымазанные в черный цвет, снаряженные как на войну, провожаемые кликами всего населения» (31, III, 115). То же рассказывает Н. Перро: «Этому пиршеству иногда предшествует восьмидневный пост, во время которого охотник не ест и не пьет для того, чтобы медведь был благосклонно настроен к нему и к его товарищам, т.-е. чтобы охотник мог найти и убить медведя, не потерпев никакого ущерба... Когда наступает день отправления на охоту, предводитель отряда собирает всех охотников, которые подобно ему чернят лицо углем, постясь до вечера, с наступлением которого они едят очень немного» (166, 66—67).

Почти во всех низших обществах охотник, отправляющийся в поход, должен воздерживаться от половых сношений, следить за своими снами, подвергать себя очищению, поститься или, по крайней мере, есть лишь определенные кушанья, украшать и красить себя определенным образом: все это — действия, которые оказывают мистическое влияние на добычу. «Охотник на горных коз, говорит Боас, постится или купается несколько ночей под-ряд. Затем рано утром он красит себе подбородок в красный цвет и проводит красную линию по лбу почти до кончика носа... В волосы он втыкает себе два пера из орлиного хвоста. Эти украшения, как думают туземцы, помогают охотникам легко лазить по горам. Охотник на лосей красит себе голову в черный и красный цвет и украшает себя маленькими орлиными перьями и т. д. Часто эти украшения специальным своим назначением имеют завоевание бла-

госклонности животных. Один охотник на медведей уверял Боаса, что он сам получил от одного медведя инструкции на предмет своего снаряжения (12b, 460).

Муни описывает мистические приготовления к охоте у чироки и воспроизводит (с объяснениями) формулы, вскрывающие их смысл. «В вечер, предшествующий отправлению на охоту, охотник «идет к воде» и произносит соответственную формулу. Утром он отправляется в путь, не прерывая поста, и до ночи он в походе без еды и питья. На закате он снова «идет к воде» и произносит свою формулу. После этого он располагается на стоянку, раскладывает огонь и ест свой ужин, затем ложится, обязательно натерев грудь пеплом. На завтрашнее утро он пускается в поиски за добычей. Во всех охотничьих экспедициях неукоснительным правилом является полное воздержание от пищи до заката солнца. Охотник обращается с молитвой к огню, от которого он получает предзнаменования, к тростнику, из которого он делает свои стрелы, к Тсу'лкала, великому владыке охоты, наконец, он призывает в своих песнях тех самых животных, которых он собирается убить» (155, 370, 372).

В Британской Гвиане «индеец перед отправлением на охоту обязан для обеспечения себе успеха совершить ряд более или менее странных церемоний. Вокруг своей хижины он посадит разного сорта беепа (обычно — краснолистник), которые, по его мнению, должны сыграть роль магического средства, обеспечивающего поимку дичи. Эти растения предназначены для его собак, которых он заставляет проглатывать кусочки их корней и листьев. Иногда бедным животным приходится подвергаться более болезненным операциям... Сам охотник причиняет себе мучения: он подвергает себя укусам ядовитых муравьев, трет себя гусеницами, раздражающими кожу и т. д.» (217a, 228).

Наконец, и оружие, и охотничье снаряжение должны также подвергнуться магическим операциям, которые наделяют их особой силой. Не приводя много примеров, укажем хотя бы, что у фангов (Западная Африка) существует обычай изготавливать перед охотничьей экспедицией *бианг нзали* (талисман для ружей) и класть в него оружие: это должно придать оружию меткость (4, 94).

С. Предположим теперь, что эти операции достигли цели, и что дичь показалась: достаточно ли будет только напасть на нее и сразить ее метким ударом? — Нет, отнюдь нет: и здесь еще все зависит от мистических обрядов. Так, например, у сиуксов, «когда показывается стадо (бизонов), охотники принимаются говорить со своими лошадьми, хвалить их, льстить им, называя их отцами, братьями, дядьями и т. д. Приблизившись к стаду, они делают остановку для того, чтобы охотник, несущий трубку, мог совершить церемонию, считающуюся необходимой для успеха. Последний зажигает трубку и в течение некоторого времени остается с опущенной головой, повернув ствол трубки к стаду. Затем он начинает курить, направляя дым последовательно в сторону бизонов, земли и четырех стран света» (47, 375—6). Этот обряд имеет, очевидно, целью установить мистическую связь между животными, с одной стороны, охотниками и четырьмя странами света, с другой стороны: мистическая связь эта должна помешать бизонам скрыться, это заклинание отдает их в руки охотников. Нечто аналогичное мы находим у малайцев. «Когда убежище оленей обнаружено, все молодые люди кампонга собираются вместе, после чего совершается церемония... Туземцы думают, что без этой церемонии экспедиция будет неудачной и веревки арканов окажутся слишком слабыми, чтобы удержать оленей...» (115, 172). Точно также в Южной Аф-

рике «один из моих людей, говорит Ливингстон, который обладал талисманом для слонов, считался предводителем охоты. Он шел впереди других, высматривал животных и все зависело от его решения. Если он решал напасть на стадо слонов, то другие смело следовали за ним; если же он отказывался, то никто не решался на это. Ему по праву причитался определенный кусок слоновьей туши» (122, 599—600). Наконец, южные австралийцы вовсе не считают на охоте достаточным открыть местонахождение эму: необходимо еще и парализовать их при помощи магических операций. «В каменоломнях встречается определенный камень величиной приблизительно в голубиное яйцо: туземцы называют его «яйцом эму»... Они завертывают эти камни в перья и жир. Когда охотники подходят к эму на расстояние нескольких сот метров, они начинают бросать в сторону эму эти камни. Они думают, что камни обладают магической силой, и что они способны помешать эму убежать» (66, 172).

В Новом Южном Уэльсе, «когда туземец отправлялся на охоту, он нес с собой магическое *вомера* (копье), которое было сделано из заостренной кости, взятой из человеческой руки. Жир трупа смешивался с клеем, который служил для изготовления этого оружия. Как только охотник замечал эму, кенгуру, индейского петуха или какую-нибудь другую дичь, он поднимал свое *вомера* так, чтобы оно «увидело» дичь, которая после этого делалась заколдованной и неспособной бежать... Когда ловкий охотник нападает на следы дичи, например, кенгуру, он идет по следу и по пути беседует с ним для того, чтобы магически подействовать на животное, оставившее этот след. Он последовательно перечисляет все части ноги, затем разные части голени животного и, наконец, доходит до спины. Когда он назовет спинной хребет, животное должно оцепенеть и стать легкой добычей охотника... Бывает также, что «охотник кладет в небольшой мешочек немного жира, кусочек кожи или кости от трупа. Затем он отправляется в такое место в лесу, которое часто посещают эму, кенгуру и т. д. Здесь он выбирает дерево, принадлежащее к определенной соответствующей фратрии и вешает мешок на передние ветки дерева. Когда животное попадает в поле действия этой «магической артиллерии», оно как бы оглушается и начинает беспомощно блуждать». Бывает и так, что как только охотники заметили эму и кенгуру, они принимаются жевать человеческие волосы и плевать в сторону животных, произнося магические заклинания. Это служит способом для того, чтобы околдовать дичь заставить ее не двигаться и дать возможность охотнику настичь ее... И если, преследуя эму или кенгуру или дикую собаку, охотник время от времени бросает горячие уголья на отпечатки следов животного, то это он делает для того, чтобы заставить животное запыхаться и утомить его или для того, чтобы заставить его повернуть в сторону преследователя» (138, 254—7). — Точно так же блаз Порт-Линкольна «суеверная наивность туземцев поражающим образом проявляется в их способе охотиться. С незапамятных времен они унаследовали от предков известное количество формул, состоящих из двух стихов, известных ныне лишь взрослым. Когда они преследуют животное или когда они собираются метнуть в него копье, они без остановки очень быстро повторяют эти формулы. Смысл этих формул им совершенно неизвестен, они совершенно неспособны как-нибудь объяснить их. Однако, они твердо уверены, что формулы эти способны либо ослепить преследуемое животное, либо вселить в него такую беспечность, такое ощущение безопасности, что оно не будет больше замечать своих врагов, либо, наконец, ослабить его до того, что оно не

в состоянии будет убежать» (226, 176). Эти факты характерны. Они свидетельствуют, что охота является операцией, магической по своему существу. Все в ней зависит не от ловкости или силы охотника, а от мистической силы, которая отдает животное в руки охотника.

Во многих обществах успех зависит также от определенных запретов, которые должны соблюдаться во время отсутствия охотников теми, кто их не сопровождает, в особенности их женами. Так, например, в Индо-Китае «охотники из Лаоса отправляются в путь, наказав своим женам тщательно воздерживаться во время своего отсутствия от стрижки волос, от умащения себя маслом, от выставления наружу ступки или пестика для очистки риса, от нарушения супружеской верности: эти действия повредили бы результатам охоты... Если пойманный слон, отбиваясь, умудряется свалить те приспособления, которые должны его держать, то это наверное происходит потому, что оставшаяся дома жена была неверна своему мужу. Если веревка, удерживающая слона, обрывается, то это произошло потому, что жена охотника, вероятно, остригла свои волосы, если веревка соскальзывает, и слон убегает, то это произошло потому, что жена, по всей вероятности, натерлась маслом» (2, I, 62—63).

... «В момент отправления на охоту они делают «духам длинных веревок с петлей», которые служат для поимки слонов, приношения из риса, водки, цыплят, уток. Больше того, охотники наказывают женам воздерживаться от стрижки волос или от оказывания гостеприимства чужеземцу. Если бы эти наказания не были выполнены, то пойманные животные убежали бы, да и разгневанный муж мог бы развестись с женой по своему возвращении. Со своей стороны, охотник обязан воздерживаться от всяких половых сношений, а согласно весьма распространенному в Индо-Китае обычаю он должен давать всем предметам обихода условные имена, так что у охотников создается своего рода специальный язык. На месте охоты предводитель произносит формулы, переходящие по наследству от отца к сыну» (2, I, 311). Точно также у гуичолов, во время охоты на оленей, которая имеет для них первостепенное значение, «весьма существенным считается, чтобы старейшины племени и женщины, совершавшие обряд, не нарушили установленного законом поста. Они мысленно следуют за охотниками во все время их отсутствия, они возносят молитвы огню, солнцу и другим богам о ниспослании охотникам успеха, который должен принести счастье всем... Время от времени некоторые из постящихся вставали и принимались громко молиться с таким жаром, что слезы появлялись на глазах у всех других» (126, II, 43). Скулкрафт в свою очередь говорит: «Если какой-нибудь индеец терпит неудачу на охоте, он тотчас же говорит, что кто-нибудь, вероятно, нарушил законы, связанные с охотой» (192, II, 175).

D. Но даже и тогда, когда дичь убита и подобрана, не все еще кончено. Необходимы новые магические операции для завершения круга, начатого операциями, совершенными в начале охоты: здесь так же, как и в жертвоприношении (как показали Юбер и Мосс), «обрядам вступления» соответствуют «обряды выхождения». Операции эти — двух родов, но иногда их трудно различать. Одни призваны предотвратить месть со стороны животного, а вместе с тем и со стороны духа, который олицетворяет и представляет всех животных своего вида. Для пра-логического мышления, управляемого законом партиципации, не существует четкого разделения между особью и видовой сущностью. Другие операции призваны умиловить жертву (или духа). Смерть животных так же, как и смерть людей, не приводит

к полному исчезновению этих существ. Они, напротив, продолжают жить, т.-е. быть сопричастными существованию своей группы, хотя и в несколько отличных условиях; так же, как и людям, им предназначено возродиться. Вот почему в высшей степени важно сохранить с ними хорошие отношения.

У чироки «имеются формулы для умиротворения убитых зверей... Охотник во время возвращения на стоянку зажигает на тропе позади себя огонь для того, чтобы вождь оленей не мог следовать за ним до его хижины» (155, 347) (и причинить ему болезнь, в частности ревматизм). В Канаде, «когда на охоте убивают медведя, охотник совывает ему в пасть чубук и дует в головку трубки для того, чтобы наполнить дымом пасть и глотку зверя, он заклинает духа медведя не питать никакой злобы к охотнику за то, что он совершил с его телом, и не мешать ему во всех охотах, которые он предпримет в будущем» (31, III, 118). — У индейцев нутка-саунд «убитого на охоте медведя очищают от грязи и крови, которая на него обыкновенно налипает, затем приносят его домой и, выпрямив, сажают его перед царем, надев ему на голову шляпу вождя и осыпав его шерсть белым пухом. Перед ним ставят блюдо с пищей, и окружающие индейцы словами и жестами приглашают его есть» (110, 133). Трудно найти обычай более распространенный, чем эти почести, оказываемые животному, убитому на охоте. Иногда церемония принимает таинственный характер и должна совершаться вне присутствия непосвященных. Так, например, в Западной Африке «мать охотника, говорит Нассау, объявила, что самое присутствие мое совершенно недопустимо. Но сам охотник не воспротивился тому, чтобы я остался. Гиппопотам был сначала обезглавлен, после чего у него отрезали конечности и вынули внутренности, затем охотник голым влез в полость, образуемую ребрами, и, став на колени среди кровавой лужи, искупал все свое тело в этой смеси крови и экскрементов, умоляя в то же время духа гиппопотама не гневаться на него за то, что он его убил и тем самым помешал родить на свет детенышей, прося его не подстрекать против него других гиппопотамов, которые могли бы в отместку напасть на его лодку» (161, 204). Несомненно, именно такие обряды имеет в виду и Дю-Шалью, когда он пишет: «Перед тем, как манга (вид морской коровы) была освежевана», знахарь «совершил некоторые церемонии, свидетелем которых я не был и не позволил никому видеть животное, когда он его свеживал» (27, 402). У гуичолов церемония эта является публичной и весьма сложной. «Зверь был положен так, что задние лапы его были обращены к востоку: перед ним были поставлены чаши с *tesvino* и всякого рода пища. Каждый из туземцев по очереди подходил к оленю, гладил его правой рукой от морды до хвоста, благодаря его за то, что он позволил убить себя. «Отдыхай, старший брат (или старшая сестра, если это самка)!» Шаман произносит длинную речь, обращенную к зверю: Ты нам принес перья, и мы глубоко тебе признательны» (126, II, 45). Известно, что отростки оленьих рогов отождествляются здесь с перьями. При помощи этих операций восстанавливаются нормальные отношения между общественной группой, к которой принадлежит охотник, и группой, к которой принадлежит убитый зверь. Таким образом заглаживается убийство. Теперь больше нечего бояться мести, и в будущем возможны новые охотничьи экспедиции, которые будут сопровождаться такими же мистическими обрядами.

II.

Первобытные общества, живущие главным образом рыбной ловлей, повидимому, имеют те же обычаи, что племена, которые добывают свое пропитание охотой. Они магически действуют на рыбу при помощи плясок, совершенно схожих с теми, о которых я говорил выше. «Пляски туземцев Торресова пролива происходят ночью (175, 87). Назначением их является обеспечение успеха на охоте и рыбной ловле. Именно в этих случаях употребляются странные маски из черепаховых щитков, и я думаю, что форма маски имеет отношение к затеваемому предприятию: например, в пляске, предназначенной обеспечить успех на рыбной ловле, маска представляет рыбу и т. д.». На Никобарских островах «туземцы были в течение целого дня заняты приготовлением факелов для церемонии *ки-алах*, которая имела своей целью обеспечить «размножение рыбы в море». После этого они ночью отправились на ловлю» (197, 218).

Рыболов, как и охотник, должен предварительно подвергнуть себя посту, очищениям и воздержанию, словом проделать мистическую подготовку.

«Когда мужчина замышлял охоту на морскую выдру, он постился и в течение месяца держался вдали от жены. Свой ночной горшок он держал за дверью и никому не позволял его трогать. По истечении месяца он отправлялся на охоту за орлом, убив его, отрезал ему лапу и к лапе привязывал определенный цветок. Затем он изготовлял миниатюрный челнок с изображениями, которые представляли его самого, а может быть, и его спутников охотящимися на морскую выдру и целящимися в нее. Он стягивал конец челнока орлиным когтем для того, чтобы вернее настичь и поранить выдру. Когда он, наконец, отправлялся на ловлю и начинал приближаться к выдре, он брызгал в ее сторону своей мочей. Это должно было ее испугать и заставить ее плыть к охотнику. Иногда он к орлиному когтю привязывал кусочек дерева, чтобы морская выдра держалась на воде подобно бую, так что в нее легко было бы попасть» (211, 447).

«Отправляющиеся на ловлю осетра купаются рано утром в болотце» (12b, 460). — У индейцев нутка-саунд «царь старается при первой возможности провести наедине целый день в горах, куда он тайно отправляется рано утром и возвращается поздно вечером. Он отправляется туда петь гимны, молить своего бога ниспослать успех в китовой ловле, которая должна начаться. В следующие два дня его видят задумчивым и хмурым, он почти ни с кем ни разговаривает и соблюдает строжайший пост... Кроме того, целую неделю, предшествующую началу ловли, он и команда его лодки соблюдают пост, едят очень мало, и ежедневно погружаются по нескольку раз в воду. Они поют и царапают себе кожу на лице и на теле раковинами... наконец, в это время они воздерживаются также от всяких сношений со своими женами» (110, 154—5).

Иногда мистические операции сосредоточиваются на одном единственном лице, которое служит, так сказать, проводником той магической связи, которая устанавливается между человеческой общественной группой и группой рыб. Отличный пример партиципации подобного рода мы находим у туземцев Британской Новой Гвинеи. «Приготовления к ловле дюгонга (индийского моржа) и черепахи крайне сложны, они начинаются за два месяца перед отправлением на ловлю. Намечают предводителя, который с этого момента становится *белага* (священным). Успех этого лова зависит от строгого соблюдения этим

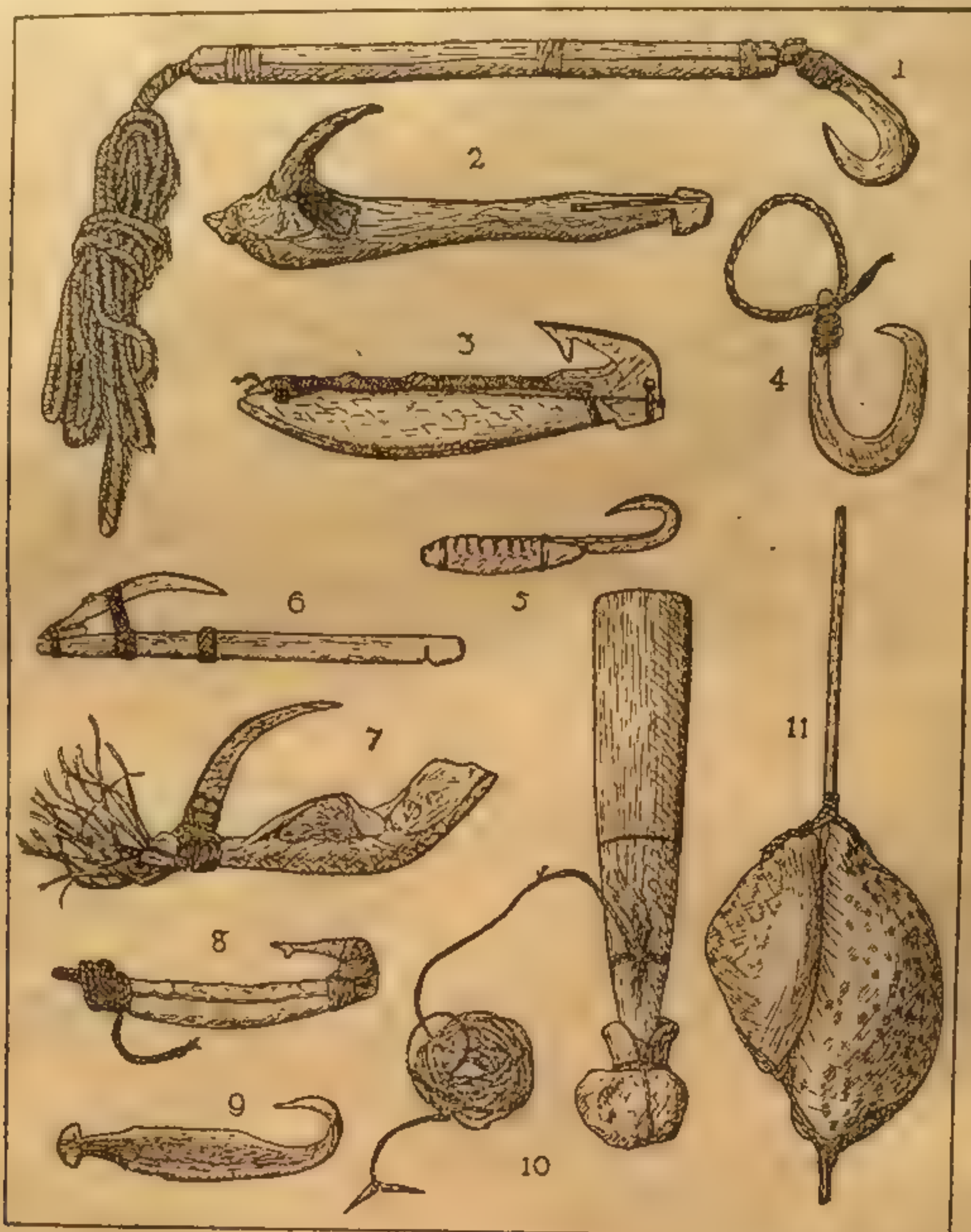
предводителем, „законов моржовой сети“. Он живет совершенно отдельно от семьи, ему разрешается есть только один или два печеных банана после заката солнца. Каждый вечер на склоне дня он отправляется на берег и купается у того выступа, куда приплывают дюгонги; время от времени он бросает немного мула-мула (магическое вещество, приколдывающее дюгонгов). Пока предводитель подвергает себя этим лишениям, все взрослые работают над изготовлением сетей» (78, 218).

У племени тен'а (дене) на реке Юконе существует поверье, будто знахарь перед началом рыбной ловли отправляется под лед в страну лососей, где они большими стаями проводят зиму, а делает это он, по видимому, для того, чтобы заручиться их благосклонностью (108, 174). Точно также «у гуронов в каждой рыболовной хижине имеется обыкновенно «рыбий проводник», который призван обращаться к рыбам с соответствующей речью; если это — искусные люди, то они в большом почете у гуронов, ибо эти туземцы верят, будто убедительные речи искусного человека обладают силой завлекать рыбу в сети. Тот, который был у нас, считался одним из лучших: любопытно было смотреть на него, когда он занимался этим делом, орудуя руками и языком; он проделывал это каждый день после ужина, приказав всем соблюдать тишину и лежать, вытянувшись на спине, каждый на своем месте... Темой его проповеди было следующее: гуроны, мол, никогда не сжигают рыбных костей. Затем он продолжал в трогательном тоне убеждать и заклинать рыб, приглашал и умолял их явиться, упрашивал их и убеждал ловиться в сети, не бояться ничего, быть смелыми и уверенными, что с ними ничего худого не случится, ибо они имеют дело с друзьями, которые их почитают и никогда не жгут их костей... Для того, чтобы обеспечить успешную ловлю, гуроны жгут также иногда табак, произнося некоторые слова, которых я не понял. Они бросают также табак в воду каким-то духам, которые якобы там правят, или, вернее, душе воды (ибо они верят, будто всякая материальная и бесчувственная вещь имеет душу, которая способна слышать): они умоляют ее по своему обыкновению набраться мужества и помочь им наловить побольше рыбы» (186, 257—9).

Подобно рыболову, его челнок и его снасть должны быть облечены магической силой, способной обеспечить успех. У малайцев «каждая лодка, которая отправлялась в море, подвергалась „магической обработке“. В этих случаях туземцы прибегали к некоторым заклинаниям и другим магическим обрядам... После каждого улова лодку выметал знахарь пучком листьев, который изготовлялся с определенными мистическими церемониями и который специально держали на носу» (195, 193). Подобно тому, как охотник обращается с молитвой к лошади и к оружию, рыболов нуждается в добром расположении своих сетей. «Однажды, когда я собирался жечь на огне шерсть белки, которую мне дал один дикарь, они (гуроны) не позволили делать это в их присутствии и выслали меня наружу из-за сетей, которые в это время находились в хижине: они уверяли, что в таком случае сети расказали бы об этом рыбам. Я сказал им, что сети, мол, ничего не видят, сказали бы об этом рыбам. Я сказал им, что сети, мол, ничего не видят, они, однако, ответили мне, что сети видят и даже слышат и едят... Однажды я побранил детей за какое-то гадкое и грубое слово: на завтра случилось так, что туземцы поймали очень мало рыбы, они приписали это моему выговору, который был передан рыбам сетями» (186, 256).

Некоторые наблюдатели думали также, что форма, придававшаяся рыболовным сетям, преследовала ту же цель, что и описанные выше церемонии. «В высшей степени вероятно, что фигурки, вырезанные на корме большей части челноков в Торресовом проливе, имели магиче-

ское значение... фигурки эти изображали голову птицы фрегата, иногда морского орла или хвост морского зимородка... Все эти птицы питаются рыбами. Точно так же и эскизное изображение головы на конце гарпунов, служивших для охоты на индийского моржа, несомненно имело магическое значение». В Британской Колумбии



Рыболовные орудия у океанийцев. Гарпуны и крючки с поплавками и без поплавков, изготовленные из дерева или раковин. Рис. 11 изображает снаряд для ловли каракатиц.

«почти все палицы, которые я видел, говорит Боас, изображают либо морского льва, либо кита, т.-е. двух морских животных, внушающих индейцам больше всего страха и убивающих тех животных, которых люди бьют своими палицами. Индейцы намеревались таким путем придать своему оружию форму, соответствующую его назначению, и при помощи этой формы обеспечить, быть может, этому орудию большую действенность» (12с, 679).

У чироки «рыболов должен сначала жевать небольшой кусочек дионеи-мухоловки и затем выплюнуть его на приманку и на крючок. Потом, стоя лицом по течению, он произносит заклинание и насаживает приманку на крючок... Этот прием должен придать крючку способность привлечь и удержать рыбу точно так же, как названное растение ловит и удерживает в своей чашечке насекомых... Заклинание обращено непосредственно к рыбам, которые живут, по представлению туземцев, колониями» (155, 374—5).

Во время рыбной ловли должны совершаться магические операции, точно соответствующие тем, которые совершаются снуксами, когда они замечают приближение дичи. У багандов, например, «когда сеть спущена в воду, предводитель рыболовов берет несколько трав из тех, которые получены от жреца мусаки и которые хранятся в специальном сосуде: он курит их в глиняной трубке, направляя дым к воде: это делается для того, чтобы рыба направилась в сеть... Сосуд, в котором хранится эта трава, имеет свое особое место. Он считается живым, и туземцы думают, что он счел бы за оскорбление, если бы его поставили не на его почетное место, что он выместил бы свою обиду тем, что дал бы рыбам ускользнуть из сети. Туземцы также приносят жертвы рыбой челнокам, которые служат для ловли» (181, 55—56). В Новой Зеландии «религиозные церемонии, относившиеся к рыбной ловле, были весьма своеобразны. За день до отправления в море туземцы раскладывали все свои крючки вокруг каких-нибудь испражнений и произносили *каракиа* (магическое заклинание), которое невозможно повторить. Затем, вечером они произносили новые заклинания... Выйдя в море и как следует расположив и приготовив удочки, туземцы совершали следующую церемонию: специально намеченный человек начинал молиться, стоя с вытянутыми руками... Первые пойманные рыбы после произнесения над ними магической формулы бросались обратно в море, что должно было привлечь множество рыбы к крючкам» (213, 197—200).

Наконец, и после рыбной ловли, как и после охоты, необходимыми считаются мистические операции, которые должны умилоствить «духа» животного (или его вида), умиротворить его гнев, вновь завоевать его дружбу: «Сейчас же после поимки осетра, говорит Боас, рыболов принимается петь, эта песнь должна умиротворить рыбу, которая бьется, но после этого покоряется и позволяет себя убить» (12b, 460). «Мои изыскания, говорит со своей стороны Гилл Таут, привели меня к мысли, что у племен салиш, как и у других, эти обряды являются всегда умилоствительными. Они имеют целью умиротворить духов рыб (или растения или плода и т. п.) для того, чтобы обеспечить обильные запасы пищи. Церемония не является благодарственным молебствием: она имеет целью обеспечить изобилие желаемых существ или предметов, ибо если бы эти церемонии не были совершены с религиозным благоговением, то, по убеждению туземцев, следовало бы бояться, что духи предметов могут разгневаться, и в них окажется недостаток» (94, 331).

III.

Нужно ли доказывать, что большинство обрядов, относящихся к войне, носит такие же черты, как и указанные выше обряды? Для обществ низшего типа нет существенного различия между войной и охотой. Если бы мы стали рассматривать эти обряды, то мы обнаружили бы и здесь обряды «вступления» и «выхода», подготовительные мистические церемонии перед походом, пляски, посты, очищения, разные виды воздержания, снотолкования, запреты, наложенные на невоинов, заклинания, направленные против врага, чары, амулеты, фетиши, всякого сорта знахарские приемы, делающие воинов неуязвимыми, молитвы, призванные завоевать благосклонность духов. Затем мы во время военных действий обнаружили бы молитвы, обращенные к лошадям, оружию, духам — хранителям личности и племени, магические операции и формулы, призванные ослепить врага, парализовать его, лишить его способности защищаться. Наконец, после боя мы

нашли бы здесь весьма сложные часто церемонии, при помощи которых победители стремятся либо помешать мести со стороны покойников противной стороны (обычай уродования и уничтожения трупов), либо умиротворить их души, либо очистить воинов от осквернения, которому они подвергались во время борьбы, либо, наконец, утвердить надолго достигнутое превосходство путем овладения трофеями (головами, черепами, челюстями, скальпами, оружием и т. д.) *. С того момента, когда всерьез появляется мысль о войне, и до того момента, когда война уже давно кончена, все время речь идет об установлении или, наоборот, прекращении определенных мистических связей. Все это время стараются добиться этой цели мистическими операциями, от этих мистических связей и операций больше, чем от чего бы то ни было другого, зависит успех военного похода. Храбрость, хитрость, превосходство в вооружении, числе и тактике являются, конечно, далеко не безразличными моментами. Однако, по сравнению с указанными выше эти условия считаются второстепенными. Если священные дыплята отказывались есть и солдаты это знали, то римскую армию ждало поражение; но в обществах низшего типа воины и не подумают сражаться, если сны оказываются неблагоприятными.

И здесь наш способ представлять себе эти факты, необходимо соответствующий нашим умственным навыкам и подчиненный правилам языка, отражающего эти навыки, искажает их самой формой их выражения. Мы не можем не отделять мистических операций и действий от условий, реально содействующих достижению желаемого результата. Пра-логическое же мышление характеризуется тем, что (а это и делает столь затруднительным воспроизведение его для нас) для него совершенно не существует подобного различия: операции того и другого рода образуют единый, для него не поддающийся разложению образ действия. С одной стороны, все действия, даже наиболее положительные, имеют мистический характер. Лук, ружье, сеть, конь охотника и воина, все это сопричастно таинственным силам, приводимым в действие церемониями. С другой стороны, эти церемонии отнюдь не являются лишь предварительными, подготовительными действиями, необходимыми для охоты или для войны: они являются уже самой охотой или войной. Короче говоря, и в этих своих проявлениях пра-логическое мышление, как и в своем восприятии, ориентировано иначе, чем наше, и здесь оно носит мистический по своему существу характер, и здесь оно в своих коллективных представлениях управляется законом сопричастности.

IV.

Мы понимаем или, по крайней мере, нам кажется, что мы понимаем без особого труда обряды и обычаи низших обществ, относящиеся к охоте, рыбной ловле, войне, потому что мы в нашем собственном обществе обнаруживаем наличие обрядов и обычаев, которые по внешности аналогичны им. Таковы аграрные обряды, устойчивость которых столь замечательна. Таковы также церемонии, имеющие, однако, скорее религиозный, чем магический характер, ставящие успех какого-нибудь предприятия в зависимость от заступничества благосклонного

* Таково же положение и по отношению к живым пленникам. У североамериканских индейцев военно-пленные либо подвергались пытке и умерщвлялись, либо усыновлялись. В этом последнем случае им давалось имя убитого воина, которого они отныне олицетворяли. Они таким путем принимались в общественную группу, разделяя права и обязанности прочих членов группы. См. 25, II, 272.

и могущественного посредника. Так, например, рыболовная флотилия «исландцев» (т.-е. бретонцев, отправляющихся ловить треску у берегов Исландии. — Ред.) отправляется из Пэмполя (Бретань) лишь после получения благословения от духовенства. Без этого благословения многие моряки боялись бы, что они вернутся с плохим уловом, либо не вернутся вовсе. Точно так же испанский адмирал перед тем, как выйти в море, посвящает свой флот святой деве, а его матросы рассчитывают, что богоматерь обеспечит им победу. Однако, в низших обществах есть и другие подобные церемонии, которых мы не понимаем, ибо мы уже не добиваемся тех результатов, которых туземцы ждут от этих церемоний. В этих случаях у нас уже не существует аналогии для этих церемоний, и мы замечаем, что объяснение, даваемое по аналогии, является в данном случае поверхностным и неудовлетворительным. Это как раз те церемонии, которые больше всего позволяют нам проникнуть в самую сущность пра-логического и мистического мышления.

К такого рода церемониям принадлежат те, которые призваны обеспечить правильную смену времен года, нормальное количество урожая, достаточное изобилие плодов, насекомых, идущих в пищу животных и т. д. Здесь выявляется одно из существенных различий, разделяющих пра-логическое мышление от нашего. Для мышления, основанного на наших умственных навыках, «природа» представляет собой непоколебимый объективный порядок. Конечно, ученый имеет более ясное и рациональное представление об этом порядке, чем невежда, однако, на деле подобное представление имеет силу для всех решительно умов нашего общества, даже если они и не сознают этого. Здесь не играет роли то обстоятельство, что порядок этот может осознаваться, как нечто созданное и сохраняемое богом, ибо и сам бог рассматривается в таком случае, как творец, никогда не изменяющий своих установлений. Поэтому поведение в нашем обществе основано всегда на представлении о порядке и системе явлений, подчиненных законам и свободных от всякого произвольного вмешательства.

Для пра-логического мышления «природы» в этом смысле не существует. Реальность, которой окружена социальная группа, ощущается ею, как мистическая: здесь все в этой реальности сводится не к законам, а к мистическим связям и сопричастностям. Последние в общем, несомненно, зависят от доброй воли первобытного человека не в большей мере, чем объективный порядок природы для нас зависит от индивидуального мыслящего субъекта. Тем не менее, этот объективный порядок у нас осознается как нечто, имеющее метафизическое основание, тогда как мистические связи и сопричастности одновременно представляются и ощущаются, как нечто теснейшим образом связанное с социальной группой, и зависят от нее так же, как она зависит от них. Нас поэтому не поразит, когда мы увидим, что эта социальная группа заботится о поддержании и сохранении того, что для нас является порядком природы, что эта группа для достижения указанного результата совершает церемонии, аналогичные тем, которые должны обеспечить ей поимку дичи или рыбы.

Наиболее характерными, несомненно, являются церемонии интихиума, которые подробно описаны Спенсером и Гилленом и которые получили у них следующее определение: «Священная церемония, исполняемая членами местной тотемической группы, имеющая целью умножить тотемическое животное или растение» (200, 650). Я не мог бы обычно из целого ряда весьма сложных обрядов: из плясок, разрисо-

вок (тела, и проч.), специальных украшений для членов тотема, на которых выпадает задача совершения церемонии, из подражания движениям тотемического животного, из усилий осуществить сопричастность с ним. Для подобного мышления личности, составляющие тотемическую группу, самая группа, тотемическое животное, растение или предмет, все это одно и то же. «Одно и то же» следует разуметь здесь не в смысле закона тождества, а в смысле закона сопричастности. Выше мы видели доказательства, подтверждающие это. Английская экспедиция в Торресовом проливе привезла новые свидетельства. «Существует мистическое родство между членами клана и тотемом. Это — идея, которая глубоко запечатлелась в их сознании, и которая, повидимому, имеет основное значение. Не раз нам говорили с полным убеждением: «Аугуд (тотем) — это то же, что родство, это та же семья». Таким образом, здесь допускается определенное физиологическое и психологическое сходство между человеческими и животными членами клана. Не приходится сомневаться, что это чувство оказывало свое действие на членов клана и понуждало их жить соответственно с традиционным характером своего тотема... Так, например, судя по сообщенным нам сведениям, воинственными являются следующие кланы: кланы казуара, крокодила, змеи, акулы...; кланы ската, морского зайца являются миролюбивыми. Клан *умаи* (собаки) бывал то мирным, то воинственным, что соответствует, действительно, характеру собаки» (29, V, 184). И действительно, почти на всех островах пролива туземцы с соответствующими нарядами, масками, плясками, справляли церемонии, совершенно похожие на церемонии *интихиума* Спенсера и Гиллена (29, V, 347—9).

В церемонии *интихиума* тотема *вичетти груб* (вид гусеницы) действующие лица воспроизводят действия мистического предка, являющегося посредником, через которого группа сопричастна своему тотему, и который, следовательно, мистически действует на этот тотем (200, 171). Иногда можно уловить даже физическое выражение этого мистического действия. Так, например, во время церемонии *интихиума* у тотема кенгуру мужчины этого тотема иногда обагрят своей кровью определенную скалу. Это действие имеет целью разогнать по всем направлениям духов кенгуру, пребывающих в этой скале и, следовательно, умножить число живых кенгуру. Дело в том, что дух-кенгуру входит в животное-кенгуру точно так же, как дух человека-кенгуру входит в женщину-кенгуру (когда она становится беременной).

Эта теснейшая связь, для которой в нашем языке нельзя найти удовлетворительного выражения, именно потому, что она — нечто большее, чем связь, именно потому, что она является мистической сопричастностью к одной и той же сущности, может распространяться на всех членов данной социальной группы и осуществлять между ними то, что мы, за отсутствием лучшего слова, назовем «мистическим симбиозом» *. Так, например, у туземцев *тжингилли* Спенсер и Гиллен наблюдали следующую церемонию. «Для того, чтобы молодые люди, юноши и девушки, лучше росли и были сильны и красивы, члены племени время от времени совершают длинный ряд церемоний, в которых участвуют разные тотемы. Церемонии эти по своему содержанию не относятся специально к юношам и девушкам, однако их справляют с намерением благотворно повлиять на рост молодых членов племени,

* Симбиоз — сожительство, сосуществование, принявшее органический характер. (Ред.).

которым, разумеется, не разрешают ни видеть эти церемонии, ни принимать в них какое-либо участие» (201, 476).

Такая же мистическая сопричастность существует между дождем и членами тотема дождя, между водой и членами тотема воды. Следовательно, для того, чтобы обеспечить нормальное количество осадков или нормальное количество воды в колодцах, совершаются церемонии интихиума. Эти церемонии поразительно похожи вплоть до мельчайших деталей на аналогичные церемонии, совершаемые с той же целью зуны, арапагами и вообще индейцами-пуэбло Северной Америки, описанные столь тщательно сотрудниками Вашингтонского Этнологического Бюро. В Австралии, как и в Новой Мексике, мы видим «криволинейные полосы, нарисованные на земле, которые должны представлять радугу, ... подобные же полосы, нарисованные на теле действующего лица и такую же полосу на щите, который он держит в руках. Щит украшен также намазанными белой глиной зигзагообразными линиями, которые изображают молнию» (201, 295). Здесь, несомненно примешивается другой «мотив», свойственный пралогическому мышлению: мистическое значение изображения и власть над существом или над предметом, даваемая обладанием их изображением (симпатическая магия, использующая сопричастность изображения его оригиналу). В церемониях интихиума, однако, по крайней мере, у австралийцев, одновременно и главным образом обращаются к другой, более глубокой партиципации, а именно к единосущности тотемической группы и ее тотема. Так, например, Спенсер и Гиллен говорят, что тотемические группы тотема дождя и воды будут устраивать свою церемонию интихиума в случае долго продолжающейся засухи, когда люди будут жестоко страдать от недостатка воды: если через некоторый более или менее близкий промежуток времени пойдет дождь, то это, естественно, будет приписано влиянию церемонии ... Эта церемония не связана в сознании туземцев с идеей обращения к какому-нибудь сверхестественному существу (200, 170). Известно, впрочем, что эти наблюдатели ни разу не в состоянии были обнаружить у исследованных ими австралийских племен, какую-нибудь идею богов в собственном смысле или «хотя бы самый легкий намек или след того, что можно было бы назвать культом предков... Предки из времен Алчеринга подвержены непрерывным перевоплощениям, и это верование противодействует всякому развитию культа предков» (201, 494).

Перед нами здесь, таким образом, такой образ действия, в котором пралогическое и мистическое мышление проявляет и выражает себя иначе, чем в большинстве аналогичных обычаев, собранных у обществ, принадлежащих к более высокому типу, чем австралийские племена. Казалось бы, между обрядами, призванными прекращать засуху и обеспечивать людям благотворные последствия дождя, и существующими у нас еще молебнами должно существовать большое сходство. Однако, у нас эти обряды чаще всего принимают форму молений. Даже в тех случаях, когда, как это происходит почти всегда при совершении их, прибегают к симпатической магии, то одновременно обращаются к одному или нескольким божественным существам или духам или душам, вмешательство которых должно вызвать желаемое явление. Происходит ли это потому, что в данном случае люди чувствуют себя дальше от дождя, чем от душ, духов или богов, на которых можно воздействовать и с которыми можно общаться через молитвы, посты, сны, жертвоприношения, пляски и священные церемонии всякого рода: во всяком случае, в наших обществах люди не чувствуют, что можно

таким же путем вступать в общение непосредственно с дождем. «В некоторых частях Китая, например, говорит Де-Гроот, народ берет на себя расходы по содержанию монастырей исключительно потому, что он убежден, будто они в состоянии регулировать ветер и дождь, обеспечивая таким образом урожай в столь подверженном засухе безлесном Китае... Местные жители добровольно делают взносы для сооружения и содержания построек, взамен чего монахи каждый раз, когда в том появляется нужда, обязаны прекращать засуху при помощи своих церемоний...» (74, 100). Монахи, в свою очередь, обращаются к соответствующим божествам и регулируют *Фын-шуй*. У австралийцев, напротив, мы не находим ни жрецов, ни посредников какого бы то ни было рода. Церемония *интихиума* свидетельствует о непосредственной связи, о прямой мистической сопричастности тотема дождя к дождю, которая подобна сопричастности членов тотема кенгуру к животным кенгуру. И связь эта, сопричастность эта, как бы странным это нам ни казалось, не только представляется, но и коллективно ощущается, чувствуется членами тотемической группы.

Могут, однако, спросить: а как же дело представляется в том случае, когда дождь идет без этих церемоний? Австралийцы как бы предусмотрели подобное возражение, не имея о нем никакого понятия. Они наперед дают самый естественный и решительный с точки зрения мистического мышления ответ. Правда, церемония *интихиума* не была совершена тотемической группой, но раз дождь пошел, то это потому, что церемония все-таки была совершена: она была совершена благожелательными духами (*ирунтариниа*). «Ирунтариниа, как верят туземцы, часто (но не всегда и необязательно) предупреждают во сне алатунью (старика, который исполняет обязанности религиозного начальника) какой-нибудь группы о том моменте, когда следует справлять цере-



Сцена из церемонии, посвященной ирунтариниа (духам предков): длинная веревка изображает путь, проделанный предками — дикими кошками во времена Алчеринга.

монию интихиума. Сами ирунтариниа совершают подобные церемонии. Если, например, в какой-нибудь местности в изобилии появляются гусеницы или эму, при чем члены соответствующих тотемов не совершали церемоний интихиума, то это изобилие приписывается тому факту, что церемонии были совершены дружественными ирунтариниа» (200, 519—21). На острове Мабуйяге в Торресовом проливе существуют аналогичные поверия. «Мадуб был деревянным изображением в форме человека. . . . Назначением мадуба было заботиться об огороде, близ которого он ставился, и обеспечивать хороший урожай ямса и т. д. Вечером мадубы оживают и обходят огород, помахивая своими трещотками, чтобы вызвать рост растений в огороде, они поют и пляшут, . . . короче говоря, духи мадубов делают то, что делают люди» (29, V, 346). Согласно Бергэню, ведийское жертвоприношение совершается на небе, как и на земле, и с тем же результатом (7, I, 12—13).

Согласно аналогичному верованию, церемонии, преследующие ту же цель что и интихиума, совершаются также животными. «Действительно, тарагумары утверждают, что пляскам их научили животные . . . Это очень внимательные наблюдатели природы. Для них животные отнюдь не являются низшими тварями: животные, по их мнению, знакомы с магией, знают множество вещей и могут помогать тарагумарам вызывать дождь. Весной пенье птиц, воркование голубей, кваканье лягушек, стрекотание кузнечиков, словом, все звуки, издаваемые обитателями лугов, являются для индейцев призывами к божествам дождя. Да и с какой иной целью стали бы петь и издавать звуки насекомые и птицы? И коль скоро боги посылают дождь, внимая просьбам оленя, выражающимся в его смешных плясках, или индейского петуха, выражающего свою просьбу в своих курьезных играх, то индейцы из всего этого заключают, что для удовлетворения богов они сами тоже должны плясать подобно оленю и играть подобно индейскому петуху . . . Пляска является, таким образом, для них весьма серьезным церемониальным «действием», скорее, своего рода культом и заклинанием, чем развлечением. Самое выражение их для обозначения пляски, «нола'воа» означает буквально «работать» (126, I, 330—2). Точно так же в одной легенде гопи тараканы, умирающие от жажды, пляшут для получения дождя (224d, 238—9).

В большинстве обществ несколько высшего типа, чем австралийцы, совершение соответствующих церемоний возлагается уже не на местную тотемическую группу. Здесь часто проводником партиципации, которую необходимо в том или ином случае установить, является принудительно или по выбору какой-нибудь член группы, особо квалифицированный. Случаи подобного рода мы видели в Новой Гвинее, где речь шла об охоте на дюгонга. То это человек, выбранный специально для данного случая и, несомненно, намеченный группой по мистическим соображениям, то это человек, специализировавшийся для данной функции путем особого посвящения, которое сделало его способным больше других воспринимать и проявлять мистические влияния, то это, наконец, человек, преуказанный наперед самым его происхождением и обусловленными этим происхождением партиципациями, ибо согласно принятым у них воззрениям, человек действительно одно и то же, что и его предки, и иногда он является тем или иным перевоплотившимся предком. Таким образом, вожди и цари часто являются здесь в силу своего происхождения необходимыми посредниками. При помощи совершаемых ими обрядов, для выполнения которых они считаются единственно пригодными, они обеспечивают естественный порядок явлений и самое существование группы.

В этом находят также свое объяснение и те крайне многочисленные факты, которые собраны Фрэзером в его «Золотой ветви» и которые показывают, что общественная группа почти столь же ревностно заботится об особе своего царя, как пчелиный рой о своей матке. Благополучие группы зависит от благополучия царя. У племени баронга, «царское звание является почитаемым и священным институтом. Благоговение перед вождем, повиновение его приказам, весь его престиж основаны не на богатстве и силе, а на мистической идее, согласно которой народ жив своим царем так же, как тело живо своей головой» (112, 139). Мы уже видели, как манданы, согласно Кэтлину, были обеспокоены мыслью, что портреты их начальников попали в руки чужеземцев, и что поэтому покой этих вождей мог быть нарушен в их могиле. В Бенгалии «панкхи и банджоги утверждают, что во времена одного из раджей, Нгунг-джунгунг, они были наиболее многочисленным и господствующим племенем в этой части мира. Упадок своего могущества они объясняют тем, что угас древний род их вождей, которому приписывалось божественное происхождение».

В частности, царь часто обеспечивает правильное выпадение осадков и обилие урожая, который зависит от него. «В доброе старое время, когда существовал еще Ма-Лоанго, бафиоты были, несомненно, более счастливыми. Царь имел гораздо большую власть и силу, чем другие. Он, правда, не собирал туч, не управлял ветрами, . . . нет, — он делал гораздо больше: каждый раз, когда это нужно было его подданным, он прямо низводил с неба дождь» (165, III, 449). На Малайских островах «существует твердая вера, что царь имеет личное влияние на произведения природы, например, на урожай полей и плодовых деревьев . . .» Это поверье распространяется даже на английских резидентов. «Я часто наблюдал в Селангоре, что хороший урожай или недород риса приписывался перемене управляющего округом. Однажды, мне привелось слышать, когда крокодилы-людоеды вдруг почему-то начали особенно свирепо нападать на людей, что виноват в этом был представитель правительства, несомненно, способный и исполнительный, но, быть может, мало симпатичный» (195, 36).

Эта мистическая власть царя иногда проявляется и после его смерти. Так, например, у баронга «смерть Мапунга последовала, по видимому, в течение 1890 года. Никто об этом тогда не говорил. Однако, когда новость эта распространилась, то Манганиели, молодой туземец из округа Рибомбо, сказал мне однажды: «Когда в прошлом году (приблизительно на рождестве 1890 года) мы увидели, что мифимби (деревья, приносящие плоды вроде абрикосов) в таком изобилии покрыты плодами, — их было чрезвычайно много, — мы подумали, что вождь наш умер, и что он послал нам это изобилие . . .» (112, 128).

Для племени в высшей степени важно, таким образом, пребывать в связи или, вернее говоря, в общении с умершими царями. Как раз у баронга Жюно наблюдал, как эта партиципация общественной группы и ее вождей осуществляется, так сказать, одновременно физически и мистически: относящийся к этому отрывок заслуживает приведения его почти целиком. «У каждого из маленьких кланов баронга . . . существует священный предмет, который можно было бы принять за идола, но который является чем-то совершенно иным. Его называют мхамба, что означает всякую жертву и всякий дар, но это слово применяется специально к этому предмету. Предмет этот, как кажется, вызывает такое благоговение, что его боятся называть этим официальным именем. Его преимущественно называют ихленгоуэ (богатство, сокровище). Что же, однако, такое это мхамба, этот своего

рода святой и таинственный ковчег? Когда вождь умирает, у него отрезают ногти рук и ног, волосы на голове и бороде и затем, перемесив их с пометом от быков, убитых при его погребении, обеспечивают таким образом сохранение этих частей покойника, способных осхраняться веками. Получается своего рода катышек, который затем обвязывают ремнями. Когда умирает преемник этого вождя, изготавливается второй катышек, который присоединяется к первому и т. д. в течение веков. В настоящее время мхамба Тембе имеет может быть фут в длину по словам одного из моих осведомителей, который часто его видел, ибо оно находится на хранении у его родственника. Хранитель этой священной реликвии намечается после тщательного выбора. Это должен быть человек в высшей степени спокойного темперамента, никогда не напивающийся до пьяна и очень выдержанный в своих речах. Это своего рода верховный жрец... на нем лежит тяжелая ответственность по отношению ко всей стране... Таинственный предмет хранится в специально построенной хижине, находящейся за селением, в котором живет хранитель. Когда этот хранитель узнает, что ему предстоит использовать мхамба для какого-нибудь религиозного обряда, он в течение месяца до этого соблюдает полное воздержание. Что касается торжественного жертвоприношения, совершаемого при содействии этого предмета, то для него обычно употребляется коза... Жрец описывает в воздухе при помощи мхамба круг, затем произносится молитва, которая, соответственно, обращена ко всем прежним вождям, ногти и волосы которых совершающий обряд держит в руках: странный и поразительный метод входить в обращение с богами...

Жертвоприношение с участием мхамба совершается, по крайней мере, в клане Тембе, в начале сезона *восagne*, перед принесением первинок духам предков. К этому торжественному обряду прибегают, несомненно, также во времена народного бедствия.

Этот амулет несравненной ценности является величайшим сокровищем народа... Это — предмет, который последним попадает в руки врага. Если войско побеждено, и ему приходится бежать, то хранитель мхамба бежит первым. У него можно вырвать это священное знамя, лишь перебив все отряды воинов племени. Такое несчастье произошло, повидимому, в минувшие времена с кланом Тембе... тогда страну постигла ужасная засуха. В течение целого года небо пылало огнем». И Жюно в заключение говорит: «Сохранение части тел великих покойников, сделавшихся богами страны, в целях дать людям возможность до некоторой степени влиять на их волю, иметь некоторую власть над ними, разве это не является глубокой и логической идеей» (112, 398—401). Этот рассказ показывает самым ясным образом, как в коллективном сознании общественной группы благополучие этой группы, самое существование ее и правильное течение явлений природы связаны путем мистической сопричастности с вождями и царями этой группы: известно, что для пра-логического мышления, управляемого законом сопричастности, часть живого целого равносильна этому целому, есть это целое в пра-логическом смысле глагола «быть». Так объясняется та роль, которую играют в мхамба ногти и волосы покойных царей.

Власть, приписываемая либо тотемическим группам, либо знахарям, либо вождям, живым или покойным, эта способность, при помощи особых церемоний, укреплять или даже устанавливать порядок природы в правильную смену поколений не лишена сходства с идеей «непрерывного творения», как она выражена некоторыми богословами и метафизиками, согласно которым без помощи и содействия бога

сотворенные существа не могли бы существовать ни одного мгновения. Именно такого рода сопричастность, только в более грубой форме, представляется пра-логическому мышлению. Естественный порядок вещей длится, согласно этому мышлению, лишь благодаря периодическому омоложению, которое достигается специальными церемониями: церемонии эти выполняются лицами, располагающими для этого необходимыми мистическими способностями. Часто общественный порядок уничтожается при смерти царя до того момента, пока власть не будет взята его преемником: всякое междуцарствие равносильно анархии. Существует, однако, разница между указанными выше идеями, она заключается в следующем: согласно учению о «непрерывном творении», если мир держится только богом, то бог все же существовал бы и без мира, в случае, если бы последний исчез, между тем для пра-логического мышления здесь существует полная взаимная зависимость. Вообще между тотемической группой и ее тотемом существует полное взаимодействие, а в обществах более высокого типа эта же взаимная зависимость существует между народом и следующим друг за другом царями. Это и есть тот «мистический симбиоз», о котором мы говорили выше и который наше логическое мышление не в состоянии ясно осознать, не исказив его.

V.

Единсущность, мистическая сопричастность сознается и ощущается не только в отношении членов одной и той же тотемической группы. В большом числе обществ таковая ощущается, как существующая между ребенком и его отцом, между ребенком и его матерью, между ребенком и обоими родителями: она получает свое выражение в обрядах, смысл которых очень ясен, если только знать принцип, на котором они основаны. Среди этих обычаев кувада часто является единственным, на котором исследователи остановили свое внимание. Кувада поражала их своей кажущейся странностью. В действительности, однако, она составляет часть совокупности табу (запретов) и предосторожностей, которые обязательны то для отца, то для матери, то для обоих и которые начинаются с момента обнаружения беременности и продолжаются и после рождения ребенка. Мы отметим здесь только главные из этих обычаев.

«Когда жена брахмана становится беременной, то муж ее, как только он об этом узнает, чистит себе зубы, не жует больше бетеля, не стрижет своей бороды и постится до родов» (48, 123). В Лоанго «нганга (колдун) налагает на будущих родителей или на одну только мать простое или сложное чина (табу), которое они должны соблюдать до первого крика младенца или до первого его шага или даже еще дольше, чтобы ребенок рос здоровым и имел братьев и сестер. Таким образом, происходит так, что отец ведет себя несколько странно, как до, так и после рождения своего отпрыска» (165, III, 462). Дю-Шалью рассказывает, что «до тех пор, пока самка гориллы, которую он поймал, была жива, беременные женщины и их мужья не осмеливались приближаться к его клетке. Они были убеждены, что если беременная женщина или муж ее только посмотрит на гориллу, даже мертвую, то женщина родит не ребенка, а гориллу. Я замечал это суеверие еще у других племен и не только в отношении гориллы» (27, 262).

В Китае, в Амое, муж обязан быть крайне осторожным в своих движениях во время беременности своей жены. «Если земля под ним

будет трястись, то симпатическим путем будет нарушен также покой и рост плода в утробе женщины... Особенно опасно в это время вколачивать гвоздь в стену: это могло бы также пригвоздить духа земли, который пребывает в стене, и послужить причиной того, что ребенок родится с каким-нибудь парализованным членом или слепым на один глаз. Это может также вызвать паралич внутренностей новорожденного и смертельный запор. Опасности, угрожающие беременной женщине, увеличиваются по мере приближения родов. К концу беременности ни один тяжелый предмет не должен быть передвигаем в доме, ибо хорошо известно, что духи земли имеют привычку селиться преимущественно в таких предметах, которые редко передвигаются из-за своей тяжести. Даже перемещение легких предметов может послужить источником опасности. Известны примеры отцов, которые, свернув циновку на своей постели после того, как она долгое время пролежала разостланной, получали неприятный сюрприз в виде ребенка с закрученным ухом. Когда я однажды увидел мальчика с заячьей губой, то отец его мне рассказал, что мать ребенка, когда она была им беременна, по неосторожности резнула ножницами старую одежду отца, которую она чинила...» (75, I, 538—9). В Новом Южном Уэльсе женщинам в определенные периоды беременности и кормления запрещены некоторые виды пищи (138, 219). На Новой Гвинее женщины ябимов во время беременности воздерживаются от мяса игуанов, каракатиц, собак, короче говоря, от всякой жирной и тяжелой пищи, из страха, что ребенок родится мертвым или с каким-нибудь уродством. Муж также должен выполнять известные предписания. Ему запрещается выходить в море во время беременности жены, потому что «рыбы убегают от него, и море становится бурным» (80, 229). В Бразилии «многие индейские племена имеют следующий обычай: когда у женщины обнаруживается беременность, то оба супруга соблюдают строгий пост. Они питаются только муравьями, грибами и водой, к которой примешивается немного порошка гуаранà» (136, I, 402).

На островах Адмиралтейства «женщина, чувствующая приближение родов, остается дома и питается только рыбой и саго. Она не ест корней ямса из страха, чтобы ребенок не был длинным и тонким, она не прикасается к клубням таро из страха, чтобы ребенок не был коротким и толстым, она воздерживается от свинины из боязни, чтобы у ребенка вместо волос не выросла щетина» (163, 398).

Некоторые обычаи, соблюдающиеся во время родов, свидетельствуют, что представление о тесной связи между отцом и ребенком продолжает считаться действительным. Так, например, у племен, исследованных Спенсером и Гилленом, при начале родов с отца снимают его пояс и надевают его на мать. «Никто не произносит ни одного слова. Если, однако, по истечении некоторого времени не возвещают рождения ребенка, то муж, все еще без пояса и других украшений, медленными шагами один или два раза проходит вдоль эрлуквира (стоянка женщин) на расстоянии приблизительно 50 ярдов, делая это в намерении увлечь за собой ребенка» (200, 466—67). У племен, живущих севернее, отец новорожденного оставляет стоянку и отправляется на три дня в заросли кустарника, оставляя свой пояс и повязки, которые он носит на руках, так что ни одна часть его тела не стянута, и это «рассматривается, как действие, благоприятное для роженицы» (201, 607).

Сюда относятся и обычаи кувады в собственном смысле слова, которые описывались весьма часто. Если, однако, ближе изучать относящиеся к этому наблюдения, то легко заметить, что в большинстве

случаев запреты и предписания налагаются на обоих родителей. Исследователи останавливаются преимущественно на роли отца, либо потому, что, как это часто бывает, участие отца является более значительным, либо потому, что это участие отца казалось исследователям более необычным и более достойным упоминания. И если предписания, выполняемые отцом, оказываются более важными и строгими, то это происходит оттого, что «единосущность» отца и ребенка чувствуется более живо, чем связь между ребенком и матерью. Эта сопричастность хорошо выявлена у Добрицгофера, который подробно описал куваду: воздержание от пищи, от всякого резкого движения и т. д. При несоблюдении предписаний в случае смерти ребенка повинен отец. Индеец в этот момент отказывается нюхать табак, ибо он мог бы повредить чиханием своему новорожденному. Короче говоря, абипоны полагают, что «любое недомогание отца влияет на ребенка в силу существующей между ними связи и симпатии» (46, II, 231). Фон-ден-Штейнен равным образом дал нам подробное описание кувады в том ее виде, в каком он наблюдал ее в Бразилии. «Супруги покидали хижину лишь для своих естественных надобностей». Питались они исключительно «погу» в виде жидкой кашицы и лепешками из маниока, крошеными в воду. Всякая другая пища могла бы повредить ребенку, ибо это было бы равносильно тому, что сам ребенок стал бы есть мясо, рыбу или плоды... Индейцы презирают тех, которые не соблюдают этого обычая... Отец считается больным постольку, поскольку ощущает себя тождественным новорожденному... У бороро отец не только постится, но если ребенок болен, то и лекарства глотает отец, как это мы узнали от аптекаря бразильской военной колонии, которого этот факт очень поразил (205, 269—94).

Согласно фон-Марциусу, запреты налагаются одинаково на отца и на мать. «После рождения отец вешает свой гамак около гамака жены и остается в нем, подобно ей, до тех пор, пока у ребенка не отпадет пуповина. В течение этого времени мать считается нечистой, и постели супругов разделены перегородкой из пальмовых листьев, если только они не располагают двумя шалашами. В продолжение всего этого времени ни отец ни мать не могут делать никакой работы. Отец может выйти из своего шалаша лишь на очень короткое время вечером. Обычное купание ему запрещено (некоторые табу относятся к пище)... Еще более странным является запрещение чесать тело или голову ногтями рук... Нарушение этих предписаний повлекло бы смерть младенца или, по крайней мере, сделало бы его больным на всю жизнь» (136, I, 643).

Точно так же на Новой Гвинее «мать до того момента, как ребенок у нее начал ходить и говорить, обязана соблюдать определенную диету с самого начала беременности. После родов она не должна больше курить табак, «ибо ребенок от этого почернел бы внутри и умер бы». Отец также обязан некоторое время воздерживаться от табака и бетеля, однако, судя по словам Феттера, который нам это сообщает, указанный запрет соблюдается не очень строго» (80, 234). — У бенгальских гоала «в течение этого трехнедельного периода не только мать, но и отец считаются нечистыми, и последний должен на это время отложить свои привычные занятия» (179, I, 289). На юге Индии С. Мэтир наблюдал, что после родов женщины из племени парайян в Траванкоре муж подвергает себя семидневному посту: ему не дают ни вареного риса, никакой другой пищи, за исключением корней и плодов, он пьет только аррак или пальмовое вино» (220, 550). У кламатов Оре-

гона «ни отец ни мать в течение 10 дней после рождения ребенка не едят мяса» (68, 91).

Этих примеров, к которым можно было бы легко присоединить множество подобных же, несомненно достаточно для установления того факта, что все обычаи, касающиеся отношений новорожденного с его родителями (включая и куваду) так же, как и табу, относящиеся к беременности, содержат в себе, — по крайней мере, первоначально, — идею интимной сопричастности новорожденного или имеющего родиться ребенка, с одной стороны, и его матери или отца или обоих родителей, с другой стороны.

Пример бороро, принимающих лекарства, когда ребенок болен, является, быть может, наиболее характерным, ибо он лучше всего выражает эту идею сопричастности. Однако, и другие обычаи вытекают, по крайней мере, первоначально из тех же коллективных представлений. В случае если некоторые из этих обычаев сохраняются, например, кувада в собственном смысле слова, тогда как другие исчезнут и смысл их будет забыт, то будут искать и, конечно, найдут объяснение этому странному обычаю, который требует, чтобы мужчина ложился на постель, как только его жена начинает рожать. Однако, эти более или менее правдоподобные объяснения отпадают и оказываются несостоятельными, когда куваду рассматривают в общем комплексе тех обычаев, с которыми она связана.

Даже много времени спустя после рождения, даже на расстоянии может еще живо ощущаться сопричастность отца и сына. Так, например, на острове Борнео «военный наряд часто делается из оленьей или козьей шкуры, и любой человек может носить воинский наряд подобного рода. Однако, если у мужчины есть малолетний сын, то он тщательно будет избегать всякого прикосновения к какой бы то ни было части оленя из боязни, чтобы в результате этого прикосновения его сын не заразился в какой-нибудь мере трусостью оленя. Однажды, когда мы убили оленя, один из вождей кения категорически запретил положить шкуру в свою лодку, ссылаясь на то, что у него есть молодой сын (97, 187).

С особенной силой сопричастность юношей и их матерей становится ощутительной в момент «посвящения» молодых людей, посвящения, которое как мы увидим дальше, является своего рода новым рождением: это находит себе выражение в целом ряде обычаев. У арунта, например, «мать юноши, подвергшегося обрезанию, не должна в то время, когда он удаляется в заросли кустарника, есть мясо опоссума или большой ящерицы или определенного вида змеи и вообще какой бы то ни было жир: в противном случае, она задержала бы выздоровление своего сына... каждый день она натирает себе все тело жиром, чтобы якобы помогает выздоровлению сына...» (200, 250). У других племен «во время отсутствия юноши мать всегда носит на волосах «альпита»... она следит за тем, чтобы ни на миг не угасал ее огонь. Первый обычай призван помочь ее сыну бодрствовать ночью (непрерывное бодрствование является одним из испытаний посвящения). Альпита — это кончик хвоста маленького кролика «бандикут», маленького зверька, который отличается своей живостью и подвижностью ночью. Ввиду этого, иметь на себе «альпита» значит носить на себе возбуждающее средство, мешающее заснуть. Действие этого средства проявляется на человеке не только тогда, когда он сам носит «ильпита», но и тогда, когда его носит на себе какой-нибудь близкий родственник человека, которому хотят помочь бодрствовать» (201, 344).

В одной австралийской церемонии посвящения, подробно описанной Мэтьюсом, матери новопосвящаемых подвергаются специальному режиму, который очень напоминает режим, обязательный для лиц, находящихся в трауре, а также для рожениц; это подтверждает высказанное выше утверждение, что посвящение представляет собой кажущуюся смерть и новое рождение. «На стоянке матери новопосвящаемых, принадлежащих к той или иной группе, занимают определенное место в стороне, предназначенное специально для них и находящееся на некотором расстоянии от стоянки их племени. Каждая мать разводит огонь для себя, и никому не разрешается им пользоваться... Еду им приносят и вообще о них заботятся их сестры или тетки со стороны матери или вообще старухи. Женщины эти носят коллективно имя *йаннива*, и никакая другая женщина, никакой другой ребенок не могут принимать участие в том, что они делают. Каждая из матерей съедает



Испытание огнем при посвящении юношей (Ц. Австралия).

целиком всю приносимую ей пищу, ибо если бы она дала часть этой пищи какой-нибудь другой присутствующей женщине, то это принесло бы беду ее сыну. Впрочем, все матери подчинены режиму воздержания на время отсутствия своих сыновей... (141, 131—134). В Виктории «матери новопосвящаемых едят ту же пищу, что и их сыновья, которые находятся далеко в лесу. Подобно сыновьям, они обязаны соблюдать молчание. Каждое утро, на заре, они поют определенные, предписанные им песни, а во время пения они, стоя, держат в руках горящие головешки взятые из огня, которыми они несколько раз машут в том направлении, где по их предположению находится лагерь новопосвящаемых» (138, 317—18). — Наконец, в Новом Южном Уэльсе «в то время, как юноша находится далеко в лесу со стариками и подвергается ряду церемоний посвящения», он может есть лишь определенного рода пищу, при чем этот же режим обязателен и для обоих его родителей. Когда же новопосвящаемый освобождается от табу, относящегося к пище, то в то же время освобождается от этого табу и его мать» (138, 259).

Существует целый ряд обычаев и обрядов, которые лишены всякой двусмысленности, по крайней мере, в том, что касается их цели:

мы разумеем обычаи, соблюдаемые при лечении больных, имеющие целью предупреждение смертельного исхода или восстановление их здоровья. Здесь мы снова увидим, как рассмотрение обычаев, почти повсеместно существующих в низших обществах, подтверждает те выводы, к которым мы пришли при анализе коллективных представлений, лежащих в основе этих обычаев: мистическую ориентацию первобытного мышления, своеобразные «предпонятия», составляющие лишь весьма ограниченное место для наблюдения и опыта, связи между существами и явлениями, подчиненные закону сопричастности. Факты эти крайне разнообразны в своих деталях, и, тем не менее, они обнаруживают полную однородность, когда мы вскрываем психические условия, от которых они зависят. Я буду держаться, преимущественно, тех именно фактов, которые наилучшим образом выявляют эти условия.

VI.

А. Прежде всего, самое представление о болезни является мистическим: это значит, что болезнь всегда рассматривается, как проявление невидимого и неосязаемого «агента», представляемого, впрочем, весьма различно. На этот счет наблюдатели совершенно единодушны, «Следует остерегаться думать, будто фиджиец мыслит болезнь, как мы. Для него болезнь является как бы «флюидом» или веществом, внешним влиянием, которое тяготеет над больным и даже овладевает им. Этот флюид или это влияние может исходить либо от богов, либо от демонов, либо от живых людей, но оно почти никогда не представляется вытекающим из естественных причин вроде холода или тепла... Болезнь для фиджийцев никогда не имеет естественной причины. Секрета болезни они искали *praeter naturam* (вне природы), т.-е. в невидимом мире, который существует бок-о-бок с миром видимым (185, 69, 999). Выражения, которыми пользуется о. Ружье, весьма примечательны. Для нашего сознания, действительно, этот невидимый мир может лишь сосуществовать в качестве чего-то внешнего по отношению к тому, что мы называем природой. Пра-логическое же мышление, напротив, характеризуется, согласно всему сказанному выше, именно тем, что в его коллективных представлениях два этих мира образуют нечто единое. Мистические элементы в этом сознании являются естественными в том же смысле, что и другие элементы, им сопричастные. Пастор Жюно прекрасно дает почувствовать эту сопричастность в том различии, которое он пытается установить. «Туземец рассматривает болезни не только как физическое расстройство, но и как результат своего рода проклятия, имеющего более или менее духовную природу; вот почему, по его убеждению, следует не только лечить больного из-за того или иного симптома, но и очистить его от скверны, которая к нему пристала. Когда он применяет это второе лечение, то лекарь становится тем, кого у нас в просторечии называют колдуном. Этим и объясняются его усилия казаться сверхъестественной личностью (наряд, аксесуары и т. д.)... Все эти принадлежности внушают его клиентам одновременно и страх и доверие» (112, 375). Но ведь болезнь не требует отдельного и последовательного вмешательства лекаря и колдуна. Ведь именно мистическое представление о болезни влечет за собою необходимость применения мистических средств для одоления болезни и изгнания ее.

Это мистическое представление может, впрочем, варьировать почти бесконечно. Так, например, в Лоанго туземцы относительно болезней утверждают, будто что-то внезапно нападает на человека, про-

никает в него и мучает его. Этим «что-то» могут быть силы, злые начала, отравы, которые исходят от естественных предметов, от местностей, от жидкой и твердой пищи, но этим «что-то» могут быть и фетиши, и люди, и колдуны. Наконец, это могут быть и некие души, которые коснулись больного и проникли в него, это могут быть также и совершенно определенные души, которые питаются его жизненной силой, которые вызывают в нем боли и страдания, парализуют его, помрачают его разум и т. д.» (165, III, 443). — В Лаосе «все какие бы то ни было белезни, от малейшей болячки до самого серьезного заболевания, приписываются действию разгневанного духа, либо недовольного покойника... Среди племен таи медицина вовсе не знает естественных причин» (15, 620). В Бомбейской провинции «туземцы коли всякую болезнь, которая поражает мужчину, женщину или ребенка, или даже скот, приписывают действию злонамеренного духа или оскорбленного божества, и по истечении некоторого времени, после тщетных попыток лечить болезнь лекарствами, которые им могут быть известны (130, I, 227), они обращаются к заклинателю, изгоняющему злых духов». В области р. Бахр-эль — Гадал даже в тех случаях, когда болезнь не приписывается непосредственно козням какого-нибудь врага, господствующей является всегда идея «одержимости» (36, 156). Короче говоря, больной — это человек, ставший добычей какой-нибудь злой силы или дурного влияния.

Б. Из этого мистического представления о болезни непосредственно вытекают обычаи, касающиеся распознавания болезней. Дело идет о том, чтобы узнать, какая именно злая сила, какое дурное влияние овладели больным, какие злые чары подействовали на него, какой живой человек или покойник посягает на его жизнь и т. д. Этот диагноз, от которого зависит все остальное, может быть, конечно, поставлен лишь человеком, обладающим способностью общаться с таинственными силами и духами, и достаточно могущественным, чтобы бороться с ними и изгонять их. Поэтому, первым шагом при каком-нибудь заболевании является обращение к знахарю, к шаману, к колдуну, к заклинателю, словом, как мы бы его ни называли, к человеку, обладающему указанной выше способностью. А первой заботой этого человека, если он соглашается взяться за лечение, является приведение себя в то особое состояние, в котором он должен находиться для того, чтобы вступить в общение с силами и духами, чтобы проявить над ними ту силу, которой он обладает всегда в «скрытом» состоянии. Отсюда вытекает целый ряд операций подготовительного характера, которые продолжаются часто много часов или даже целую ночь. К этим операциям относятся: пост, самоодурманивание, специальный наряд, магические украшения, заклинания, пляски, доводящие до полного изнеможения и обильного пота, до того, что «доктор» кажется потерявшим сознание или находящимся «вне себя». Тогда происходит то, что мы назвали бы раздвоением личности. «Доктор» становится нечувствительным ко всему, что его окружает, но зато чувствует себя перенесенным в мир невидимых и неосязаемых реальностей, в мир духов, или, по крайней мере, он входит в общение с ними. В этот-то момент и ставится диагноз болезней, это делается интуитивно, следовательно, без возможной в таких случаях ошибки: пациент и окружающие его слепо поверят этому диагнозу. Вот один пример из тысячи: «Важнейшим из украшений шамана (который собирается заняться больным) является головной убор, сделанный из плетенки, который он носит во время заклинания. Перед тем, как надеть этот головной убор, он дует на него, кропит его водой, настоенной на магических травах. Едва

только этот убор оказывается на голове у шамана, как последний «начинает вести себя так, словно им овладел припадок безумия». Он впадает в состояние экстаза, запекает песнь, которую ему сообщил его дух-покровитель в момент его посвящения. Он пляшет, пока не начинает сильно потеть, и, в конце концов, к нему является его дух и начинает с ним говорить» (12d, 645—6).

Диагноз болезни зависит, таким образом, от этих мистических обрядов, которые являются заодно и необходимыми и достаточными. Поэтому физическим симптомам уделяется лишь очень мало внимания. «В Западной Африке, — говорит Нассау, — распознавание болезней отнюдь не производится путем исследования и сравнения физических и психических симптомов, но при помощи барабана, пляски, завываний, зеркала, дыма от снадобий, обращения к реликвиям (мощам) и собеседования с самим духом» (161, 215). У чироки «описание болезни... является всегда крайне неопределенным, и обычно название, даваемое ей шаманом, выражает лишь его мнение, касающееся тайной ее причины. Так, например, они имеют отдельные названия для ревматизма, для зубной боли, для чирьев и для небольшого числа других, достаточно ярко выраженных заболеваний. Для всех остальных болезней, однако, все их описание симптомов сводится к тому, что больной имел дурные сны, что у него обведенные синевой глаза, что он чувствует себя усталым.

Они дают болезням названия такого рода: «когда им снятся змеи», «когда им снятся рыбы», «когда их мучают привидения», «когда что-то делает так, что их что-то грызет», «когда пища заговорена», когда, например, колдунья сделала так, что пища дает ростки в теле больного или превращается там в ящерицу, лягушку или в острую палку» (155, 337, 368).

Впрочем, это безразличие в отношении физических симптомов проистекает от их мистического представления о болезнях. Согласно этому представлению, не тело, не видимые органы заключают в себе причину недуга, это душа или дух поражены ею. Незачем поэтому заниматься наблюдением видимых симптомов. Так, например, в Западной Африке «учение, лежащее в основе приемов врачевания, состоит в том, что в тех случаях, когда у больного не показывается кровь, он страдает от какого-то расстройства в душе» (114, 169). По убеждению ирокезов, «всякая болезнь — это тоска, желание души, и больные умирают только потому, что это желание не исполняется». В Акадии больному не отказывают ни в какой просьбе, ибо желания человека во время болезни являются велениями гения-хранителя, и если здесь призывают знахарей, то это делается потому, что они лучше могут узнать от духов причину болезни и подходящее лекарство... на знахаре лежит задача открыть порчу, послужившую причиной болезни. Он доводит себя до седьмого пота, и когда он изнемогает от крика, беснования и призвания своего духа, то первой, необычной вещи, которая ему взбредет в голову в таком состоянии, он приписывает роль причины болезни. Некоторые из них перед тем, как довести себя до сильного пота, проглатывают соответствующую дозу специального напитка, способного подготовить их к восприятию небесных внушений» (31, III, 367).

В. Лечение. Можно предвидеть, что каким бы оно ни было это лечение, оно ценится исключительно из-за своей мистической силы. Действенность этого лечения зависит, по представлению первобытного человека, целиком от ассоциаций и партиципаций духовной и магической природы. Поэтому вся терапия белых не имеет никакой цены. Лекарства белых способны, может быть, причинить зло в силу своих ми-

стических свойств, которые неизвестны, но уж добра-то они наверное, согласно его убеждению, принести не могут, они неспособны исцелять болезни первобытных людей. «Здесь есть женщина, которая больна уже целый год. Я несколько раз смотрел ее и спрашивал у нее, хочет ли она принимать мои лекарства. Она мне ответила: «Это дьявол дал мне эту болезнь, и ее нельзя выгнать лекарствами. Только тамилуаны (колдуны) могут меня вылечить, изгнав демона, сидящего во мне» (197, 231). Живейшее отвращение к какому бы то ни было европейскому лечению болезней общераспространено среди туземцев. С точки зрения пра-логического мышления такое отвращение является неизбежным, и следует признать, что оно, действительно, весьма часто оправдывается фактами, особенно когда дело идет о членах общества наиболее низкого типа. Так, например, один врач, практиковавший в пров. Виктория (Австралия) «признался, что обычно каждый раз, когда он уделял особенно много внимания больному туземцу, ему удавалось только ускорить его смерть... Будучи же оставленными в лесу, туземцы быстро вызоравливались». Чем это объясняется? «Прежде всего, обстановкой больницы: следует учитывать чувство, испытываемое здесь больным. Отделенный от своего обычного общества он становится грустным, подавленным. А затем... бывает так, что ему стригут волосы, что с него снимают его одежду, что его, вероятно, разлучают с каким-нибудь предметом, который ему особенно дорог. В результате этого он чувствует себя отданным во власть неизвестных людей, которые могут без его ведома совершить над ним всякого рода зловредные деяния. Он боится белого человека, он испытывает ужас от того, что его заставляют что-то глотать, и даже лекарства для внешнего употребления приводят его в трепет: не могут ли они обладать неведомыми для него тайными свойствами, способными причинить ему смерть?» (199, I, 259).

Некоторые наблюдатели выяснили причину этого отвращения. Так, например, о Новой Зеландии Эльсдон-Бест пишет следующее: «В этом районе существует сильное недоверие к европейским врачам. Недоверие это, вероятно, объясняется не тем, что туземцы не доверяют медицинским познаниям этих врачей. Дело в том, что туземцы инстинктивно боятся, как бы врач не нарушил их состояния тапу, как бы применение европейских методов не повредило их жизненному началу. В Роторуа заболела однажды пожилая женщина, и родным ее посоветовали отправить ее в больницу. Они, однако, живо воспротивились этому, понуждая больную оставаться верной туземным обычаям и говоря, что они предпочтут видеть ее мертвой, чем позволят ей подвергнуться операции у европейца. Все же ее отправили в больницу, там ее оперировали, и она выздоровела. По возвращении ее домой, я услышал однажды, как какая-то старуха спросила у нее: «В каком ты сейчас состоянии? (т.е. осталось ли неприкосновенным твоё тапу, твоё жизненное начало?). — «О, ответила женщина, нет такой посуды у белых, из которой они бы не лили на меня (самой страшной скверной является та, которая исходит из кухонной утвари). Ее тапу было утеряно. Поэтому она всерьез стала придерживаться манер и привычек европейцев, видя в этом единственное средство защитить в дальнейшем свое жизненное начало. Такие случаи, однако, редки» (10, 223—4).

Австралийцы зато питают полное доверие к методам лечения, применяемым туземными врачами. Они, впрочем, допускают, что эти туземные врачи были бы неспособны лечить европейцев и по тем же причинам бессильны причинить им какую-нибудь болезнь, как они это

делают с туземцами. «Для того, чтобы им доказать, как их обманывают баангалы, я вызвался подвергнуть себя врачебным манипуляциям любого из их баангалов. Я указал, что для решения вопроса в их пользу вовсе нет нужды доводить до конца это доказательство, и что им стоит только сделать меня хоть немного больным, и я буду убежден в том, что баангалы, действительно, то, за что они себя выдают. Мое предложение показалось туземцам настолько смешным и нелепым, что они только смеялись надо мной. «Дурак! идиот! ты слишком белый человек, ведь это же не ваши баангалы, не для вашего брата» (11, 70).

Каково бы ни было лечение, прописываемое больному, какие бы его ни заставляли глотать лекарства, какой бы ни был предписан режим—паровая баня, крово-

пускание, в некоторых случаях даже трепанация, — во всех случаях действительность лечения зависит, по их представлению, от мистических сил. И на этот счет наблюдатели согласны между собой. Так, например, даяки «ценят лекарство лишь в том случае, если над ними были проделаны таинственные жестыкуляции, при этом с бесконечными наставлениями, как его принимать, в каком положении, какое заклинание повторять, глядя на него. Они не в состоянии считать какую-нибудь вещь ценной или доверять ей, если она каким-нибудь образом не связана со сверхъестественным» (20, II, 228). У негритосов на Филиппинских островах «всякая болезнь причиняется духами, которых следует сначала изгнать из тела для того, чтобы могло оказаться действительным какое-нибудь лечение» (176, 68). Нассау очень ясно выражается на этот счет. «Для сознания боль-



Лекарь (medicine-man) варрамунга (Сев. Австралия) с магической палочкой (купитья) в носу.

ного туземца благотворная целебная трава, употребляемая лекарем, и дух, связанный с этой травой и обеспечивающий ее действие (дух призываемый этим же лекарем), неотделимы друг от друга... Ясно, конечно, что они не смотрят на составные части какого-нибудь фетиша (лечебного) теми же глазами, какими мы смотрим на лекарственные вещества нашей фармакопеи. Ясно также, что их снадобья производят свое действие не так как наши, не в силу присущих им определенных химических свойств, а в силу наличия в них духа, излюбленным местоприбытием которого они являются (161, 81, 162). Не менее ясно, что дух этот понуждается к действию заклинаниями лекаря-колдуна». Мисс Кингсли выражает эту же идею в следующей поразительной формуле: «Во всяком осуществляющемся действии дух действует на другого, т.-е. дух лекарства действует на духа болезни. Некоторые болезни могут

быть побеждены определенными духами, пребывающими в определенных травах. Другие болезни не поддаются духам, обитающим в травах, эти болезни могут быть искоренены лишь более высоко стоящим духом» (114, 153).

Следует учитывать также, что пра-логическое мышление не оперирует такими же отчетливыми и определенными понятиями, какими действует наше мышление. Оно не устанавливает резкого различия между мистическим влиянием, которое через посредство определенных операций причиняет или исцеляет болезнь, и между влиянием, которое не имеет целительного характера, но которое вызывает результаты такого же рода, изменяя физические или моральные состояния и настроения людей, животных или невидимых существ. Мы обнаруживаем здесь чрезвычайно общее представление, которое, не будучи ни отвлеченным, ни логическим в подлинном смысле слова, сходно с представлениями о мана, вакан, оренда, мулунгу и т. д., которые были рассмотрены выше. Некоторые наблюдатели ясно отмечают, что «если сближение врача и чудотворца является общераспространенным, то объясняется это тем, что самое понятие мори (лекарство) является крайне неопределенным и туманным. Мори — это не только целебный, корень или лечебная трава, это также магические средства всякого рода к которым принадлежат и те, что изменяют волю человека. Язычники убеждены, что если их дети делаются христианами, то это происходит потому, что им дали какое-то средство, какое-то мори. Мори способно сделать привлекательными покинутых девушек. Все есть мори вплоть до черного порошка, которым белые натирают свои ножны для удаления ржавчины (112, 468).

Очень часто «доктор», кончив свои заклинания и магическое манипуляции и вступив в общение с духами, прикладывает рот к больной части тела и после некоторого более или менее длительного высасывания с торжествующим видом показывает пациенту и остальным присутствующим кусочек кости или камня или угля, либо какой-нибудь другой предмет. Все верят, что «доктор» извлек этот предмет из тела больного, что исцеление таким образом вполне обеспечено или даже совершилось. Этот жест можно сравнить с жестом хирурга, показывающего своим ученикам вырезанную им опухоль. В действительности, однако, аналогия носила бы здесь только внешний характер. Осколок кости или камня, который извлекается «доктором» изо рта, вовсе не болезнь, от которой страдает пациент, это отнюдь и не причина болезни, это только носитель ее. «Представление о том, что страдания в теле больного причиняются инородными телами, является, как это уже давно известно, весьма распространенным среди нецивилизованных народов всего мира. Однако, насколько мне известно, ни разу не отмечалось то обстоятельство, что это инородное тело считается весьма часто, если не всегда, по крайней мере, у индейцев Гвианы, — не просто каким-то естественным телом, но материальной формой враждебного духа» (217а, 333).

Истинная причина болезни — зловерное влияние, колдовская порча, которая вместе с этим осколком кости или камня внедрила в тело больного болезненное начало. Извлечение предмета означает, что влияние «доктора» одолевает это вредное начало: оно является знаком этой победы. Однако, победа эта так же мистична, как и сам недуг. Это — всегда, по выражению мисси Кингсли, действие одного духа на другого.

Лучше всего это предрасположение пра-логического мышления выражается в медицинских приемах чироки, формулы которых (с их

объяснением) собрал Муни прямо из уст самих индейцев. Возьмем, например, заклинание, относящееся к лечению ревматизма. Оно состоит из двух частей: первая содержит в себе призывы, обращенные последовательно к красной собаке, к синей собаке, к белой и черной; вторая часть содержит подробное указание о способе приготовления и приема лекарства (155, 346). Эта формула «особенно выразительна». Она была бы, однако, — по крайней мере, в первой своей части, — совершенно непонятной без объяснения, даваемого нам теми представлениями индейцев о болезнях и способах борьбы с ними, которые нам известны из других источников.

Наиболее распространенное у чироки верование относительно ревматизма рассматривает его, как болезнь, причиняемую духами убитых животных, обычно духами оленей, желающих отомстить охотнику. Самая болезнь, носящая фигуральное название, обозначающее «проникающий», рассматривается, как живое существо. Глаголы, употребляемые в разговоре об этой болезни, свидетельствуют, что существо это длинное, как змея или рыба. Его приводит олений вождь, заставляющий его проникнуть в тело охотника (особенно в суставы и конечности): тотчас начинают испытывать сильную боль. «Непрошенный гость может быть изгнан лишь каким-нибудь более могущественным духом-животным, природным врагом оленя, обычно духом собаки или волка. Эти животные — боги живут в какой-то горной стране выше седьмого неба, они — те великие прообразы, в отношении которых земные животные являются лишь сколками. Они обычно пребывают в четырех точках, определяющих страны света, из коих каждая имеет свое мистическое название и свой особый цвет, присущий всему связанному с этой страной света (здесь легко узнать те сложные participations, которые всегда выражаются в этих коллективных представлениях пра-логического мышления). Так, например, восток, север, юг и запад являются соответственно странами солнца, холода, темноты и *ва'ха ла*. Их цвета суть красный, синий, черный и белый. Белые и красные духи призываются обыкновенно для получения мира, здоровья и других благ того же рода, одни красные духи — для успеха какого-нибудь предприятия, синие для того, чтобы расстроить планы врага и вызвать его поражение, черные для причинения его смерти. Красные и белые духи считаются наиболее могущественными.

В связи с этим «доктор» в своем ревматическом заклинании призывает сначала красную собаку из страны солнца, «как если бы она находилась на далеком расстоянии», и умоляет ее быстро явиться на помощь больному. Затем мольба уступает место утверждению, что красная собака уже здесь, и что она унесла часть болезни на другой конец земли. В следующих частях заклинания таким же образом призывается синяя собака из страны холода, черная собака из страны тьмы, белая собака из *ва ха ла*, каждая из них уносит частицу болезней».

Заклинания состоят обычно из четырех разделов, это же заклинание в виде исключения имеет их пять.

За этим следует физическая часть лечения. Лекарство представляет теплый отвар из корней четырех разновидностей папоротника. Этим отваром натирают пациента. Растирание производится четыре раза «доктором» который одновременно шопотом читает призывные формулы: первая обращена к востоку, а последняя к югу.

Четыре — священное число, которое фигурирует во всех деталях этих формул (четыре духа, призываемые в четырех разделах, «доктор»

дует четыре раза на большую часть тела, в отваре четыре травы, четыре растирания, табу налагается часто на четыре дня *).

Другая формула чироки применяется, «когда что-то гложет их внутри». Эта болезнь свойственна детям младшего возраста. Ее симптомами являются крайняя нервность и беспокойный сон, когда ребенок внезапно просыпается и начинает плакать. Откуда берется эта болезнь? От птиц. Птица отбросила свою тень на большого ребенка, либо птицы устроили собрание в его теле (это последнее выражение означает, что животные, причиняющие болезни, могут собраться в большом количестве; в иных случаях говорят в этом же смысле, что животные устроили колонию или «общий дом» в теле). Так как животным, причинившим болезнь, в указанном случае является птица, то прогнать ее должен враг птиц. Поэтому заклинание призывает синего ястреба и бурого сокола, которые должны прогнать втершихся в тело птиц. Лекарство состоит из теплого отвара из коры и корней некоторых растений. Кора берется на дереве всегда с восточной стороны, с этой же стороны берутся чаще всего, если не всегда, и корни. Кора и корни не растираются, а просто кладутся на 4 дня в горячую воду. Ребенка раздевают и моют всего этим отваром утром и вечером в течение четырех дней (155, 355—6).

Лекарственные средства, употребляемые «докторами» и колдунами племен низшего типа наводят на аналогичные мысли. Знания их о целебных травах весьма неодинаковы. То исследователи рассказывают чудеса об их проницательности, то реальные их средства, как в случае чироки, отличаются крайним убожеством. Но если даже и предположить, что для некоторых болезней ими прописываются те же лекарства, которые были бы прописаны и нашими врачами, то все же дух этого лечения совершенно иной. Почти всегда у них дело идет либо о том, чтобы изгнать влияние или духа, присутствие которого причиняет болезнь, либо о том, чтобы сделать больного сопричастным какой-то силе, обнаруженной или предполагаемой в лекарстве, силе, которая даст возможность больному одолеть болезнь. В этом последнем случае перед нами «симпатическая терапия», которая является общераспространенной и которою европейские врачи пользовались еще не дальше, как триста лет назад. Так, например, — ограничимся одним примером, — в Британской Колумбии «бесплодным женщинам дают пить отвар из осиных гнезд или мух, так как эти насекомые размножаются в огромном количестве» (12d, 577). Факты этого рода являются, как известно, неисчислимыми.

Тем не менее, целебная сила лекарств подчинена обычно большому количеству условий. Если дело идет о растениях, то их должны собрать определенные люди, в определенный момент, с определенными заклинаниями, при помощи определенных орудий, во время определенной лунной фазы и т. д., без этого лекарство не подействует. В Канаде «перед отправлением в военный поход... один из этих шарлатанов объявляет собравшемуся селению, что имеющимся у него в запасе корням и другим растениям он придаст силу исцелять всякого рода раны и даже возвращать жизнь мертвым. Тотчас же он принимается петь, другие фигляры ему отвечают, при этом предполагается, что во время этого концерта, сопровождающегося гримасничанием действующих лиц, целебная сила сообщается этим снадобьям» (31, III, 219—20).

* Следует отметить, что и в других местах встречаются верования, приписывающие болезнь охотника мести со стороны дичи. Так, например, у бразильских бородо «если охотник заболевает и умирает, то эта злая проделка приписывается духу животного, которое было убито охотником и отомстило ему» (205, 399; ср. 192, 180).

У чироки «доктора», собирающиеся искать целебные травы, корни и кору, должны подчиняться весьма сложным правилам, которые Муни не смог привести во всех подробностях. Шаман должен быть снабжен определенным количеством белых и красных бус (из тех бус, которые занимают важное место в магических манипуляциях, когда они начинают шевелиться между пальцами шаманов: индейцы верят, что они становятся тогда живыми). Шаман должен приблизиться к растению с определенной стороны и один или четыре раза обойти вокруг него справа налево, произнося определенные молитвы. Затем он вырывает это растение с корнями, роняет одну из бус в ямку и засыпает ее землей... Иногда «доктор» не должен трогать первых трех попавшихся ему растений, он должен сорвать четвертое, и лишь после этого он может вернуться к первым трем. Кора снимается всегда с восточной стороны... ибо с этой именно стороны она лучше пропитывается целебной силой, будучи освещена лучами солнца и т. д.» (155, 339).



Знахарь (medicine-man) массирует больного (Н. Гвинея).

Если больной выздоравливает, то все хорошо, и лекарь получает обещанную награду и выражения благодарности со стороны заинтересованных лиц. Если же, несмотря на усилия лекаря, болезнь имеет плохой исход, то очень редко бывает (хотя такие примеры и встречаются), что на него возлагается за это ответственность. В некоторых обществах, имеющих уже довольно высокую политическую организацию, может оказаться небезопасным пользоваться высокопоставленных лиц и царей. В обществах же низшего типа неудача приписывается обычно «зловредному действию более сильной магии, исходящей от враждебного духа или человека» (200, 531). Доктора не будут беспокоить, а возникает только новый вопрос: кто же этот дух? и в особенности, кто этот враг, злые чары которого оказались столь могущественными? Поскольку, однако, представление о болезни, о ее причинах, о ее лечении является насквозь мистическим, то обычно неуспех лечения пациента получает столь же легкое и удобное объяснение, как и удача. «Сила», «влияние», более могущественный «дух», побеждающий это влияние, вот кто устанавливает или разрывает связи, партиципации, от которых зависит жизнь и смерть. Для пра-логического мышления нет ничего естественнее подобного представления.

Некоторые наблюдения свидетельствуют, как начинается, наконец, возникать различие между болезнями, мистическими по своему проис-

хождению, и болезнями, в основе которых лежат причины, называемые нами естественными: либо одна и та же болезнь, в том или ином случае, приписывается мистической причине или не мистической, либо признаются категории болезней, различные по существу. Так, например, «у кафров в тех случаях, когда колдун ставит диагноз чьей-нибудь болезни, бывают три возможности: 1) болезнь возникла сама собой, 2) болезнь вызвана духами предков, 3) болезнь вызвана злыми чарами» (159, 43). У багимов «болезнь может получить четыре разных объяснения: 1. Она может быть вызвана покойным царем. Мандва (верховный жрец царя) является единственным лицом, который может оказать помощь в подобном случае. Паралич принадлежит именно к этой категории болезней. 2. Лихорадка приписывается естественным причинам, за нее никого не считают ответственным. 3. Болезнь причинена магическими действиями (кулога), совершенными человеком, который хочет тайно убить другого (к этой категории принадлежат всякие формы болезней). 4. Наконец, болезнь приписывается духам мертвых (музиму), которые по разным поводам проникают в тела людей, откуда их необходимо изгнать» (182, 103). Это, как мы видим, еще весьма сбивчивые и путаные классификации. Однако, они отмечают собою переход от чисто мистического представления о болезни и полагающемся для нее лечении к таким формам представления и поведения, в которых наблюдение и опыт занимают немного больше места.

VII.

Мистическому представлению о болезни соответствует целый ряд обычаев, которые свидетельствуют о том же пра-логическом мышлении. Подобно этому столь же мистическое представление о смерти находит свое выражение в известном количестве обычаев, относящихся к смерти: обычаи эти были обнаружены наблюдателями в большинстве обществ низшего типа, и их нельзя было бы понять, не связав их с этим мышлением.

Прежде всего, смерть никогда не бывает естественной. Это — верование, общее австралийским племенам и малокультурным обществам обеих Америк, Африки и Азии. «Туземец, — говорят Спенсер и Гиллен, — абсолютно не способен осознавать смерть, как результат какой-нибудь естественной причины» (200, 356). Достаточно будет, несомненно, привести несколько других свидетельств. «Для сознания мугандов не существует смерти, вытекающей из естественных причин. Смерть, как и болезнь, является прямым последствием влияния какого-нибудь духа» (181, 40). У фангов «смерть никогда не приписывается естественным причинам. Болезнь, кончающаяся смертью приписывается действиями эву (колдунов)» (4, 95). Дю-Шалью говорит то же самое: «Величайшим проклятием всей страны является вера в аниемба (колдовство или чародейство). Африканец твердо верит, что всякая смерть является насильственной. Он не может представить себе, чтобы человек, который 15 дней назад был здоров, теперь смертельно заболел без вмешательства какого-нибудь могущественного колдуна, который путем чар прервал нить его дней, причинив ему болезнь» (27, 338). — «Когда-то чироки не представляли себе, чтобы кто-нибудь мог умереть естественной смертью. Смерть людей, умиравших от болезни, они всегда приписывали вмешательству или влиянию злых духов, колдунов и заклинателей, находящихся в сношениях с этими злыми духами... Если кто-нибудь, умирая от болезни, обвиняет другого человека в том, что тот по своей воле всякими колдовскими действиями

является причиной его смерти, то это равносильно для обвиняемого смертному приговору» (155, 322; по Гейвуду, 1823г.).

Когда наблюдатели сообщают, что туземцы «неспособны осознавать смерть, как результат естественных причин», то эта формула содержит два утверждения, которые не бесполезно рассмотреть отдельно.

Первое утверждение означает, что представление о причине смерти, как и причине болезней носит всегда мистический характер. Иначе оно и быть не могло. Если всякая болезнь является результатом «духовного влияния», действием какой-то «силы», «духа», «души», которые воздействуют на пациента или овладевают им, то как не приписать роковой исход болезни той же причине, которая лежит в основе болезни? Совершенно необъяснимым было бы как раз такое положение, когда пра-логическое мышление имело бы представление о том, что мы называем «естественной смертью»: ведь это было бы единствен-



Магический обряд убийства на расстоянии при помощи костебоя (Центр, Австралия).

ным в своем роде представлением, не имеющим аналогии среди остальных представлений. Для того, чтобы пра-логическое мышление имело представление о естественной смерти, было бы необходимо, чтобы, в силу какого-то непонятого исключения, наиболее впечатляющее и наиболее таинственное, быть может, явление каким-то образом, совершенно изолированно от других, освободилось от мистической оболочки, которой еще окружены все остальные.

Нет ничего знаменательнее в этом отношении, чем хорошо известные случаи, когда умирает человек, сознающий за собой нарушение какого-нибудь табу, хотя бы по неосторожности. Фрэзер приводит довольно большое количество таких случаев (62, I, 321). Вот еще один очень характерный: «Ребенок был совершенно здоров и крепок до того дня, когда Мак-Альпин вдруг нашел его в болезненном состоянии. Он объяснил, что он совершил неподобающий поступок, что он «тайком съел самку опоссума» до получения разрешения на это, что старики обнаружили его проступок, и что теперь он никогда не достигнет зрелого возраста. И действительно, он, так сказать, слег под тяжестью этого своего убеждения и больше уже не встал: в течение каких-нибудь трех недель он угас» (98, 42). Вот типичный образец «естественной смерти», как ее разумеет пра-логическое мышление, если только вообще здесь применимо подобное выражение. Не менее «есте-

ственной» является та смерть, которая наверняка постигает человека, если он получил хотя бы только царапину от заколдованного оружия. «Можно сказать с абсолютной уверенностью, что туземец умрет от самой поверхностной раны, если только он будет верить, что поранившее его оружие было «заговорено» и, следовательно, пропитано арунгквильтой (злыми чарами). Он ложится, отказывается от всякой пищи и угасает на глазах». Спенсер и Гиллен были свидетелями нескольких случаев подобного рода (200, 537). Единственным возможным исцелением в тех случаях, когда человек ранен заколдованным копьем, является применение весьма могущественного «противоколдовства» (201, 675). Больше того, самый факт совершения магического обряда против какого-нибудь врага наводит старика-австралийца на мысль, что, может быть, он и сам подвергся зловредному влиянию этой операции. Это обстоятельство едва не стоило жизни одному старику, совершившему такую операцию в присутствии Спенсера и Гиллена, «После того, как старик резким и сильным движением бросил свою остроконечную палку в сторону воображаемого врага, он, очевидно, сам оказался совершенно потрясенным и сказал нам, что немного арунгквильта ударило ему в голову. Туземцы являются людьми с чрезвычайно сильным воображением, и мы думали было, что это серьезно повредит ему» (201, 462). Дело, однако, здесь не в воображении, каким бы оно ни было сильным. Здесь перед нами выражение страха, совершенно естественного с точки зрения пра-логического мышления. Случай с указанным стариком-австралийцем вполне поддается сравнению со случаем какого-нибудь анатома, который, делая демонстрацию на трупе, подумал бы, что он нанес себе порез и таким образом заразился.

Второе утверждение, отдельное от первого, подразумевает, что смерть никогда не происходит от естественных причин, ибо она всегда является насильственной, т.-е., другими словами, всегда является убийством, сознательным и преднамеренным, совершаемым кем-либо при помощи магических действий. Отсюда и берутся те ужасные колдовские процессы, столь частые, особенно в Африке, потрясающие картины которых рисуют нам наблюдатели. Нассау видит даже в этих колдовских процессах одну из причин обезлюдения черного материка. Нигде, однако, эта вера не распространяется на всякую смерть без исключения. Колдовского процесса, например, не устраивают по случаю смерти детей в раннем возрасте, рабов и вообще незначительных людей. Расследование производится лишь в случае подозрительных смертей, притом когда покойники стоят того, чтобы ими заниматься. Но, действительно, в этих обществах бесконечно больше подозрительных смертей, чем у нас. С одной стороны, здесь общераспространенным является применение магии. Все более или менее применяют ее. Каждый, таким образом, более или менее склонен здесь подозревать своего соседа в преступном применении магии, каждый в свою очередь, может явиться объектом такого подозрения. С другой стороны, общераспространенное представление о болезни и смерти, как о результатах таинственных влияний, легко приводит к мысли, что та или иная смерть была насильственной в том смысле, что она была результатом сил, приведенных в действие чьей-нибудь вражеской волей.

Этим и объясняется, что в низших обществах весьма часто смертные случаи, самые «естественные» в наших глазах, будучи отнесены за счет действия мистических причин, рассматриваются, как случаи насильственной смерти, вопреки самой очевидной, казалось бы, действительности. В этом именно пункте во всей силе обнаруживается

различие между нашими умственными навыками и теми, которые управляют коллективными представлениями в этих обществах. Так, например, в Торресовом проливе «смерть, последовавшая в результате змеиного укуса, рассматривается обычно, как результат того, что змея подверглась влиянию какого-нибудь колдуна» (93, 299). «Туземцы (Порт-Линкольна) не удовлетворяются даже и тогда, когда причина смерти достаточно очевидна: им необходима еще и тайная причина... Одна женщина, которая чистила колодец, была укушена в большой палец черной змеей. Опухоль появилась тотчас же, и через 24 часа женщина умерла. Однако, туземцы утверждали, что смерть эта была не случайной, что женщина указала на одного туземца, как на своего убийцу. На основании этого свидетельства, подкрепленного тем фактом, что рана не кровоточила, муж умершей и его друзья вызвали на суд обвиняемого и его друзей. Мир, однако, был сохранен, ибо сторона мужа признала, что женщина ошиблась насчет личности преступника. Тем не менее, так как укус змеи не мог быть причиной смерти, то вдруг обнаружили другого виновника» (226, 191). Точно так же поступают и тогда, когда старик умирает от старческого истощения: близкие умершего расследуют, что злые чары вызвали его смерть, и стараются стомстить за нее. Вот случай еще более характерный: «Туземцы Мельбурна потеряли одного из своих, погибшего, казалось бы, совершенно естественной смертью. Некоторые из друзей покойного прибегли к обычному приему розыска виновников смерти, заключающемуся в рытье рва... В соответствии с полученными указаниями они направились в Джойс-Крик и здесь в полдень напали на группу охотившихся туземцев и убили красивого юношу... Друзья этого юноши, бывшие очевидцами его смерти и прекрасно знавшие всех, которые на них напали, тем не менее, обратились к тому же приему розыска виновников, к рытью рва... В результате этого они получили указание, что виновник находится в направлении племени гульбура, и поэтому сильный отряд, в который входило 18 человек, вооруженных копьями, направился туда, и через неделю после трагедии в Джойс-Крике они совершили в свою очередь убийство в указанном месте» (199, II, 155). Какими бы невероятными ни казались такие факты, но Добрицгоффер приводит подобные примеры и из быта абипонов. «Когда индеец умирает от нанесенных ран или от перелома костей или от старческого истощения, другие индейцы, никогда не признают, что смерть произошла от ран или от старческой слабости. Они энергично доискиваются, какой колдун совершил это убийство и по какой причине» (46, II, 84).

Эти обычаи особенно подходят для выявления того, до какой степени мышление этих низших обществ иначе ориентировано, чем наше. Австралийцы и абипоны видят, как и мы, очень тяжелые раны, неизбежно ведущие к смерти. Однако, их внимание не останавливается на этом, потому что их коллективные представления навязывают им, так сказать, в виде предассоциаций или «предпонятий» связь между смертью и мистической причиной. Следовательно, для них раны могут быть лишь одним из тех способов, какими мистическая причина достигает своей цели, и этим способом отлично может служить и укус змеи, и остановка дыхания в воде. Но они не интересуются способами которые послужили непосредственной причиной смерти. Важна лишь истинная причина, а в определенных обществах, по крайней мере, эта причина всегда имеет мистическую природу*).

* В обществах несколько более высокого типа обнаруживаются переходные формы. Смерть (как и болезнь) продолжают в некоторых случаях приписывать мистическим причинам, однако, в других случаях она считается естественной

Приемы, употребляемые для обнаружения этой причины, соответствуют, естественно, представлению об этой причине, они не менее характерны для пра-логического и мистического мышления. Обычно прибегают к гаданию, и преступник, изобличенный этим гаданием, немедленно подвергается казни. В Африке, у кафров, например, или во французском Конго, и в других частях черного материка, где колдовские процессы особенно часты, общая схема судопроизводства представляется в следующем виде. Сейчас же после смерти какого-нибудь важного лица или в случае подозрительной смерти вообще собираются все родственники, слуги покойного, а иногда все население деревни, и «доктор» начинает свои магические операции, которые должны обнаружить преступника. Мисс Кингсли набросала нам захватывающую картину этих трагических собраний, где самый мужественный человек дрожит при мысли, что указания падут на него, что меньше, чем в минуту, он погибнет осужденный, как жертва всеобщей ненависти и злобы, без всякой надежды на установление своей невинности. Действительно, иногда осужденный подвергается казни сейчас же. Иногда, однако, он подвергается ордалии, он обязан, например, проглотить известное количество яда, так что те, кто приготовляет дозу яда, наперед решают результат этого испытания. Европейцы, присутствующие при этих драмах, не в состоянии видеть в них ничего, кроме ужасной пародии на правосудие. Однако, упорство, с которым туземцы защищают эти обычаи, свидетельствует, что они являются для них тесно связанными с весьма важными коллективными представлениями, например, с теми представлениями, которые относятся к болезни, жизни, смерти, общественному строю. Обычаи эти, таким образом, настолько же «необходимы», по их словам, с точки зрения их пра-логического и мистического мышления, насколько абсурдными они кажутся нашему логическому мышлению.

Замечательно, что в обществах наиболее низкого из известных нам типа гадание часто применяется для обнаружения направления в пространстве, в котором находится убийца. В Австралии один весьма распространенный обычай заключается в рытье рва в том месте, где кладется тело покойника, и в наблюдении за направлением, в котором движется насекомое, вырытое лопатой. «За движениями насекомого, — говорит Грей, — следили с напряженным интересом, а так как это крохотное существо сочло нужным ползти в направлении Гильфорда, то это послужило для туземцев новым доказательством виновности жителей этой местности» (72, II, 325—6). Этот обычай упоминается также и Броу Смитом, который дал нам, впрочем, нечто вроде сводной таблицы употребляемых туземцами магических приемов. «Племя в округе Уэстерн-Порт (Виктория) и племена из окрестностей Перта (Западная Австралия) наблюдают за движениями насекомого, которое слу-

в обычном понятии слова Так, например, у племени «проколотых носов» вожди говорят, что они и их сыновья слишком великие люди для того, чтобы умереть собственной смертью. Конечно, они могут заболеть ослабеть и умереть, подобно другим, однако, происходит это потому, что какой-нибудь злонамеренный человек или дух являются невидимой причиной смерти. Вот почему, когда умирает вождь или его сын, то предполагаемый виновник преступления должен быть казнен». (Паркер, цитируемый Банкрофтом, 3, III, 157). Точно также миссионер Брэн пишет: «Согласно сообщениям наших коллег из Экваториальной Африки, многие негритянские племена верят, что всякая смерть человека причиняется колдунами и духами. У малинке, которые нас окружают, эта вера не является столь безусловной. Многие смертные случаи приписываются ими их подлинной естественной причине, болезни, старости, голоду, какому-нибудь несчастному случаю». (21, 948).

чайно выползает при рытье; племя в округе Мельбури наблюдает за следом червя или подобного же живого существа, черные йарры следят за направлением, которое выбирает ящерица, на Купер-Крике обращаются с вопросами к труп, у устья реки Муррей и у бухты Встречи племена руководятся снами «доктора», который спит, положив голову на труп, племена, обитающие по течению Муррея, наблюдают за глиной, покрывающей могилу, и по направлению самой большой трещины, которая образуется на глине, когда она высыхает, они определяют направление, в котором следует искать колдуна» (199, 28).

В Центральной Австралии «через день или два после смерти туземцы процессией отправляются на то самое место, где случилась эта смерть, и тщательно обследуют небольшой холмик, насыпанный на этом месте, а также сырую землю вокруг него для того, чтобы обнаружить какой-нибудь след, выдающий убицу. Если, например, здесь



Посещение трупа, погребенного на дереве, через несколько дней после смерти для обнаружения предполагаемого убийцы.

обнаруживается след змеи, то это считается надежным свидетельством того, что виновный принадлежит к тотему змеи, так что остается выяснить, кто именно из членов этого тотема совершил преступление... Если следов не оказывается..., то ждут, пока не начинает разлагаться тело: тогда брат и отец вдовы внимательно исследуют жидкость, стекающую с площадки, на которой лежит труп. Считается, что по направлению жидкости можно определить направление, откуда явился убийца. Если жидкость остановилась на некотором расстоянии, то убийца должен быть недалеко, если же она течет далеко, то туземцы знают, что преступник принадлежит к отдаленному племени» (201, 526).

Точно так же на Новой Гвинее среди прочих приемов гадания Кунце указывает следующие: «В руку покойника кладут известковый раствор бетеля и краба, а к мизинцу ее привязывают нитку. Когда засыпают могилу, то дергают за нить и притаптывают могилу, крича: «Встань». Дерганье нитки начинает беспокоить краба, который двигаясь, разливает вокруг себя раствор. По направлению струек узнают направление, в котором следует искать колдуна» (80, 256). Наконец, в Гвиане, по сообщению Шомбургка «даже смерть человека, скончавшегося от болезни, ставится в вину какому-нибудь неизвестному ка-

наима (колдуна). Автор сообщения видел, как отец одного ребенка, умершего от водянки, отрезал у него большие пальцы и мизинцы рук и ног, бросил их в сосуд, полный кипящей воды, и вместе с остальными родственниками внимательно следил глазами за этими пальцами. В том направлении, куда выливающаяся кипящая вода выбросит первый палец, и должен находиться неизвестный убийца» (190, I, 651).

Все эти обычаи свидетельствуют о той особой важности, которую имеют для первобытного мышления отношения предметов в пространстве. Мы видели уже многочисленные доказательства этого, особенно ярко об этом свидетельствует та тщательность, с которой большинство языков низших обществ указывает, на каком расстоянии, с какой стороны, на какой высоте находится предмет или существо, о которых идет речь. Эта тщательность объясняется отчасти «живописующим» характером языков, которые в очень малой степени выражают понятия, однако, весьма вероятно, что в основе его лежит также и внимание, уделяемое этим мышлением направлениям в пространстве. Самое внимание это обусловлено мистическим значением направлений в пространстве (четырех кардинальных точек или стран света) и множеством партиципаций, связанных с этими направлениями. Доказательства в пользу этого утверждения были приведены выше (local relationship австралийцев, мистическая символика зуньи и чироки, приписывающая каждой стране света определенный цвет, связывающая с ней определенное животное, особое значение и т. д.). Вышеуказанные обычаи основаны на вере в подобного же рода партиципацию. Точно так же, как обнаружение на только что взрытой земле следа змеи является неопровержимым свидетельством того, что смерть вызвана членом тотема змеи, точно так же насекомое, вырытое лопатой, ползущее на север, свидетельствует о том, что убийцей является член племени, живущего на севере. Если бы мы вздумали видеть в этом заключение, основанное на логическом выводе, то оно всегда казалось бы нам только нелепым. Но в том то и дело, что тут нет вовсе логического вывода, а перед нами процесс, свойственный лишь пра-логическому мышлению и именно поэтому почти непонятный для нас. Для этого мышления вовсе не существует случайных отношений. Насекомое, которое направляется на север, могло с таким же успехом ползти на запад, на юг или еще в каком-нибудь направлении. Если оно выбрало север, то это произошло потому, что между этим направлением в пространстве и тем, что пытается выяснить как раз в этот момент пра-логическое мышление, существует мистическая сопричастность.

Тот процесс мышления, который логики обозначают именем софизма *post hoc, ergo propter hoc* (после этого, значит вследствие этого), может помочь составить некоторое представление об этой сопричастности. Допустим, например, что необычайный сбор винограда пришелся как раз на такой год, когда летом видели комету, или что война разразилась после полного солнечного затмения. Даже для мышления обществ более высокого уже типа, подобные совпадения не кажутся случайными. В этой связи событий во времени усмотрят не просто случайную последовательность, будет установлена неподдающаяся ясному и отчетливому анализу связь между виноградом и кометой, между войной и затмением. Здесь пред нами живой пережиток того, что мы называли сопричастностью. Мышление же обществ совсем низкого типа, которое совершенно не знает случайных связей, т.-е. которое приписывает мистическое значение всем отношениям, какие даны в его представлениях, с такой же охотой утверждает: *juxta hoc, ergo propter hoc* (подле

этого, — следовательно, вследствие этого), как и «после этого, следовательно, вследствие этого». Смежность в пространстве так же является сопричастностью, как и смежность во времени, и даже больше, поскольку пра-логическое мышление уделяет пространственным определениям больше внимания, чем временным.

Таким образом, в сложных связях мистических партиципаций, которые в пра-логическом сознании соответствуют в общем тому, чем является причинная зависимость для логического мышления, рядоположность играет иногда ту роль, которую мы скорее приписали бы последовательности. Гэтчет, например, говорит (68, 89): «Общераспространенный некогда у индейцев обычай допускал, как будто, что разрешается напасть на своих соседей и убить их, в случае, если слышишь или сова ночью станет кричать близ хижины этих несчастных людей». Точно так же в одном кратком рассказе, записанном у индейцев-кламатов, «собака воет к смерти близ хижины сейчас же после заката солнца: появляется индеец, который нападает, ранит и убивает хозяина собаки» (68, 133). Здесь пред нами процесс мышления по принципу «подле этого, следовательно, вследствие этого», выражающаяся в смежности в пространстве партиципация между индейцем, у порога которого воет злое животное, и несчастием, возмещаемым, следовательно, в известном смысле причиняемым этим животным. Замечательно, что почти во всех индо-европейских языках предлоги, обозначающие «вследствие», «по причине» являются словами, которые первоначально относились к отношениям в пространстве, а не во времени*). Быть может, для пра-логического мышления отношения во времени представлялись первоначально, как отношения положения или, вернее говоря, рядоположности и, следовательно, партиципации по смежности; все это потому, что для этого мышления не существует отношений, которые не имели бы мистического смысла. Поэтому пра-логическое мышление обращает главное внимание на смежность. Вопрос же о том, какое место во времени занимает то или иное из связываемых явлений, является ли оно предшествующим или последующим, играет тут второстепенную роль, а, может быть, он даже и совершенно безразличен.

В Торресовом проливе «неудачи и неприятные случайности рассматриваются, как предостережение или знамение, указывающее, что где-то произошло или должно произойти какое-нибудь несчастье... В 1888 году Номоа, вождь на Мабуйяг, который убил, быть может, больше дюгонгов, чем любой из его соплеменников, хвастал однажды предо мной, что он никогда не знал неудачи. Спустя очень немного времени он отправился на охоту за дюгонгами и потерпел неудачу: он не только промахнулся, но и сломал наконечник своего гарпуна. Я думаю, что на следующий день он снова вернулся с пустыми руками. Дня через три или через четыре после этого в селении умер ребенок, а затем две женщины (29, V, 361). Тотчас же Номоа сказал мне, что неудача его объяснилась; он счастлив при мысли, что, если он потерпел неудачу с дюгонгами, то в этом была не его вина». Таким образом, между неудачной охотой и несчастьями, которые случаются через несколько дней, оказывается мистическая связь, которой удовлетворяется пра-логическое мышление. Было бы, однако, трудно указать здесь, что является причиной и что следствием, если брать причину в смысле антецедента (т.-е. предшествующего явления): с одной стороны, неудачная охота объясняется смертями, которые случились

* Устное сообщение М. А. Мейе.

после нее, а с другой стороны, эта неудачная охота является предвестницей, т.-е., в известном смысле, и причиной последовавших смертных случаев.

То же мы видим и в Северной Америке. «Они принимают затмение за предвестие смерти, войны или болезни. Знамение это, однако, не всегда предшествует тому несчастью, которое им возвещается, иногда оно следует за ним: дикари, видя лунное затмение, бывшее в 1642 году, заявили, что их не удивляет больше избиение, учиненное ирокезами над некоторыми их соплеменниками зимой этого года, т.-е. они видели в лунном затмении знамение этого бедствия, несколько, однако, запаздавшее для того, чтобы они могли принять меры предосторожности» (177, XXII, 194—6).

Подобные верования встречаются и в других местах. В Китае, например, «духи неодушевленных предметов проявляют очень часто свое зловерное существование путем возвещения неприятных событий, что для этих простых и нелогичных умов равносильно подготовке и причинению этих событий. В книгах мы находим множество случаев смерти, пожара и других бедствий всякого рода, которые произошли вследствие того, что предметы падали друг на друга без видимой причины» (75, II, 664). И здесь также пра-логическое мышление не интересуется относительным положением двух событий во времени: все его внимание устремлено на сопричастность, связывающую эти события.

У лало «существует три вида дурных вещей, причиняющих болезни и всякие беды: 1) духи тех, которые умерли нечистой смертью; 2) демоны; 3) сло-та: так называют необыкновенные, противоестественные явления, которые не только возвещают, но и причиняют бедствия (рождение уродов, кур, поющих по-петушиному и т. д.)» (86, 104). — Такие же верования и обычаи существуют в Южной Африке, где негры пытаются вести борьбу против этих необычных явлений, стараясь их уничтожить. Они называют их «тло-ло» или, согласно переводу Ливингстона, «грехом». Альбиносы обычно убиваются. «Ребенок, у которого верхние молочные зубы выпадают раньше нижних, убивается в племени бакаа и, может быть также у бакваиннов. У некоторых племен из двух близнецов в живых оставляли одного (возможно, что здесь есть другие основания). Убивают также быка, который, лежа в своем стойле, бьет по земле хвостом. Туземцы верят, что он приглашает смерть посетить племя. Когда я был проездом в Лонда, мои люди несли с собой огромное количество кур, принадлежавших к породе, более крупной, чем та, которая водится на их родине. Если какая-нибудь из них начинала петь до полуночи, то ее, как повинную в «тлоло», убивали» (122, 577 и 3d, 43).

VIII.

Таким образом, всякое необычайное явление рассматривается, как знамение, и одновременно, как причина неприятного происшествия, долженствующего случиться позже. С другой точки зрения, это неприятное происшествие с тем же основанием может рассматриваться как причина необычного явления. Очевидно, мы искажаем эти коллективные представления, истолковывая их в духе закона причинности, который предполагает неизменное и необратимое временное отношение между причиной-антецедентом и вытекающим из него следствием. В действительности же, эти представления подчиняются закону сопричастности, основному закону пра-логического мышления. Необыкновен-

ное явление и несчастье, знамением которого оно является, содинены между собой мистической связью, не поддающейся логическому анализу.

Но эти явления, которые играют иногда с трудом поддающуюся истолкованию роль предостережений, случаются лишь очень редко, а мир, в котором живет человек, являющийся членом общества низшего типа, содержит в себе бесконечное множество связей, мистических партиципаций. Некоторые из них являются постоянными и известными (например, сопричастность личности и ее тотема, связь между некоторыми животными и растительными видами). Но сколько других связей подобного рода возникает и исчезает, оставаясь неведомыми, тогда как они заслуживают величайшего внимания, и познание их имеет такой жизненный интерес! Но если эти связи не проявляются сами собой, то необходимо, следовательно, заставить их проявиться каким-нибудь путем. Таков источник или, по крайней мере, один из главных источников гадания. Вспомним, что для пра-логического мышления представление о внешнем мире ориентировано иначе, чем наше. Восприятия носят здесь мистический характер, т.-е. элементы восприятий, которые с точки зрения логического мышления являются объективными и единственно реальными, окружены здесь недифференцированным комплексом мистических элементов. И однако, эти именно мистические элементы, так же, как и их сочетания, невидимые, неосязаемые, недоступные чувствам, являются наиболее важными. Между тем, необходимо быть о них осведомленными, этой цели и служит гадание.

Таким образом, оно является в обществах низшего типа, продолжением восприятия. Подобно тому, как мы имеем инструменты для уловления явлений, которые слишком тонки для нашего восприятия, или для восполнения чувств, которых нам нехватает, подобно этому пра-логическое мышление употребляет первоначально и прежде всего сны, затем волшебную палочку, кристалл, косточки, зеркала, полет птиц, ордалии и бесконечное множество других приемов для уловления таинственных элементов и их сочетаний, когда они не проявляются сами собой. Потребность эта является для них еще более настоятельной и властной, чем у нас. И в самом деле, наше общее представление о мире могло бы, в крайнем случае, обойтись без элементов, которые даны нам инструментами современной физики. Это наше представление в своих основных чертах сложилось до того, как эти инструменты были изобретены. Гадание же является абсолютно необходимым пра-логическому мышлению в силу его внутренней структуры. Чем больше мистические элементы и мистические связи господствуют в коллективных представлениях, тем более необходимы мистические приемы для их обнаружения.

И действительно, нет обычаев, более распространенных, чем обычный гадания. Я думаю, что мы не знаем ни одного общества низшего типа, в котором они бы совершенно отсутствовали. Конечно, лишь в обществах уже довольно развитых мы находим развитое ведовство, дифференцированное, ставшее сложным и утонченным искусством, имеющим целью корпорацию, целую иерархию гадателей. Однако, и на самой низкой стадии культурного развития, какая только нам известна, гадание уже практикуется, хотя бы при посредстве снов. Оно знакомо и австралийцам и наиболее отсталым племенам обеих Америк. Чтобы ограничиться одним примером, укажем, что в одном племени Восточной Бразилии «к вечеру вождь, по имени Кониан Бебе, обошел всю стоянку туземцев в лесу, обращаясь с речью к своим людям, и объяснил им, что теперь они близко подошли к стране неприятеля, что

каждый из них должен запомнить сны, которые он увидит в наступающую ночь, что все должны постараться иметь хорошие сны...» (203d, 98; ср. 152).

Истолковывать обычая гадания, как обычаи, предназначенные просто для того, чтобы открывать будущее, значило бы давать им очень уж узкое определение. Действительно, среди мистических связей, которые пытаются обнаружить, наибольший интерес имеют те связи, которые определяют будущее. Этими связями будут руководиться при совершении действия или при воздержании от него, смотря по обстоятельствам. Однако, гадание рассматриваемое само по себе, имеет в виду прошлое в такой же мере, как и будущее. Об этом свидетельствует та основная роль, которую оно играет в расследовании преступления. В колдовском процессе, например, племя и личность преступника почти всегда выявляются путем ведовских приемов. Точно так же поступают, когда нужно выяснить, кто навел злые чары на больного, какой злой дух вошел в него, где находится потерянный предмет, жив ли человек, о котором нет вестей и т. д. «Чем больше проникаешь в интимную жизнь этих племен, тем больше поражаешься, — говорит Жюно, — тому огромному месту, которое в ней занимает гадание на косточках; они непременно фигурируют во всех более или менее заметных событиях на жизненном пути человека, в любом событии народной жизни» (112, 455). Де-Гроот отмечает то же самое в отношении китайцев. Исследователи вообще постоянно подчеркивают, что «дикари» весьма «суеверны». На наш взгляд это значит, что они действуют сообразно своему пра-логическому и мистическому мышлению. Было бы поразительно и даже непонятно, если бы они не были «суеверны».

Коль скоро такое мышление имеется налицо, то обращение к гаданию является почти необходимым предварительным условием для всякого предприятия, часто даже для такого, которое кажется европейцу самым обыденным, например, для продолжения пути утром после ночной остановки. Часто бывает так, что утром туземные носильщики обнаруживают крайнюю строптивость и даже, если они осмеливаются, отказываются продолжать путешествие. Белый путешественник, как замечает мисс Кингсли, если только он не осведомлен о мышлении своего отряда, увидит в этом только лень, недисциплинированность, нарушение данного слова, неисправимую недобросовестность. Дело здесь, однако, может быть в чем-то совершенно ином. Могло случиться так, что, поднявшись с постели, один из негров заметил какой-нибудь зловещий знак, предвещающий беду для него и для всего отряда. Вот где может оказаться источник их противодействия. В таком случае, однако, знамение явилось бы само собой, если же его не бывает, то его вызывают. Ведь, если, в силу непреодолимых мистических связей, предприятию суждено кончиться неудачей, то рискнуть на это предприятие для туземца было бы так же неразумно, как нам пойти против законов природы, например, против закона тяготения. Но как это узнать, если не путем гадания?

Точно так же недостаточно прибегать к гаданию для полного обеспечения удачи предприятия в целом: придется обратиться к предзнаменованиям и к истолкованию снов при каждой отдельной операции, т.-е. в каждый, так сказать, отдельный момент. Это обстоятельство освещено многими исследователями: на войне, на охоте, почти всегда и везде, где личность или коллектив ставит себе какую-нибудь цель, ничего не делается без благоприятного мнения и совета гадала, знахаря, колдуна. Если предприятие удастся, то удача приписывается

строгому соблюдению правил и предписаний. «Да, — сказал один вождь даяков радже Бруку, мои люди в этом году довольны своим урожаем риса, ибо мы не пренебрегли ни одним из предостережений, полученных нами через предзнаменования: мы умилостивили ханту (духов), ловя аллигаторов, убивая свиней для рассматривания их сердца, и мы точно и правильно истолковывали наши сны. Зато мы и имеем хорошую жатву. Те, которые не следовали нашему примеру, остаются в этом году бедными, в будущем им придется быть внимательнее» (20, II, 203). В походе все движения этих же дайяков зависят от предзнаменований. Нельзя ни идти вперед, ни отступить, ни напасть, ни менять позицию, пока не высказались гадатели. «Один знакомый мне вождь был посажен своими воинами на целых шесть недель в свою хижину, где он должен был выждать того момента, когда крики птиц раздадутся с благоприятной стороны... Туземцы верят, что белый, командующий отрядом, имеет птицу и приносящий удачу талисман, дающий ему возможность вести свой отряд вперед. Даяки питают к этому огромное доверие. «Ты — наша птица, — говорили они, — мы следуем за тобой». Кроме того, целый день во время похода они обсуждают и истолковывают свои сны, к которым они относятся с величайшим благоговением. Я знаю названия их птиц, я узнаю их по их пению, и я научился от них истолковывать и узнавать добрые и дурные предзнаменования. Действие этих знамений на меня самого было часто весьма явственно... В моей комнате висела голова оранг-утанга, и даяки были убеждены, что она-то и руководила мной в моих удачных экспедициях» (20, II, 234—5).

Согласно Кэшингу, многие игры у зуньи имели ведовской характер. Например, «в игре в спрятанный мяч играют две стороны, одна из них представляет восток, другая — запад, либо одна — север, другая — юг. Каждая сторона состоит из членов соответствующих кланов... То или иное предсказание связано с исходом игры. Точно так же военная пляска является либо предварением, либо воспоминанием о сражении, которое разыгрывается наперед в форме драматического представления, в целях определения того, на чьей стороне будет победа. Точно так же игра эта, изображающая мифическое сражение между богами, особенно между богами ветра и богами воды, является средством для того, чтобы спросить судьбу о том, какая сторона одержит верх, боги ветра, или боги воды, т.-е. будет ли время года сухим или дождливым. По количеству очков, выигранных каждой стороной определяют, следует ли ждать засухи или дождливой погоды. Участники игры, с одной стороны, представляют север и зиму, ветреное и бесплодное время года, другая сторона олицетворяет юг и лето, летние ливни и плодородие: первые представляют засуху, а другая влажность. Туземцы, таким образом, в своих полевых работах будут сообразоваться с выигранными той или иной стороной очками. Они будут сажать зерна более глубоко и в местах лучше орошенных, если победит сторона, представляющая ветер, или если на этой стороне будет удача в последовательных фазах игры» (39, 374).

Это объяснение Кэшинга весьма ценно во многих отношениях. Оно является не только наглядной «иллюстрацией» для утверждения, что игры имеют ведовское значение, но оно показывает, как гадание служит для получения не только откровения о будущем, но и точных указаний относительно образа поведения. Конечно, в первую очередь индейцам зуньи необходимо знать, будет ли дождь или нет. Это для них почти вопрос жизни и смерти, и известное количество их игр наряду со многими другими их обычаями, ныне хорошо изученными

в своих деталях, имеет своей задачей, одновременно религиозной и магической, вызвать дождь. Однако, им, кроме того, необходимо узнать, в каком количестве, в какой момент, в течение какого времени будет идти дождь. Вот о чем осведомляет гадание, когда они истолковывают, одновременно с результатом игры в собственном смысле, и отдельные перипетии игры, в мистическом порядке разыгрывающейся между силами засухи и дождя, и число очков, выигранных каждой стороной. Гадание, служит, таким образом, продолжением восприятия. Говоря более точно, оно является антиципацией, предварением восприятия. Пра-логическое мышление доверяет ему, по крайней мере, в той же степени, что и самому восприятию.

Доверие это покоится на представляемых и ощущаемых партиципациях между участниками игры, их соответственными кланами, частями пространства, соответствующими этим кланам, их мистическими животными, их цветами, их богами, их ветрами и, наконец, самими дождем и засухой.

Переход от гадания к магии совершается незаметно. И то и другое покоится на одних и тех же коллективных представлениях о мистических отношениях: гадание занимается главным образом обнаруживанием этих отношений, а магия — их использованием. На практике, однако, эти две категории целей объединяются между собой, так как магическое действие нуждается в знании мистических отношений, а, с другой стороны, обнаружение мистических отношений, к которому стремится гадание, предназначено для их использования. Можно даже идти еще дальше и утверждать, что все обряды, о которых шла речь до сих пор, обряды, относящиеся к охоте, к рыбной ловле, к войне, к болезням, смерти и т. д., и вообще многочисленные обряды, соответствующие коллективным представлениям низших обществ, носят магический характер. Я предпочел назвать их «мистическими» потому, что это выражение подчеркивало их теснейшую связь с мышлением, которое я назвал пра-логическим и мистическим, а также потому, что слово «магия» приобретает более или менее широкое значение, смотря по тому, рассматриваем ли мы ее в обществе более или менее низкого социального типа (99, 1—147).

Так, например, у австралийцев или у южно-американских племен (в Бразилии и на Огненной земле) большинство обрядов, соответствующих наиболее важным коллективным представлениям, имеет магический характер. Это явно вырисовывается, например, в двух томах Спенсера и Гиллена. Однако, в обществах несколько более дифференцированного типа, как, например, у большинства племен Южной и Экваториальной Африки, собственно магические обряды отличаются от обрядов религиозных, и их уже нельзя больше смешивать, объединяя под одним названием. Возникает дифференциация функций, которая живо ощущается коллективным сознанием группы.

Постоянно смешивают, говорит, например, Жюно, «ведуна-гадателя, кудесника, знахаря, заклинатели бесов и т. д. (у баронга) ... На мой взгляд, это является грубой ошибкой, и африканская этнография должна тщательно остерегаться этой путаницы. Несомненно, одно и то же лицо может быть одновременно жрецом, «доктором», гадателем и т. д. Однако, эти функции различны сами по себе, и язык туземцев наделяет каждую из них специальным названием ... Наиболее общим выражением является название монгома, которое обозначает «доктора», но прилагается оно, главным образом, к кудесникам, к исцеленным одержимым; которые получили посвящение и могут исцелять других.

Нганга — это лекарь, поскольку он лечит при помощи более или менее тайных снадобий, которыми он располагает. Это изготовитель лекарств, *ва-мори*. На нем лежит обязанность готовить также чудесные травы, которые делают неуязвимым на войне. *Нганга* и *монгома* являются, как мы видим, весьма родственными друг другу.

Гобела — это заклинатель, изгоняющий духов, духов зулу или *нджао*. Здесь также имеются две категории, смотря по тому, идет ли дело об одержимости и о влияниях севера или юга.

Ва-була — это обладатель гадательных костей, *ведун-гадатель* по преимуществу, советник рода, истолкователь судьбы.

Шинуза — это тот, который гадает через посредство гааллюциаций или экстаза.

Что касается слова колдун, то его следовало бы сохранить для обозначения *балойи*, насылающих порчу, если угодно, чародеев, словом, тех, которые ночью сеют свои чары и убивают своими колдовскими кознями. Эти люди не имеют никакого отношения к предыдущим.

Наконец, жрец — это *мухахли*. Каждый отец семейства является таким *мухахли* для своих домашних. Он может быть только таковым, но возможно, однако, также, что он случайно с этой ролью совмещает и другие» (112, 467).

Если бы мы продолжали и на этой стадии развития обозначать все эти обряды, без разбору, названием «магических», то нам пришлось бы различать магию, так сказать, официальную и общественную, магию религиозную, магию частную и дозволенную, и, наконец, магию тайную и преступную. Совершенно ясно, что лучше не объединять одним общим термином представления, которые, в конце концов взаимно исключают друг друга. У кафров, например, «приветствуя, назвать *изангому* (гадателя) именем *умтакати* (колдуна) значило бы нанести ему самое кровное оскорбление. Это означало бы точно то же самое, что в Европе назвать вора полицейским агентом. Для кафрского сознания гадатель является, напротив, защитником общества, и долг его заключается именно в том, чтобы обнаруживать преступников и колдунов в целях суда над ними и наказания. В то время, как колдун применяет свое искусство из личной корысти для запретных целей, гадатель должен работать совершенно легально ради общего блага в качестве своего рода должностного лица: вот почему он пользуется большим почетом у кафров» (159, 762). Тем более, там, где укрепляется религия в собственном смысле слова с культовыми обрядами и организованным клиром, противоположение между религиозными церемониями, публичными и частными, и между магическими операциями, которые являются более или менее тайными, и более или менее преступными, это противоположение становится все более резким. Я не предполагаю здесь проследить этот процесс дифференцирования. С меня достаточно было показать, что пра-логическим и мистическим представлениям могут соответствовать лишь такие же мистические, традиционные обряды. Эти последние являются по необходимости ориентированными так же, как и представления. Соотношение здесь выступает тем яснее, чем ниже тип рассматриваемых обществ; вот почему я именно из обихода этих последних предпочтительно и брал факты, служившие для меня доказательствами.

Тем не менее, под этим противоположением продолжает сохраняться и сродство. Обряды, сделавшиеся весьма различными в социальном отношении, предполагают, тем не менее, коллективные представления одного и того же характера, т.-е. относящиеся к пра-логиче-

скому и мистическому мышлению, еще различимому в тех видоизменениях, которым оно могло подвергнуться. Так, например, те собственно религиозные обряды, те церемонии, молитвы, при помощи которых жрецы надеются склонить богов, являющихся владыками дождя, основаны на коллективных представлениях того же порядка, что и представления, лежащие в основе церемоний интихиума. Мы можем констатировать даже посредствующие стадии, например, у зуны. Антагонизм между собственно магическими обрядами и обрядами законными, религиозными, антагонизм, существующий в большинстве обществ довольно развитого уже типа, вовсе, таким образом, не обозначает того, что одни основаны на пра-логическом и мистическом мышлении, а другие имеют иной источник. Напротив, именно это мышление в более или менее чистом виде обнаруживается нами



Типичная хижина туземцев Ново-Гебридских островов: стоящий у входа мужчина был завязтым людоедом.

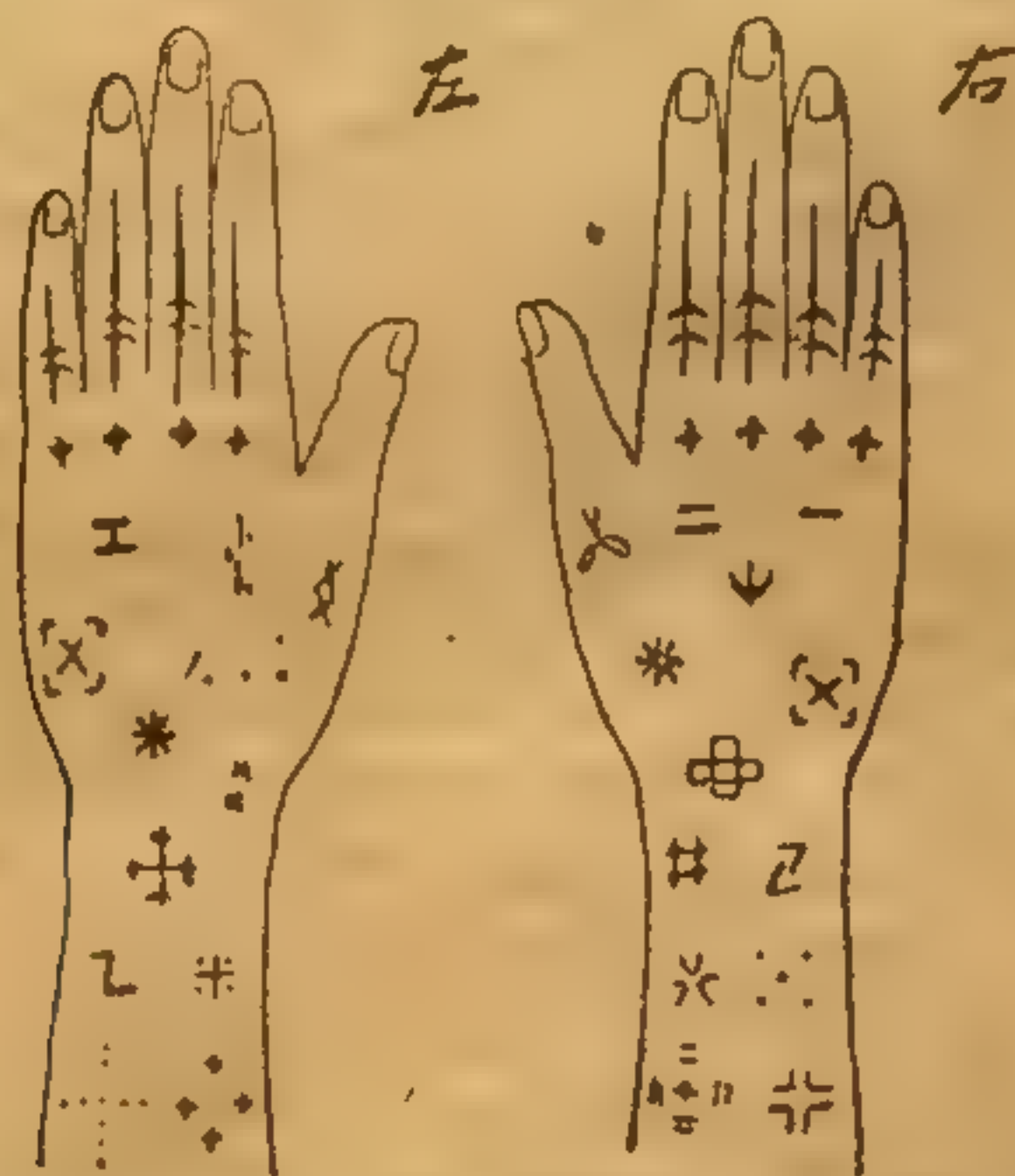
под всеми этими обрядами, и возможно, что именно эта общность происхождения и объясняет ту столь изменчивую многосмысленность, какая придается слову «магия». Если разуместь под «магической» операцией всякую операцию, которая предполагает мистические отношения, приведение в действие тайных сил, то не окажется почти ни одного акта даже в относительно развитых обществах, который не носил бы в некоторой степени магического характера. Пока мышление более или менее подчинено закону сопричастности, виды и способы действия определяются этим же законом.

Казалось бы, нет ничего менее мистического для первобытного человека, чем факт удовлетворения голода, когда в его распоряжении имеются пищевые припасы. И тем не менее, мы почти всюду видим, что он добровольно воздерживается от той или иной пищи, которая ему запрещена. Почти во всех ныне нам известных обществах существует более или менее значительное количество пищевых запретов, табу. В частности в тех обществах, где еще сохранили свою силу то-

темические институты, человек ни за какую цену, за исключением определенных случаев, не согласится употребить в пищу свой тотем. С другой стороны, питаться каким-нибудь животным или растением, это значит в известном смысле сопричаститься ему, приобщиться его, отождествиться с ним: вот почему существуют виды пищи, которые нужно разыскивать, и такие, от которых следует воздерживаться. В этом, как известно, источник определенного рода людоедства. Пожирают сердце, печень, жир, мозг врагов, убитых на войне, чтобы присвоить их храбрость и ум, подобно тому, как наши туберкулезные больные едят сырое мясо в целях усиленного питания. Другие же виды пищи отвергаются по соображениям противоположного свойства. «Абипоны все решительно трепещут пред мыслью об употреблении в пищу кур, яиц, овец, рыбы, черепах; они воображают, что такого рода мягкая и нежная пища вселит вялость, слабость в их тела и трусость в их души. Но зато они с жадностью пожирают мясо тигра, быка, оленя, вепря... в уверенности, что, питаясь постоянно мясом этих животных, они увеличат свою силу, свою смелость и храбрость» (46, I, 258). В северо-восточных провинциях Индии «сова является образцом мудрости, и употребление в пищу глаз этого животного дает способность хорошо видеть ночью (35, I, 279). В Новой Зеландии «хороший оратор сравнивался с коримако, наиболее мелодичной из певчих птиц страны. Для того, чтобы помочь юному вождю сделаться красноречивым, его кормили мясом этой птицы» (213, 353). Чироки думали точно так же. «Человек, который питается мясом быстроногой дичи, является более быстрым и зорким, чем человек, который питается мясом неуклюжего медведя, или глупой домашней птицы... Когда-то высшие начальники и вожди очень следили за своим пищевым режимом... Больше того, существовало даже убеждение, что, питаясь той же пищей, что и медведь, человек приобретает природу медведя, если не его внешний облик. Индеец, который в течение определенного времени питался бы подобно белому человеку, приобрел бы природу белого человека до такой степени, что ни лекарства, ни талисманы индейского «доктора» не стали бы оказывать на него какое-нибудь действие» (154, 472). То, что верно в отношении людей и животных, приложимо также и к богам. «Идол был очень грязен и измазан кровью. Однако, с правой стороны на нем было отверстие, через которое виден был его естественный белый цвет, странно контрастировавший с темной окраской остального тела. Это отверстие обязано своим существованием верованию, согласно которому знание таинственных вещей и способность исцелять приобретаются путем вкушения частицы священного тела бога» (126, II, 170). Факты подобного рода являются весьма распространенными. Анализ огромного числа этих фактов можно найти в «Лекциях по религии семитов» Робертсона-Смита (196а).

С одеждой дело обстоит так же, как и с пищей: мистические соображения занимают здесь чрезвычайно большое место, а в некоторых случаях они перевешивают и соображения пользы. Многие «дикие» племена до того, как они вступили в общение с белыми, совершенно не имели одежды. Однако, не обнаружено ни одного племени, которое совершенно не носило бы украшений: птичьих перьев, бус, татуировки, разрисовки и т. д. Но эти украшения, как известно, первоначально вовсе не служили просто украшением. Они имеют мистический характер, они наделены магической силой. Орлиное перо наделяет человека, который его носит, силой, зоркостью, мудростью орла и т. д. Наоборот, если бы внимание наблюдателей было привлечено

этим моментом, то они, несомненно, обнаружили бы, что в отношении одежды так же существовали и существуют табу, как и в отношении пищи: выше мы уже видели пример одного малайского вождя, который отказался перевозить оленью шкуру в своем челноке из боязни, чтобы трусость оленя не передалась его мальчику. Вообще, точно так же, как первобытный человек считает себя сопричастным качествам того, что он ест, так же точно ему передаются свойства того, что он носит на себе. Вот один пример из тысячи. «Однажды утром я убил на своем дворе гиену. Вождь прислал одного из своих подчиненных, чтобы отрезать гиене нос, конец хвоста и извлечь из ее черепа немного мозга. Посланный сказал мне, что эти частицы являются весьма цен-



Татуированные руки женщины с островов Лиу-Киу: повторяющийся часто крест фигурирует здесь вне всякого влияния европейцев.

ными для охотников на слонов, наделяя охотников хитростью, тонким чутьем и способностью быть невидимыми: все эти способности приписываются гиене. Я думаю, что мозг представляет хитрость, нос тонкое чутье, а конец хвоста способность быть невидимым» (161, 204).

Мы касаемся таким образом вопроса о «симпатической магии», которая была столь подробно описана Тэйлором, Фрэзером и их учениками, принадлежащими к английской антропологической школе. Я позволю себе отослать читателя к их трудам для изложения фактов, которые насчитываются тысячами. Факты эти показывают, как по убеждению первобытных людей свойства передаются путем прикосновения, переноса, как можно воздействовать на целое, действуя на его часть (например, держать в своей власти человека, овладев его волосами, обрезками его ногтей, его слюной, мочой, его именем или изображением), как, наконец, можно производить «подобное» при посредстве «подобного» (например, вызвать дождь, разбрызгивая воду). Здесь же важно было показать, что эти обряды «симпатической магии», часто сходные с теми, которые мною были подвергнуты анализу, так же, как и они, связаны с коллективными представлениями пра-логического мышления законом сопричастности, ими управляющим. И здесь также поведение ориентировано в том же направлении, что и представление. Пра-логическое и мистическое мышление, улавливающее всюду между существами таинственные отношения, одновременно внешние и внутренние взаимодействия, одним словом партици-

пации, мышленне это представляет себе, что воздействие на природу возможно лишь через установление или прекращение подобных партиципаций. Так, например, у багандов «бесплодной женщине обычно дается развод, ибо она мешает огороду своего мужа приносить плоды, напротив, огород, возделываемый плодovитой женщиной, должен приносить много плодов» (191, 38, 56). Муж бесплодной женщины, давая ей развод, только противодействует вредной партиципации; в других случаях по тому же принципу будут вызывать полезные партиципации. Так, например, в Японии, прививка деревьев должна производиться только молодыми людьми, ибо необходимо, чтобы в прививке было возможно больше жизненной силы (30, 440).

Точно так же сопричастность устанавливается в определенных обстоятельствах путем прикосновения. Вот очень выразительный пример. В Лоанго «ба нганга» утверждают, что новый фетиш всасывает, так сказать, в себя силы через прикосновение с другими сильными и испытанными фетишами, около которых его ставят, если хотят, разумеется, чтобы он служил для той же цели, что и они. Вот почему они за соответствующую мзду соглашаются класть новые предметы в свою коллекцию испытанных магических вещей и оставлять их там на недели и месяцы. Точно так же, когда какой-нибудь фетиш сделался сомнительным или слабым, силу его обновляют этим же способом, который является своего рода средством омолаживания. Когда фетиш признан превосходным, то изготавливают другой экземпляр, который надолго оставляется около первого. Этот дубликат называется «ребенком» первоначального фетиша (165, III, 366, 380).

Наконец, сопричастность пытаются установить и те, столь распространенные, обряды «симпатической магии», которые заключаются в том, чтобы производить «подобное» через посредство «подобного». При исследовании этих обрядов в обществах уже весьма развитого типа может, пожалуй, появиться искушение считать удовлетворительным то объяснение их, которое сводит эти обряды к ассоциации идей и к смешению объективного с субъективным. В Китае, например, можно наблюдать бесчисленное множество обычаев этого рода, имеющих иногда



* Татуированный туземец с Каролинских островов.

облик своего рода каламбуров в действии. Так, например, в определенном моменте похорон «сын покойного... в присутствии большинства родственников... спешит проглотить немного вареной вермишели в убеждении, что длинные нити вермишели уравновесят или даже нейтрализуют то влияние в смысле „сокращения жизни“, которое похоронные одежды могли оказать на его особу» (75, I, 68, 208). Кажется, здесь пред нами, главным образом, одна из тех ассоциаций идей, которая столь свойственна несколько отвлеченной изощренности китайцев: подоплекой этого обычая, однако, является стремление прервать внушающую страх сопричастность. Но вот факт, относящийся к Южной Индии, истолкование которого является гораздо более ясным. «В Тирапати вырезаются из дерева маленькие фигурки, изображающие голых мужчин и женщин; их продают индусам. Те, которые не имеют детей, проделывают над этими фигурками церемонию прокалывания ушей (которую совершают обычно над новорожденными), веря, что в результате этого у них родится ребенок. Если же в какой-нибудь семье есть взрослые девушки или юноши, остающиеся холостыми, то родители проделывают церемонию брака над парой фигурок в надежде, что за этим скоро последует и свадьба их детей. Они одевают эти куклы, украшают их драгоценностями и совершают над ними обрядность настоящей свадьбы. Бывает так, что на свадьбу куклы тратится столько же денег, сколько и на настоящую свадьбу» (220, 347). Эти расходы, порой весьма значительные, являются свидетельством веры индусов в действительность этого обряда.

Достаточно ли для их понимания обращаться к ассоциации сходству и утверждать, что человек воображает здесь, будто он «подобное» производит через посредство «подобного»? Такое объяснение является «правдоподобным»: трудно, однако, удовлетвориться таким объяснением, когда известно, что в обществах низшего типа аналогичные обычаи имеют своим источником не ассоциацию идей отдельной личности, а сопричастности, воображаемые и ощущаемые в коллективных представлениях. Индус, который женит своих кукол, поступает точно так же, как краснокожий, который пляшет для того, чтобы «заставить притти бизона», как заклинатель дождя, который кропит водой своих соседей. Это — насквозь мистическая драматизация, которая призвана наделить действующих лиц столь же мистической властью над имитируемым существом или явлением, создает между ними связь, непонятную, разумеется, для логического мышления, но вполне сообразную с законом сопричастности, который управляет пра-логическим мышлением и его коллективными представлениями. Там, где это мышление существует в наиболее чистом виде, т.-е. в обществах наименее развитого типа, обычаи отражают его наиболее ярко: мы констатировали это у австралийцев и у некоторых племен обеих Америк. В обществах более высокого типа виды и способы действия усложняются, их определяют сложные и разнообразные мотивы. Однако, почти всегда, подвергая эти виды и способы действия углубленному анализу, можно обнаружить в них как бы следы, свидетельствующие о том преобладающем значении, которое имел когда-то закон сопричастности. Можно найти сколько угодно доказательств этого факта в великих цивилизациях Востока или даже, чтобы не ходить так далеко, в фольклоре европейских народов.

Имеется категория обрядов, которые я выделил для рассмотрения их особо, как в силу того значительного места, которое они занимают в жизни низших обществ, так и в связи с тем светом, который они

бросают на мышление этих обществ. Я разумею обряды, относящиеся к покойникам или, говоря более точно, к отношениям между живыми и мертвыми. Обряды эти имеют повсеместное распространение: нам неизвестны общественные группы какого бы то ни было типа, в которых наблюдатели не обнаружили бы известных обычаев, запретов (табу), обрядов, обязательно выполняемых как в момент смерти, так и в продолжение более или менее длительного периода после смерти.

IX.

Всем известно, какой тяжестью с незапамятных времен лежит на живых в китайском обществе попечение о мертвых (75, I, 658). В Канаде, «когда возникает пожар в селении, туземцы прежде всего заботятся о том, чтобы укрыть в безопасном месте покойников, если таковые в селении имеются. Туземцы снимают с себя все самое драгоценное для украшения покойников. Время от времени гробы покойников вскрываются, и последних переодевают. Туземцы буквально вырывают у себя изо рта куски для того, чтобы отнести их на могилу покойников или в места, где, по представлению туземцев, гуляют их души... В могиле стараются прикрыть покойника так, чтобы его совсем не касалась земля: он лежит здесь, как в келье, обитой и устланной шкурами, обставленной гораздо богаче и украшенной гораздо лучше, чем хижина живого» (31, III, 372). Так как обычаи подобного рода являются общераспространенными, то их нетрудно понять с точки зрения первобытного мышления. В глазах первобытных людей покойники не отделены от живых непреодолимой пропастью. Напротив, живые находятся в постоянных сношениях с покойниками. Они могут причинить живым добро и зло, живые могут так же хорошо или плохо обращаться с ними. Общение с мертвыми не является для первобытного человека более необычным, чем сношения с «духами» или с такой таинственной силой, действие которой он испытывает на себе или которую он мнит подчинить себе.

Мисс Кингсли рассказывает, что ей довелось слышать, как негр наедине разговаривал так, как если бы перед ним стоял собеседник, невидимый для нее: и действительно, при проверке оказалось, что негр этот беседовал со своей покойной матерью, которая ему казалась присутствующей. Восприятие первобытного человека совершенно не ставит еральнойности предметов в зависимость от возможности проверить эту реальность при помощи того, что мы называем опытом: больше того, именно неосоздаемое и невидимое в общем и является наиболее реальным в его глазах. Впрочем, покойники не лишены способности открываться даже внешним чувствам. Не говоря уже о снах, в которых они появляются, как живые, а эти сны, как известно, кажутся первобытным людям исключительно ценными восприятиями, покойники и иным путем открывают себя зрению (в виде призраков, привидений и т. д.) и слуху. Часто мертвые доставляют живым ощущения, не поддающиеся описанию, но весьма живые, вступая с человеком в нематериальный контакт. Порою их можно слышать в порывах ветра. «Это что-то невидимое, что-то вроде ветра. Действительно, они говорят, что легкий шелест пальмовых листьев производится привидениями, а когда вихрь крутит пыль, опавшие листья и солому, то это призраки затеяли свою игру» (181, 73). Точно так же в Бразилии «туземцы племени ге верили, будто легкий шорох выдает присутствие покойника» (136, I, 291). Короче говоря, человек низших обществ живет со своими покойниками в таких же отношениях, как и с окру-

жающими его живыми. Это — члены и притом весьма важные члены того общества с его многочисленными партиципациями, того союза-симбиоза, в котором первобытный человек получает свое место согласно коллективным представлениям его группы.

Отсюда и вытекает одно из наиболее отчетливых различий, которое можно уловить между мышлением первобытных и логическим мышлением. Если допустить, что логическое мышление развивалось мало-по-малу (это — гипотеза, которая будет рассмотрена дальше), то представления, относящиеся к внешнему миру, в конце концов, сложились для этого мышления в «природу», т.-е. в устойчивую и неизменяемую систему, подчиненную законам, которые могут быть познаваемы субъектом, но которые кажутся ему независимыми от него. Представления, относящиеся к мертвым, не дали ничего подобного. Они составили лишь ту весьма расплывчатую совокупность, которую называют знаменательным именем — «иной мир». Для первобытного мышления, напротив, этот «иной мир» и наш мир составляют одну и ту же единую реальность, одновременно и представляемую, и ощущаемую и переживаемую нами.

Между тем, даже для этого мышления представления, относящиеся к мертвым, и обычаи, с ними связанные, выделяются своим более резко выраженным пра-логическим характером. Как бы ни были мистичны другие коллективные представления, относящиеся к данным внешних чувств, как бы мистичны ни были также обычаи, с ними связанные (война, рыбная ловля, охота, болезнь, гадание и т. д.), все же тут, для достижения необходимого результата, для победы над врагом, для поимки добычи и т. д. необходимо, чтобы человеческие представления в каких-то весьма существенных пунктах совпадали с объективной реальностью, чтобы обычаи и действия были в определенный момент действительно приспособлены к преследуемым целям. Только этим гарантируется некоторый минимум упорядоченности, объективности и связности в этих представлениях. Но на представления же и обычаи, относящиеся к мертвым, этот тормаз, этот внешний регулятор не действует. Безразличное отношение к противоречию, которое является свойством, присущим первобытному мышлению, проявляется здесь, не встречая никаких препятствий.

Именно здесь мы и встретим обычаи, наиболее очевидно обнаруживающие пра-логическую природу этого мышления.

Закон сопричастности полновластно управляет коллективными представлениями, от которых эти обычаи зависят: он мирится здесь с наиболее вопиющими противоречиями. Мы уже знаем, что для этого мышления не существует ничего соответствующего точно тому, что мы называем душой, личностью, что для него душа одновременно едина и множественна, что в одно и то же время она присутствует и здесь и там и т. д. Мы должны ожидать, что и в обычаях мы обнаружим то, что представляется с точки зрения логического мышления полной путаницей. Наше усилие должно быть направлено не к тому, чтобы рассеять эту путаницу восстановлением логического порядка в продуктах мистического мышления, которое не озабочено вовсе этим, а к тому, чтобы показать, каким образом то, что является для нас путаницей и смешением, естественно вытекает из закона сопричастности, управляющего этим мышлением.

Прежде всего, необходимо отметить вообще, что пра-логическое мышление отнюдь не затрудняется представлять себе умерших, то как составляющих некое общество в «ином мире», совершенно отдельное от живых обществ, то как вмешивающихся каждое мгновение в жизнь

этих обществ. Так, например, у туземцев Торресова пролива «вскоре после смерти человека его мари отправляется в Кибу. Здесь, по его прибытии, мари одного из ранее умерших друзей этого человека принимает и прячет его. В первую ночь после новолуния указанный друг представляет мари остальным маркаи, которые один за другим берут свои палицы с каменной головкой и бьют его по голове: после этого он становится настоящим маркаи. Затем его учат бить рыбу копьем и делать все то, что делают другие... Мари или маркаи ведут себя совсем как люди и могут жениться на мертвых женщинах...» (29, V, 357). В Китае, где представления и обычаи, связанные с умершими, сохранились со времен глубочайшей древности, мы встречаем те же противоречия. С одной стороны, существует мир призраков, который является копией человеческого мира. Общество там организовано таким же образом, жизнь клана продолжается и в этом мире призраков. Каждый занимает в этом мире то же положение, имеет тот же ранг, что и при жизни. Каждый исполняет здесь те же обряды культа предков, которые исполняются живыми людьми (75, Б, 48, 924). У мертвых свои войска, свои битвы, свои кладбища, свои погребальные церемонии. Больше того, люди так же страшны призракам, как призраки страшны людям: они взаимно оказывают друг на друга дурное влияние, они взаимно заклинают и изгоняют друга друга при помощи жертвоприношения. Де-Гроот сообщает весьма знаменательную легенду о людях, которые проникают в страну призраков и сеют там ужас своим присутствием. Им приносят жертвы, их с бесконечными предосторожностями выводят за пределы страны (75, II, 802—811).

С другой стороны, однако, согласно тому же автору, «у китайцев крепко утвердилось верование, доктрина, аксиома, будто духи мертвых поддерживают с живыми самые тесные отношения, почти столь же интимные, какие имеют место среди людей. Конечно, между мертвыми и живыми проводится разграничительная линия, но линия эта весьма слаба, она едва ощутима. Со всех точек зрения сношения между этими двумя мирами очень деятельны. Они служат источником „благословения“, но также и источником бедствий, от них именно и зависит судьба человеческая» (75, II, 464). Язык китайцев свидетельствует о том, что согласно их верованиям, мертвые живы в своей могиле. «Во всей китайской литературе, на всем ее протяжении гробы, содержащие в себе труп, обозначаются названием „живой труп во гробе“ или „одушевленный гроб“» (75, I, 348). Молодая девушка, которая потеряла своего жениха, может получить от собственных родителей и от родителей жениха разрешение на то, чтобы навсегда отказаться от супружеской жизни. Согласно обычаю, ей разрешается тогда окончательно устроиться в доме покойника, и она формально соединяется браком с ее покойным женихом (75, I, 763). Когда-то в Китае существовал любопытный обычай помещать умерших женщин в могилы юношей, умерших до брака (75, I, 802). Общественное мнение столь благосклонно относится к жертве женщин, которые следуют за своими умершими мужьями, считает эту жертву приносящей такую честь семье, что часто сами вдовы желают своей смерти, либо покоряются ей добровольно, либо даже понуждаются на самопожертвование всеми окружающими.

У негров западного побережья Африки «человек, умирая, освобождается только от своего видимого тела и меняет местопребывание: все остальное совершенно не меняется» (53, 108). В Северной Америке у сиуксов, говорит Дорси, «мертвые во всем похожи на живых... они

не всегда видимы. Иногда их можно слышать, не видя, хотя они находятся в хижине вместе со смертным. Иногда случается, что они материализуются, что они берут себе мужа или жену среди живых, что они едят, пьют, курят совсем так, как если бы они были обыкновенными людьми» (47, 485). «Один молодой дакота умер как раз в тот момент, когда он женился на любимой девушке. Она справляла траур по нем... Привидение явилось к ней и сделало ее своей женой. Везде, где племя останавливалось на ночь, жена привидения устраивала свою палатку на некотором расстоянии от других, а когда лагерь снимался, то женщина и ее муж следовали за остальными на некотором расстоянии. Привидение всегда указывало женщине, что ей следовало делать, и регулярно приносило ей добытую дичь... Люди не могли ни слышать, ни видеть духа, но они слышали, как его жена с ним разговаривала. Он давал им знать через нее, когда надлежало ждать сильной бури или большого ливня и т. д.» (47, 490). Одна ирокезская легенда рассказывает нам о покойнике, который разговаривает с дочерью и дает ей свои советы (91, 147). Факты подобного рода, как известно, крайне многочисленны.

Для того, чтобы истолковать, как следует, представления и обычаи первобытных людей, относящиеся к мертвым, надлежало бы по возможности, отделаться от привычных у нас понятий о жизни и смерти, а также не пользоваться и понятием души. Понятия жизни и смерти не могут определяться для нас иначе как своими физиологическими, объективными, экспериментальными элементами, тогда как соответствующие представления у первобытных являются по своему существу мистическими. Этим объясняется, что они не знают той дилеммы, которая совершенно неизбежно встает пред логическим мышлением. Для последнего существо может быть либо живым, либо мертвым: середины не существует. Для пра-логического же мышления существо живет каким-то образом, хотя оно и мертво. Будучи сопричастным обществу живых людей, оно в то же время сопричастно также и обществу мертвых. Точнее говоря, каждое существо является более или менее живым или более или менее мертвым, смотря по тому, какая сопричастность для него существует или уже прекратилась. Взгляд этого первобытного мышления на живых людей зависит как раз от того, имеются ли налицо эти партиципации, или они прерваны или им предстоит быть прерванными.

Таким образом, мы оказываемся здесь пред крайне сложными коллективными представлениями и обычаями. Не может быть даже и разговора о том, чтобы исследовать их здесь во всех их почти бесконечных деталях. Даже в одной стране они изменяются от племени к племени. «Никакое подробное описание погребальных церемоний не может рассматриваться, как приложимое ко всем племенам или даже к одному племени, если только возраст, характер или положение покойника таковы, что требуют к нему более почтительного отношения, чем обычно» (199, I, 114). Именно потому, что все покойники продолжают жить, с каждым из них обращаются соответственно рангу, полу, возрасту, а эти-то обстоятельства наблюдатели слишком часто забывают конкретизировать, когда они описывают эти церемонии. Кроме того, обычаи, относящиеся к смерти и умершим, являются, быть может, наиболее устойчивыми и живучими из всех. Поэтому, в то время как социальная среда, институты и верования изменяются, обычаи эти лишь очень медленно следуют за этим общим движением. Они продолжают соблюдаться и тогда, когда смысл их и значение мало по малу затемняются и даже теряются. Будучи истолкованы в соответствии

с новыми представлениями и чувствами, т.-е. чаще всего в духе, совершенно противоположном первоначальному, они нередко дополняются таким образом, что начинают противоречить самим себе, той части, которая в них сохранилась от прошлого. Погребальные обряды в большинстве обществ, если не во всех, представляют собой, таким образом, неправильные наслоения, где обычаи, идущие из глубочайшей древности и связанные с мышлением, характерным для весьма мало развитого социального типа, сливаются с обычаями, которые зависят от более поздних понятий, несовместимых с этим мышлением. Наконец, в очень многих обществах погребальные церемонии и обряды варьируют еще в зависимости от рода и причин смерти, в зависимости от того, умер ли человек «хорошей» или «дурной» смертью.

Делом этнографии является дать наиболее обстоятельное и возможно более полное описание этих церемоний во всем их разнообразии. Здесь же достаточно будет показать, что все они внушены мистическим и пра-логическим мышлением, что разные степени жизни и смерти заключаются для этого мышления в партиципациях или в отсутствии этих партиципаций, что, наконец, один и тот же человек проходит не через два лишь состояния, — через одно, в котором он живет, через другое, в котором он не живет, — а через целый ряд состояний, через цикл фаз, в которых он более или менее сопричастствует тому, что мы называем жизнью и смертью. Очерк, который я здесь собираюсь набросать, может быть лишь грубой и предварительной схемой. Я считаю ее приложимой в той мере, в какой она вообще может считаться приемлемой, лишь к обществам наименее высокого типа, где тотемическая организация еще различима, хотя бы и не в полной силе, — т.-е. к обществам, например, австралийского типа. Я предупреждаю также, что совершенно невозможно представлять себе, что человек полностью проделывает последовательно все фазы этого схематического цикла. Напротив, что характеризует некоторые из этих фаз, так это то, что в них не имеют места те партиципации, без которых уже нет налицо того, что для нашего логического мышления составляет человеческую личность. Однако, пра-логическое мышление по своей природе легко и свободно движется среди этих партиципаций или этих изоляций, тогда как логическое мышление чувствует себя здесь озадаченным и растерянным, не имея возможности оперировать четко-определенными понятиями, сообразными его собственным законам.

Если иметь в виду эти оговорки, то, отправляясь от зрелого возраста, когда человек подвергся уже испытаниям посвящения и допущен к заключению брака в своей общественной группе, схематически можно различить следующие этапы:

1. Смерть и более или менее долгий промежуток времени, который проходит между последним вздохом и похоронами.
2. Промежуток времени, который проходит между похоронами и концом траура, т.-е. той церемонией, которая окончательно обрывает отношения между покойником и теми, которые были с ним специально связаны в общественной группе.
3. Период неопределенной, но конечной продолжительности, когда покойник ждет перевоплощения.
4. Рождение и более или менее долгий промежуток времени, который проходит между рождением и наречением имени.
5. Период между наречением имени и посвящением.
6. Жизнь взрослого и посвященного человека, кончающаяся смертью. Дальше круг начинается сызнова.

Говоря нашим языком, можно было бы сказать, что для первобытного мышления смерть, как и рождение, является длящимся процессом. Смерть начинается с первого периода и кончается лишь после церемонии, заканчивающей второй период. Точно так же рождение лишь начинается во время родов, а совершенным человек становится лишь после церемонии посвящения. И здесь опять-таки наши умственные навыки, наш язык заставляют нас отделять четкими рамками то, что пра-логическому мышлению представляется в образе множественных партиципаций, начинающихся или прекращающих свое сосуществование.

Х.

В глазах первобытных людей смерть всегда предполагает мистическую причину и почти всегда насилие. Это — резкий и грубый разрыв тех уз, которые связывали индивидуума с общественной группой. Поэтому после смерти между ним и этой общественной группой устанавливаются новые отношения. Отнюдь не становясь предметом пренебрежения, тот, кто ушел в загробный мир, служит предметом жалости, страха, уважения, самых разнообразных и сложных чувств. Погребальные обряды открывают нам те коллективные представления, которые неотделимы от этих чувств.

Есть общества, где эти обряды начинаются даже до того, как умирающий отдаст душу, — настолько первобытные люди спешат отдалить покойника от живых. Так, например, у абипонов, «когда дыхания умирающего не слышно на некотором расстоянии, когда оно останавливается хотя бы на мгновение, объявляется, что он умер... Тотчас же вырывают сердце и язык умершего и, сварив их, отдают на съедение собаке в убеждении, что это погубит также и виновника смерти... Затем одевают еще теплый труп, закутав его в шкуру животного... и везут его к могиле на лошадях, приготовленных заранее. Я подозреваю, что иногда сердце вырывается еще тогда, когда человек еще наполовину жив» (46, II, 266).

У индейцев мыса Флэттери «я узнал о нескольких случаях, когда, судя по всем признакам, некоторые люди были, несомненно, погребены в состоянии обморока или потери чувств. Я часто доказывал им все безумие такого погребения людей без попытки вернуть их к жизни, однако, мне никогда не удавалось убедить их подождать хоть мгновение после того, как наступил последний, по их мнению, вздох... Одна женщина потеряла мужа. Она была очень крепкой и вполне здоровой. Я увидел ее сидящей на краю ручья и оплакивающей своего мужа. Я поднялся в верхнюю часть селения на четверть мили от ручья, где мне надо было посмотреть больных... Вдруг я услышал причитания женщин, возвещающих смерть. Я поторопился вернуться и узнал, что дело идет о той самой женщине, которую я видел за несколько минут до этого...

Прежде, чем я успел дойти до ее хижины, она была уже туго связана и втиснута в ящик, ее уж совсем приготовили к погребению. Близкие ее не хотели ничего слушать и ни за что не соглашались разрешить мне попытаться хоть что-нибудь сделать» (210, 84—5).

«Часто, говорит один иезуитский миссионер, рассказывая о канадских индейцах, их погребают, согласно их обычаю, до того, как они испустили последний вздох» (177, X, 266).

Фон-ден-Штейнен отмечает такую же поспешность у бороро (205, 350, 347). Точно так же и бакуэнов Южной Африки «едва несчастный больной отдаст душу, его стремительно уносят для погребения».

Часто для этого выбирают ямку муравьеда для того, чтобы съэкономить труд по копанию ямы. В двух случаях, свидетелем которых был, это поспешное погребение имело своим последствием то, что оба туземца, которые были погребены живыми, пришли в себя к великому ужасу своих родственников» (122, 129). Вообще, у очень многих племен, которые верят, что живой человек имеет несколько душ, может быть достаточно ухода одной души, если только этот уход признается окончательным, чтобы человека рассматривали, как мертвого: что с того, что телесная душа находится еще в нем, если та душа, которая образует его личность, исчезла бесповоротно. Мы встретили это верование у северо-американских индейцев. Оно существует также и в других местах, например, у дравидских племен Бенгалии. Когда больной агонизирует и только еще хрипит, сохраняя в большей или меньшей степени сознание, они говорят: «Тело еще движется, но душа (роа) уже ушла» (187, 371).

Чаще всего, однако, похороны и погребение не устраиваются непосредственно после смерти, именно потому, что нельзя знать, является ли смерть окончательной и не вернется ли душа (я употребляю это слово за отсутствием лучшего) в тело, подобно тому как она это делает после сна, обморока и т. д. Поэтому после смерти некоторое время проходит в ожидании, при чем употребляются все средства, способные вернуть ушедшую душу. Отсюда и возник столь распространенный обычай громко кликать душу, упрашивать, умолять ее не покидать тех, кто ее любит. «Караибы вопят громким голосом, перемежая свои вопли репликами и вопросами, обращенными к покойнику: почему, мол, он захотел покинуть этот мир, где он имел все для своего счастья?.. Они устраивают труп на сидении в могиле глубиной в 4 или 5 футов и в течение 10 дней приносят ему пищу, упрашивая его есть. И только когда они окончательно убеждены, что покойник не хочет ни есть, ни возвращаться к жизни, они засыпают могилу» (126, 166). Точно так же негры западного побережья Африки громко призывают умершего, умоляя его не покидать их; они не делают этого только в том случае, когда покойник при жизни был глухим. Погребение совершается лишь тогда, когда начинается разложение, и когда родственники, таким образом, приобретают полную уверенность в том, что душа не намерена возвратиться (53, 106). Наконец, в Китае обычай призывания души покойника существует с древнейших времен и поныне сохраняется там в полной силе (75, I, 253).

У племен на востоке Суматры, «когда человек умирает, труп его оставляется на один день и на одну ночь в хижине... затем вырывают могилу, и в нее кладут покойника с бутылкой воды, с курицей... если это женщина, то и с ее украшениями, затем могилу засыпают... После этого зажигают большие костры, и семья в течение трех дней (или семи дней, если дело идет о вожде) проводит дни и ночи у могилы... по их мнению, именно столько времени и надо для того, чтобы покойник, действительно, умер, а до того необходимо все время находиться в его обществе» (158, 336, 644).

В этот момент сопричастность покойника и его общественной группы является, скорее, отсроченной, чем действительно прекратившейся. Живые верят или хотят верить, что нет еще ничего непоправимого, что связь может быть восстановлена. Однако, если душа не возвращается вскоре, если покойник не пробуждается, то появляются другие коллективные представления, а с ними и другие чувства. «Туземцы верят (61, 235), что дух человека, особенно если этот человек умер насильственной смертью, очень несчастен и может стать зловред-

ным: в гневе своем он всегда готов притти в состояние раздражения по малейшему поводу и сорвать свою злобу на живых... У них, по видимому, существует также представление о том, что в течение известного числа дней после смерти покойник не имеет еще своего духовного тела, которое образуется медленно, и что в течение этого переходного периода он, подобно ребенку, особенно капризен и мстителен». Покойник находится в состоянии, мучительном для него самого и опасном для других, которые отныне боятся общения с ним. Раз он больше не является сходной с другими составной частью группы, то его необходимо удалить. Чувство это выражается часто в самой наивной и непосредственной форме. «Когда человек умирает, то друзья его приносят ему пищу и говорят: «Будь добр, если ты нас покидаешь, то оставь нас совсем» (216, 139). У игоротов на Филиппинах «в течение первых дней старухи, затем и старики поют по несколько раз следующую песню: „Теперь ты мертв... мы дали тебе все, что тебе нужно, мы сделали все подобающие приготовления к погребению. Не приходи ни за кем из твоих родственников и друзей“» (107, 75). Точно так же и в Западной Африке, как свидетельствует Нассау, «чувства живых в отношении покойника являются „весьма неопределенными“. Когда они его умоляют вернуться к жизни, то они, конечно, очень искренни, они хотят, чтобы это возвращение было полным. Однако, почти в то же время у них возникает страх, что покойник на самом деле может вернуться, но не в своем обычном и общежительном облике, а в виде невоплотившегося духа, невидимого и, может быть, враждебного...» (161, 113). Мисс Кингсли отметила у туземцев такие же страхи, и ей объяснили их причину. Если боятся, чтобы покойники не причинили зла живым членам их семьи, а в особенности, детям, то это происходит не потому, что умершие злонамеренны, а потому, что они несчастны из-за своего одиночества, что они ищут себе товарищей. Они тем более опасны, что они еще не утвердились в обществе духов (114, 223); это обстоятельство и делает первые дни после смерти особенно критическими. Не только сопричастность покойника и его общественной группы, едва лишь прекратилась, но и не установилась еще его сопричастность обществу духов.

Такие же представления и такие же чувства встречаются в Северной Америке. «Для тарагумаров смерть означает просто изменение формы... Они боятся покойников и думают, что последние хотят причинить зло живым. Боязнь эта вызывается представлением, будто умершие одиноки и жаждут общества своих близких. Вот почему покойники делают живых больными, они делают это для того, чтобы больные также умерли и присоединились к тем, кто умер до них». И здесь также просят мертвого уйти по-настоящему. Ему закрывают глаза, ему скрещивают руки на груди, и родственники один за другим прощаются с ним. Плачущая вдова говорит своему мужу, что теперь, когда он ушел и не хочет больше остаться с ней, он не должен больше приходить пугать ее, ее сыновей или дочерей и вообще кого бы то ни было. Она умоляет его не уводить никого и оставить всех в покое. Мать говорит своему умершему ребенку: «Теперь уходи! Не возвращайся больше, раз ты умер! Не приходи ночью просить у меня грудь! Уходи!». А отец говорит умершему ребенку: «Не возвращайся просить меня держать тебя за руку или мастерить для тебя что-нибудь! Я больше не знаю тебя» (126, I, 380).

Страхи эти являются тем более живыми, что в течение первых дней покойника, т.-е. его душу или духа, представляют себе пребывающим в шалаше или хижине, где он испустил последний вздох, что

во всяком случае его считают находящимся недалеко от тела или блуждающим в окрестностях, особенно ночью. Это верование является почти общераспространенным: если бы даже оно не было связано с коллективными представлениями, то самый психический механизм человека мог бы вызвать к жизни это верование. Разве мы сами, когда смерть похищает у нас кого-нибудь из близких, не ожидаем первое время, что вот он выйдет из комнаты, вот он сядет на свое место за столом, вот он вернется домой в определенный час? У первобытных людей, однако, возникает еще и что-то другое, кроме этих скорбных воспоминаний, доводящих до галлюцинаций: в коллективных представлениях первобытного человека видимое присутствие тела влечет невидимое присутствие души. «После смерти душа пребывает еще некоторое время по соседству с трупом перед тем, как предпринять свое путешествие в бура куре» (80, 266). Отсюда следует, что, устраивая определенным образом судьбу трупа, определяют вместе с тем и судьбу души. Покойнику отводят место, которое должно служить отныне его местопребыванием, и тем избавляются от страхов, вызываемых его присутствием во время переходного периода.

Таким образом, какова бы ни была форма, которую принимают погребальные церемонии, как бы ни распорядились с телом, посредством ли погребения, сожжения, выставление на помосте или на ветвях дерева и т. д., но все эти обряды являются по своему существу мистическими или, если угодно, магическими, подобно тем обычаям, которые были рассмотрены выше. Подобно тому, как самое существенное в охоте заключается для первобытного мышления в обрядах, которые заставляют дичь появиться пред охотником, или мешают бегству животного, ослепляют его и т. д., подобно тому как существо первобытной медицины заключается в приемах, которые дают «доктору» возможность и силу прогнать зловредного духа покойника. причиняющего



Похоронная церемония у туземцев побережья Новой Гвинеи. Целую ночь они проводят в пении грустных и монотонных гимнов, а утром совершается поминальная трапеза.

зло живым, точно так же сущность похорон, устраиваемых в первые дни после смерти, заключается в обрядах, окончательно устраняющих покойника из общества живых. Погребальные обряды должны помещать на будущее время покойнику вмещиваться в их жизнь, ввести его в общество ему подобных. Это вовсе не означает того, что отныне обрываются всякие отношения между живыми и им, мы сейчас увидим, что дело обстоит как раз наоборот. Однако, на будущее время эти отношения будут строго урегулированы. Посредством соблюдения установленных правил умиротворенный покойник не будет требовать ничего больше, а живым, со своей стороны, не придется больше бояться его.

Но зато абсолютно необходимо, чтобы церемонии эти были совершены. Известно, что граждане Афин и Рима думали на этот счет точно так же, как думают еще теперь китайцы или члены большинства известных в настоящее время обществ. Так, например, на западном побережье Африки «когда кто-нибудь умирает вдали от своих, то семья его стремится достать что-нибудь из того, что ему принадлежало, хотя бы прядь его волос, или обрезки его ногтей, и совершает над ними похоронные церемонии: дело в том, что, согласно общераспространенному верованию, дух или душа остаются близ тела до тех пор, пока не совершены эти церемонии, что до этого момента дух или душа не хотят или не могут отправиться в страну мертвых. Точно так же сообщить преступнику, что после его казни над его телом не будут совершены погребальные обряды, значит устрашить его бесконечно больше, чем самой его смертью, ибо смерть лишь перенесет его в другую среду, где он продолжает заниматься тем же, что и здесь, тогда как лишение погребальных обрядов преподносит его воображению всевозможные страхи самого неопределенного свойства» (53, 159).

Итак, не входя в крайне изменчивые подробности обрядов, имеющих место в период между моментом, когда умирающий испускает дух, и тем более или менее близким днем, когда совершаются похороны в собственном смысле слова, а особенно, не возражая против утверждения, что при помощи этих обрядов первобытные люди часто стремятся достигнуть нескольких различных целей, например, устранения осквернения, причиняемого близостью трупа, содействию слабому покойнику, который еще не имеет своего духовного тела, но потерял уже свое человеческое тело, ограждения оставшихся в живых от всяких поползновений со стороны покойника относительно виновника его смерти, принимая все это во внимание, можно признать, что общая ориентация этих обрядов является мистической и что она имеет стремление, худо ли, хорошо ли, устроить положение покойника к его собственному удовлетворению и к благополучию живых. Боас воспроизвел очень поучительный рассказ одного воскресшего шамана, в котором последний рассказывает, что он испытал в первые дни после смерти. «Когда я перестал жить, — говорит он, — я ни испытывал никаких страданий. Я сидел возле моего тела, я видел, как вы готовили его к погребению, как вы рисовали наш герб на моем лице... к концу четвертого дня мне показалось, что нет уже ни дня, ни ночи». (Таким образом, в течение этих четырех дней покойник постепенно все больше отдалялся от обычной обстановки живых, которая еще хорошо воспринималась им сейчас же после смерти: все, что делается в этот период между самым моментом смерти и погребальными церемониями, имеет целью ослабить партиципацию между покойником и его сущностью, как живого человека, предуготовить его для других партиципаций). «Я видел, как вы уносили мое тело, и я почувствовал себя вынужден-

ним сопровождать его, несмотря на мое желание остаться в нашем доме. Я просил каждого из вас дать мне поесть, но вы бросали пищу в огонь, и тогда я почувствовал себя насытившимся. Наконец, я подумал: «Должно быть, я умер, ибо никто меня не слышит, и пища, пожранная огнем, меня насыщает». Я решил тогда отправиться в страну душ» (12, 843). Этот шаман, как и его слушатели, совершенно не сомневается в том, что душа покойника желает остаться около живых, что она и действительно останется среди живых, если погребальная церемония не заставит ее последовать за телом.

Дело может представляться так, что душа покойника не удаляется непосредственно после совершения погребальных церемоний. Так, например, у зуны душа покойника, несмотря на то, что погребение совершается у них сейчас же после смерти, бродит по селению в течение четырех дней после смерти и отправляется в свое далекое путешествие лишь на утро пятого дня (208, 307). И наоборот, часто упоминаются такие обряды, которые призваны изгонять душу покойника даже до похорон. Так, например, у байдиев Южной Индии существует верование, будто дух покойника пребывает в доме до пятого дня. «Перед тем, как ложиться спать в этот день, обитателя этого селения насыпают пепла перед дверью помещения, в котором покойник испустил дух, тщательно следя за тем, чтобы не наступить на порог. На завтрашнее утро они осматривают пепел для того, чтобы убедиться, нет ли на нем следов раздвоенной ноги духа. Если таких следов нет, то дух, значит, ушел: в противном случае, призывают колдуна для того, чтобы изгнать духа» (220, 203). — У малабарских тайанов «на утро третьего дня... ближайший родственник приносит в комнату, где лежит покойник, сосуд полный дымящегося похоронного риса. Его сейчас же уносят в расчете, что дух покойника, проголодавшийся за три дня поста, жадно устремится вслед за соблазнительным блюдом. Сейчас же захлопывают дверь, и, таким образом, дух оказывается снаружи» (220, 218). — Наконец, чтобы не умножать количество сходных между собою примеров, укажем, что у ибанов или даяков Саравака с наступлением ночи «мананг (знахарь) совершает церемонию, которая называется базерара, т.-е. разделение... Туземцы верят, что церемония эта отделяет душу покойника от душ живых: его таким путем заставляют забыть живых и лишают способности возвращаться для увлечения с собой душ друзей и родственников» (49, 170). Не имеем ли мы здесь перед собой прозрачного символа разрыва сопричастности души покойника и его общественной группы? Тем не менее, эти более или менее остроумные ухищрения, эти бесконечно варьирующие магические обряды, при помощи которых изгоняют или исключают из человеческого общества душу покойника, лишая ее мысли и желания вернуться в свое земное жилище, никогда не были бы достаточной гарантией, если бы погребальные обряды в собственном смысле слова, т.-е. торжественное совершение похорон, не утверждали бы, кроме того, покойника в том состоянии, в котором он будет находиться впредь, с которым он должен сродниться после смерти, по крайней мере временно.

XI.

Период, протекающий между первыми погребальными обрядами и церемонией, завершающей траур, имеет разную продолжительность: то он продолжается несколько недель, то несколько месяцев, а то и много дольше. Бывает также, как показал Р. Герц, что заключитель-

ная церемония имеет тенденцию свестись к нескольким обрядам или даже слиться с первыми похоронными обрядами (87, 120). Однако, в большинстве, по крайней мере, низших обществ это различие между тем и другим остается весьма четким. Период этот отличается от предшествующего тем, что страха, внушаемого покойником, в это время уже не существует. В этот период уже не чувствуют больше, как покойник, несчастный и страшный, бродит близ оставшихся в живых, готовый причинить живым болезни и увлечь их за собой в страну мертвых. Магическая сила погребальных обрядов прервала, по крайней мере, в известной степени его сопричастность с обществом живых.



Вдова (арунта), вымазанная каолином и носящая траурный головной убор чимурилла.

Она обеспечила покойнику устойчивое положение, она вместе с тем обеспечила покой оставшимся в живых. Тем не менее, отношения между покойником и живыми продолжают: внимательное отношение к покойнику, приношение ему через правильные промежутки времени пищи, подарков, старание завоевать благосклонность покойника и в особенности избежать его гнева, все эти общераспространенные обычаи ясно свидетельствуют о том, что и в этот период покойник сохраняет какую-то силу и власть над живыми. И в этот период обе стороны имеют в отношении друг друга свои права и обязанности. Пребывая вне общества живых, покойник, однако, не является еще совершенно чуждым ему.

У арунта, например, «тело погребается очень скоро после смерти... в круглой яме, вырытой в земле: земля сгребается прямо

на тело так, что получается маленький курган с впадиной на одной стороне. Для этой впадины выбирают всегда ту сторону, которая направлена в сторону местонахождения покойника (мужчины или женщины) в Алчеринга, т.-е. того места, где он (или она) обитал, когда он (или она) существовал в форме духа. Эта впадина имеет целью дать возможность ултана (духу) покойника легко входить и выходить. Предполагается, что до заключительной траурной церемонии дух проводит часть своего времени в могиле, часть времени в наблюдении за близкими родственниками и, наконец, часть времени в обществе своего арумбуринга, т.-е. своего духовного двойника» (200, 497). Покойник, несмотря на то, что похороны уже совершены, пользуется полной свободой входа и выхода, он очень внимательно следит за поведением близких в отношении его. У северо-австралийских племен «дух покойника, называемый унгулан, пребывает неподалеку от дерева, на ветви которого положено тело, и время от времени посещает стоянку для того, чтобы посмотреть соблюдают ли вдовы, как следует, траур... У него спрашивают совета относительно момента, когда должна быть совершена заключительная церемония» (201, 530).

Совершенно естественным является внимательное отношение в этот период к нуждам покойника. В Новой Гвинее «в течение не-

которого времени очень заботятся о могиле, на ней сажают деревья, и через правильные промежутки времени здесь устраиваются праздники в честь покойника» (50, 20); праздники, в которых он, естественно, принимает участие. То же самое мы видим и у бразильских бороро. «Первое погребение имеет место на второй или на третий день... Тело кладется на землю в лесу близ воды. По истечении двух приблизительно недель на трупе не останется больше мяса, и тогда устраивают заключительный праздник, целью которого является украсить и наложить повязки на скелет. В промежутке живые сносятся с покойником днем и, особенно, ночью через посредство траурных песнопений. После этой второй церемонии до покойника больше никому нет дела» (205, 390—6). — В Калифорнии йокаи имеют в обычае «кормить духов мертвых: в течение целого года близкие покойника приходят каждый день в те места, которые часто посещал покойник при жизни, и раскладывают на земле продовольственные припасы... Мать ходит каждый день на место, где играл ее ребенок, или на его могилу: здесь она выжимает молоко из своей груди... Как йокаи и конкау, сенелы считают необходимым кормить души мертвых на протяжении года» (172, 166, 167, 171).

Эта обязанность, строжайше выполняемая, действительна только в течение ограниченного срока. Пока покойник пребывает по соседству, пока он приходит и уходит по своей воле, пока он наблюдает за группой, к которой он принадлежал, он имеет право на многое и требует, чтобы ему давали то, что ему полагается. Со второй церемонией все кончается. Позволительно думать, что главной, если не единственной, целью этой церемонии является окончательный разрыв той связи, которая, несмотря на все, делает еще покойника сопричастным жизни общественной группы. Вторая или, смотря по обстоятельствам, последняя церемония довершает смерть, делает ее полной и окончательной. Отныне душа покойника уже больше не будет оказывать индивидуального воздействия на свою общественную группу,



Сцена из заключительной похоронной церемонии у варрамунга (Сев. Австралия): татуированные мужчины над разрытой могилей, женщины подходят, неся кость от руки покойника.

по крайней мере, в течение неопределенного периода, когда она будет ждать своего перевоплощения. Так, например, после подробного описания этой заключительной церемонии, основной обряд которой заключается в переломе кости, Спенсер и Гиллен прибавляют: «Как только эта кость переломлена и положена в то место, где она останется навсегда, дух покойника, которого туземцы представляют себе размером в песчинку, возвращается в свою стоянку в *Вингара* и остается там с духами других членов своего тотема вплоть до своего перевоплощения» (201, 542). Герц в своей работе, посвященной коллективному представлению о смерти, привел множество примеров, заимствованных, главным образом, из обихода туземцев Индонезии (87, 48—137): из этих фактов вытекает, что смерть совершается в два приема и что смерть рассматривается, как законченная, лишь после второго. Я ограничусь приведением нескольких аналогичных фактов, наблюдавшихся у племен Америки и Африки. У сиуксов «когда родители теряют сына, они отрезают прядь его волос как раз над лбом и кладут его в обертку из оленьей шкуры... Они периодически делают покойнику приношения... В определенный момент обертку разворачивают, из нее извлекают прядь, т.-е. духа, и прядь эту погребают. Отныне сын уже окончательно отделен от своих родителей. Сиуксы думают, что, пока эта прядь не погребена, покойник действительно остается в доме, но что после ее погребения сын умирает вторично» (47, 487—8). В Британской Колумбии «через год после смерти человека родственники собирали большое количество пищи и одежды и устраивали на могиле новый праздник. Это служило концом периода траура: отныне родственники старались забыть покойника. На этом празднике сын покойника принимал его имя» (12d, 643). Эта последняя деталь является знаменательной, ибо имя человека составляет часть его личности.

Тарагумары в Мексике устраивают последовательно три праздника. На первом празднике, который имеет место меньше, чем через 15 дней после смерти, все справляющие траур во главе с шаманом обращаются к покойнику и умоляют оставить в покое живых... Второй праздник устраивается через шесть месяцев... Трое мужчин и три женщины относят на могилу пищу и питье: родственники остаются дома. Третий праздник является заключительным усилием отделаться от покойника. Церемония кончается состязанием в беге между молодыми людьми. «Все возвращаются радостные: они выражают свое удовлетворение подбрасыванием в воздух своих одеял, плащей, шляп. Мертвый, наконец, окончательно удален... Судя по названиям, которые тарагумары дают этим трем церемониям, целью первой является доставление пищи (покойнику), целью второй — обновление его продовольственных припасов, целью третьей — утоление жажды покойника. Каждая из них продолжается один день и одну ночь и начинается в тот час, когда покойник испустил дух... Для мужчины существует три церемонии, а для женщины четыре: женщина не может бежать так быстро, как мужчина, а потому ее труднее удалить. До заключительной церемонии ни вдовец, ни вдова ни в коем случае не вступают в новый брак: они боятся покойника больше, чем остальные его родственники» (126, I, 384—7).

Однако, эти самые тарагумары после того, как совершена заключительная церемония, знают, что им нечего больше бояться и поступают соответственным образом. «Они без всякого волнения, — говорит Лумгольц, — смотрели, как я уносил останки их покойников, если только после смерти прошло несколько лет и были совершены

все необходимые церемонии для отлучения этих покойников от нашего мира. Один тарагумар продал мне скелет своей тещи за доллар» (126, I, 396). — Гуичолы также не боятся покойников, которые оставили наш мир сравнительно давно (126, II, 285). Зная, что Лумгольц собирает человеческие черепа, они охотно приносили ему их. Точно так же негры Экваториальной Африки «боятся духов, когда смерть произошла недавно. Они носят на могилу покойников, умерших недавно, пищу, одежду, утварь, возобновляя эти запасы время от времени. В продолжении периода, определенного для траура, покойника вспоминают, его боятся... но позже негр перестает верить в существование духа покойника... Заговорите с ним о духе брата, который умер вчера, и он будет исполнен ужаса, но поговорите с ним о духах тех, которые умерли давно и он беззаботно ответит: «Это кончено», разумея этим, что они больше не существуют» (27, 336).

На Цейлоне ведда не обнаруживают никакого ужаса в присутствии скелета, принадлежащего давно умершему человеку. «Мы не встретили никаких затруднений при собирании скелетов веддов. Туземцы сами очень охотно показывали нам места, где они в соответствии с инструкциями английского инспектора погребали своих покойников. Когда мы извлекали скелет из земли, они почти всегда смотрели на него с любопытством и без малейшего волнения. Когда же нужно было разыскивать в песке все мелкие кости рук и ног, они очень охотно нам помогали» (188, III, 494).

Герц прекрасно осветил то соображение, по которому церемония, завершающая траур, отделяется от первых погребальных обрядов различным по своей продолжительности, но в общем довольно длинным промежутком времени. Для того, чтобы могла быть совершена заключительная церемония, и покойник мог удалиться безвозвратно, для того, чтобы он отправился жить с другими духами, которые ждут своего перевоплощения, необходимо, чтобы он сам целиком обесплотился. Необходимо, чтобы плоть совершенно исчезла с его костей, чтобы закончился процесс разложения. Именно такое заключение вытекает из множества фактов, сообщенных Герцом, а также из подробного описания австралийских погребальных церемоний, данного Спенсером и Гилленом. Австралийцы время от времени посещают разлагающееся на ветвях дерева тело и спрашивают у духа, который пребывает где-нибудь поблизости, когда он сочтет кости достаточно освободившимися от плоти для того, чтобы могла быть совершена заключительная церемония.

Мне думается, что теория Герца подтверждается также весьма распространенным среди первобытных людей верованием, и поныне сохранившимся еще в Китае. Существует вид привидений, особенно опасных и зловредных, привидений убийц, вызывающих дикий ужас своим появлением, и вот каждый раз, когда для того, чтобы избавиться от этих ужасных привидений, выкапывают трупы для их уничтожения, то оказывается будто бы, что трупы совсем не подверглись процессу разложения. В Лоанго «когда, открывая могилу, труп находят нетронутым, с открытыми глазами... его уничтожают путем сожжения» (165, III, 318). В Восточной Африке «близкий родственник покойника, жена, муж или сестра, видит его во сне все ночи в течение нескольких недель, просыпается в страхе, выходит из своей хижины, оглядывается кругом и видит привидение, сидящее у двери. Или часто проваляется кругом и видит привидение, сидящим на том месте, где играют исходит так, что привидение видит сидящим на том месте, где играют дети, близ селения, и где сам покойник, будучи ребенком, имел обыкновение играть. Эти привидения всегда большего роста, чем покой-

ник в его натуральном виде... В таких случаях могила вскрывается одним из близких родственников покойника, обычно одним из его братьев, и неизменно труп оказывается неразложившимся и белым. Его вынимают и сжигают, а затем погребают оставшийся пепел. После этого привидение больше не появляется» (95, 339—340). Де-Гроот сообщает совершенно такие же рассказы (75, I, 106, 127).

Таким образом, покойник, труп которого не разлагается, внушает особенный страх. Он является аномальным, ибо он не может достигнуть полной смерти, которая отделила бы его окончательно от живых. Он пристаёт к людям и преследует их, не будучи в силах обесплотиться и мало-по-малу перейти из первой стадии смерти во вторую. Это коллективное представление также как бы свидетельствует о мистическом и пра-логическом характере первобытного мышления. Закон сопричастности, которому подчинено это мышление, делает для этого мышления совершенно простым отношение, непонятное для логического мышления и мистически связывающее состояние духа покойного с состоянием плоти и костей его тела. В одном смысле покойник это есть плоть и кости, в другом смысле он — что-то совершенно другое. Для пра-логического мышления здесь нет никакого противоречия, никакого взаимоисключения, ибо для этого мышления *быть значит быть сопричастным*. Разложение плоти покойника является одновременно тем, что логическое мышление определило бы, как знак, как условие, как причину и даже как вторую стадию смерти. Когда разложение закончено, то законченной, завершённой является и смерть, т.-е. окончательно разрывается связь между личностью и ее общественной группой.

XII.

Из обрядов, которыми сопровождается либо первая, либо последняя погребальная церемония, либо и та и другая, я воспользуюсь для примера некоторой их группой, в которой мистический и пра-логический характер «первобытного» мышления выступает совершенно ясно. В общем, обряды эти сводятся к погребению вместе с покойником или просто к уничтожению вместе с ним того, что ему принадлежало. Обычай эти сохранились почти во всех без исключения обществах низшего типа. «Если дело идет о мужчине (у арунта), у него отрезают волосы: его ожерелья, его браслеты и шнурки, которыми обвязывается голова, тщательно сохраняются для того, чтобы быть использованными в дальнейшем». В самом деле, все это — предметы весьма высокой мистической ценности, которые австралиец получает от своих предков или от родственников. В отношении этих предметов, приблизительно так же, как и в отношении чуринг, каждый австралиец является только, так сказать, временным владельцем. Однако, «сейчас же после погребения стоянка мужчины или женщины, бывшая местом смерти, подвергается немедленно сожжению, а с ней и все то, что там находится, уничтожается. Если дело идет о женщине, то решительно ничего не оставляется» (200, 497). В Южной Австралии «все, что принадлежало покойнику, его оружие, его сети и т. д., все это кладется в могилу рядом с телом» (11, 29). В Виктории «колдун бросает в могилу все личные предметы покойника, какие только можно было собрать... Он спрашивает затем, не принадлежало ли покойнику еще что-нибудь. Если ему указывают еще какой-нибудь предмет, то он велит его принести и присоединяет к прочему. Все, что принадлежало покойнику при его жизни, все это должно быть безусловно положено

рядом с его телом, теперь, когда он умер» (199, I, 104). На западных островах архипелага Бисмарка «вся движимая собственность покойника кладется на могилу и подвергается сожжению лишь в конце третьей недели» (163, 441). У бороро «семья, в которой умирает какой-нибудь член, терпит значительный ущерб, ибо все, чем пользовался покойный при жизни, должно быть сожжено, брошено в воду или погребено вместе с ним...» (205, 384—9). Добрицгоффер нашел подобный же обычай у абипонов. «Вся утварь принадлежавшая покойнику, сжигается на костре. Кроме лошадей, приносимых в жертву на могиле, убивают также и мелкий скот, если покойник его имел. Жилище его разносится в щепы. Жена его, дети и остальные члены семьи находят убежище где-нибудь: не имея больше жилья, они живут некоторое время у кого-нибудь или ютятся в палатке из цыновок.



Небольшой навес среди кокосовых насаждений, принадлежавших покойнику. Он обозначает, что насаждения являются табуированными (Н. Гвинея).

Произнести вслух имя недавно умершего человека значит, по убеждению абипонов, совершить важное преступление» (46, I, 273—4). В Калифорнии «комачи приносят в жертву все, что принадлежало покойнику, вплоть до его лошади. У нишинамов тело человека, как только от него отошла жизнь, сжигается, а с ним и все то, чем владел покойник... У винтуанов все, что принадлежало покойнику, что может без особого труда поместиться в могиле, бросается туда, включая в настоящее время ножи, вилки, бутылки виски... Все, что не закопано, подвергается сожжению. Когда умирает высокопоставленный индеец, его вигвам передается огню... Никогда больше не произносят имени покойника» (172, 173, 239, 328). Гуроны «погребают или кладут с телом покойников лепешки, масло, шкуры, топоры, котелки и другую утварь для того, чтобы души покойников не терпели без этих предметов недостатка и нужды в другой жизни» (186, 233). В Ванкувере «все, что принадлежит покойнику, кладется возле тела, так как в противном случае он вернулся бы и взял все это. Иногда даже уничтожают его жилище» (12d, 575). У зуны «почти все предметы, принадлежавшие покойнику, предаются разрушению или сожжению».

Такой же обычай весьма распространен по всей Африке: даже там, где этот обычай исчез, можно обнаружить еще его следы и пере-

житки. Так, например, на Невольничьем Берегу «дети не одни являются наследниками отца: право наследника имеют также братья с материнской и отцовской стороны. Поэтому дети, обыкновенно, как только они видят, что приближается смерть отца, уносят из его жилища все ценные предметы. Братья тоже торопятся в последнее мгновение завладеть чем только можно из движимого имущества умирающего» (202, 120). Однако, этот же миссионер сообщает нам еще следующее: «Покойник спущен в могилу вместе с большим количеством одежды. Ни в могилу, ни на нее не кладут больше ничего другого. Когда-то на могиле разбивали горшки, наполненные жиром, этого теперь не делают» (202, 256). У дайяков, «когда умирает человек, все его горшки разбиваются и оставляются на его могиле» (221, 43). В Южной Африке «после совершения погребальных обрядов и после ухода лиц, справляющих траур, жилище, где находился покойник в момент смерти, предается сожжению со всем содержимым, даже с ценными предметами, с зерном, утварью, оружием, украшениями, талисманами, со всей обстановкой, постелями и пр.: все должно быть уничтожено огнем» (127, 276).

В Южной Индии, «как только умирает савара, у входа его жилища делают выстрел из ружья для того, чтобы спасти куба (духа). Труп обмывают, переносят на семейную кремационную площадку и сжигают. Все, чем владеет человек, луки, стрелы, топоры, кинжалы, ожерелья, одежда, рис и т. д., сжигается вместе с его телом» (219, 206). Наконец, чтобы не продолжать сверх меры это перечисление примеров, приведем слова де-Гроота: «Мы не колеблясь утверждаем, что было время, когда смерть человека в Китае влекла за собой полное разорение его семьи... Впоследствии обычай погребения ценных предметов вместе с покойником мало-по-малу смягчился, не исчезнув, однако, совершенно. Но вместе с тем все больше становилось обязательным — хиао (долг уважения детей в отношении родителей), т. е. дети, перестав отказываться в действительности от наследства своих родителей, с тем большим рвением продолжали сохранять внешние знаки отказа от него, надевая наименее ценные одежды, употребляя возможно более простую пищу и т. д.» (75, I, 474).

Общепринятое истолкование этих обычаев сводит их к нескольким основным мотивам: их объясняют стремлением доставить покойнику все, что ему необходимо для того, чтобы он не был несчастен в его новой обстановке, следовательно, если дело идет о высокопоставленной личности, снабдить ее всем, что ей нужно для поддержания своего ранга; стремлением избавить живых от предметов, оскверненных смертью и ставших негодными для пользования; этим объяснялся, например, распространенный почти повсюду обычай сжигать и сносить жилище, в котором кто-нибудь умер; стремлением избежать опасности, чтобы покойник, который ревниво наблюдает за оставшимися в живых, не вздумал вернуться и забрать то, что ему принадлежало. Что эти мотивы или хотя бы один из них имеются налицо в сознании тех, кто соблюдает эти обычаи, в огромном количестве случаев не подлежит, как будто, сомнению. Исследователи и миссионеры часто совершенно отчетливо упоминают об этом.

Тем не менее, иногда задаются вопросом, достаточны ли эти мотивы для объяснения обычая, столь необычайного и столь противоречащего по видимости самому очевидному интересу живых. Так, например, в Конго «на покойника надевают его кораллы, если он их имеет, и все, наиболее ценное, что у него есть: все это должно погибнуть вместе с ним. Но почему? Если из жадности, из нежелания лю-

дей расставаться со своими богатствами даже в могиле, то ведь это же чувство жадности должно было бы действовать и у наследника, который должен был бы не согласиться с такой потерей. Все, что я узнал на этот счет, сводится к тому, что они поступают так из слепого повиновения *Кисси*, который предписал им так делать, и что они слишком невежественны, чтобы позволить себе рассуждать по поводу своей религии, которой они повинуются безоговорочно» (43, I, 147—8).

Правда, случается так, что наблюдатели в своих сообщениях смешивают самые факты с истолкованием, которое кажется этим наблюдателям наиболее естественным. Однако, бывает, что указанные мотивы определенно приписываются как будто самими туземцами. «Они воображают и верят, что души этих котелков, топоров, ножей и всего, что посвящается покойникам, особенно на великом празднике мертвых, отправляются в иной мир, служить душам покойников, хотя тела этих котелков, шкур, топоров и т. д. остаются в могилах и гробах вместе с останками умерших. Это бывал их обычный ответ на наши замечания, что мыши поедают масло и лепешки, а ржавчина и гниение уничтожают шкуры, топоры и другие орудия, которые они погребали и клали в могилу с телами родственником и друзей» (186, 233—4).

Но часто обычаи продолжают существовать тогда, когда первоначальный смысл их уже утерян. Те, кто продолжает их соблюдать, никогда не преминут, конечно, дать им объяснение, сообразное с их нынешними представлениями и чувствами, точно так же и мифы могут обрасти несколькими слоями дополнений и иллюстраций, противных первоначальному смыслу, когда коллективные представления, из которых эти мифы возникли, изменились вместе с социальной средой. Можно допустить, что на самом деле в низших обществах, в которых продолжает действовать обычай уничтожать все принадлежащее покойнику, туземцы сами себе объясняют его указанными выше мотивами, однако, и в этом случае следует задаться вопросом, не должны ли эти обычаи, в действительности, быть связаны с другими коллективными представлениями, присущими мистическому и пра-логическому мышлению.

Согласно нашей точке зрения, эти обычаи предполагают, прежде всего, сопричастность, представляемую и ощущаемую первобытным человеком. Предметы, употреблявшиеся человеком, одежда, которую он носил, его оружие, его украшения суть нечто от него, суть он сам (в смысле, который получает глагол *быть* в силу закона сопричастности), точно так же, как его слюна, как обрезки его ногтей, как его волосы, испражнения, хотя, может быть, и в несколько меньшей степени. В эти предметы перешло от него нечто, делающее их продолжением его личности. Мистически эти предметы ныне неотделимы от него. В силу своего рода поляризации *) это уже не оружие и не украшения вообще. Это — оружие или украшения того или иного лица, которые в дальнейшем уже не могут быть лишены этого характера и сделаться оружием или украшениями другого. Но для мышления первобытных людей мистические признаки предметов, их таинственные свойства играют как раз наиболее важную роль: будучи ориентировано иначе, чем логическое мышление, мышление первобытных людей приводит к совершенно иному образу действия, к поведению, с точки зрения утилитарной подчас неразумному. Например, вождь решил на завтра отправиться в охотничью экспедицию: вместо того, чтобы отправиться на покой и, хорошо выспавшись, быть бо-

* Т.-е. в силу превращения в собственную противоположность. (Ред.)

дрыми, бороро проводят ночь в песнях и плясках (205, 367). Фон-ден-Штейнен, которого это поражает, не знает, повидимому, что на взгляд бороро поимка дичи гораздо больше зависит от магического действия, оказываемого на нее песнями и плясками, чем от быстроты и ловкости охотника. Точно так же при мысли о том количестве труда, которого часто требует от первобытного человека изготовление оружия, лодок, утвари, невольно напрашивается вопрос, как могут они при каждом смертном случае жертвовать продуктом стольких усилий и терпения, продуктом, им крайне необходимым. Но в том то и дело, что действительная полезность оружия и утвари является на их взгляд чем-то совершенно второстепенным по сравнению с мистической связью, которая устанавливает партиципацию между этими предметами и бытием того, кто их сделал, кто ими пользуется и ими владеет. Пусть этот человек умер: что же сделать с тем, что ему принадлежит? Для пра-логического мышления здесь даже и вопроса не возникает*. Для него здесь нет нескольких возможных решений: партиципация между умершим и тем, что ему принадлежало, такова, что мысль о полезности этих предметов для кого-нибудь помимо их владельца не могла бы возникнуть. Необходимо, следовательно, чтобы предметы эти его сопровождали. Их положат возле его тела, а так как их вообще считают одушевленными, то их признают переселившимися подобно покойнику в соседнюю область, куда смерть (в первой стадии своей) его перенесла.

Указанные только что мотивы не противоречат, как это можно видеть без труда, мистическому происхождению этих обычаев. Было бы опасно, например, завладеть этими предметами: тот, кто стал бы им пользоваться, рисковал бы вызвать гнев и раздражение покойника и сделаться жертвой его мести. Можно думать и так, что покойник будет признателен за заботы тех, которые отправили с ним в его путь все, что ему принадлежало, и в награду не станет смущать покоя оставшихся в живых и т. д. Однако, эти соображения и мотивы играют второстепенную роль. Они находят свое объяснение в первоначальной мистической связи между предметами, принадлежавшими покойнику и самим покойником, тогда как мистическая связь эта не может быть объяснена этими мотивами, имея своим источником непосредственно коллективные представления, свойственные пра-логическому мышлению. Для этого мышления, на данной стадии, владение, собственность, пользование совершенно не отличаются от сопричастности. Эта мистическая связь не может быть разрушена смертью тем более, что покойник продолжает жить, и что его отношения с общественной группой не обрываются окончательно. Если говорить нашим языком, то он остается собственником того, что ему принадлежит, и рассматриваемые нами обычаи просто свидетельствуют о том, что это право собственности за ним признается. Следует только разуместь, что в этот момент собственность заключается в мистической связи, в сопричастности владеющего и его имущества. Эта связь не позволяет даже возникнуть мысли о том, что имущество может перейти в другие руки, или что оно, перейдя к другому, может на что-нибудь пригодиться, не говоря уже о тех губительных последствиях, которые могло бы повлечь самое нарушение этой мистической связи.

* «Я спросил его (индейца): «Почему вы погребаете одежду умерших вместе с ними?» — «Она принадлежит им, зачем же у них ее отнимать?». «У нас не разговаривают теперь об умерших», сказал он мне. Даже родственники покойного не пользуются вещами, которыми он пользовался при жизни» (177, 134).

Хотя наблюдатели очень далеки обычно от этой системы идей, бывает все же, что самый способ выражения их подтверждает более или менее отчетливо наш взгляд. Прежде всего, нам часто сообщают, что погребению, разрушению и принесению в жертву подвергаются предметы, принадлежавшие покойнику лично, т.-е. предметы, которые были изготовлены им самим или находились в его исключительном пользовании. Разрушение и уничтожение не распространяется обычно на предметы, которые являются собственностью (в мистическом смысле) других членов его семьи. «Вдова хранит все корзины и украшения, сделанные ею» (172, 249). На Новой Гвинее «часть луков и стрел мужчины и вообще всего, что ему принадлежит, ломается на могиле, и осколки оставляются здесь в качестве свидетельства неспособности покойника пользоваться ими впредь. Подобный обычай соблюдается также и в отношении кухонной утвари или орудий женщины. На могилу кладут также ее юбку и все, что она носила в момент смерти» (50, 20). Иногда наблюдатель указывает на мистический характер связи между покойником и принадлежавшими ему предметами. «Одежда, оружие, утварь покойника погребаются вместе с ним. Его челнок из коры опрокидывается на его могиле или пускается по воле течения. Все предметы, принадлежавшие покойнику, но не могущие быть погребенными вместе с ним, приносятся в жертву. Их сжигают, их бросают в воду или вешают на деревьях, ибо они являются *эл'ари этаи*, т.-е. «заклятыми». Это — новый вид табу, который часто встречается и в других местах» (167, 26). Это последнее сравнение на наш взгляд очень метко, тем более, что это табу налагается на тех, кто составляет часть той же общественной и религиозной группы, что и покойник, но оно не касается прочих. Так, например, у баронга, когда умирает член племени «его одежда и все, что он носил на себе, бросаются в его оставляемую на произвол судьбы хижину. Его тарелки, его сосуды для браги разбиваются на его могиле: никто не смеет к ним притронуться». Жюно, однако, замечает тут же: «Кроме христиан... Одна новообращенная из Рикатла, по имени Лоис, рассказывала мне, смеясь, что она очень дешево дополнила свой комплект посуды, купив ее у наследников одного покойника, которые готовы были отдать ее почти задаром» (112, 58). Этот последний факт является весьма знаменательным. Несомненно, у баронга мистическая связь между человеком и принадлежащими ему предметами не является достаточно сильной для того, чтобы эти предметы обязательно приводились в то же состояние, что и их владелец после смерти. Однако, для оставшихся в живых они являются табу, и их предпочитают уничтожить, чем пользоваться ими. Доказательством того, однако, что они их уничтожают не для того, чтобы покойник мог ими пользоваться, или из страха, что покойник придет за принадлежавшими ему предметами и т. д., доказательством этого является тот факт, что они без особых угрызений уступают их туземцам, принявшим христианство.

Точно так же и у го, бенгальских дравидов, при смерти человека уничтожают его личные вещи. Делается это, однако, отнюдь не с мыслью, что покойник извлечет из этого какой-нибудь прок. «Го всегда на такой вопрос отвечали отрицательно. Они давали мне то же объяснение, которое я получил уже от туземцев чуликата мишми в Верхнем Ассаме, а именно, что они не хотят извлекать выгоду из смерти члена их семьи... Они бросают в огонь все его личные вещи, одежду и сосуды, которыми он пользовался, оружие, которое он носил, и серебро, которое было на нем. С новыми предметами, однако, с та-

кими предметами, которыми он еще не успел пользоваться, не поступают так, как с теми, которые принадлежали ему долго, и их не уничтожают. Часто случается так, что уважаемые лица, находящиеся уже в преклонном возрасте, воздерживаются от ношения новых одежд, которые поступают в их владение, для того, чтобы избежать уничтожения их во время похорон» (179, I, 334). Трудно было бы дать лучше почувствовать, что собственность по своей сущности является мистической связью, установившейся между владельцем и предметами, которые стали сопричастны ему каким-нибудь образом, потому, например, что данное лицо употребляло их или носило на себе; если эти предметы уничтожаются со смертью владельца, то это происходит потому, что смерть не обрывает мистической связи: сопричастность продолжается. С одной стороны, она противодействует всякой возможности пользоваться предметами, с другой стороны, она обуславливает обычаи, отдающие, так сказать, вещи в распоряжение покойника. Нет даже неперенной необходимости, чтобы предметы покойника подвергались уничтожению. Покойник может оставаться владельцем живых богатств. «Есть духи (покойников), которые становятся очень богаты скотом и рабами в результате делаемых им постоянно приношений: этот скот считается священным, за ним наблюдают родственники покойника, духу которого скот принадлежит» (182, 109).

Возможно, что в этой сопричастности, сохраняющейся между покойником и тем, что с ним мистически связано в виде собственности, следует искать также источника большого числа обычаев, относящихся к трауру, особенно обычаев, часто столь жестоких, сложных и продолжительных, которые обязательны для вдов в некоторых обществах низшего типа. Некоторые соображения склоняют именно к такому выводу. Прежде всего, обыкновенно вдова перестает соблюдать эти обычаи как раз в тот момент, когда имеет место церемония, завершающая траур, т.-е. в тот момент, когда завершается вторая стадия смерти, когда смерть становится окончательной, когда окончательно обрываются отношения между покойником и общественной группой. Однако, в тот промежуток, который отделяет смерть от заключительной церемонии, покойник даже после первых похоронных обрядов особенно внимателен к поведению вдовы. Он наблюдает за нею, готовый вмешаться, если она не соблюдает траура во всей его строгости. Родственники покойника прилагают свои старания к тому, чтобы вдова не уклонилась от своего долга: в противном случае, они могут наказать ее, а не то даже и убить. Надо думать, следовательно, что между вдовой и ее покойным мужем сохраняется весьма сильная связь. Во-вторых, эта связь при жизни мужа во многих отношениях походила на то, что мы называем собственностью в том мистическом смысле, какой имеет это слово для пра-логического мышления. В огромном числе низших обществ, начиная со дня заключения брака, женщина, которая до этого пользовалась величайшей свободой в половом отношении, становится табу для всех членов группы, кроме мужа *. Она принадлежит ему не только потому, что он ее приобрел, иногда за очень дорогую цену, и что измена является, таким образом, своего рода кражей: между ней и им устанавливается

* Например, у маори на Новой Зеландии «когда-то каждая женщина... могла выбрать себе столько возлюбленных, сколько ей было угодно, не вызывая ни у кого осуждения, до тех пор, пока ее родные не выдали ее замуж: с момента замужества она становилась «табу» и в случае неверности ей грозила смерть. (213, 167).

сопричастность, которая, несомненно, ставит ее в зависимость от него, но которая приводит также к тому, что действия жены отражаются на муже. Например, если муж находится на охоте или на войне, то его успех и даже жизнь могут пострадать от неосторожного или неподобающего поступка жены. Если муж отсылает жену и дает ей развод, то мистическая связь обрывается. Если же, однако, он с ней не развелся, если он умер, то между ней и им сопричастность сохраняется со всеми своими последствиями.

В наиболее строгом смысле эти последствия должны были бы приводить к смерти вдовы вместе со смертью мужа. Но как раз подобный обычай часто встречается даже в обществах уже довольно высокого типа в тех случаях, когда покойный муж является важной особой. Не раз при смерти африканских царьков их жены или, по крайней мере, часть жен приносились или, скорее, сами себя приносили в жертву. «В былые времена, — говорит Эллис, — едва только царь



Женщины и мальчики из племени ароар (Н. Гвинея).
Посредине стоит женщина в траурной одежде.

испускал дух, женщины во дворце начинали ломать обстановку, украшения, утварь и затем убивали себя самих» (53, 128). Известно, что в Индии, на Дальнем Востоке, особенно в Китае самоубийство вдов на могиле мужей довольно еще распространено. Характерными являются выражения, в которых о них рассказывает де-Гроот. «Наиболее многочисленной, — говорит он, является группа, охватывающая самоубийства, совершаемые вдовами, которые хотят избежать риска выйти снова замуж или каким-нибудь другим способом нарушить верность и целомудрие... И действительно, являясь собственностью мужа, всякая достоуважаемая вдова даже после его смерти может считать факт своей принадлежности другому лишь величайшей несправедливостью в отношении покойного мужа, как бы воровством... Она будет бояться, что в этом случае она воссоединится с мужем в другом мире менее чистой, чем какой она была во время его смерти. Эти соображения и мотивы являются по всей видимости весьма древними, их зарождение следует относить к быту племени... которое имело в обычае оставлять в пустыне на произвол судьбы вдову на том основании, что после смерти мужа она является женой духа; это племя обращалось на деле со вдовами так, как китайцы еще и ныне

поступают обыкновенно с неодушевленными вещами покойников» (75, I, 744).

Но вдова является такой «женой духа» лишь временно, до того момента, когда совершается церемония, делающая смерть вполне законченной и обрывающая последние связи между покойником и его общественной группой. Вдову, таким образом, можно оставлять в живых, если только можно обставить это такими условиями, чтобы дух покойника, который является еще ее хозяином, не разгневался и затем не счел себя вправе вернуться для защиты своих притязаний, смущая, таким образом, покой общественной группы. Отсюда и берется большинство обычаев, обязательно выполняемых вдовою, хотя те, кото-



Женщины в трауре (Н. Гвинея). Своеобразные юбки из тяжелых лыковых кистей призваны мешать движениям женщин.

рые требуют их соблюдения, часто представляют себе, что они действуют по иным мотивам, например, из желания избежать опасного прикосновения, так как вдова, будучи осквернена смертью мужа, может передать эту скверну оставшимся в живых и т. д. Впрочем, в этих утилитарных мотивах остается след мистической связи, позволяющий нам добраться до первоначального смысла этих обычаев. Мотивы эти, однако, являются второстепенными, тогда как здесь существенна мистическая связь. Не входя в крайне сложные подробности обычаев траура, объяснение которых не входит в задачу настоящей работы, я приведу несколько примеров, показывающих, что вплоть до церемоний, завершающих последнюю стадию смерти, жена остается мистической собственностью умершего мужа и что необходимы специальные обряды для прекращения этой сопричастности.

У северных племен Центральной Австралии «итиа» (младший брат) умершего отрезает волосы вдове и затем сжигает их... Следует прибавить, что рано или поздно женщина становится собственностью итиа. Волосы с головы вдовы бросаются в огонь. Вдова покрывает себе тело золой из очага и продолжает это делать в течение всего траурного периода. Если бы она не поступала так, то атниринья или дух покойника, который за ней следует повсюду, убил бы ее и снял бы с ее костей мясо» (201, 507). Когда траур кончается, и покойник отправляется на стоянку в Алчеринга, вдова отдается одному из

младших братьев покойника. Однако, и это не обходится без сложных церемоний. Наконец, «в какой-нибудь вечер женщина отпра- вляется на стоянку итиа, но спят они отдельно по разным сторонам очага. На следующий день итиа передает женщину мужчинам, нахо- дящимся с итиа в родстве ункалла, иммунна, окилиа, итиа, гаммона и окниа, т.-е. представителям всех классов. Все они имеют право иметь сношения с ней и дают ей в подарок альпита, красную охру, полоски меха и т. д. Подарки эти она несет на стоянку итиа, который украшает ее полученными ею полосками меха. До этого итиа послал через нее этим людям в подарок копья и щиты, без чего они позже имели бы право убить его, если бы он овладел вдовой, не сделав им этого по- дарка и не позволив им иметь с ней сношения. Если намеченный итиа отказывается от вдовы, то она переходит к другому, более молодому брату» (201, 509—10). Для того, чтобы могла установиться мистиче- ская связь между женщиной и ее новым хозяином, недостаточно, чтобы связь между ней и ее умершим хозяином была прервана смертью последнего. Женщина должна была, так сказать, сделаться бесхозяй- ной, дабы она могла снова сделаться чьей-либо собственностью. При этом она может стать собственностью только брата покойного мужа. Здесь сейчас же приходит мысль о левирате. Не отрицая того утили- тарного и юридического характера, который принял этот институт в очень многих обществах, мы все же в результате всех изложенных выше соображений приходим к выводу, что источник этого обычая здесь следует искать в коллективных представлениях того же рода, что и представления, руководящие поведением австралийцев.

У баронга сохранение связи между вдовой и умершим мужем ясно выражено в следующих обычаях: «В течение недель, которые следуют за смертью мужа, совершаются два предварительных обряда: 1) то, что называют бегством в кустарник. Вдова тайком покидает селение покойника. Она уходит далеко, в те места, где ее не знают, и здесь она отдается какому-нибудь человеку невысокой нравствен- ности. Однако, она не беременеет от него. Она вырывается и воз- вращается к себе, убежденная, «что она отделалась от своего не- счастья». Она отделалась от проклятия или скверны, ставших ее уде- лом в результате смерти мужа. Немного времени спустя один из род- ственников покойного, тот, кто по закону наследует эту женщину, приходит к ней и приносит ей подарок..., прося ее отнести его своим родителям и известить их, что такой-то «явился за ней». Отныне этот мужчина будет заботиться о ней. На нем будет лежать забота об ее урожае, он будет навещать ее в селении покойного. Однако, в тече- ние целого года вдова не покинет своего жилища. Она еще раз обра- ботает землю для умершего мужа, и лишь когда произойдет ввод во владение наследника, она отправится к своему новому господину и сделается его женой...

Однако, супруга, полученная по наследству, отнюдь не является собственностью наследника в том же смысле, что и купленная жена. По существу она остается собственностью старшего сына покойника. Она является лишь женщиной «для спанья». Дети, которых она имела от первого мужа, принадлежат не второму мужу, а старшему сыну первого. Те дети, которых она родит в новом положении, также не будут собственностью наследника покойного. Считается, что послед- ний еще работает для своего покойного брата (или дяди с материнской стороны), и плоды этого своего рода полу-брака также достаются подлинному главе наследства, старшему сыну. Новому мужу может принадлежать лишь одна из родившихся в этом новом браке девочек.

Но зато ему принадлежит привилегия получать каждый вечер свою миску пищи от этой новой жены» (112, 67—9). В этом случае «изъятие из собственности» вдовы не является полным, а так как собственность в обществе ронга уже облечена в юридические формы, то сопричастность, делящаяся между женщиной и покойным мужем, выражается в определенных правоотношениях между лицами.

Таким образом, по крайней мере, часть траурных обычаев должна восходить к этой делящейся сопричастности, которая в пра-логическом мышлении соответствует тому, чем для логического мышления явится понятие собственности. На этой стадии это еще не понятие. Это еще одно из тех представлений, одновременно общих и конкретных, примеры которых мы видели в большом количестве выше и которые всегда являются окутанными комплексом мистических идей и чувствований. Предмет, которым владеют, сопричастен природе того, кто им владеет, предмет, который принадлежал покойнику сопричастен природе покойника (по крайней мере до церемонии, завершающей траур) и внушает те же чувства, что и покойник.

По тем же соображениям, однако, не менее неприкосновенной является и собственность живого. Предметы, находящиеся в чьем-либо владении, сопричастны их собственнику в такой мере, что никому другому нет интереса завладеть ими. Так, например, у гвианских макузи «собственность каждого индивида заключается ли она в его шалаше, или в его утвари или в его возделанном участке, является священной. Нарушение этого права собственности является, за исключением случая войны, почти невозможным. Споры и конфликты из-за собственности здесь поэтому исключительно редки» (190, II, 321). Достаточно также каким-нибудь внешним знаком показать, что предмет кому-нибудь принадлежит, чтобы он сделался неприкосновенным. «Продикарей кулана рассказывают, что они окружали свои плантации простой шерстяной ниткой или лианой на высоте двух футов от земли, и это в полной мере служило защитой их собственности: величайшим преступлением было бы переступить эту преграду, все верили, что совершивший такой проступок не замедлит умереть. Такое же верование господствует и у амазонских индейцев» (136, I, 86). В Новой Зеландии «туземец оставляет иногда в совершенно открытом месте все свое имущество, отметив только (кусочком воска), что оно принадлежит ему, и, как бы часто ни было посещаемо это место, никто этого имущества не тронет... Небольшим кусочком воска человек обеспечивал неприкосновенность входа в свое жилище, в котором находилось все, что было ценного, где хранились все его припасы: никто не осмелился бы дотронуться до этого входа» (213, 171). Другими словами, «если кто-нибудь хотел защитить от посягательства свой урожай, свое жилище, свою одежду или что бы то ни было еще, он делал их талу. Если он выбрал дерево в лесу для изготовления челнока, то в том случае, когда он не имел возможности заняться им сейчас же, он делал его талу по отношению к себе, т.-е. превращал его в свою собственность, обвязав его травой» (213, 167).

Поскольку собственность является, таким образом, «священной», она не нуждается в защите при помощи внешней силы, а это относится в одинаковой мере к тому, что принадлежит целым группам и к имуществу отдельных лиц. Согласно Броу Смитту, «каждому из членов племени точно известно, какая территория принадлежит племени, границы проведены здесь столь же тщательно, как если бы это делал землемер» (199, I, 139). То же мы видим и у племен Центральной Австралии. Спенсер и Гиллен говорят, что между ними никогда не

бывает конфликтов по этому поводу, и что никогда ни одно племя не пытается овладеть территорией другого. И что бы оно могло с ней сделать? Представление об этих территориях является прежде всего мистическим. Господствующую роль в этих представлениях играет не количество дичи или воды, находящееся на этих территориях, а распределение «местных тотемических центров», где пребывают духи, ожидающие своего перевоплощения в племя. Какой же смысл одному племени сгонять с данной территории другое племя, чьи предки здесь мистически жили и продолжают еще жить? Партиципация между общественной группой и почвой является столь тесной и близкой, что не появляется даже и мысли, что земля может быть изъята из собственности определенного племени. При таких условиях собственность группы является «священной», по выражению Шомбургка: она неприкосновенна, и на деле ее не нарушают, поскольку коллективные представления, упоминавшиеся нами, сохраняют свою власть и силу.

Это мистическое чувство собственности может даже в некоторых случаях сделаться препятствием к обмену. Дать что-нибудь из своего имущества — это значит дать что-то от себя, следовательно, дать власть над собой. Обмен является операцией, содержащей в себе мистические элементы. Как бы это ни было выгодно и соблазнительно, но часто первобытный человек сначала станет от него отказываться. «Они не любят продавать иностранцам. Когда мексиканец хочет купить барана или зерно или пояс, то *тарагумар* сначала говорит, что ему нечего продавать... Покупка устанавливает своего рода братство между обеими сторонами, которые в дальнейшем называют друг друга *нарагуа*, между ними устанавливаются отношения, почти похожие на те, которые существуют между *compadres* * у мексиканцев» (126, I, 244).

ХІІІ.

После церемоний, завершающих траур, смерть индивида становится полной в том смысле, что его сношения с общественной группой, в которую он входил при жизни, окончательно обрываются. Если все, что ему принадлежало, не было уничтожено, то оставшимся имуществом можно располагать. Его вдова может стать женой другого. Даже имя его, которое до этого было запрещено произносить, может быть, как мы это видим у некоторых племен, пущено в оборот. Значит ли это, что между покойником и живыми исчезло всякое взаимное влияние? С точки зрения логической мысли, которая не терпит противоречия, неизбежным кажется именно такое последствие. Не так, однако, обстоит дело для пра-логического мышления, которого противоречия не пугают, по крайней мере, в его коллективных представлениях. С одной стороны, после заключительной церемонии нечего больше бояться, нечего ждать от покойника. С другой стороны, однако, общественная группа ощущает себя живущей в самой тесной зависимости от своих мертвецов вообще. Группа живет и сохраняется лишь благодаря им. Прежде всего, самое племя по необходимости пополняется из их среды. Затем, благоговение, которым окружены, например, у австралийцев *чуринги*, те *чуринги*, которые представляют предков, даже суть предки в том смысле, какой имеет это слово при законе сопричастности — тотемические церемонии, которые совершаются периодически племенами и от которых зависит их благополучие, наконец, другие институты — все это свидетельствует о сопри-

* Кумовьями или кунаками. (Ред.).

частности, которая ощущается между общественной группой в ее нынешнем виде и ее покойниками. Дело идет здесь не только о недавно умерших, трупы которых еще не совсем разложились, но, главным образом, о покойниках, ушедших на стоянку Альчеринга: эти покойники пребывают в чурингах, а также и в своих нанья, в том месте, где их мифический предок исчез под землей.

Здесь ряд неопределенных трудностей для логического мышления, которое не в состоянии допустить «многосущность» личностей, их одновременную локализацию в нескольких разных местах. Уже когда речь идет о периоде, предшествующем концу траура, т.-е. окончательному уходу покойника, мы плохо понимаем, как это может быть, чтобы покойник одновременно пребывал в своей могиле вместе с телом и



Танец женщин со щитами в день совершения ритуальной операции обрезания (Центр. Австралия).

в то же время был в жилище, где он обитал при жизни, в виде своего рода домашнего бога, хотя на взгляд китайцев, например, в этом нет ничего несообразного. Еще в меньшей мере, однако, мы в состоянии уложить в совершенно понятную схему коллективные представления австралийцев, относящиеся к «совершенным» покойникам. Мы не в состоянии ни определить при помощи ясного понятия индивидуальность этих покойников, ни составить себе удовлетворительное представление о том, каким образом общественная группа сопричастна их бытию и каким образом они «сопричастны» группе, пользуясь терминами Мальбранша. Достоверно то, что эта взаимная сопричастность реальна, как было показано выше, что ее отнюдь не следует смешивать с тем, что в других обществах будет названо культом предков, что она связана со свойствами, присущими пра-логическому мышлению.

Когда рождается ребенок, определенная личность вновь появляется или, говоря более точно, возрождается. Всякое рождение является перевоплощением. «Существует большое множество обществ, негрских, малайо-полинезийских, индейских (группы сиуксов, алгонкинов, ирокезов, пуэбло, северо-западных), эскимосских, австралийских, где правилом является система перевоплощения покойника и унаследование его имени в семье или в клане. Индивид рождается у племен Северо-западной Америки вместе со своим именем, со своими

социальными функциями, со своим гербом... Число индивидов, имен, душ и ролей является в клане ограниченным, и жизнь клана — это не что иное, как совокупность возродений и смертей всегда одних и тех же индивидов. Хотя в менее чистом виде, но это явление существует в виде необходимого института также и у австралийцев, и у негритосов. Клан по своему происхождению (142, 267) осознается и представляется связанным с каком-нибудь точкой земной поверхности, которая служит центральным обиталищем тотемических душ, с теми скалами, в которые вошли предки и откуда выходят имеющие быть зачатыми дети, откуда, наконец, распространяются среди тотемического вида души животных, размножение которых обеспечивается данным кланом.

Таким образом, рождение является просто переходом от одной формы жизни к другой, совсем так же, как и смерть. Подобно тому, как смерть индивида, по крайней мере, в первый момент есть лишь перемена обстановки и местопребывания при неизменности всего остального, точно так же рождение есть лишь переход индивида к свету при посредстве его родителей. «Ребенок не есть прямой результат оплодотворения. Он может явиться и без него. Ополодотворение лишь подготавливает, так сказать, мать к зачатию и рождению в мир ребенка-духа, наперед уже образовавшегося, обитающего в одном из местных тотемических центров» (200, 265). Принимая во внимание общую ориентацию пра-логического мышления и преимущественный интерес этого мышления к мистическим элементам всякого явления, физиологическая сторона рождения заслоняется, так сказать, бесконечно более важным представлением о тотемических связях между ребенком и его родителями. Совершенно неизбежно, что рождение, как жизнь, смерть и болезнь, представляются в мистическом виде, в форме сопричастности. У племен Северной Австралии родословная класса, а также тотема строго ведется по отцовской линии. Ребенок-дух никогда не вселится также в женщину, если она не является женой мужчины, принадлежащего к той же половине племени и к тому же тотему, что и этот ребенок (201, 150). Вообще, австралиец считает, что дух входит в женщину, дети которой рождаются в том же классе, к которому принадлежит он сам. Эти духи, так сказать, подстерегают возможную мать в разных местных тотемических центрах, в которых они пребывают. Каждый дух сознательно, по своей воле и безошибочно выбирает себе мать. «Если жена мужчины, принадлежащего к тотему змеи, зачала в месте, обитаемом духами пчел, то это означает, что ребенок-дух из тотема змеи сопровождал отца от того места, в котором этот дух нааходился, и вошел в женщину. Женщина, которая не хочет иметь ребенка, тщательно избегает прохождения через эти местные тотемические центры. Если ей все же приходится здесь проходить, то она быстро бежит, умоляя детей-духов не входить в нее» (201, 170).

Такое же представление о зачатии встречается и в других местах. Так, например, у багандов «если ребенок рождается мертвым или умирает в раннем возрасте, то его погребают на перекрестке и на могилу кладут колючки. Каждый раз, когда мимо проходит женщина, она бросает на могилу несколько побегов травы для того, чтобы помешать духу войти в нее, а ребенку возродиться» (81, 30). Во французском Конго детей, матери которых умерли во время родов, бросают в лесу, однако, «при этом стараются выбрать место около дороги для того, чтобы души этих детей могли выбрать себе новую мать среди проходящих женщин» (114, 478).

Среди племен разных частей Австралии очень распространено верование, которое прекрасно показывает, что перевоплощение духов или то, что мы называем рождением, представляется независимым от физиологических условий. Белых считают предками, вернувшимися в мир. «Миаго заверял меня, что это является общепринятым мнением, и мое личное наблюдение впоследствии подтвердило этот факт. В Перте один из колонистов, благодаря своему предполагавшемуся сходству с одним покойным членом племени с реки Муррей, дважды в год удостоивался посещения своих мнимых родственников, которым приходилось для этого проходить 60 миль через враждебную страну» (209, 60). — «С тех пор, как они знают про существование белых, они усвоили идею, будто их души возвратятся впоследствии в телах белых... Думая распознать в некоторых из колонистов некоторых своих давно умерших родичей, они давали этим белым имена, которые при жизни носили их родичи. Это верование встречается не только у чернокожих Порт-Линкольна, но также и у туземцев Виктории и Аделаиды» (226, V, 189). — В Северо-Западной Австралии старики имели в обычае говорить, что духи мертвых уходят на запад, в сторону заходящего солнца. Туземцы Западной Австралии имеют такое же верование.

Вот почему когда «они увидели, что белые приезжают к ним по морю с запада, они тотчас же приняли их за своих перевоплотившихся родичей» (199, II, 224). — «Среди туземцев яктрувунтера я наткнулся на верование, будто белые были когда-то черными. Однажды старики спросили у меня, очень ли я давно был черным, как они. Мне сказали, что я принадлежал к роду Мунгал» (199, II, 307). Говорят, что Бэкли, тот белый, который провел столько лет среди дикарей Порт-Филиппа (Виктория), обязан своей жизнью тому факту, что туземцы-дикари верили, будто он был одним из чернокожих, который возвратился к жизни. Это же верование было обнаружено в Порт-Линкольне (Южная Австралия) в 1846 году Шюрманом, по словам которого «они твердо верят в предсуществование душ черных людей» (138, 349). Однажды Блэнд, пытаясь поколебать это верование, сказал туземцам: «Это нелепо, я являюсь сюда впервые». На это один смысленный юноша ему ответил: «Но в таком случае, как ты нашел сюда дорогу?». Их убеждение начало, во всяком случае, ослабевать, когда они увидели, что у белых появляются дети» (199, II, 270). Эта последняя деталь ясно показывает, что раньше туземцы воображали, будто в лице белых перед ними воплощения их умерших предков, не прошедших через рождение в собственном смысле слова. Именно на таком толковании факта останавливается и превосходный наблюдатель, д-р В. Э. Рот. Он отмечает, что в большинстве наречий Северного Квинслэнда для обозначения европейца, духа или души умершего туземца употребляется одно и то же слово. По его словам, австралийцы верят, будто европеец представляет собою не тело покойного туземца, возвратившегося к жизни, а перевоплотившееся в белого его жизненное начало (душу, духа) (29, V, 355).

Тем не менее, обычно перевоплощение происходит через посредство беременности, и ребенок-дух, который перевоплощается, находится уже в определенном отношении к отцу и матери, порождающим его. Ребенок-дух представлял собою в невоплотившемся состоянии часть класса или тотема отца или матери. Но подобно тому, как человек, который испустил дух, еще не совсем покойник, ребенок, который только что явился на свет, далеко еще не совсем «рожден». Если говорить нашим языком, то рождение, как и смерть, совершаются в не-

сколько приемов. Подобно тому, как мертвый становится «совершенным» лишь после заключительной церемонии, заканчивающей похороны, и только в силу этой церемонии, подобно этому и новорожденный становится «совершенным» лишь после заключительных церемоний посвящения и лишь благодаря этим церемониям. Наилучшим способом для выражения этих представлений, свойственных пра-логическому мышлению, является, быть может, рассмотрение сложной сети партиципаций. Индивид является более полно рожденным или более полно умершим, смотря по тому, включен ли он в некоторые из этих партиципаций или изолирован от них. Большая часть обычаев, относящихся к покойникам, имеет целью разорвать их сопричастность с общественной группой живых и установить их сопричастность с общественной группой умерших членов группы: точно так же большинство обычаев, относящихся к новорожденным, к детям и новопосвящаемым, имеют целью, как мы увидим, сделать их все в большей и большей степени сопричастными жизни общественной группы, к которой они принадлежат.

Период, который следует непосредственно за родами, совершенно аналогичен тому, который следует непосредственно за последним вздохом. Этот период и в том и в другом случае характеризуется крайней восприимчивостью субъекта. Конечно, новорожденный не внушает тех же «двойственных» чувств, что недавно умерший: его не боятся, к нему не питают также особенной сильной привязанности. Однако, его представляют таким же хрупким, столь же подверженным множеству опасностей, как и недавно умершего. Обычаи, связанные с кувадой и рассмотренные выше, достаточно свидетельствуют о тех заботах, которые уделяются ему. Его сопричастность с общественной группой живых является еще крайне ограниченной. Он едва лишь вошел в эту группу точно так же, как человек, испустивший дух, не совсем еще умер. Здесь еще нет ничего окончательного. Душу, которая только что покинула тело, умоляют вернуться, ее упрашивают не покидать тех, кто ее любит, ее чувствуют еще совсем близкой. Точно так же новорожденный, издавший первый свой крик, является, скорее, кандидатом на жизнь в общественной группе, чем живым. Здесь также нет еще ничего решенного. Если есть хотя бы слабое основание для недопущения ребенка, то это делают без всяких колебаний.

В этих именно коллективных представлениях, повидимому, следует искать главнейший источник обычая детоубийства, столь распространенного в разных формах среди большого числа низших обществ. Умерщвлению подвергаются то дети женского, то мужского пола. В одних случаях убивают обоих близнецов, в других — одного из них. Если рождаются близнецы разного пола, то иногда убивают мальчика, иногда девочку: в некоторых обществах, впрочем, рождение близнецов рассматривается, как счастливое событие. Вестермарк собрал много данных относительно этих обычаев. Обыкновенно этим обычаям дается утилитарное объяснение: мать, которая кормит одного ребенка, не смогла, мол, выкормить и второго. У австралийских племен, исследованных Спенсером и Гилленом, детоубийство применяется повсюду по этим соображениям. Если, однако, мать хоть раз дала грудь новорожденному, то его уже не убивают (201, 608).

Этот мотив, однако, не единственный из приводимых для оправдания детоубийства. У абипонов, например, «матери кормят своих детей три года, и в течение этого времени они не имеют половых сношений со своими мужьями, которые, наскучив столь длинным пере-

рывом, часто берут другую жену. Вот почему женщины, боясь быть отвергнутыми, убивают своих детей до их рождения... Я знал таких женщин, которые убивали всех детей, рождавшихся у них, при чем никому не приходило в голову предупредить эти убийства или покарать за них. Матери искренно оплакивают своих детей, умирающих от болезни, но те же матери совершенно хладнокровно раздавливают своих новорожденных на земле или истребляют их каким-нибудь другим способом» (46, 97—8). В других местах ссылаются не на необходимость удерживать мужей, а на соображения экономического порядка. У индейцев Парагвая «на женщине лежит тяжкая работа по обеспечению продуктами с огорода и поля. На ней лежит обязанность переноски имущества. Ленгуа являются кочевым племенем... Они часто делают в день переходы по 10 и 20 миль, при чем женщина несет на себе всю домашнюю движимость, всю посуду, все кувшины для воды, шкуры и ткани, сложив все это в широкий плетеный мешок, который носится на спине. В руке ей часто приходится держать железный брусок, иногда кошку, домашнюю птицу или какое-нибудь домашнее животное. На плечах, кроме того, у нее сидит ребенок. Мужчина шествует впереди, неся только лук и стрелы... Матери было бы совершенно невозможно иметь больше одного ребенка: она просто не смогла бы их носить на себе и заботиться о них» (83, 295).

Нельзя отрицать важность этих разнообразных мотивов: воздействие их в данной обстановке может порой быть действительно непреодолимо. Однако, с одной стороны, мы отнюдь не видим, чтобы детоубийство ограничивалось всегда таким случаем, когда мать кормит уже одного ребенка, или таким, когда она боится, что муж ее возьмет другую жену. С другой стороны, этих мотивов было бы без сомнения недостаточно для объяснения детоубийства, если бы коллективные представления не превращали детоубийство, — совершаемое порой в самый момент рождения (что имеет центральное значение) — в почти безразличный акт, ибо новорожденный лишь в бесконечно малой степени сопричастен жизни общественной группы. Так, например, калифорнийские галлиномеро «не ограничиваются, повидимому, убийством близнецов, они не делают также различия между полом убиваемых: они просто истребляют и мальчиков и девочек, особенно если дети плохо сложены. Детоубийство должно было совершаться непосредственно после рождения... если ребенка оставляли хотя бы на три дня, то его жизнь уже была вне опасности. Галлиномеро называют ребенка «родным» не раньше, чем будет решен вопрос о его жизни» (172, 177).

Кроме того, убиваемый новорожденный умирает не так, как взрослый. Последний, прошедший весь круг партиципаций в мире живых, входит в первую стадию жизни покойников и должен пройти ее целиком перед тем, как родиться вновь. Новорожденный же, который почти не живет, в том смысле, что он лишь очень мало сопричастен общественной группе, остается в том случае, если его рождение не завершается, в преддверии жизни, в той конечной фазе, которая непосредственно ведет к перевоплощению. Смерть почти не заставляет его возвращаться вспять: он остается непосредственным кандидатом на ближайшую жизнь. Вот почему испытывают так мало угрызений, избавляясь от него. Его не уничтожают, но просто отсрочивают его появление: возможно даже, что в ближайшем году этот ребенок войдет в утробу той же матери. Спенсер и Гиллен говорят об этом совершенно отчетливо. «Следует помнить, что туземцы верят, будто дух ребенка возвращается непосредственно в Алчеринга (не

проходя, следовательно, обычных этапов), и он может вновь родиться через весьма короткий срок, вероятно, даже от той же самой женщины» (201, 609). Это последнее верование делает менее странным безразличие матерей, у которых убивают ребенка. Ведь их лишают ребенка только временно: они снова будут иметь его, он к ним вернется.

У хондов Индии был обычай убивать детей женского пола при рождении, и англичанам стоило большого труда заставить их от него отказаться. Источником этого обычая являлись коллективные представления, сущность которых, к счастью, еще не утеряна. «Они считают, что принятие племенем какой-нибудь души, когда она посылается одушевить человеческую форму, становится полным лишь после совершения церемонии, во время которой ребенку дают имя, т.-е. на седьмой день после рождения. Они также защищают любопытное учение о том, что Бура (божество) намечает определенное количество душ для каждого человеческого поколения. Вследствие этого, по их убеждению, душа новорожденного, умершего до наречения имени, не входит в круг духов племени для того, чтобы перевоплотиться столько раз, сколько это угодно будет Динга, но возвращается к сонму духов, предназначенному для поколения, к которому эта душа принадлежит». Теперь нам ясны соображения, которыми руководились хонды. «Отсюда вытекает, что, убивая новорожденного младенца женского пола, рассчитывают помешать душе женщины присоединиться к числу духов, принадлежащих к племени, и таким образом надеются получить вместо нее другого, мужского, духа, либо, по крайней мере, они думают таким путем замедлить возврат женщины в племя через новое рождение ребенка женского пола» (131, 134). Все здесь, однако, подчинено идее, согласно которой, новорожденный, будучи лишь несовершенным живым, умирает не так, как взрослый. Нет надобности обрывать те партиципации, которые еще даже не установились.

Если ребенок остается в живых, т.-е. если его рождение по каким-нибудь соображениям не «отсрочено», то его благополучие, в силу мистической сопричастности, зависит от того, что делают его отец и мать, от пищи, которую они едят, от их работы, отдыха и т. д. Мы знаем уже, какие предосторожности соблюдаются в этом отношении родителями. Для того, чтобы ребенок вышел из этого периода, когда жизнь его является еще не определившейся, как не определенной является смерть человека, испустившего дух, необходимо прежде всего, чтобы он получил свое имя во время более или менее сложной церемонии. Другими словами, необходимо определить, кто он такой. Ибо дело здесь вовсе не в том, чтобы выбрать ребенку имя. Ребенок, явившийся в мир, является перевоплощением определенного предка: он, следовательно, наперед имеет уже имя, и вот это-то имя и важно узнать. Иногда оно открывается при помощи какого-нибудь внешнего знака, отметины на теле. «У шамаров я встретил обычай, который известен под названием *ботлагана*. Перед тем, как придать поребенку важного члена семьи, шамары имеют обыкновение делать отметку на трупе либо при помощи *ghe*, либо маслом, либо сажей: когда же впоследствии в семье рождается ребенок, то тело его осматривают, чтобы определить, не имеется ли на нем такой отметины. Если таковую находят, то ребенка считают перевоплощением этого предка» (172, 177).

Чаще всего, однако, прибегают к гаданию. Родители призывают колдуна или знахаря или шамана, короче говоря, человека, признанного способным открывать мистические партиципации. На Западном

побережья Африки «покойники часто возвращаются на землю и снова рождаются в семье, к которой они принадлежали в своем предыдущем существовании. Мать всегда посылает за бабало, чтобы тот сообщил ей, какому предку принадлежит дух, одушевляющий ее новорожденного ребенка: бабало никогда не отказывается дать матери ответ. Когда этот важный момент установлен, бабало указывает родителям, что ребенок во всех отношениях должен будет походить всем своим поведением и образом жизни на предка, который вновь оживает в нем. Если, как это бывает часто, родители захвачены врасплох (и ничего не знают об этом предке), то бабало сообщает им необходимые сведения» (54, 128—9, 152). В Новой Зеландии, «когда у ребенка отпадала пуповина, то его несли к жрецу... В ухо ему вкладывали конец вака пакодо ра кау (своего рода маленького идола, имевшего приблизительно 18 дюймов длины, походившего на колышек с резной головкой) для того, чтобы в него могло проникнуть «мана» бога, и жрец произносил следующую формулу: «Жди того, что я произнесу твое имя. Каак твое имя? Слушай свое имя. Вот твое имя». После этого жрец читал длинный список имен предков: то имя, при произнесении которого ребенок чихнул, «выбиралось» в качестве имени ребенка» (213, 184). — Точно так же у хондов «рождение празднуется на седьмой день после родов: для жреца и всего селения устраивается празднество. Для того, чтобы определить, какое имя лучше всего дать ребенку, жрец опускает в сосуд, полный воды, зерна риса, называя при опускании каждого зерна какого-нибудь умершего предка. По движениям зерен в воде и по наблюдениям, производимым над ребенком, жрец судит о том, какой из предков возродился в лице этого ребенка, и обычно, по крайней мере, у племен севера, ребенок получает имя этого предка» (113, 72—2).

Это имя не является ни единственным, ни наиболее важным из тех имен, которые будет носить человек. В множестве низших обществ мужчина на каждом этапе своей жизни получает новое имя, которое является знаком, мистическим носителем новой, устанавливающейся для него сопричастности: он получает новое имя и во время посвящения, и при заключении брака, и при убийстве первого врага, скальпом которого он завладел, при поимке определенной дичи, при вступлении в тайное общество, при получении высшей степени и т. д. Первое имя, которое дается человеку обычно через очень короткое время после рождения, является, таким образом, просто своего рода записью его мистического гражданского состояния. Это лишь начало определенного, оформленного существования. Отныне человек имеет свое признанное место в родовой или общественной группе. В этой группе он представляет собой члена, который был сопричастен в полной мере данной группе в прошлом и который имеет право быть ей сопричастным в такой же мере в будущем, когда он пройдет через необходимые церемонии.

XIV.

В течение длинного периода, который за этим следует и продолжается чаще всего от раннего детства до половой зрелости, или, по крайней мере, до посвящения, подросток почти целиком предоставлен матерям. Мужчины совершенно не занимаются девочками, мальчиков же они только обучают в форме игры тому, что впоследствии явится их серьезным занятием: изготовлению и обращению с оружием и орудиями. Дети, которых, впрочем, очень любят и

балуют, не являются еще «совершенными» членами общественной группы. Они пребывают в стадии, соответствующей той, которая протекает между первыми погребальными обрядами и заключительной траурной церемонией, в стадии, когда покойник не является еще «совершенным» покойником, ибо его тело или, по крайней мере, его плоть еще не окончательно разложились и не совсем еще сошли с его костей. Подобно этому и ребенок в течение того времени, когда тело его находится в процессе роста и формирования, не является окончательно «рожденным». Личность его еще не закончена. Некоторые детали свидетельствуют, что это вполне отчетливо чувствуется. Так, например, у байоков «даже мужчины подчинены определенным ограничениям, когда дело касается домашней птицы. Если это — курица, то ее можно разделить между несколькими людьми, петух же должен быть съеден целиком одним мужчиной, не то он заболит. Он может, однако, дать кусочек сыну, если последний еще не подвергся обрезанию. Эта деталь является особенной интересной, ибо она как будто свидетельствует, что ребенок мужского пола до своего обрезания не считается обладающим отдельной от отца индивидуальностью, хотя он числится принадлежащим к селению матери» (220, 42).

Для того, чтобы ребенок достиг состояния «совершенного» мужчины, недостаточно, чтобы он стал зрелым в половом отношении и взрослым. Зрелость его тела является необходимым, но недостаточным условием. Это даже и не самое существенное условие. Наиболее важное значение здесь, как и в других областях, сообразно с ориентацией пра-логического мышления, имеют мистические элементы, действия, обряды, церемонии, которые имеют целью сделать молодых людей сопричастными самой сущности тотема или племени. Не пройдя через это посвящение, индивид, каков бы ни был у него возраст, всегда будет числиться среди детей. Об этом свидетельствует множество фактов: вот некоторые из них, заимствованные из собрания их, опубликованного Уэбстером (227). «Я заметил, — пишет Файзон, говоря о фиджийцах, — что старик Вайнимала не делал никакого различия между непосвященными мужчинами и детьми. В своем рассказе он соединял всех их под именем *коирана*: они дети» (57b, 18). Один старый туземец из Уэст-Кимберлей сказал другому наблюдателю, что до операции подрезания (которая совершается через пять лет после обрезания) мальчики — то же, что «собаки или другие животные» (63d, 652). Гоуитт был свидетелем знаменательного факта во время церемонии, называемой *кадйавалунг*, при которой он присутствовал. На стоянке туземцев гостили тогда двое или трое мужчин из племени бидуэлли с женами и детьми, кроме них был еще мужчина из племени крауатун курнаи с женой и ребенком. Когда церемонии начались, то ушли все гости,



Девушка брачного возраста из племени коита (Новая Гвинея) с полной татуировкой.



Мальчики перед посвящением (Новая Гвинея). Все они выкрашены в черный цвет. Волосы их заплетены в косички при помощи волокон из корней панадна.

за исключением одного, так как ни бидуэлли, ни крауатун курнаи не имели цермоний посвящения и, следовательно, эти посетители никогда не «сделались мужчинами».

Остался один патриарх из племени бидуэлли, но и его сейчас же прогнали сконфуженного к женщинам и детям. Причина здесь совершенно ясна: он никогда не «сделался мужчиной», следовательно, он был только мальчик (98b, 530). На Севэдж-Эйлэнде ребенок, который не подвергся обряду *мата пулега* (аналогичен обряду обрезания), никогда не считался законным членом племени (216, 140).

Это состояние несовершеннолетия, которое длится до тех пор, пока не совершено посвящение, сопровождается большим количеством ограничений, выражающих неспособность, неполноценность. На Самоа «юноша, пока он не подвергся татуировке... не мог и думать о браке. Он постоянно подвергался насмешкам, над ним постоянно издевались, как над бедняком и существом низкого происхождения, не имеющим права говорить в собрании мужчин» (223, 88). У большинства австралийских племен ему запрещается есть разные виды мяса. Он не имеет права принимать участие в каком бы то ни было обсуждении, имеющем место на стоянке. Никогда у него не спрашивают его мнения или совета, да он даже и не думает давать его. От него не ждут, чтобы он участвовал в сражении или влюбился в молодую женщину. Фактически он как бы не существует. Но как только он прошел через испытание посвящения, которое делает его мужчиной, он занимает подобающее ему место среди членов племени (199, I, 83). В Южной Африке — «можно сказать, что жизнь туземцев начинается с периода половой зрелости» (127, 268). Один наблюдатель резюмировал все это в следующей меткой форме: «Как и покойники, не достигшие зрелости, дети могут быть сравнены с семенами до того, как их положили в землю».

Ребенок находится до зрелости в том же состоянии, что и эти семена, т.-е. в состоянии бездеятельности, смерти, однако, такой смерти, в которой скрыта возможность жизни» (164, 706).

До посвящения брак мужчине запрещен. Мужчина, который еще не сопричастен мистической сущности общественной группы, не в состоянии вызвать появление детей, которые когда-нибудь могли бы сделаться сопричастными группе. «Нормально у племен Центральной Австралии каждый мужчина должен подвергнуться подрезанию перед тем, как получить право жениться, и нарушение этого правила наверное повлекло бы за собой смерть нарушителя, если бы оно оказалось обнаруженным» (200, 264). В Восточной Африке «мужчина не может жениться до того, как он подвергся испытаниям посвящения (*гало*), а если бы он нарушил этот запрет, то дети его были бы преданы смерти» (41, 188). И действительно, эти дети, даже став взрослыми, никогда не могли бы сделаться «полными» членами племени, раз их отец не был таким «полным» членом в момент их рождения. Однако, у некоторых племен, у которых церемонии посвящения могут быть совершаемы лишь через очень длинные промежутки, приходится мириться с отступлениями от этого принципа, у них можно встретить женатых мужчин, отцов семейства, подвергающихся испытаниям одновременно с совсем молодыми юношами. «Бонифаций приводит в пример своего дядю, который был уже женат, но который был посвящен одновременно с ним, имевшим всего только 11 лет от роду. В течение такого длинного периода не было праздника посвящения». Но и женившись, эти лица продолжают оставаться совершенно на особом положении, имеющем длительные последствия. «Мужчина, который женился при таких условиях, не имеет права входить в дом духов и принимать участие в церемониях, из которых исключены женщины и дети. Если у него еще нет детей, то он может подвергнуться посвящению во время ближайшей публичной церемонии, но если он уже является отцом семейства, то его, несомненно, подвергнут обрезанию внезапно, например, во время путешествия. Так как он однако „сделался мужчиной“ не в публичной церемонии, т.-е. так чтобы об этом были осведомлены и женщины, то он будет иметь право посещать дом духов лишь украдкой, так чтобы об этом не знали ни женщины, ни дети» (189, 1032, 1037—8).

Таким образом, церемонии посвящения имеют целью сделать индивида «совершенным», способным исполнять все функции законного члена племени, они призваны «закончить» его в качестве живого человека подобно тому, как заключительная траурная церемония делает человека «совершенным» в качестве покойника. Именно так определяют их Спенсер и Гиллен, которые дают самое подробное описание этих церемоний. *Энгвур*... «является в действительности длинным рядом церемоний, касающихся тотемов и кончающихся тем, что может быть названо испытаниями огнем, представляющими последние церемонии посвящения. Когда туземец подвергся всем этим церемониями и испытаниям, он становится тем, что называют *урлиара*, т.-е. совершенным, вполне развитым членом племени» (200, 271). Я не буду останавливаться на этих обрядах, являющихся, быть может, наиболее известными среди тех, которые встречаются обычно в низших обществах: обширные собрания относящихся сюда фактов можно найти в «Золотой Ветви» Фрезера и в «Первобытных тайных обществах» Уэбстера. Я не буду входить также в обсуждение теорий, которые предлагались для объяснения этих фактов. Я ограничусь и здесь указанием на то, что старание сделать эти обряды «понятными» часто рискует привести к противоположному результату. Достигнув цели, оно фактически оказывается

очень далеко от нее. И действительно, то, что является «понятным» для логического мышления, имеет весьма мало шансов совпасть с теми целями, которые ставит себе пра-логическое мышление. Не претендуя на «объяснение» этих обрядов, я только попытаюсь показать с формальной точки зрения, как они, подобно большинству других обычаев низших обществ, связаны с коллективными представлениями этих обществ и с законами, которые управляют этими коллективными представлениями.

Общая схема этих обычаев такова: цель, которая на наш взгляд является положительной, например, поимка добычи, исцеление больного, осуществляется здесь при помощи целой системы средств, среди которых средства и способы, обладающие мистическим характером, преобладают над всеми другими. Охота возможна лишь в том случае,



Старейший (Сев. Австралия) совершает ритуальную операцию кунтамара (обрезания) над посвящаемым юношей.

если между дичью и охотниками установлена мистическая сопричастность: отсюда и вытекает целая совокупность обычаев, призванных установить эту сопричастность. Болезнь является делом того или иного духа: поэтому лечебные средства могут иметь какой-нибудь успех лишь в том случае, если «доктор» находится в общении с этим духом и способен овладеть им и заставить его уйти волей или неволей, и т. д.

Приложим эту схему к случаю посвящения. Новопосвящаемые отделяются от женщин и детей, с которыми они жили до этого времени. Обычно отделение совершается внезапно и неожиданно. Будучи доверены попечению и наблюдению определенного взрослого мужчины, с которым они часто находятся в известной родственной связи, новопосвящаемые обязаны пассивно подчиняться всему, что с ними делают, и переносить без каких бы то ни было жалоб всякую боль. Испытания являются долгими и мучительными, а порой доходят до настоящих пыток. Тут мы встречаем и лишение сна, пищи, бичевание и сечение палками, удары дубиной по голове, выщипывание волос, соскабливание кожи, вырывание зубов, обрезание, подрезание, кровопускание, укусы

ядовитых муравьев, душение дымом, подвешивание при помощи крючков, вонзаемых в тело, испытание огнем и т. д. Несомненно, второстепенным мотивом в этих обычаях может служить стремление удостовериться в храбрости и выносливости новопосвящаемых, испытать их мужество, удостовериться, способны ли они выдержать боль и хранить тайну. Главной, однако, и первоначальной целью, которую преследуют при этом, это — мистический результат, совершенно не зависящий от их воли: дело идет здесь о том, чтобы установить партиципацию между новопосвящаемыми и мистическими реальностями, каковыми является самая сущность общественной группы, тотемы, мифические или человеческие предки. Путем установления этой сопричастности посвящаемому, дается как уже говорилось, «новая душа». Здесь появляются непреодолимые для нашего логического мышления трудности, вызываемые вопросом о единстве или множественности души. Между тем



Испытание посвящаемого подбрасыванием в воздух у арунта.

для пра-логического мышления нет ничего проще и легче, чем представить себе, что мы называем душой, как нечто одновременно и единое, и множественное. Точно так же, как индейский охотник Северной Америки, постясь 8 дней, устанавливает между собой и духом медведей мистическую связь, которая даст ему возможность выследить и убить медведей, точно так же испытания, налагаемые на посвящаемых, устанавливают между ними и мистическими существами, о которых идет речь в данном случае, необходимый контакт, без которого «слияние», являющееся целью всех этих церемоний, не осуществилось бы. Здесь важна не материальная сторона этих испытаний. Она столь же безразлична сама по себе, как боль, которую испытывает пациент нашего врача, безразлична для успеха хирургической операции. Способы и средства, применяемые первобытными людьми для того, чтобы привести посвящаемых в состояние надлежащей восприимчивости, являются, действительно, очень болезненными. К ним прибегают, однако, не в силу их болезненности, но от них и не думают отказываться по этой причине. Все свое внимание они устремляют на тот момент, который единственно и имеет значение для них: на состояние особой восприимчивости, в которое надлежит привести посвящаемых для того, чтобы осуществилась желанная партиципация.

Это состояние восприимчивости заключается, главным образом, в своего рода деперсонализации, потери сознания, вызываемых усталостью, болью, истощением нервных сил, лишениями, одним словом, в «мнимой смерти», за которой следует новое рождение. Женщинам и детям (которым запрещено присутствовать при этих церемониях под страхом самых суровых наказаний) внушают, что новопосвящаемые действительно умирают. Это убеждение внушают и самим посвящаемым, сами старики, возможно, в известном смысле разделяют эту веру. «Цвет смерти белый, и новопосвящаемые выкрашены в белый цвет» (164, 706). Черты подобного рода бесчисленны, и, как убедительно показал Фрэнгер, свидетельства на этот счет единодушны. Если, однако, мы вспомним, чем являются смерть и рождение для пра-логического мышления, то мы увидим, что это мышление должно было так представлять себе состояние, делающее возможными партиципации, в которых и заключается посвящение юношей. Смерть отнюдь не является полным и простым упразднением и уничтожением всех форм деятельности и существования, составляющих жизнь. «Первобытный» человек никогда не имел ни малейшего представления о таком полном уничтожении. То, что мы называем смертью, никогда не является чем-то законченным и полным в его глазах. Мертвые живут и умирают, и даже после этой второй смерти они продолжают существовать, дожидаясь нового перевоплощения. То, что мы называем смертью, совершается в несколько приемов. Первая стадия смерти, подражание которой дают испытания посвящения, является не чем иным, как переносом места, перенесением души, которая мгновенно покинула тело, оставаясь, однако, в непосредственном соседстве с ним. Это начало перерыва сопричастности. Оно ставит личность в совершенно особое состояние восприимчивости, родственное состоянию сна, катаlepsии*, экстаза, которые во всех первобытных обществах являются постоянными условиями общения с невидимым миром.

Таким образом, прибегая для посвящения к приемам, которые вызывают своего рода смерть (в том смысле, какой имеет это слово для пра-логического мышления), это мышление следует своим привычным путем. Оно, как всегда и всюду, проявляет себя здесь в поведении, соответствующем его коллективным представлениям.

XV.

В большинстве известных нам низших обществ есть лица, которые подвергаются дополнительному посвящению: это — колдуны, знахари, шаманы-«доктора», словом, все лица подобного рода, какое бы название они ни носили. В момент половой зрелости они подвергаются испытаниям, обязательным для всех молодых людей, но кроме того, для того, чтобы стать способными исполнять важные функции, которые будут на них возложены, они должны подвергнуться новому периоду испытаний, который продолжается месяцы, а иногда и годы под наблюдением учителей, т.-е. колдунов и шаманов. Сходство между испытаниями посвящения колдунов и шаманов и испытаниями новопосвящаемых членов племени бросается в глаза. Несомненно, обычное посвящение обязательно для всех, оно носит сравнительно публичный характер (если не считать женщин и детей), оно необходимо совершается через

* Катаlepsия — одна из стадий при гипнозе и истерии, когда наступает полное окоченение членов и потеря чувствительности. (Ред.).

довольно регулярные интервалы. Напротив, посвящение колдунов, «*medicine-men*» или шаманов распространяется лишь на определенных лиц, которые имеют «призвание», оно окружено известной тайной и имеет место лишь тогда, когда оказываются налицо такие люди. Что же касается отдельных подробностей испытания и достигаемого ими действия (мнимой смерти и нового рождения), сходство доходит иногда до полного тождества. «Во время посвящения кандидатам совершенно не позволяют отдыхать... их заставляют стоять или ходить до полного изнеможения, их доводят до такого состояния, что они не знают уже, что с ними происходит. Им не дают ни одной капли воды, им запрещают есть что бы то ни было. Их на самом деле доводят до состояния полного ослепления» (201, 485). Когда это состояние доходит до пароксизма, о них можно сказать, что они мертвы. Другими словами, духи (*ирунтариниа*), которые руководят посвящением, убивают их и затем возрождают. «На рассвете один из *интарин* приходит к входу пещеры и, найдя человека (кандидата) спящим, поражает его невидимым копьем. Копье пробивает шею сзади, проходит через язык, проделывая в нем отверстие, и выходит через рот. Другое копьё пронзает голову от одного уха к другому: жертва падает метвой, она тотчас же уносится в глубину пещеры (где пребывают духи)».

«Здесь *ирунтариниа* вынимает все внутренние органы из тела кандидата и заменяет их другими совершенно новыми (операция эта тождественна той, которой подвергаются посвящаемые члены племени во время их мнимой смерти)... Тогда кандидат возвращается к жизни, но в состоянии безумия (подобно посвящаемым членам племени)... В течение нескольких дней кандидат продолжает вести себя более или менее странно, пока, наконец, утром люди замечают, что он поперек верхней части носа нарисовал широкую полосу из золы, смешанной с жиром. Все признаки безумия тогда исчезают, и люди знают, что у них есть новый *medicine-man*» (200, 480—4).



Шаман в ритуальном наряде (Алтай).

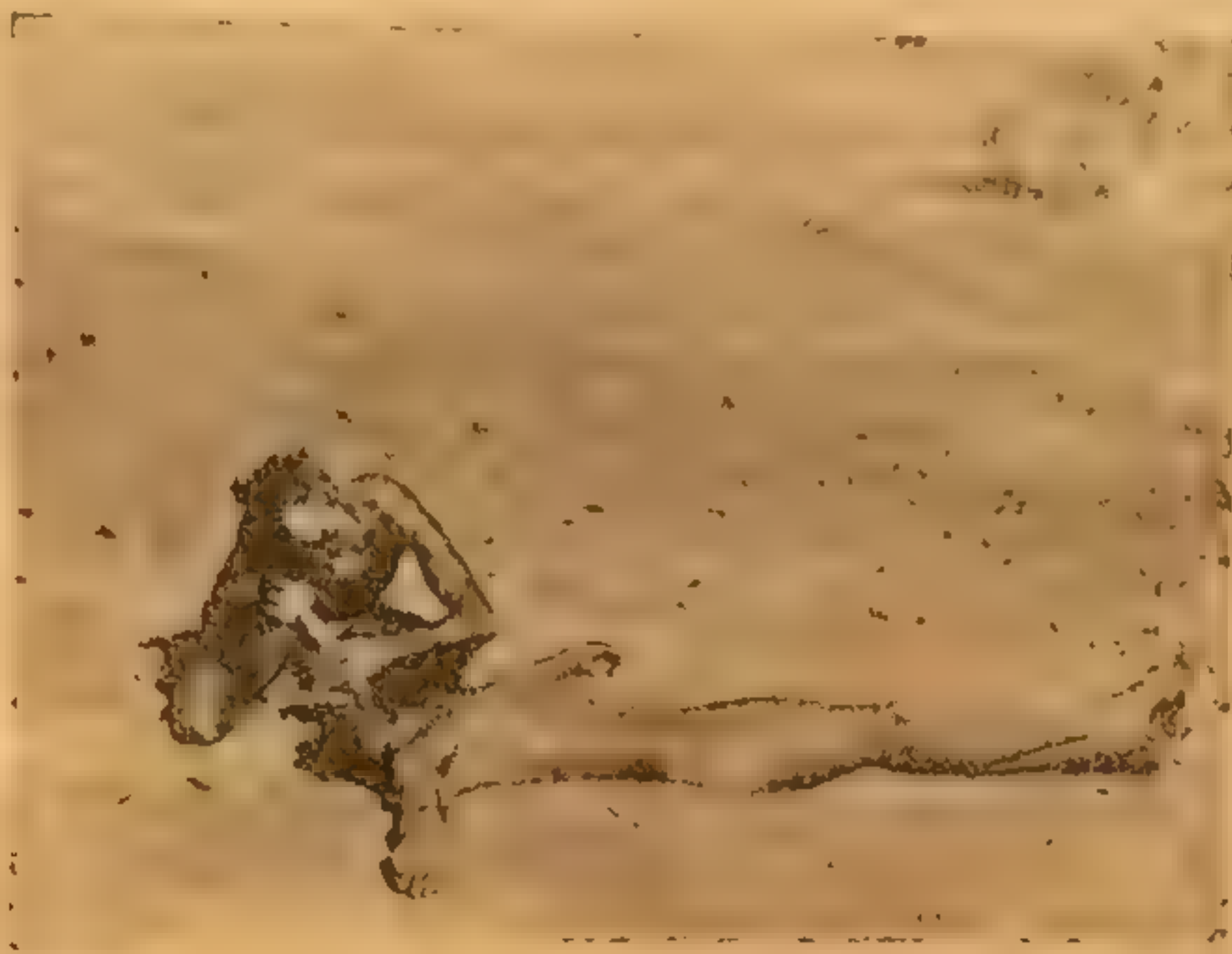
Точно так же обстоит дело в Южной Америке. «Пайе (колдун) становится таковым по собственной воле. Он должен с юных лет готовиться к своему опасному ремеслу. Он должен удалиться в недосыгаемые дебри, поститься, соблюдать молчание и подвергать себя всякого рода воздержанию в продолжение ряда лет... он должен исполнять дикие и разнузданные пляски до полного изнеможения. Он должен также, подобно юношам, подвергающимся испытаниям в период половой зрелости, подвергать себя укусам больших муравьев» (136, I, 585).

Часто те же испытания с их следствием в виде мнимой смерти являются необходимым условием посвящения не только в функции колдуна или шамана, но и просто в звание члена тайного общества, в которое хочет войти кандидат. Так, например, у абипонов, когда мужчина хочет подняться до звания *хочери*, «испытывают сначала его мужество: его оставляют одного в его жилище в течение трех дней, при чем он должен хранить молчание и воздерживаться от еды и питья... В день, предшествующий посвящению, все женщины толпятся у его палатки. Они срывают с себя одежду до пояса, распускают волосы, выстраиваются в длинный ряд гуськом (все это знаки траура), они оплакивают предков того, кто завтра будет облечен воинским званием... На завтра посвящаемый проделывает бег в направлении четырех стран света. Затем начинается церемония, во время которой старуха отрезает ему волосы (как новорожденным). После этого он получает новое имя» (46, II, 441—445). Не может быть сомнения, что он прошел в этой церемонии через смерть и новое рождение. У клалламов (индейского племени, живущего на побережье материка против южной конечности острова Ванкувера), новопосвящаемый, желающий быть допущенным в определенное тайное общество «должен поститься три дня и три ночи, оставаясь один в приготовленной для него таинственной хижине, вокруг которой пляшут и поют ранее посвященные члены общества. По окончании этого периода, когда ветхий человек должен уже считаться умерщвленным в нем, „его вытаскивают словно мертвого“, его погружают в холодную воду, имеющуюся поблизости, и просто моют до тех пор, пока он не возвратится к жизни. Это то, что называют „омывать покойника“. Когда он достаточно приходит в себя, его ставят на ноги. Тогда он бегом спасается в лес и вскоре появляется уже в качестве полного знахаря с трещоткой в руках, имея на себе разные знаки своей профессии» (3, III, 155).

Наконец, в области Нижнего Конго существует весьма распространенный институт, называющийся *нкимба*; обряды посвящения здесь доверены *нганга* (человеку-фетишу, колдуну), который живет со своими помощниками в особом огороженном месте близ каждого селения. Всякий желающий вступить в это общество теряет сознание среди собрания, принимая предварительно наркотическое средство. Его тотчас же окружают *нганга* и его помощники, которые уносят его к себе. Распускают слух, что он умер, что он ушел в мир духов, откуда он скоро будет возвращен к жизни силой великого *нганга*. Новопосвященный живет с *нганга* в течение долго периода, длящегося иногда несколько лет. Он научается новому языку (вероятно, древнему, архаическому языку банту), его посвящают в тайны общества. «Ни одной женщине не разрешается смотреть в лицо людям *нкимба*, которые ходят по лесам и по всей округе, распевая странные и дикие песни, предупреждая непосвященных об их приближении». Когда посвященный приводится в родное селение, где его представляют под новым именем, «он делает вид, что все производит на него впечатление неожиданности, как

на явившегося из другого мира. Он не узнает никого, даже мать и отца, родственники встречают его, как воскресшего. В продолжении нескольких дней ему разрешается брать все, что ему угодно в селении. С ни обращаются с величайшей снисходительностью, пока он не освоится якобы с своей новой средой. После этого он решает, стать ли человеком-фетишем, или вернуться к жизни всех окружающих» (69, 80).

Можно привести много аналогичных фактов. Но и этих, несомненно, будет достаточно для установления того, что обычаи посвящения колдунов или шаманов, людей-фетишей, знахарей и т. д. или членов тайных обществ воспроизводят и в своих общих чертах, как и в своих самых мелких своих деталях, церемонии публичного посвящения, обязательные для юношей племени в момент достижения ими половой зрелости. В отношении цели, которую хотят достигнуть при



Посвятительная церемония выбивания зуба (Центр. Австралия).

помощи церемоний посвящения колдунов, шаманов и т. д., не может быть никаких сомнений: дело идет здесь о том, чтобы сделать кандидатов сопричастными с мистическими реальностями, чтобы приобщить их, или, вернее говоря, причастить их к определенным духам. Ведь сила и способность колдуна или шамана проистекает именно из того, что он владеет привилегией сноситься, когда ему угодно, при помощи средств, секретом которых владеет только он, с тайными силами, в отношении которых обыкновенный смертный является лишь пассивным объектом. Следовательно, не может быть никакого сомнения о цели, которую преследуют обычаи, составляющие общее публичное посвящение юношей племени. Это — магические операции, имеющие целью привести кандидатов в состояние экстаза, бессознания, «смерти», необходимое для того, чтобы они стали сопричастными мистической реальности, составляющей сущность племени, своим тотемам и предкам. Раз такая сопричастность осуществлена, кандидаты являются уже «совершенными членами» племени, тайны которого им открыты. С этого момента эти «полные мужчины» являются совладельцами всего того, что есть наиболее ценного у общественной группы, и чувство этой их ответственности их больше никогда не покидает. «Они живут, так сказать, двойной жизнью: с одной стороны, они ведут обычный образ

жизни, общий всем мужчинам и женщинам, с другой стороны, они отделяются от повседневной жизни тем, что приобретает для них все большее значение, а именно той частью своей жизни, которая посвящена тайным и священным вещам. По мере того, как множатся их года, роль этих тайных и священных вещей становится все более и более значительной и под конец этот аспект их жизни занимает наиболее значительное место в их мыслях» (201, 33). Затем приходит смерть, и цикл, основные этапы которого я попытался здесь наметить, начинается снова.

ГЛАВА VII.

БЕЗРАЗЛИЧИЕ ПЕРВОБЫТНОГО МЫШЛЕНИЯ В ОТНОШЕНИИ ЕСТЕСТВЕННЫХ ПРИЧИН.

I.

Ум первобытного человека, имея дело с чем-нибудь интересующим, беспокоящим или пугающим его, следует не по тому пути, который свойственен нашему уму. Он сейчас же устремляется по совершенно иной дороге.

У нас существует постоянное ощущение интеллектуальной уверенности, столь прочной, что кажется ничто не в состоянии ее поколебать. Ибо если даже предположить, что мы внезапно наткнулись на какое-нибудь совершенно таинственное явление, причины которого сначала совершенно ускользают от нас, то мы все же совершенно убеждены в том, что наше неведение является временным, что такие причины у данного явления существуют, что раньше или позже они будут вскрыты. Таким образом, природа, среди которой мы живем, является для нас, так сказать, уже заранее «интеллектуализованной», умпостигаемой: она вся — порядок и разум, как и тот ум, который ее мыслит и среди которой он движется. Наша повседневная деятельность вплоть до самых незначительных своих деталей предполагает полную и спокойную веру в неизменность законов природы.

Совершенно иным является умонастроение первобытного человека. Природа, среди которой он живет, представляется ему в совершенно ином облике. Все предметы и существа этой природы вплетены для первобытного человека в целую сеть партиципаций и «взаимоисключений» мистического характера: именно эти партиципации и взаимоиключения и лежат в основе всего сцепления явлений и их взаимозависимости. Именно на них устремляется прежде всего внимание первобытного человека, и только они его удерживают. Если он заинтересован каким-нибудь явлением, он не ограничивается пассивным, так сказать, его восприятием, но реагирует на него; повинувшись своего рода умственному рефлексу, он сейчас же подумает о какой-нибудь таинственной и невидимой силе, проявлением которой служит данное явление. «Каждый раз, когда уму африканца представляется какая-нибудь из ряда вон выходящая вещь, говорит Нассау, африканец смотрит на нее с точки зрения колдовства. Его мышление, не ища объяснения в том, что цивилизованные люди назвали бы естественными причинами, обращается непосредственно к сверхъестественному. И действительно, это сверхъестественное является столь постоянным фактором его жизни, что оно дает первобытному человеку столь же быстрое и разумное объяснение всего происходящего, как и наше обращение к познаваемым силам природы» (161, 277). Точно так же Джон Филип по поводу «суеверий бечуанов» замечает: «Когда туземцы находятся еще в состоянии неведения (т.-е. до того, как они были просвещены миссионерами) всякая вещь, которая им неизвестна и которая для них окутана

тайной (т.-е. для объяснения которой недостаточно простого восприятия), служит предметом суеверного почитания: вторичные (естественные) причины им неведомы, их место занимает невидимое влияние» (168, II, 116—17).

Такой же вывод продиктован Туривальду изучением мышления туземцев Соломоновых островов: «В лучшем случае они никогда не идут дальше простой регистрации фактов. У них совершенно отсутствует по существу представление о глубокой причинной связи между явлениями. Непонимание этой связи — вот источник их страхов и их суеверий» (218, 145).

Здесь, как это очень часто бывает, следует отделять сообщаемый нам факт от примешанного к нему истолкования. Факт заключается в том, что первобытный человек, будь то африканец или кто иной, совершенно не пытается отыскивать причинные связи, которые не очевидны сами по себе, и что он сейчас же обращается к мистической силе. В то же время наблюдатели, миссионеры или другие дают и свое объяснение этому факту: если первобытный человек сейчас же прибегает к мистическим силам, то он делает это потому, что он не думает о подыскивании причин. Однако, почему же он ими пренебрегает? Объяснение должно быть как раз обратное. Если первобытные люди не думают о том, чтобы доискиваться причинных связей, если они, даже замечая эти причинные связи или воспринимая их под влиянием посторонних указаний, все же не придают им никакого значения, то это является естественным последствием того прочно установленного факта, что их коллективные представления непосредственно вызывают в них представление о вмешательстве мистических сил. Поэтому, причинные связи, которые являются для нас самой основой природы, фундаментом ее реальности и устойчивости, в их глазах имеют весьма мало интереса. «Однажды, говорит Бентли, Уайтхед увидел одного из своих рабочих сидящим в дождливый день на холодном ветру. Он предложил ему войти и переодеться. Человек, однако, ответил: «От холодного ветра не умирают, это неважно: заболеть и умереть можно только от козней колдуна» (6, II, 247).

Точно так же относительно Новой Зеландии один миссионер пишет почти в тех же выражениях: «Меня посетил один туземец, находившийся в очень плачевном состоянии. Он простудился и совершенно не следил за собой. Эти дикари совершенно не догадываются о причинах своих болезней. Все свои страдания они обыкновенно приписывают Атуа (некоему духу). Туземец, о котором я говорю, сказал мне, что в его теле сидит Атуа, который его грызет» (135d, цит. по 48d, III, 234).

Для направленного таким образом мышления, целиком поглощенного мистическими предассоциациями, все, что мы называем причиной и что для нас осмысливает и объясняет происходящее, все это в лучшем случае лишь повод или, говоря точнее, орудие, средство для таинственных сил. Повод мог бы быть иным, орудие могло бы оказаться другим. Но событие все равно произошло бы. Для этого достаточно, чтобы какая-нибудь таинственная сила начала действовать, не встречая сопротивления со стороны другой, более высокой силы такого же рода.

II.

Из всего количества примеров, имеющих в нашем распоряжении, возьмем наиболее известные. Везде, во всех низших обществах смерть объясняется не естественными причинами, а чем-то совершенно иным. Согласно неоднократным замечаниям наблюдателей, каждый смертный

случай производит на туземцев такое впечатление, как если бы они видели это впервые и до сих пор никогда не наблюдали подобных случаев. Европейец задает себе всегда вопрос, мыслимо ли, чтобы эти люди не знали о неизбежности смерти для каждого человека. Первобытный человек, однако, никогда не рассматривал эти факты с такой стороны. На его взгляд причины, неизбежно приводящие человека к смерти через известный промежуток времени, не превосходящий определенных границ, как-то изнашивание органов, старческое перерождение, замедление функций организма, отнюдь не являются необходимо связанными со смертью. Разве не существует дряхлых стариков, которые продолжают жить? Если же в известный момент наступает смерть, то это происходит потому, что в дело вмешалась таинственная сила. Впрочем, и самое старческое ослабление, как всякая болезнь, обязано своим происхождением отнюдь не тому, что мы называем естественными причинами: и оно должно быть объяснено действием мистической силы. Короче говоря, если первобытный человек не уделяет никакого внимания естественным причинам смерти, то это происходит потому, что он уже знает, почему приключилась смерть, а раз он знает это «почему», то, как это происходит, ему безразлично. Мы оказываемся здесь перед лицом своего рода «априори», на которое опыт не может оказать никакого воздействия.

Приведем несколько примеров из быта низших обществ, на которых еще не сказалось влияние белых. В Виктории (Австралия) «смерть всегда приписывается туземцами действию человека. Когда умирает туземец, безразлично молодой или старый, предполагается, что ночью какой-нибудь враг сделал ему надрез на боку и срезал у него жир с почек. Даже самых сметливых туземцев не удается убедить в том, что смерть всегда происходит от естественных причин» (104, 271).

Ни тело больного, ни труп его после смерти не имеют на себе никаких следов этого надреза, тем не менее, австралиец не считает это основанием для каких-либо сомнений. Какие другие доказательства нужны здесь еще, раз налицо сама смерть? Разве могла эта смерть случиться, если бы кто-то не срезал почечного жира? Впрочем, это верование отнюдь не предполагает представления о какой-то физиологической роли, приписываемой этому жиру, дело идет здесь исключительно о мистическом действии, которое осуществляется в силу самого присутствия органа, являющегося проводником этой силы.

То же самое говорит В. Э. Рот, со слов Томаса Петри: «В течение первых лет европейской колонизации в округе Брисбэна почти все болезни и недомогания приписывались действию кристалла кварца, которым владели некоторые знахари (туррван). Этот кристалл наделял якобы владельца сверхъестественной силой. Дух туррвана заставлял якобы кристалл входить в тело жертвы. Жертву эту мог исцелить лишь другой знахарь, который извлекал будто бы кристалл путем высасывания. Таким образом, знахарь считался способным на расстоянии вызвать у человека болезнь и его, так сказать, обречь на смерть» (3, § 30). — «В округе, прилегающем к бухте принцессы Шарлотты все болезни серьезного характера, начиная с малярии, вплоть до сифилиса, приписываются действию некоего талисмана, представляющего собой заостренный осколок малоберцовой кости человека, прикрепленный воском к тростниковому копью. Туземцы верят, что когда такое копьё бросается в направлении намеченной жертвы, то древко остается в руках колдуна, а осколок кости проносится по воздуху и проникает в тело жертвы (рана на теле сейчас же якобы закрывается, не оставляя рубца) и вызывает появление болезни».

Вообще, когда человек умирает, то это происходит потому, что он был «обречен (doomed) колдуном. «Жертва, обреченная на гибель, может отправиться в нормальном состоянии на охоту... и вдруг она почувствует что-то у себя на ноге или на руке, она увидит, как змея кусает ее тело. И что поразительно, эта странной породы змея тотчас же исчезает, но самое исчезновение это для укушенного туземца является свидетельством, что некий враг околдовал его, и что смерть его неизбежна. И на самом деле он уже и не пытается лечиться. Он теряет всякое присутствие духа и ложиться, чтобы умереть». Человек может, таким образом, быть «обречен» и на то, чтобы его поразила молния, чтобы его убило падающее дерево, поранила колючка, вонзившаяся в ногу, заразила отвратительная болезнь или пронзило копье. Змея, молния, копье и т. д. не являются действительными виновниками указанных последствий: они, так сказать, только довершают акт «обречения». Последнее может быть выполнено живыми людьми при содействии духов мертвых и без этого содействия... Врагами являются либо покойники, либо духи природы» (183, 113—115).

Спенсер и Гиллен сообщают то же самое: «Все болезни всякого рода, от самых простых до самых серьезных, приписываются без исключения зловредному влиянию врага в облике человека или духа» (200, 530). «Они могут представить себе, — оговорит Гоуитт, — смерть от несчастного случая, хотя почти всегда они приписывают то, что мы назвали бы результатом случайности, действию злых чар. Они отлично знают, что такое насильственная смерть, но даже когда они являются очевидцами ее, они думают (речь идет о племенах близ Мариборо в Квинслэнде), что если в каком-нибудь из этих ритуальных боев какой-нибудь воин умирает от удара копья, то это происходит потому, что он потерял свою ловкость, необходимую для того, чтобы отразить копье или увернуться от него, в результате злых чар какого-нибудь члена его собственного племени. Я сомневаюсь, однако, чтобы где-нибудь в Австралии туземцы в своем первоначальном состоянии (т.-е. до прихода белых миссионеров — Ред.) могли себе представить возможность смерти, как простого результата болезни. Во всяком случае, подобного сознания нет у курнаев. «Если человек падает убитым в сражении или умирает от раны, то туземцы думают, что он был околдован». Хотя нарриниери часто подвергаются укусам ядовитых змей, они не имеют никакого целебного средства на этот случай. Суеверие побуждает их думать, будто укус змеи и смерть от него являются результатом порчи, колдовства» (212, 49).

Это предрасположение ума свойственно не только австралийским племенам. Мы встречаем его в очень сходной форме в низших обществах, весьма удаленных одно от другого. Единственным изменяющимся элементом в коллективных представлениях этого рода являются те таинственные силы, действию которых приписывается болезнь или смерть: то виновником является колдун, то дух покойника — более или менее определенные или индивидуализированные силы, при чем мы наблюдаем здесь переходы от самого смутного представления до определенного обожествления такой болезни, например, как оспа. Но что остается схожим или даже одинаковым, тождественным, это предассоциация между болезнью и смертью, с одной стороны, и невидимой силой, с другой стороны; отсюда и ничтожное внимание, уделяемое тому, что мы называем естественными причинами, даже в том случае, когда эти причины режут глаза.

Я приведу лишь несколько знаменательных свидетельств этого столь распространенного сходства воззрений.



Старейший, хранитель чуринг у арунта. Чуринги сложены на площадке, носящей название танундра.

«Туземцы, — говорит Чомерс, — никогда не думают, что их болезни могут произойти от других причин, кроме духовных, что смерть (кроме случая убийства) может приключиться от чего-нибудь иного, кроме гнева духов. Когда в семье появляется болезнь, то все члены этой семьи заняты одним вопросом: «что это должно означать?»; если больному не становится лучше, то они заключают, что надо что-то сделать. Делается приношение: берут немного пищи и кладут ее в священное место, затем пищу эту берут обратно и делят среди друзей больного. Если болезнь продолжается, то к священному месту приводят свинью, которую убивают ударом копья и приносят в жертву духам». Так же делается и в Германской Новой Гвинее. «По словам каи, никто не умирает естественной смертью» (162, 140).

У арауканцев «все смертные случаи, за исключением смерти на поле битвы, считались следствием сверхъестественных причин или колдовства. В случае чьей-нибудь смерти от несчастного случая, туземцы предполагали, что виновниками этого случая являются хуокву или злые духи, что они напугали лошадь, так что она сбросила своего всадника, что они оторвали камень от скалы, для того чтобы он сорвался и раздавил неосторожного прохожего, что они внезапно ослепили человека, чтобы он упал в пропасть и т. д. В случае смерти от болезни туземцы считали покойника жертвой колдовства или отравления» (117, 364). Грубб то же самое говорит по поводу индейцев Чако. «Они неизменно предполагают, что смерть является результатом непосредственного влияния килиихама (духов), либо действующих из желания причинять зло, либо призванных колдуном» (56, II, 83—4). Добрицгофер сообщает то же самое в отношении абипонов. Сходные верования можно встретить почти во всех низших обществах обеих Америк.

В Южной Африке мы встречаем точный сколок того, что обнаружено наблюдателями в Австралии. «Туземцы верят, что колдун имеет

силу «выдавать» (to give over, равнозначное to doom) какого-нибудь человека, отправившегося на охоту, — буйволу, слону, или другому зверю. Колдун, как думают туземцы, может поручить животному погубить человека. Этим объясняется, что когда кто-нибудь погибает на охоте, друзья покойника говорят: «Это дело его врагов, он был «предан» дикому зверю» (129, 390—91).

Бентли с большой яркостью выражает эту же идею. «Болезнь и смерть рассматриваются туземцем Конго, как совершенно ненормальные события. Он никогда не относит их за счет естественных причин: они всегда обязаны своим происхождением козням колдунов. Даже в тех случаях, когда смерть произошла от удушья в воде, или на войне, от падения с дерева, когда человек растерзан диким зверем или сражен молнией, даже в этих случаях смерть приписывают упорно и бессмысленно какому-нибудь колдовству. Кто-то, мол, околдовал жертву, он и виновник смерти» (6, I, 263).

Еще в XVII веке Деппер отметил существование таких же верований в Лоанго. «Эти несчастные слепцы воображают, что нет такого губительного для человека случая, причиной которого не были бы *мокизи* или идола его врага. Если кто-нибудь упадет, например, в воду и утопает, то они скажут, что его околдовали; если человека растерзал волк или тигр, то это значит, что враг человека при помощи колдовства преобразился в дикого зверя, если человек свалился с дерева, если у него сгорело жилище, если слишком долго идет дождь, то все это объясняется колдовской силой *мокизи*, какого-нибудь злого человека. Напрасным трудом была бы всякая попытка выбить у них эту нелепость из головы: это значило бы только вызвать их насмешки и презрение» (42, 325).

В Сиерра-Леоне, по словам наблюдателя, «не существует естественной смерти или смерти от несчастного случая: болезнь или случайность, являющаяся непосредственной причиной смерти, считаются продуктом сверхъестественного влияния. То туземцы воображают, будто смерть объясняется зловредным действием какого-нибудь человека, прибегающего к злым чарам, то смерть вызвана гением-покровителем какого-нибудь человека, против которого покойник... совершал колдовские заклинания в тот момент, когда он был пойман и наказан. Обычно причинами первого рода объясняют болезнь и смерть вождей и других влиятельных людей, а также членов их семейств; причинами второго рода объясняют болезнь и смерть людей низшего класса» (234, I).

Наконец, не существует естественной смерти и для джаггов в германской Восточной Африке. «Болезнь и смерть являются здесь всегда дьявольским делом» (230, 40).

На этом мы остановим перечисление согласных между собой свидетельств, которое могло бы быть продолжено до бесконечности.

III.

Совершенно незаметным является переход от болезни и смерти к простым несчастным случаям. Из приведенных выше фактов вытекает, что первобытные люди вообще не видят разницы между смертью, наступившей в результате старости или болезни, и насильственной смертью. Происходит это не потому, что они до такой степени неразумны, по выражению Бентли, что не замечают, как в одном случае больной умирает более или менее медленно среди своих, а в другом случае мгновенно погибает растерзанный львом, например, или сра-

женный копьем. Они, разумеется, замечают это различие, но оно лишено всякого интереса в их глазах, ибо ни болезнь, с одной стороны, ни дикий зверь или удар копья, с другой стороны, не являются для них подлинными причинами смерти, они служат лишь средствами для той таинственной силы, которой была угодна смерть человека и которая для своих целей с тем же успехом могла бы выбрать другое средство. Таким образом, всякая смерть даже смерть от болезни, является случайной, или, точнее, никакая смерть не является случайной: ведь на взгляд первобытного мышления никогда не бывает несчастного случая в собственном смысле слова. То, что нам, европейцам, кажется случайным, всегда является для первобытного человека проявлением мистической силы, которая этим дает себя почувствовать, как индивиду, так и целой общественной группе.

Для первобытного мышления вообще нет и не может быть ничего случайного. Это не значит, что оно убеждено в строгом детерминизме, обусловленности явлений, напротив того, оно не имеет ни малейшего представления об этой обусловленности, оно с полным безразличием относится к причинной связи и всякому поражающему его событию приписывает мистическое происхождение. Так как таинственные силы всегда ощущаются, как присутствующие везде и всюду, то, чем более случайным кажется для нас событие, тем более знаменательно оно в глазах первобытного человека. Тут не требуется объяснения события, оно объясняется само собой, оно является откровением. Больше того, весьма часто именно такое событие служит первобытному человеку для объяснения чего-нибудь другого в той форме, по крайней мере, в какой вообще первобытное мышление ищет объяснения. Истолкование события, однако, может оказаться необходимым, когда не имеется для этого какой-нибудь уже готовой предассоциации.

Туземцы из Телли-Ривера, — говорит В. Э. Рот, — решили убить одного человека из Клем-Пойнта на следующем основании: «На собрании (grip) в прошлое воскресенье этот туземец бросил копье в верхушку дерева, откуда копье упало и рикошетом ударило в шею одного старика и убило его. Несчастный, который бросил копье, был «доктором» и уж ничто не могло разубедить членов племени убитого в том, что смерть их родича была вызвана колдовством этого доктора. Э. Брук (миссионер), который в этот момент находился рядом со мной, приложил все усилия, чтобы разъяснить туземцам случайность этого убийства, однако, ничто не помогло. Туземцы выстроились в ряды, между расвирипевшими дикарями началось сражение, которое кончилось лишь тогда, когда «доктор» получил рану (не смертельную) в коллено». В этом типичном случае было трудно и практически даже невозможно переубедить туземцев. Ведь им нужно было прежде всего дать удовлетворение покойнику, которого они всячески должны были бы бояться, если бы он остался неотомщенным: они, поэтому, во всяком случае, считали себя обязанными убить кого-нибудь, при чем жертвой должен был естественнее всего быть виновник (вольный или невольный, это не имеет значения) несчастья. Кроме того, миссионеру никогда не удалось бы убедить их в том, что перед ними был простой несчастный случай. Они все равно спросили бы: «Почему копье, отскочив от дерева, попало как раз в шею старика, а не куда-нибудь в землю впереди или позади его? Каким образом случилось то, что это было именно копье знахаря?» Что касается отсутствия всяких злых намерений у убийцы, то как установить это с полной очевидностью? Ведь это можно было лишь предполагать, но какое же это могло иметь значение по сравнению с самым фактом. Впрочем, злой умысел отлично

мог существовать у виновника несчастного случая совершенно помимо его сознания. Колдуны отнюдь не должны непременно сознавать совершаемые ими губительные действия. И в данном случае «доктор» мог вполне добросовестно отрицать свою вину, однако, его отпирательство не имело бы никакой цены в глазах туземцев.

В Новой Гвинее один туземец был ранен на охоте ударом копья одного из своих спутников. «Друзья раненого явились к нему и спросили у него, кто его околдовал, ибо для папуасского мировоззрения не существует несчастного «случая». Все приставали к нему, заставляя сказать, кто же околдовал его, ибо они были уверены, что одной раны недостаточно для причинения смерти, все время они были уверены в неизбежности смерти раненого и не переставая говорили ему об этом... Хотя раненый потерял сознание лишь перед самой смертью, он не ответил на вопросы друзей и не открыл им, кто его околдовал. Тогда гнев их направился против людей из племени орересау и против туземца, который бросил копье» (33, 343—45). Таким образом за последнего принялись лишь в последнюю очередь, потеряв надежду добиться истины, на худой, так сказать, конец. Если бы раненый сделал лишь хоть малейшее указание относительно виновника колдовства, то тот, который действительно нанес ему удар, остался бы безнаказанным: в нем усмотрели бы лишь орудие колдуна, его сочли бы столь же мало ответственным за убийство, как и копье.

С другой стороны, незначительность ранения несколько не мешает объявить его смертельным. Гибель раненого, по мнению первобытного человека, вызывает не разрыв ткани копьем, а колдовство, которое «обрекло» на смерть раненого. Здесь непосредственно улавливается та предассоциация, которая исключает для первобытного мышления самое представление о случайном.

Вот еще пример из быта туземцев Новой Гвинеи: «Падают дерево. Даже в том случае, когда дерево совершенно сгнило, или когда его сломал ураган, туземцы все равно винят в этом колдуна. С человеком произошел какой-нибудь несчастный случай: это дело вэрабана (колдуна) и т. д. (19, 235).

Подобные же наблюдения мы имеем относительно других низших обществ, например, Экваториальной Африки. «В 1876 году один вождь, Экеле Каза, был атакован слоном, которого он ранил, и пронзен его клыками. Спутники вождя прогнали слона, и, несмотря на свои жестокие раны, вождь прожил достаточно времени, чтобы обвинить двенадцать человек из числа своих жен и рабов в том, что они околдовали его ружье, так что оно только поранило слона вместо того, чтобы убить его» (161, 86). — «Во время охоты на слонов вождь по имени Нкоба был настигнут раненой слонихой, которая подняла его хоботом с земли и посадила его на клык... Стенаниям и воплям спутников не было конца... Население всего района собралось перед иганга Нкизи, которому следовало решить, была ли слониха одержима дьяволом, была ли она околдована каким-нибудь врагом покойника, или, наконец, был ли здесь случай *Диамбуду нзамби* (воли великого духа)» (227, 43).

В этих двух случаях общественное положение жертвы требовало, чтобы смерть была отомщена, при этом положение жертвы само по себе и в первую голову служило сильной предпосылкой для предположения о колдовстве. Почему ружье вождя дало осечку? Несомненно, из-за зловредного влияния, которому оно подверглось. Точно так же и раненый слон, наверное, не убил бы как раз другого, если бы кто-то не «предал» его. Чем больше по своим размерам несчастье, чем более свя-

щенна личность погибшего, тем более неприемлемым представляется предположение о несчастной случайности.

Туземцам обычно не приходит даже в голову такое предположение. Так, например, «лодка из Виви с шестью туземцами плыла по течению Конго... Повернув к мысу, где позже была построена наша Ундергилльская станция, лодка попала в водоворот, наполнилась водою и пошла ко дну... Туземцы решили, что колдовство, вызвавшее такой ужасный случай, превосходит размеры обычного колдовства и таково по своей злой силе, что на него следует реагировать специальными мерами. За каждого утонувшего человека должны были погибнуть трое колдунов, так что случайная гибель шести человек должна была повлечь за собой смерть 18-ти.

В этом округе на смерть особо важных лиц или вообще на какую-нибудь смерть, случившуюся в необычайной обстановке, реагировали именно таким образом, какой был указан выше (6, I, 411). «Туземец входит в селение и кладет на землю свое ружье. Оно дает выстрел и убивает человека. Семья жертвы завладевает ружьем. Цена ружья равна стоимости нескольких рабов, и собственник ружья может быть заинтересован в том, чтобы его выкупить так же, как если бы дело шло об его собственном брате. Когда нет ружья, чтобы его отобрать, то виновник случайного убийства заковывается, как раб, и содержится в заключении, как злонамеренный убийца. Иногда туземные власти вместо того, чтобы схватить виновника несчастного случая или его ружье, объявляют его невинным и принимаются за розыски колдуна, который должен обнаружить того, кто околдовал погибшего и был подлинной причиной смерти. По их мнению, именно он и должен нести ответственность. Туземцы употребляют здесь сравнение, заимствованное из охотничьей практики. На убитую козу имеет право тот охотник, который первым ранил ее, даже в том случае, если убил ее другой. Последний как бы находит лишь дичь первого охотника. Точно также невольный убийца «находит» лишь и поражает жертву, которая была уже убита колдуном: первый является не подлинной причиной, а только случайным условием смертного случая. Другие же туземцы утверждают, что убийца может сколько угодно заверять о своей невинности и уверять, что он сам является жертвой колдуна, все же он должен заплатить выкуп. Я видел однажды двух туземцев, которые судились за бесчинства, учиненные ими в состоянии опьянения. Человек, который снабдил их брагой, тоже был вызван в суд, он боялся, чтобы его не обвинили в околдовании браги. В самой речи его сквозил глубокий ужас. Кто знает, не был ли он околдован вместе со своей брагой, не послужил ли он вместе с брагой орудием для какого-нибудь другого человека?» (127d, I, 172—3).

Совершенно очевидно, что для направленных таким образом умов предположение о несчастной случайности могло бы явиться лишь в последнюю очередь, а скорее всего, оно и вовсе не появляется. Даже когда им будут внушать такое предположение, они отвергнут его, ибо они уверены в том, что все, называющееся у нас случайным, имеет мистическую причину, что они должны доискиваться этой причины, если она не обнаружится сразу.

«У племени овамбо (Германская Западная Африка) вождь Кануме недавно вздумал приучить быка к работе. В тот момент, когда ему пытались проткнуть ноздри, животное ударом рога выбило глаз одного из туземцев. Сейчас же был сделан вывод, что человек, потерявший глаз, был околдован». Принялись разыскивать колдуна, который должен был обнаружить виновника колдовства. Колдун указал на одного

из слуг Кануме, как на виновного. Последний, будучи приговорен к смерти, бежал. Кануме, однако, бросился за ним в погоню на лошади, настиг и убил его» (8, 1895, 242). В следующем году «один из моих соседей отправился в одно прекрасное утро в полном здравии на ловлю лягушек, до которых они большие охотники. Бросая свое копье, он глубоко поранил себя в руку, потерял много крови и умер от кровотечения... Через три дня колдуны начали искать, кто окол-



Австралийка племени арунта, держащая в левой руке разукрашенную боевую палицу, поражает магическим жезлом в правой руке невидимого врага.

довал этого человека. Я воспротивился этому. Однако, мне ответили: «Если мы не обнаружим омулоди и не убьем его, то мы, может быть, все умрем». По просьбе миссионеров вмешался вождь, но скоро он воспользовался их отсутствием и разрешил казнить виновника» (8, 1896, 213).

Подобное истолкование большинства несчастных случаев является столь естественным по убеждению этих африканских племен, что, несмотря на усилия миссионеров бороться с этим, им не удается отучить их. Вот как высказывается Дитерлеп по поводу бассутов в 1908 г.: «В прошлом месяце молния ударила в жилище одного моего знакомого туземца, убила его жену, ранила его детей и сожгла все его имущество. Туземец отлично знает, что молния появляется из туч и что тучи недостижимы для человеческой руки. Однако, ему сказали, что молния была направлена на него соседом, имеющим против него злой умысел. Он поверил этому, верит этому

и теперь, он будет верить этому всегда.

В прошлом году саранча напала на поля молодого вождя Мате-а-лира, который довольно долго обучался в школе и давно уже посещает наши богослужения. Но что из этого? Он приписал это нашествие саранчи колдовству своего брата Тезу, который оспаривает у него старшинство и право на власть в округе Лерибе.

Две недели тому назад на расстоянии километра отсюда умерла молодая вдова от какой-то женской болезни, которой она была, вероятно, обязана своему дурному поведению. Но, оказывается, это не так: болезнь эта была приписана козням человека, за которого она отказалась выйти замуж, он и наделил ее этой болезнью, дав ей покурить щепотку конопли. Мать этой женщины — христианка, и я объяснил ей, что подобная вещь невозможна. Она мне, однако, не поверила, она и теперь питает злобу против того, кого она считает убийцей своей дочери» (152, LXXXIII, 311).

Если случай оказывается счастливым, а не гибельным, то все равно реакция первобытного человека останется такой же. Он в этом усматривает действие мистических сил, при этом, чаще всего он будет бояться и счастливого случая. Всякое счастье, всякая необычайная удача кажутся подозрительными. «Часто случается так, говорит майор Леонард, что два больших друга отправляются вместе на рыбную ловлю и что один из них случайно или благодаря большей ловкости налавливает больше рыбы, чем другой. К несчастью, он тем самым, не зная этого, подвергает свою жизнь опасности. Ибо по возвращении в селение неудачливый рыболов сейчас же отправляется посоветоваться с колдуном, чтобы узнать, почему его друг наловил больше рыбы, чем он. «Доктор» немедленно приписывает это действию магии. Таким образом, колдуну удается заронить в сердце туземца семя вражды и смерти: тот, кто был недавно преданным другом, внезапно превращается в ожесточенного врага, готового сделать все возможное, чтобы добиться смерти любимого недавно человека» (118, 485).

«Во время моего пребывания в Амбризетте, говорит Монтейро, три женщины из племени кабинда отправились к реке набрать воды. Стоя одна подле другой, они набирали воду в кувшины; вдруг средняя была схвачена аллигатором, который утащил ее на дно и сожрал. Семья несчастной женщины сейчас же обвинила двух других в том, что они колдовским путем заставили аллигатора схватить именно среднюю женщину. Я пытался разубедить этих родственников, доказать им нелепость их обвинения, но они ответили мне: «Почему аллигатор схватил именно среднюю женщину, а не тех, которые стояли с краю?» Не было никакой возможности заставить их отказаться от этой мысли. Обе женщины были вынуждены выпить «каска» (т.-е. подвергнуться ордалии, испытанию ядом). Я не знаю исхода этого дела, но вероятнее всего, что одна из них или обе погибли или были отданы в рабство» (153, I, 65—66).

Монтейро не замечает того, что для мышления туземцев никакое событие не может быть случайным. Прежде всего, аллигаторы сами по себе не напали бы на этих женщин. Следовательно, кто-то должен был подстрекнуть одного из них. Затем аллигатор должен был хорошо знать, какую именно из трех женщин ему надлежало утащить. Она ему была «предана». Единственный вопрос заключается лишь в том, чтобы узнать, кто именно это сделал... Но факт говорит сам за себя. Аллигатор не тронул двух женщин, которые стояли по краям, а схватил среднюю. Следовательно, именно две крайних женщины «предали» третью. Ордалия, которой их подвергли, имела целью не столько рассеять сомнение, которое едва ли существовало, сколько выявить самое колдовское начало, заключенное в них, и оказать на него мистическое воздействие для того, чтобы лишить его способности вредить в будущем*.

А вот и другой аналогичный факт в том же округе. «В тот же вечер, поднимаясь по реке, Эванги был утащен из своей лодки крокодилом, и его больше не видели. Новость о несчастье скоро дошла до

* Так же реагируют и ньяские туземцы, которые возложили ответственность за несчастный случай, приключившийся с двумя туземцами в лодке миссионеров, на владельцев лодки. На взгляд туземцев жертвы несчастного случая были «преданы», так что необходимо было получить удовлетворение. Двое туземцев утонули ночью, возвращаясь домой в лодке миссионеров. «Сначала как-будто туземцы отнеслись к этому спокойно, но скоро они явились с требованием выдачи им коменданта и повара в отместку за гибель утопленников. Они уже грозили репрессиями в отношении сестер из Телок-Далама в случае отказа в выдаче двух моряков. (8, 1885, 153).

города Дидо. На место происшествия были посланы военные лодки. Один из спутников Эванги, бывший с ним в лодке в момент смерти, а также туземец, живший на берегу реки близ места происшествия, были схвачены, обвинены в колдовстве и приговорены к смерти». На деле для туземца нет случайности: самое представление о случайности не появляется в сознании туземца, тогда как представление о колдовстве, порче, напротив, всегда живет в нем. Эванги был «предан». Нечего было и искать, кто его предал: ясно, что предали его те люди, которые сопровождали его, но были пощажены свирепым животным, или тот, по соседству с которым они жили.

IV.

Для того, чтобы понять здесь ход мыслей этих туземцев, надо знать, что, на их взгляд, крокодилы и аллигаторы по природе своей безобидные животные. Человеку совершенно нечего их бояться. Конечно, в тех местах, где их очень много и где несчастные случаи бывают слишком часты, убеждение это, в конце концов, исчезает, и туземцы начинают принимать меры предосторожности. Так, например, в германской Восточной Африке «в виду того, что крокодилы водятся здесь в невероятном количестве, часто не смеют брать воду прямо из реки Ругуджи, но устраивают что-то вроде загородки и черпают воду с берега при помощи сосудов, подвешенных к длинным жердям из бамбука» (64, 185, 541). То же самое — на верховьях Шире, на реке Кванза (153, II, 123). Подобные случаи, однако, являются исключительными. Вообще же туземцы не боятся приближаться к берегу реки или даже купаться по соседству с крокодилами. Их мнение, впрочем, разделяется некоторыми европейцами. Уже Босман писал: «В течение всего времени, которое я здесь провел, я ни разу не слышал, чтобы крокодилы кого-нибудь сожрали, человека или животное... Во всех реках страны водится ужасно много этих животных... Я, однако, в воде не хотел доверяться им, хотя ни разу не слышал разговоров о случившихся в связи с этим несчастьях (14, 250—251).

Фон-Гаген за два года своего пребывания в Камеруне знал только о трех случаях нападения крокодилов на людей, хотя туземцы купаются и плавают в реке, а в сухое время года бродят по лагунам (80d, 93). Такие же верования мы встречаем и на западном побережье Африки. «Говорят, что на реке Галенга (между Шербо и Кап-Маунтом), где аллигаторов очень много, не помнят случаев, чтоб крокодилы причинили зло кому-нибудь (хотя туземцы очень часто бывают в воде), до того момента, как несколько лет тому назад одно судно работоторговцев взорвалось возле устья реки...» (234, 276).

Бентли думал, что, принимая необходимые предосторожности, человек здесь не подвергается большой опасности. Крокодилы очень пугливы и не любят подвергать себя опасности. Вполне достаточно шума, производимого дюжиной молодых людей, кричащих, ныряющих и забавляющихся в воде, чтобы держать крокодилов на расстоянии. Но если кто из них отваживается войти в воду один, то несчастье возможно (5, 34). Допустим, что такое несчастье случилось, как его тогда истолкует туземец? Будет ли он винить собственную неосторожность или изменит свое мнение насчет нравов крокодила? Подумает ли он, что это несчастный случай? Конечно, он так и подумал бы, если бы он рассуждал подобно нам. В действительности, ему даже и в голову это не придет. У него имеется уже совершенно готовое объясне-

ние; и объяснение это совершенно иного рода. «В тех районах, говорит Бентли, где водится много крокодилов, туземцы верят, что колдуны иногда превращаются в крокодилов или входят в этих животных, чтобы направлять их, и таким образом схватывают и убивают свою жертву. Там, где водится много леопардов, колдуны могут оборачиваться в леопардов. Туземцы часто утверждают совершенно определенно, что крокодил сам по себе совершенно безобиден. Они так убеждены в этом, что в некоторых местах они без колебания входят в реку для наблюдения за своими сетями. Если кого-нибудь из них пожирает крокодил, то они устраивают совещание для обнаружения колдуна, убивают предполагаемого виновника и затем продолжают поступать по-прежнему».

«В Лукунге, одной из станций американской баптистской миссии, однажды ночью из реки вылез огромный крокодил, собравшийся напасть на свиной хлев. Свинья почуяла запах пресмыкающегося и подняла такой шум, что миссионер Ингхем встал и выстрелом из ружья убил крокодила. Утром он вскрыл крокодила и обнаружил в его желудке два браслета. Туземцы сейчас же признали, что украшения эти принадлежали двум женщинам, которые в разное время исчезли, отправившись за водой к реке. Я прибыл на эту станцию через несколько дней, и один из моих рабочих, бывших со мной, уроженец Конго, упорно утверждал, что крокодил не съел женщин. Он настаивал на том, что крокодилы никогда этого не делают. «Ну, а запястья? Разве это не очевидное доказательство того, что в данном случае именно крокодил сожрал женщин?» — «Нет, крокодил лишь схватил их и передал колдуну, орудием которого он был, что касается браслетов, то ему, вероятно, пришло в голову взять их в качестве вознаграждения». — Что делать, — прибавляет Бентли, — с мозгами, которые на манер этих одержимы дьяволом» (6, I, 275—276). Бентли возмущен тем, что он считает неслыханным упорством в отрицании очевидности. Однако, дело идет здесь совершенно о другом. Это просто частный случай «непроницаемости для опыта», которая характеризует мышление первобытных людей, когда уже заранее их сознание заполнено коллективными представлениями. Согласно этим представлениям, в которых совершенно незначительна роль «вторичных» (естественных) причин, тогда как подлинная причина мыслится, как мистическая, — крокодил, совершающий необычайный поступок и пожирающий человека, не может быть таким же животным, как и другие крокодилы; он представляется, неизбежно, как орудие колдуна или как сам колдун.

«Эти жалкие люди столь суеверны, что, когда происходит подобное несчастье, они обращаются к колдунам (103, 170). Упорствуя в этом безумии, они не хотят даже потрудиться над тем, чтобы загородить ту часть реки, где постоянно купаются их женщины и дети, и где они становятся добычей этого ужасного тирана вод». — На верхнем течении Замбези «говорят, что существуют «доктора», которые напускают крокодила. Если кто-нибудь украл быка кого-нибудь из этих докторов, доктор идет к реке. Войдя в реку, он говорит: крокодил, иди сюда, поймай мне того, кто убил моих быков». Крокодил это слышит. И если на следующее утро человек этот узнает, что крокодил убил кого-нибудь в реке, он говорит: Это был вор» (103, 170).

Поэтому, всякое новое несчастье не только не колеблет убеждения туземца, но, напротив, послужит ему новым доказательством. Он будет разыскивать колдуна, он обнаружит его и покарает, все доводы и настояния европейца покажутся ему еще более нелепыми, чем когда

бы то ни было. «Два человека были унесены крокодилами. Но туземцы утверждают, что не в привычке крокодилов уносить людей. Следовательно, это были крокодилы-колдуны, одним из этих колдунов был признан вождь, начальник данного района, и он-то и был виновником колдовства... Он естественно настаивал на своей невинности, однако, его заставили выпить испытательный яд для того, чтобы доказать свою невинность. Негодяй «доктор» приготовил для несчастного роковую дозу... Мы ничего не могли поделать» (6, I, 317).

Подобные же коллективные представления отмечены и в Новой Гвинее (Вудларк-Эйленд). «Маудега, жена Аветау, в Муруа, посетила соседнее селение Будау: возвращаясь, она вела с собой девочку Буамаи, начальника Набудау. По несчастной случайности ребенок был унесен крокодилом, и вот для того, чтобы отомстить, Буамаи, его сын и несколько других воинов его селения убили Маудегу и трех ее родственников... На суде сын сделал следующее заявление: «Верно, что мы убили этих людей. ... Маудега увела мою сестру в свое селение: во время пребывания у нас она заколдовала аллигатора, заставила его выйти из воды, схватить мою сестру и сожрать ее» (160, 128). Самое представление о несчастной случайности не появилось даже в сознании родственников жертвы. Крокодил был сочтен лишь орудием. Несколько ниже Мэррей сообщает, что «крокодилы представляют большую опасность для беглецов и что на части побережья залива Папуа распространено поверье, будто крокодилы являются союзниками властей. Поверье это основано на том обстоятельстве, что один пленник, бежавший из-под стражи, был жестоко искалечен крокодилом при переходе через реку... Однако, не все крокодилы служат правительству. Большинство из них остается верными колдунам, они нападают на человека лишь в том случае, если им прикажет колдун. Мне предстояло однажды переправиться через реку, про которую говорили, что она кишит крокодилами. Я спросил у сопровождавшего меня туземца, не боится ли он. «Нет, — ответил он мне, крокодил никогда тебя не тронет, разве только кто-нибудь сделал пури-пури против тебя (т.-е. околдовал тебя). Но если кто-нибудь это сделал, то ты все равно погибнешь: он все равно доберется до тебя тем или иным путем: если не при помощи крокодила, то как-нибудь иначе. Так что крокодилы сами по себе значения не имеют» (160, 237—8). Опасность заключается в чем-то совершенно другом. Самого животного бояться нечего и если оно нападает, то это происходит потому, что человек ему был «предан».

Если мы попытаемся установить, как туземцы представляют себе отношения между колдуном и животным, то мы натолкнемся на почти непреодолимые трудности. Их мышление не знает тех же логических требований, что наше. Оно в данном случае, как и во многих других, подчинено закону сопричастности. Между колдуном и крокодилом устанавливается такое отношение, что колдун становится крокодилом, не сливаясь, однако, с ним. С точки зрения принципа противоречия необходимо должно быть одно из двух: либо колдун и животное должны представлять собою нечто единое или тождественное, либо они должны быть отдельными существами. Пра-логическое же мышление легко приспособляется к обоим этим утверждениям сразу. Наблюдатели отлично чувствуют этот характер сопричастности, но они не имеют средств для того, чтобы его выразить. То они подчеркивают тождественность, то раздельность указанных двух существ: самая сбивчивость в форме выражения их мысли знаменательна. Так, например, «балогии» (колдунам) приписывают способность переселять души мертвых в змею, кро-

кодила и т. д. В этом переселении душ чаще всего фигурируют крокодилы: таким образом, это чудовище, не будучи ни богом, ни даже духом, оказывается предметом страха и почитания. Оно образует нечто единое с тем лицом, которое произвело это превращение: между ними обоими существует, так сказать, тайное соглашение, сознательный союз. Лицо это может приказать крокодилу схватить такого-то, и крокодил отправится исполнять приказание и не ошибется... Сказанное нами объясняет, почему после того, как кто-нибудь унесен крокодилом, «туземцы в первую очередь принимаются разыскивать мулоги, который послал чудовище, при чем всегда находят преступника. Судьба его решается быстро» (102, 88). Бенгала уверены, что «никогда крокодил не сделал бы этого (т.-е. не опрокинул бы лодки и не унес бы человека), если бы он не получил приказания со стороны молоки (колдуна), или если бы молоки не вошел в крокодила, чтобы совершить преступление» (228, 449). Миссионер рассматривает, таким образом, эти две гипотезы в отдельности, тогда как для туземца они каким-то непостижимым для нас образом слиты между собой.

В области р. Габун «поверье о человеке-тигрé, — говорит отличный наблюдатель Ле-Тестю, — не менее темно, чем поверье о навождении, колдовстве. Оно существует в двух формах. В одном случае тигр (а также леопард или пантера), совершивший преступление, это действительно животное, принадлежащее известному лицу, повинующееся ему, исполняющее его приказания; этот тигр переходит к его наследникам, как и прочее движимое имущество. Такой-то, говорят, имеет тигра. В другом случае зверь является лишь воплощением в некотором роде: неизвестно даже хорошенько, имеем ли мы здесь дело с человеком, который принял облик зверя, при чем зверь является лишь видимостью, или же здесь — перевоплощение в собственном смысле слова человека в настоящее животное... Представление туземцев о человеке-тигре является крайне темным» (214, 196—7).

Майор Леонард рисует вещи несколько иначе. «Одна старуха в Утши была обвинена в том, что она умертвила Ору, направив своего духа в крокодила, который съел Ору, но при этом она не превратилась душой и телом, как можно было бы предположить, в крокодила. Невозможность подобного превращения с очевидностью вытекает, в данном случае, по крайней мере, из того факта, что пять других были обвинены подобным же образом. По воззрениям туземцев, большое число духов может быть связано с одним объектом или проникнуть в тело одного животного, хотя обычно так не бывает» (118, 194).

Но вот рассказ одного туземца из его собственных уст: «Может случиться, что в час, когда солнце над горизонтом, ты собираешься пить пальмовое вино с человеком, не зная, что в нем сидит злой дух (сам человек этого может не знать). Вечером ты слышишь крик Нколенколе (крокодила), ты уже знаешь, что одно из этих чудовищ подстерегло, засев в илистой воде у берега, какую-нибудь бедную жертву, которая пришла черпать воду. Ночью ты просыпаешься от тревожного кудахтанья в твоём курятнике, а утром ты замечаешь, что число домашних птиц у тебя поубавилось после посещения мунтула (дикой кошки). И вот — человек, с которым ты пил пальмовое вино, крокодил, унесший неосторожного жителя, кошка, укравшая твоих кур, все это одно и то же лицо, одержимое злым духом» (69, 92). Здесь весьма ясно выражена сопричастность. Достаточно туземцу почувствовать ее реальной, и он уже не ставит перед собой вопроса о том, как эта сопричастность осуществляется.

V.

Так как случайности нет, так как, с другой стороны, превобытное мышление не считает нужным доискиваться, при каких условиях совершается или не совершается тот или иной факт, то из этого вытекает, что все неожиданное, из ряда вон выходящее, необычайное воспринимается первобытными людьми с чувством, гораздо более сильным, чем простое удивление. Представление о необычайном, странном, хотя и не выражено столь ясно, как в нашем понятии, тем не менее весьма знакомо первобытному мышлению: это одно и тех, одновременно общих и конкретных представлений вроде представлений о мана, оренда, нсила и т. д., свойства которых были мною анализированы в другом месте.

Из ряда вон выходящее может быть относительно довольно частыми, и безразличие первобытного мышления ко «вторичным» (естественным) причинам возмещается, так сказать, постоянно напряженным вниманием к мистическому значению всего, что его поражает. Наблюдатели также часто отмечали, что первобытный человек, который, собственно говоря, ничему не удивляется, легко, однако, возбудим и подвержен эмоциям. Отсутствие умственной любознательности сопровождается у него крайней чувствительностью к появлению чего-нибудь такого, что его поражает.

Среди необычайных фактов следует также различать такие, которые случаются очень редко, но которые, однако, уже занимают определенное место в коллективных представлениях, а также такие, которые появляются совершенно непредвиденно. Например, рождение близнецов является редким, но, во всяком случае, известным явлением. Почти во всех низших обществах рождение близнецов дает место целому ряду обычаев и обрядов: повелительная и беспрекословная предассоциация строго определяет, как следует поступать в этом случае для того, чтобы предотвратить опасности, знаменем или причиной которых может служить это явление. То же наблюдается и в отношении солнечных или лунных затмений. Что же касается фактов, совершенно неожиданных, то тут поведение первобытного человека совершенно неопределимо наперед. Но как же воздействуют на первобытное мышление эти факты, когда они случаются, а это бывает довольно часто? Неожиданное явление не захватывает первобытного человека врасплох. Он сейчас же признает в нем проявление таинственных сил (духов, душ мертвых, магических действий и т. д.). Он истолковывает его обычно, как предвозвестие больших бед.

ГЛАВА VIII.

МИСТИЧЕСКИЕ И НЕВИДИМЫЕ СИЛЫ (ПОТУСТОРОННИЙ МИР).

I.

После всего изложенного в предыдущей главе нам легче будет, как будто, понять, почему первобытное мышление не стремится выяснить то, что мы называем причинами явлений. Этот недостаток любознательности происходит не от умственного оцепенения и не от слабости ума. По правде сказать, это не своего рода изъясн: согласно схоластическому выражению, его основание не просто отрицательного характера. Он имеет реальное и положительное основание. Он является непосредственным и необходимым следствием того факта, что первобытные люди живут, мыслят, чувствуют, двигаются и действуют среди мира, который во многом не совпадает с нашим. Поэтому многих вопросов, которые опыт ставит перед нами, для них не существует, ибо на эти вопросы ответ дан уже заранее, ибо, вернее, система их представлений такова, что вопросы эти для них не представляют интереса.

Я уже изложил те основания, которые заставляют нас рассматривать первобытное мышление, как «мистическое» и «пра-логическое». Очень трудно передать достаточно точное представление об этом его характере. Сознание европейцев, даже тех, которые обладают наиболее сильным воображением, даже самых чистых поэтов и метафизиков, является чрезвычайно положительным по сравнению с сознанием первобытных людей. Для того, чтобы примениться к установке, которая столь противоположна умонастроению, естественному для нас, мы необходимо должны были бы нарушить все наши наиболее укоренившиеся умственные навыки, вне которых, как нам представляется, мы и не в состоянии были бы больше мыслить.

Предассоциации, которые имеют не меньше силы, чем наша потребность связывать всякое явление с его причинами, устанавливают для первобытного мышления, не оставляя места для колебаний, непосредственный переход от данного чувственного восприятия к данной невидимой силе. Говоря точнее, это даже и не переход. Это выражение подходит для операций нашей дискурсивной, логической мысли, оно не выражает точно процесса первобытного мышления, который похож скорее на непосредственное восприятие или интуицию. В тот самый момент, когда первобытный человек воспринимает то, что дано его внешним чувствам, он представляет себе и ту мистическую силу, которая таким образом проявляется. Он столь же непосредственно «заключает» от одного к другому, как мы «заключаем» от слова, которое слышим, к смыслу этого слова. Согласно очень тонкому замечанию Беркли, мы действительно понимаем этот смысл в тот же миг, когда мы воспринимаем слово, точно так же как мы читаем выражение симпатии или гнева на лице человека, не нуждаясь в предварительном восприятии знаков этих чувств для того, чтобы эти знаки затем

истолковать. Это — не операция, совершающаяся в два последовательных приема. Она совершается сразу. В этом смысле предассоциации равнозначны интуиции.

Конечно, интуиция этого рода не делает невидимого видимым или неосязаемого осязаемым: она не в состоянии дать чувственное восприятие того, что не воспринимается нашими внешними чувствами. Однако, она дает полную веру в присутствие и действие невидимых и недоступных чувствам сил, а эта уверенность равняется, если только ее не превосходит, той уверенности, которая дается самими внешними чувствами. Для пра-логического мышления эти элементы реальности, являющиеся наиболее важными для него, оказываются не менее реально данными, чем другие элементы. Именно эти элементы и осмысливают для первобытного мышления все происходящее. Строго говоря, нельзя даже сказать, чтобы все происходящее нуждалось в объяснении. Ибо в тот самый момент, когда данное явление происходит, пра-логическое мышление непосредственно представляет себе невидимое влияние, проявляющееся таким образом. Именно о пра-логическом мышлении можно с полным правом сказать, что окружающий его мир — это язык, на котором духи говорят духу. Это язык, в отношении которого первобытное мышление не помнит, когда оно ему научилось, и который, благодаря предассоциациям его коллективных представлений, является для него *прирожденным* языком.

С этой точки зрения опыт первобытных людей должен показаться более сложным и более содержательным, чем наш. Эта идея сначала кажется почти смешной, если сравнить кажущуюся бедность умственной жизни первобытных людей с активностью нашей умственной жизни. Кроме того, не отметили ли мы сами, что они обходятся без мышления всякий раз, когда это возможно, и что самое простое рассуждение вызывает у них непреодолимую усталость? Однако, наш парадокс становится более приемлемым, если мы прибавим, что речь идет об их «непосредственном» опыте.

Наш опыт в своей совокупности составляется из относительно небольшого числа данных и бесконечного числа индукций. Опыт первобытного мышления, напротив, содержит индукции лишь в очень малой пропорции, но зато он включает в себя много непосредственных данных, которым мы отказываем в объективной ценности, хотя они на взгляд первобытного человека тоже реальны и даже более реальны, чем данные внешних чувств.

Именно переизбыток этих мистических данных и наличие императивных предассоциаций между чувственными данными и невидимыми «влияниями», именно они и делают бесполезными те индукции, при посредстве которых развивается наш опыт, именно они мешают опыту первобытного мышления обогащаться подобно опыту нашего мышления. Когда нам представляется что-либо новое, мы знаем, что нам предстоит искать объяснения этого нового явления, что число проблем будет расти для нас по мере того, как будет расти наше знание. Напротив того, первобытное мышление во всех случаях уже наперед знает все, в чем оно нуждается. В каком-нибудь из ряда вон выходящем факте оно сейчас же усматривает проявление невидимой силы. С другой стороны, оно не направлено, как наше мышление, к познанию в собственном смысле слова. Ему неведомы радости и полезность знания. Его коллективные представления в значительной части носят эмоциональный характер. Его мышление и речь остаются в слабой степени логическими, концептуальными; именно этим легче всего, может быть, измерено расстояние, отделяющее его от нас.

Другими словами, умственная жизнь первобытных людей (а следовательно, и их социальные институты) зависит от того основного и первоначального факта, что в их представлениях чувственный мир и мир «иной» составляют нечто единое. Совокупность невидимых существ для них нераздельна от совокупности существ видимых. «Иной» мир является не менее непосредственно данным, чем видимый мир, он обладает большею действенностью и внушает более страха. Поэтому, он в большей мере владеет их душой, он отвращает их сознание от анализа и выяснения тех данных, которые мы называем объективными. Зачем все это, коль скоро жизнь, успех, здоровье, весь строй природы, наконец — все зависит в каждый данный момент от мистических сил? Если человеческие усилия могут что-нибудь дать, то не должны ли они быть направлены в первую очередь на то, чтобы истолковать, регулировать, а если возможно и вызвать проявление этих сил? Именно по этому пути первобытное мышление и пыталось, в действительности, развить свой опыт.

II.

Вкратце можно невидимые «влияния», которыми постоянно занято первобытное мышление, сгруппировать в три категории, которые, впрочем, часто переплетаются одна с другой: это — духи мертвых, затем — духи в самом широком смысле слова, одушевляющие разные предметы природы, животных, растения, неодушевленные предметы (реки, скалы, море, горы, изготовленные человеком предметы и т. д.), и наконец чары или колдовство, источником которых являются действия колдунов. Иногда категории эти различаются весьма отчетливо. Так, например, согласно Пехуэль-Лёше, знахари в Лоанго оперируют при помощи духов, которые одушевляют предметы — фетиши, однако ни за что в мире они не согласились бы иметь дело с духами мертвых, которых они очень боятся. В других местах представления эти являются менее отчетливыми (или наблюдения менее точными), и здесь незаметным кажется переход между духами мертвых и другими невидимыми существами. Однако, везде или почти везде в низших обществах эти мистические влияния являются непосредственными данными, а предассоциации, в которые они входят в качестве преобладающего элемента, управляют коллективными представлениями. Факт этот хорошо известен, и я ограничусь лишь несколькими иллюстрирующими его примерами.

У папуасских племен Германской Новой Гвинеи, которые были столь добросовестно изучены в труде, опубликованном доктором Нейгаузом, «колдовство играет роль еще более значительную, чем страх духов. Если нет дождя или если дождей слишком много, если урожай плох, если кокосовые пальмы не дают плодов, если свиньидохнут, если охота и рыбная ловля неудачны, если трясется земля или море, выходя из берегов, сметает селения на побережьях, если свирепствует эпидемия или мор, то туземец никогда не удовлетворится естественными причинами: для него всюду и во всем скрыто колдовство» (162, I, 445—46). — Согласно утверждению туземцев каи, никто не умирает естественной смертью. Даже в отношении стариков они утверждают, что смерть происходит от колдовства. То же они говорят и про всякие несчастья. Упал ли человек и разбился на смерть — это колдун его сбросил; поранил ли кого-нибудь дикий кабан, укусила ли кого-нибудь змея — во всем этом повинен колдун. Колдун также может издали сделать так, чтобы женщина умерла во время родов и т. д. (162, III, 140).

Подобным же образом в большинстве низших обществ колдовство представляется находящимся всегда на-стороже для того, чтобы причинить зло или нанести ущерб. Это, так сказать, «постоянная возможность» колдовства, подстерегающего всякий удобный случай. Число этих случаев является неопределенным: наперед совершенно немыслимо охватить их целиком. Колдовство проявляется в тот самый момент, когда оно действует: когда оно обнаружено, то зло уже свершилось. Отсюда вытекает та постоянная тревога, среди которой живет первобытный человек, которая, однако, не дает ему никакой возможности предвидеть беду, ожидающую его, и сделать попытку к ее предупреждению. Он всегда и всюду боится колдовства и считает себя жертвой, ему обреченной. Вот одно из оснований, притом одно из самых сильных, которые объясняют неистовую злобу первобытных людей против колдуна, когда его обнаруживают. Дело идет здесь не только о том, чтобы наказать колдуна за его злые чары в прошлом, от которых они пострадали и размера которых они даже не знают—они хотят прежде всего обезвредить заранее те чары, которые колдун мог бы употребить против них в будущем. Единственным способом для них является убить колдуна: обычно его бросают в воду или сжигают, что сразу уничтожает злого духа, сидящего в колдуне и действующего через его посредство» (17, 374).

Злые чары, которые может навести колдун, неисчислимы. Если он «обрек» (doomed) какого-нибудь человека, то он раздобывает что-нибудь, что принадлежало этому человеку и что в силу «сопричастности» тождественно ему (например, волосы, обрезки ногтей, испражнения, мочу, следы шагов, тень, изображение, имя и т. д.), и затем, проделав ряд магических обрядов над этой частицей человека, губит его. Либо он колдовским путем вызывает течь в челноке этого человека, вызывает осечку его ружья. Либо он ночью во время сна делает надрез в теле этого человека и крадет у него его жизненное начало, удалив жир с его почек. Либо он «предает» свою жертву дикому зверю, змее или врагу. Либо он делает так, чтобы его жертву раздавило дерево или на смерть ушиб камень, оторвавшийся от скалы и т. д. до бесконечности. При нужде колдун сам может превратиться в зверя. Мы видели, что в Экваториальной Африке крокодилы, уносящие людей, никогда не считаются обыкновенными животными, их рассматривают как послушные орудия колдунов или даже как крокодилов-колдунов. В английской Гвиане, «ягуар, обнаруживающий необычную дерзость и не боящийся приближаться к людям, часто совершенно парализует даже храброго охотника, которому сейчас же приходит в голову мысль, что это, может быть, тигр-канаима». Если этот тигр, — думает про себя индеец, — только обыкновенный дикий зверь, то я могу его убить пулей или стрелой, но что со мной будет, если окажется, что я напал на убийцу людей, на ужасного канаима? Многие индейцы думают, что эти животные-канаима одержимы духами людей, склонных к убийству и людоедству (верование это похоже на то, которое мы встретили в Экваториальной Африке, где колдуна боятся и как людоеда).

Абипоны, по словам Добрицгоффера, говорили то же самое что и индейцы английской Гвианы. Арауканцы, «стоит им только заметить, что-нибудь необычное в какой-нибудь птице или в каком-нибудь животном, сейчас же заключают, что эта птица или это животное «одержимы». Лисица или пума, бродящая ночью близ их хижины, это — колдунья, пришедшая посмотреть, нельзя ли чего украсть. Преследуя такое животное, туземец старается не причинить ему никакого зла из

страха мести. Вообще, все, что не поддается непосредственному объяснению какой-нибудь видимой естественной причиной, приписывается действию либо злых духов, либо колдовству» (117, 350—2). Согласно Геваре, арауканцы «приписывают все, что они видят, или все, что случается из ряда вон выходящего, вмешательству злых духов или сверхъестественных причин. Идет ли речь о плохом урожае, о повальной болезни среди животных, о падении с лошади, о болезни, о смерти... во всем всегда виноваты колдуны. От них зависит самая продолжительность жизни человека, всякие беды, случающиеся на жизненном пути и т. д.» (77, 22). Обилие и разнообразие амулетов, талисманов, заклинаний, обычаев всякого рода, при помощи которых пытаются так или иначе защититься от возможных бед, свидетельствуют о том, как сильно забота о колдовстве владеет умами в низших и даже в более развитых обществах.

Когда случается неудача или обрушивается какое-нибудь несчастье, то одно представляется несомненным: здесь проявилось какое-то таинственное влияние. Часто, однако, трудно узнать, какое именно. Само по себе событие, будь то неудачная охота, приключившаяся болезнь, засуха, губящая посевы и т. д., как будто ничем не позволяет указать, действуют ли здесь колдуны, недовольные покойники или злые духи. В ряде приведенных выше наблюдений, как и во множестве других, указывается: «колдуны или злые духи». На деле злые духи могут быть на услужении у колдунов и наоборот: иногда сам колдун без своего ведома одушевлен каким-нибудь злым духом. Оба представления в таком случае наслаиваются одно на другое. Между ними, однако, существует то различие, что колдун по необходимости представляется человеком, членом данной общественной группы или соседней, о котором имеется, следовательно, отчетливое и точное представление, в то время как представление о духах, поскольку они не являются духами мертвых, остается более или менее смутным и расплывчатым, если судить по тем обществам, в которых оно наблюдается. Представление это варьирует даже внутри этих обществ в зависимости от индивидуального воображения и класса, к которому те или иные лица принадлежат.

Между отчетливым понятием о духах, которые являются как бы настоящими демонами или богами, из которых каждый имеет свое имя, свои атрибуты и часто свой культ, с одной стороны, и между представлением, одновременно общим и конкретным, о силе, присущей предметам и существам (как, например, представление о мана), о силе еще не индивидуализированной, с другой стороны, существует бесконечное множество посредствующих форм, из которых одни являются более определенными, другие более расплывчатыми, смутными, хотя и не менее реальными для того в малой степени концептуального (логического) мышления, в котором еще господствует закон сопричастности.

В большей части мистические силы, проявляющиеся в природе, одновременно являются диффузными, расплывчатыми и концентрированными, индивидуализированными. Необходимость сделать выбор между этими двумя формами представлений никогда не ощущалась этими первобытными людьми, у них даже не возникало представления об этой необходимости. Поэтому совершенно невозможно формулировать их ответы на вопросы, которые они даже не думают ставить себе. Слово «дух», хотя и слишком точное, является наименее удобным из тех слов, которые имеются в нашем распоряжении для обозначения тех «влияний» и действий, которые непрерывно проявляются вокруг первобытных людей.

Чем больше миссионеры проникают, с течением времени, в тайники обычных мыслей туземцев, среди которых они живут, тем яснее обнаруживается для них эта мистическая направленность первобытного мышления. Она улавливается в описании этих миссионеров даже тогда, когда употребляемые ими выражения внушают мысль о более отчетливых представлениях. Например, «можно сказать, пишет миссионер Жетте, что племя тена поддерживает почти непрерывные сношения с этими „нежеланными“ обитателями мира духов. Они верят, что могут видеть и слышать их в любой момент. Стоит раздаться любому непривычному шороху, как тотчас какая-нибудь фантазия их воображения облекается в форму проявления демона. Когда они видят, как почерневший ствол дерева, весь пропитанный водой, качается на волнах, то ныряя, то показываясь наверх под влиянием течения, они усматривают в нем *некедзалтара*. Когда они слышат в лесу пронзительный звук, непохожий на крик знакомой им птицы, то это для них означает, что их зовет *некедзалтара*. Не проходит ни одного дня на индейской стоянке, чтобы кто-нибудь не сообщил, будто он видел или слышал что-нибудь в этом роде... Эти проявления присутствия демона столь же знакомы тена, как шум ветра или пение птиц» (108а, 721). В другом месте этот же миссионер уже писал: «Сила и объем их веры в демона превосходит наше понимание. Их воображение всегда насторожено, всегда готово различить какого-нибудь демона, приближающегося в темноте или даже среди бела дня, в зависимости от случая: нет такой причуды расстроенного воображения которой бы они не поверили. Слушая их разговоры, можно подумать, что они находятся в постоянных сношениях с демоном, что они видели его сотни раз» (108, 159). Замените демона (devil) теми сбивчивыми представлениями о духах, о которых речь шла выше: описание Жетте целиком согласуется со всеми теми столь многочисленными описаниями, которые подчеркивают «вездесущие» более или менее диффузных, расплывчатых мистических сил в мире первобытных людей.

III.

Один хороший наблюдатель (Хобли) говорит нам, рассказывая об одном племени банту: «Крайне важно, при изучении общественного строя этих народов постараться представить себе, до какой степени реально и непосредственно влияние предков на повседневную жизнь туземцев. Этнолог, который не жил с ними в их повседневной жизни, который не пытался понять их точку зрения, лишь с большим трудом в должной мере оценить это влияние» (94, 432). То же самое можно сказать о большинстве низших обществ. Иезуиты из Новой Франции (Канады) часто подчеркивали то значение, которое занимали покойники в мыслях индейцев. Кодрингтон эту же идею удивительно отчетливо выражает в одном замечании относительно меланезийских языков. «Когда туземец говорит, что он человек, то он дает понять, что он — человек, а не дух (ghost). Отнюдь не следует понимать, что он — человек, а не животное. Разумные существа в мире делятся в его глазах на две категории, на людей, которые живы, и на людей, которые умерли, у племени моту на *та-маур* и *та-мате*. Когда меланезийцы впервые видят белых, они принимают их за *та-мате*, т. е. за духов, вернувшиеся к жизни, а когда белые спрашивают у туземцев, кто они (туземцы) такие, то последние себя называют *та-мур*, т. е. людьми, а не духами» (34, 82—88; ср. с 33, 21).

Точно так же у чиригуанов (Южная Америка) два человека, встретившись, обмениваются следующим приветствием: «Ты живой?»— «Да, я живой». Автор прибавляет: «Другие племена Южной Америки здороваются таким же образом, например, каингуа, принадлежащие также к группе гуарани» (45, 100).

Короче сказать, как обстоятельно было изложено выше, покойники считаются живыми, по крайней мере, в течение определенного времени: это—живые несколько иного рода, чем мы, некоторые связи—партиципации с ними ослабели или прервались, однако, они лишь мало-помалу перестают принадлежать к своей общественной группе. Для того, чтобы понять мышление первобытных людей, следует прежде всего отказаться от существующего у нас представления о смерти и о мертвых и постараться заменить его тем представлением, которое господствует в коллективных представлениях первобытных людей.

Прежде всего, самый момент смерти определяется разное у нас и у них. Мы думаем, что смерть наступила, когда перестает биться сердце, и совершенно прекращается дыхание. Для большинства же низших обществ смерть наступает в тот момент, когда «желец», пребывавший в теле, имеющий некоторые общие черты с тем, что мы называем душой, окончательно покидает тело, даже если при этом физиологическая жизнь не совсем еще угасла. В этом одна из причин столь поспешных похорон, часто встречающихся у первобытных людей. На островах Фиджи «погребальный обряд начинается часто за несколько часов до того, как человек действительно умирает. Я знаю одного человека, который после того, как его уже обрядили, принимал еще пищу, другого, который жил еще 18 часов. Эти лица, тем не менее, были, по мнению фиджийцев, мертвыми. Еда, питье, речь, говорили они, это произвольные действия тела, пустой скорлупы, по их выражению, душа же у них уже ушла» (228, I, 188).

Нассау слышал, как негры Западной Африки выражались таким же образом. Нередко случалось, что «менее развитые туземцы, находясь со мной у изголовья умирающего, говорили мне: „Он умер“. В действительности, больной только потерял сознание и лежал неподвижно, не видя, не говоря, не принимая пищи, имея вид человека, лишившегося чувств, сердце, однако, у него слабо билось. Я обращал внимание родственников на сердцебиение, доказывавшее, что он был еще жив. „Нет, он умер, дух его ушел, он не видит, не слышит, не чувствует. Это легкое движение происходит лишь от того, что дух тела содрогается. Это уже не человек, это не наш родственник. Он уже умер“. И тут же они принимались обрядить тело к погребению. В 1863 году на острове Кориско один туземец разыскал меня и попросил у меня „лекарства“, чтобы убить или успокоить духа тела его матери, движения которого мешали ему и не давали обрядить тело» (161, 53—54).

Все же, если душа и покинула окончательно тело, если смерть уже наступила, только что умерший не является еще в силу этого отделенным от своих близких. Напротив, он пребывает близ своего тела, и самые заботы, которые уделяются его останкам, внушены ощущением его присутствия и опасностью, которая грозила бы живым, если бы они не поступили с телом покойника согласно установленным обычаям.

В некоторых низших обществах не разрешается погребать покойников, не принадлежащих к данной общественной группе, в земле, которая этой группе принадлежит. «Верования туземцев, говорит д-р Пехуель-Лёше, противятся тому, чтобы чужестранец был погребен на территории данного племени, ибо сделать это значило бы приютить его душу, а кто знает, на что она способна?» (165, 210—11). Он сообщает

об одном португальце, который в виде исключения был погребен в Лоанго. Когда после одного погребения началась засуха, труп португальца был выкопан из земли и брошен в море. Уже в столь сомнительных вообще сообщениях Каваци мы встречаем подобный же рассказ. «Верующие захотели похоронить одного миссионера внутри церкви, однако, некоторые идолопоклонники, которые до этого времени скрывали свое коварство, воспротивились этому с такой силой, что сам царь, боясь измены остальных, предпочел притворство... тело было брошено в море» (26, 569). У ашантиев царь скрывал смерть ребенка



Группа женщин варрамунга (Сев. Австралия), бьющих себя по голове копательными палками во время похоронной церемонии.

одного миссионера, которого он держал в плену. «Для того, чтобы избежать несчастья для своей страны, этот суеверный царь, не желая, чтобы белый был погребен в его владениях, приказал набальзамировать труп ребенка, чтобы передать его родным при их освобождении» (150, 1870 г.; 45, 280). Один кафрский вождь, желая выразить свою признательность к одному миссионеру, отказавшемуся покинуть страну, и поблагодарить его, сказал ему: «Тебе следует умереть здесь. Ты не должен уходить умирать в другое место. Если твои кости побелеют здесь, то тебя будут просить, никогда ни один человек не умирает без того, чтобы к нему не обращались с просьбами». Это должно было означать: ты один из наших, ты составляешь часть нашей общественной группы, которая в тебе нуждается, и, естественно, ты будешь составлять часть нашей группы после смерти так же, как и теперь.

В отношении новоумерших тем более необходимо исполнить долг, предписанный обычаем, что они вообще дурно настроены и готовы причинить зло тем, кто их пережил. Не имеет значения в данном случае даже то, что они были любезны и добры при жизни. В новой обстановке характер их совершенно иной, они раздражительны и мсти-

тельны, быть может, потому, что они несчастны, слабы и болезненны в течение того времени, пока разлагается их тело. Так, например, «Уазинпарео принадлежал к числу тех людей со счастливым характером, которые живут со всеми в мире. Если послушать туземцев, то он никогда никого не убил, и если он и ел человеческое мясо, то от его собственных копий никогда никто не умер. Какое заключение сделали отсюда дикари? Заключение наиболее далекое от нашего: Уазинпарео, бывший добрым при жизни, должен был непременно сделаться злым после смерти. Дальнейшие события подтвердили это суеверие: через несколько дней после Уазинпарео умерло двое или трое туземцев преклонного возраста или больных. „Вот видите, говорили нам туземцы, каким злым сделался этот Уазинпарео“. Тотчас же двое местных жрецов взялись за изгнание в открытое море атаро, т.-е. призрака души или духа Уазинпарео, который, по их словам, бродил вдоль побережья» (224а, 154).

Туземцы пиа (на том же острове) никогда не хотели согласиться на погребение в их земле миссионера, умершего от болезни: они объясняли это тем, что атаро этого человека, не убившего никого при жизни, обязательно должно убить много людей после его смерти (232, 281). В Английской Новой Гвинее «намерения новоумершего в отношении живых представляются весьма дурными, и туземцы боятся его посещения» (233 264).

Такие же верования мы встречаем в Западной Африке. «Как бы ни были хороши отношения какого-нибудь умершего человека при его жизни к семье, как бы ни были уверены родственники этого покойника в том, что он является благосклонным духом, тем не менее, туземцы уверены, что в случае, если не отдать ему долга, предписанного обычаем, или если он не удовлетворен поведением и отношением близких, его считают вполне способным пренебречь их интересами и даже повредить им» (118, 187). У племени бана в Камеруне «как бы добры ни был покойник при жизни, но стоило ему испустить дух, чтобы душа его стала помышлять лишь о том, чтобы причинить зло» (80а, 109).

Зловредное действие новоумершего может проявиться в тысяче разных форм. Боятся больше всего, чтобы он не попытался увлечь с собой одного или несколько человек из живых: он чувствует себя одиноким, покинутым, он тоскует по обществу своих близких, поэтому ему хочется приблизить их к себе. Если как раз в этот момент кто-нибудь из родных заболевает или умирает, то все знают, откуда исходит удар. С другой стороны, новоумершие имеют мистическое влияние на явления природы, в особенности, на те, которые имеют основное значение для общественной группы. «Физические явления, например, сильные грозы, когда они происходят в момент смерти или погребения человека, приписываются его влиянию. Вот почему, если во время церемонии похорон начинает собираться гроза, туземцы просят любимого сына покойника приостановить дождь. Молодой человек обращается лицом к той стороне горизонта, откуда надвигается гроза, и говорит: „Отец мой, дай нам хорошую погоду на время твоих похорон“». «Через несколько часов после смерти одного юноши, которого я знал, над селением разразилась страшная гроза, которая выбила банановые насаждения и произвела большие опустошения на плантациях. Старики весьма серьезно утверждали, что гроза была наслана духом Мопембе (так звали юношу)» (228, 373).

Таким образом, если погребальные предписания не совершены как следует, то покойник в состоянии покарать все племя. Он может помешать падению дождей и довести живых до отчаяния. Этим объясняются

неизбежные конфликты между туземцами и миссионерами, желающими добиться отмены языческих обычаев. Вот характерный пример. «Одна женщина, принявшая христианство, получила развод от своего мужа. В течение нескольких лет они жили раздельно; у мужа была другая жена, с которой он прожил до смерти... Едва только человек этот испустил дух, как начальник крааля, к которому принадлежал этот туземец, схватил христианку и принудил ее подвергнуться одновременно с язычницей целому ряду обрядов, которые считались необходимыми для умиротворения гнева некоего воображаемого существа: без этих церемоний оно не преминуло бы отомстить, помешав выпадению необходимой влаги в ближайшее время дождей...» Миссионер вмешался в дело. «Не идя ни на какие уступки, старый начальник настаивал на том, что он сделал лишь то, что считал необходимым для защиты интересов народа баролонгов» (24а, 9).

IV.

Таким образом, необходимо ублаготворить недавно умершего любой ценой. Его требования варьируют в разных обществах и в зависимости от общественного положения покойника. Если это ребенок в раннем возрасте, раб, женщина из простонародья, вообще, какой-нибудь незначительный человек без влияния, непосвященный еще юноша, то и после смерти он остается тем же, чем он был и при жизни, и о нем совершенно не заботятся. Люди, его любившие, оплакивают его, но его не боятся. Но знахари, вожди, отцы семейства, уважаемые и еще активные старики, короче говоря, важные лица отнюдь не теряют своего значения после смерти. К влиянию, которое покойник оказывает благодаря собственной силе, в силу своего личного «мана», присоединяется таинственное и страшное могущество, сообщаемое ему его положением новоумершего. Он в состоянии очень много повредить людям, они же, напротив, ничего не могут поделать против него. Конечно, в некоторых обществах иногда пытаются обезвредить покойника, уродуя его тело, или превращая его в жижу, изгоняя его духа или сбивая его с толку, однако, обычно более верным средством считают расположить духа к себе, т.-е. удовлетворить все его желания. «Главным основанием, побуждающим туземца целиком выполнить обязанности, связанные с трауром, является во многих случаях боязнь вызвать недоброжелательство покойника, мечь которого кажется туземцу более страшной, чем живой враг» (55, 227).

В Австралии, например, а также в очень многих других низших обществах близкие покойника для того, чтобы сделать благосклонным к себе новоумершего или чтобы просто избежать его гнева, обязаны обнаружить того, который «обрек» (doomed) покойника, и убить его. Если бы это требование выполнялось со всей строгостью, то оно должно было бы привести к довольно быстрому исчезновению племен, о которых идет речь. Если принять во внимание слабую рождаемость и большую детскую смертность у этих племен, то надо думать, что если бы каждая смерть взрослого человека имела необходимым следствием смерть одного или нескольких других взрослых, то эти общественные группы скоро должны были бы исчезнуть. В действительности, туземцы стараются отомстить подобным образом лишь за смерть особенно важных лиц: кроме того, эта мечь в некоторых случаях ограничивается лишь инсценировкой. Спенсер и Гиллен весьма подробно описали походы в целях отмщения, называемые у арунта «курдаича» (200, 476). Нечто подобное мы встречаем и в других местах. Часто, однако, люди,

принявшие участие в таком походе, возвращаются на стоянку, не убив никого. Никаких формальных объяснений по этому поводу не дают и не спрашивают. Женщины и остальные члены группы твердо убеждены в том, что необходимое удовлетворение получено; возможно, что сами участники похода в конце концов начинают разделять подобные убеждения.

«Традиция требует, говорит Эйльман, чтобы всякое убийство было отомщено. Я убежден, что эта месть осуществляется лишь в крайне редких случаях: обычно туземцы очень боятся навлечь на себя вражду мнимого убийцы. Тем не менее, необходимо соблюсти внешние приличия... Когда воины возвращаются, не тронув волоска на чьей-либо голове, покойник должен считать себя удовлетворенным, ибо, по край-



Обычай курдинча: мститель, держа в руке узкую каменную чурингу, незаметно подкрадывается к врагу

ней мере, внешне его близкие сделали все возможное для того, чтобы отомстить за его смерть» (55, 242).

Можно только спросить, откуда эта уверенность в том, что новоумерший позволяет себя так грубо обманывать. Неужели не боятся, что подобный обман может повлечь самые плохие последствия для виновников? По правде сказать, первобытное мышление не видит здесь никакого настоящего обмана. Конечно, в известных случаях полное удовлетворение новоумершему может быть дано лишь убийством виновника. Чаще всего, однако, самый поход в целях отомщения, независимо от того, был ли убит виновник или нет, обладает достаточной ценностью и влиянием. Поход этот действует наподобие обряда, который умиляет злобу новоумершего и, поэтому, умиротворяет беспокойство живых. Это хорошо подмечено Тэплином. «Вообще, они не в состоянии настичь (виновника смерти), часто они и не пытаются это делать... Туземцы делают приготовления к сражению и оба племени сходятся, сопровождаемые своими союзниками... Если между племенами существуют другие какие-нибудь счеты, то разыгрывается настоящий бой на копьях, но если у племен нет никакого иного повода для драки, кроме новоумершего, то, вероятно, будет пущено несколько копий, обменяются большим количеством оскорблений, возможно даже, что несколько человек получают легкие раны, и тогда старики объявят, что этого достаточно. Считается, что покойник умиротворен самыми усилиями, которые были приложены его близкими для отомщения его

смерти, оба племени после этого сейчас же примирятся между собой. В этом случае сражение является лишь церемонией» (212, 21).

Миссионеры германской Новой Гвинеи хорошо осветили тесные отношения, сохраняющиеся между новоумершим и его группой, а также старания живых удовлетворить покойника. «Соседние группы считают своим долгом посетить могилу. Это посещение служит одновременно доказательством их невинности. Если какое-нибудь селение не приходит, то это означает, что у его обитателей совесть не чиста» (162, III, 258). Действительно, колдовство теряет свою силу, как только колдун притрагивается к своей жертве: он вынужден поэтому избегать присутствия больного и не смеет засвидетельствовать ему свою симпатию посещением. «Когда смерть совершилась, он не может присутствовать при погребении, ибо он этим подверг бы себя риску быть разоблаченным, как колдун. Каи верят, что покойник, положенный в гроб, при приближении своего смертельного врага выплюнет бетель, который ему положили в рот, или подаст другой знак такого же рода. Этим и объясняются подозрения родственников больного или покойника в отношении тех, которые не приходят навестить больного или не показываются на похоронах» (162, III, 134) (племя каи).

«Во всяком случае, живые обязаны дать, по крайней мере, почувствовать свой гнев колдуну... Родственники, которые упускают это сделать, наказываются всякого рода бедствиями. Жатва их гибнет, их свиньи и собаки дохнут, зубы их сейчас же портятся. Это мечь ушедшей души. „Маленькая“ душа (тами различают большую и малую душу) пребывает по соседству с могилой до тех пор, пока черви не начинают выползать из трупа» (162, III, 519). Туземец имеет самые серьезные основания стараться удовлетворить невоумершего. Страх, однако, жив лишь в первое время после смерти. С течением времени живые успокаиваются и, в конце концов, «от самого покойника зависит, будет ли траур продлен или нет. Если он доставляет охотникам своего селения обильную добычу, то траурные церемонии длятся долго. Если он этой добычи не доставляет или доставляет ее мало, то память о нем скоро изглаживается. Вдовец или вдова могут снова вступить в брак: это не находится в связи с траурными церемониями...» (162, III, 83). Основная обязанность заключается в отмщении за смерть, непосредственно после ее наступления. «Почти всегда поводом к войнам у племени каи служат смертные случаи. Близкие покойника хотят погубить колдуна или колдунов, а вместе с ними и всю их родню, чтобы, наконец, зажить в мире. Дух покойника требует отмщения: если его смерть остается не отмщенной, то его близкие понесут кару. Он не только не пошлет им успеха на охоте, он найдет диких кабанов, которые опустошат их поля, он причинит им всякого рода ущерб. Стоит после чьей-нибудь смерти случиться какой-нибудь беде, например, засухе, простудным заболеваниями, каким-нибудь поранениям и т. д., чтобы все признали в этом мечь духа. Туземец оказывается таким образом перед очень затруднительной дилеммой. Если бы не страх мести страшных духов, который сильнее страха перед людьми, если бы не привязанность, кроме того, к ценному имуществу, к свиньям, то папуасы, по крайней мере, каи, никогда бы не предпринимали походов» (162, III, 62—63).

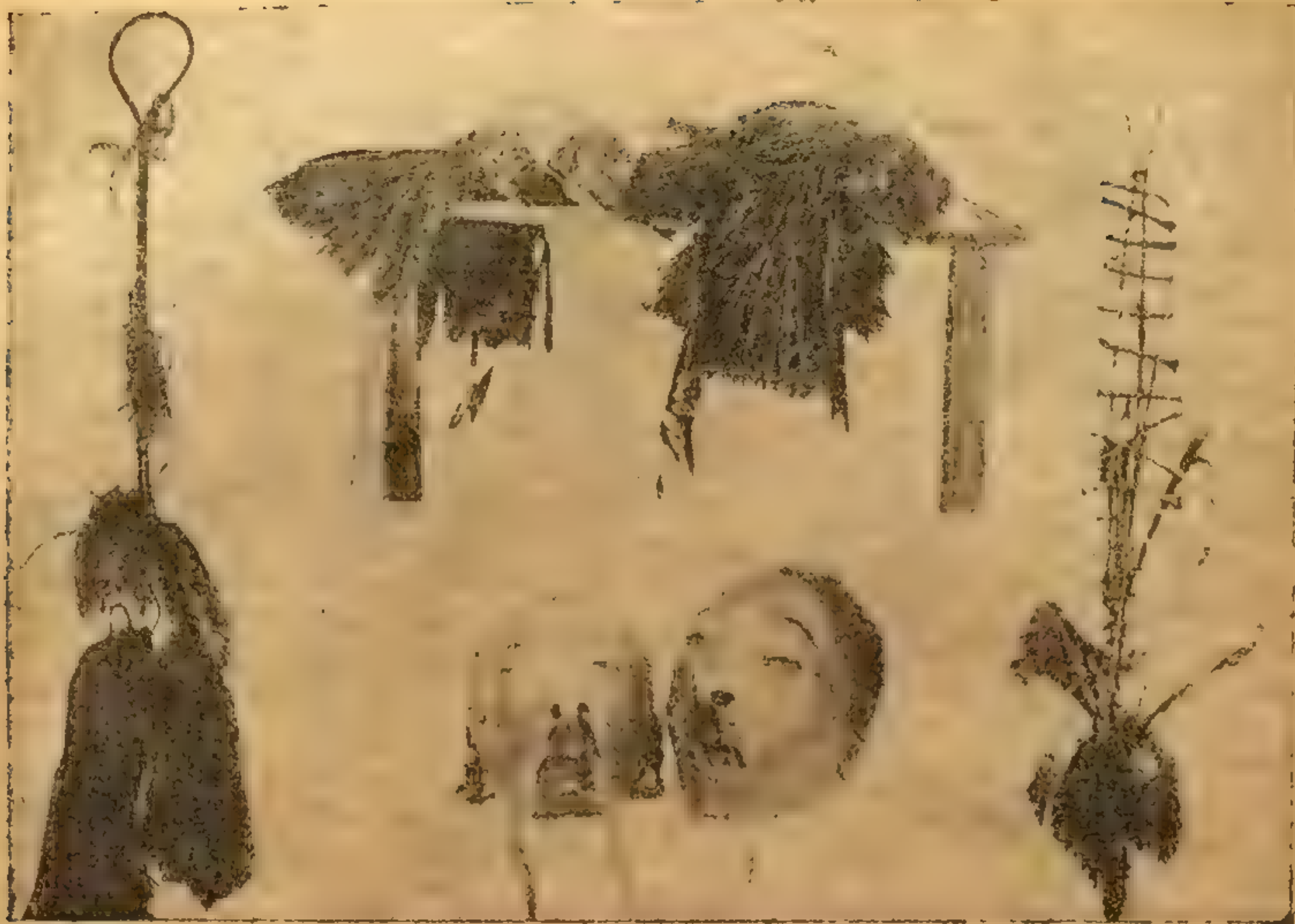
Когда папуас обнаруживает в соседнем племени колдуна, виновника смерти, и убивает его, то начинается война. Туземец наперед в состоянии учесть довольно точно ущерб, который она может ему принести, и он принимает соответственные меры. Но в отношении разгневанного покойника следует бояться решительно всего: каких бы

несчастий ни предвидел папуас от покойника, все равно на него могут обрушиться еще и другие беды, и как раз в такой момент, когда он меньше всего их ожидает. Вот почему из двух зол он предпочитает известное и определенное зло, тем более, что для успеха его предприятий положительная помощь покойника ему необходима.

Подобным образом в Бунне (остров Бугенвилля) «в жизнь людей прежде всего вмешиваются духи покойников, которые могут играть благодетельную роль, но которые могут нанести ущерб. Поэтому туземцы обращаются к предкам, чтобы получить их поддержку... Им делают подарки, приносят жертвы и т. д.» (218, 132—33).

У дайяков на острове Борнео один отличный наблюдатель, Пергэм, выявил тесную связь, соединяющую живых с покойниками, и взаимные услуги, которые они оказывают друг другу. «Туземцы эти верят, что покойники строят жилища, возделывают рисовые поля и вообще несут тяжкий труд: среди них существует то же неравенство состояний, что и среди живых. Если при жизни члены данной группы помогают друг другу, то смерть, по мнению туземцев, отнюдь не обрывает связей, которые заставляют обмениваться услугами: живой может притти на помощь покойнику, доставляя ему пищу и другие необходимые предметы, покойник же может оказаться не менее щедрым, одаря живых лекарствами, которые наделены магическими свойствами, амулетами и талисманами всякого рода, помогающими живым в работе» (121, I, 213). Пергэм упоминает в этом месте, что покойники образуют общество, совершенно подобное обществу живых, что между двумя этими обществами существует обмен услугами, так как одно нуждается в другом. Однако, дело идет здесь о покойниках, которые уже прочно утвердились в новом положении по окончании всех обязательных погребальных церемоний. Во время же переходного периода, через который проходит покойник, начиная с того момента, когда тело перестало жить, у дайяков, как и у других племен, существуют особые требования. Живые не могут остаться глухими к этим требованиям, не рискуя навлечь на себя гнев покойника, а следовательно, величайшие бедствия.

Именно в этом, как известно, заключается одно из оснований «охоты за черепами», столь распространенной на Борнео и в других соседних областях. Подобно как на Новой Гвинее, туземец оказывается стоящим перед дилеммой: либо он принесет из специально предпринятого похода, призванного отомстить за смерть покойника, один или несколько черепов, либо ему предстоит подвергнуться мести покойника, которая обрушится не только на него, но и на его близких и на всю его группу. Подобно как, дайяк выбирает меньшее зло. Вот характерный пример: «Однажды Лингир, вождь одного из саретских племен, появился в Сараваке с бритой головой, покрытый лохмотьями, в жалком наряде, но в сопровождении 33 лодок, и потребовал у раджи разрешения напасть на дайяков Лунду или Самарханда: эту свою необычную просьбу он мотивировал тем, что умер его брат и что он не может справиться его похороны, не добыв хотя бы одного черепа... Лингир, естественно, не получил разрешения, за которым он явился в Саравак, ему предложили немедленно обратиться со своим флотом: он исполнил это приказание, но по дороге прихватил головы попавшихся ему четырех несчастных рыбаков» (124, 215—16). Этот вождь отлично знал, что если раджа узнает об этом, что было более чем вероятно, то ему придется ответить, при чем дело могло обернуться для него очень скверно. Однако, он предпочел подвергнуть себя риску, чем вернуться к себе, не заполучив того, что казалось ему совершенно необходимым для удовлетворения духа покойного брата.



Трофеи охотников за черепами. Препарированные голсы и маски из черепов (Н. Гвинея).

Аналогичный обычай существовал как будто в Камеруне. «Смерть вождей, говорит Мансфельд, когда-то служила, повидимому, поводом для своего рода маленькой войны. Когда умирал старый вождь в каком-нибудь селении А, то двое или трое воинов отправлялись в какое-нибудь селение Б, находившееся на расстоянии примерно трех льё. Здесь они устраивали засаду и без всякого повода убивали двух человек и уносили с собой их черепа. Это селение Б, естественно, принималось мстить селению А» (135, 158).

У племен более развитых, чем указанные выше, например, у банту и других туземцев Южной Африки отношения между живыми и их покойниками являются не менее тесными. Однако, они представляются лучше организованными, в них уже сказывается тенденция к образованию своего рода культа предков, хотя в буквальном смысле обычай эти в целом ряде важных пунктов отличаются от того, что мы называем этим именем.

Покойники живут, это не подлежит сомнению. «Что ты здесь делаешь? спрашивает Т. Ган у одной женщины из племени намакуа, которую он встретил в пустыне. — Друг мой, отвечает она, не смейся надо мной, я в большом горе: засуха и бушмены сгубили у нас много овец и быков, поэтому я отправляюсь на могилу моего отца, который умер на охоте. Я отправляюсь молиться и плакать на этой могиле: отец услышит мой голос, он увидит мои слезы и поможет моему мужу, который отправился охотиться на страусов. Мы сможем тогда снова купить коз и коров и накормить детей. — Твой отец умер, сказал я ей, как же может он тебя слышать? — Он умер, это верно, возразила она, однако, он только спит. Мы, готтентоты, когда находимся в беде, отправляемся всегда молиться на могилы наших родителей и предков: это один из наших древних обычаев» (81, 112—13).

Что представляют собой эти покойники, которые живут? Нам крайне трудно, чтобы не сказать невозможно, составить себе об этом более или менее удовлетворительное представление. Представления о покойниках очень изменчивы, характер их зависит от структуры и степени развития данного общества. Кроме того, почти везде новоумерший проходит более или менее скоро через целый ряд переходных состояний, перед тем как достигнуть сравнительно определенного положения, из которого он может выйти либо посредством новой смерти, либо путем возвращения в мир живых. Часто эти представления совершенно непримиримы между собой. Известно, что они носят резко выраженный эмоциональный характер, что первобытное мышление лишь очень мало заботится об их логической связности, что, наконец, мы ни в одном обществе не находим совокупности таких представлений, которые принадлежали бы к одному и тому же времени, и которые составляли бы систему. Напротив, все заставляет думать что среди этих представлений о покойниках есть крайне древние, что с течением веков к этим первым представлениям примешались другие, более или менее совместимые с первыми. Та сумма представлений, которую мы встречаем сейчас, является своего рода амальгамой, магмой*, столь же трудно поддающейся нашему анализу, как и наслоения какого-нибудь геологического пласта, одна лишь поверхность которого нам известна.

Чрезвычайная неясность этих представлений, обусловленная самой их природой, возрастает еще благодаря наблюдателям, которые дают нам сведения о них. Они собирают эти факты, подходя к ним с предвзятыми идеями относительно переживания души после смерти и ее бессмертия. Они не принимают в расчет различия, разделяющего нашу логическую мысль, построенную на понятиях, и мышление первобытных людей, в котором понятия играют столь малую роль, и их наблюдения, искаженные таким образом, оказываются по меньшей мере неполными, а очень часто не имеющими научной ценности. Слово «душа» и общепринятое представление об отношениях между душой и телом создают непреодолимую путаницу.

Так как представления, относящиеся к сношениям между живыми и мертвыми, подчинены закону сопричастности, то мертвые представляются пребывающими (хотя и отсутствующими) в разлагающемся трупе, связанными с ним, хотя и независимыми от него: новоумерший, по истечении нескольких дней, оказывается одновременно и в своей могиле и поблизости жилища, где он умер, и далеко на пути в страну теней, если только он уже не прибыл туда.

Те покойники, которые при жизни занимали высокое положение и выполняли важные функции, продолжают выполнять их и после смерти, хотя у них имеются преемники. Например, у многих племен банту покойные вожди продолжают в случае нужды покровительствовать своей группе, они попрежнему обеспечивают выпадение дождей и правильную смену времен года. Часто они остаются владельцами своего скота, который не может быть отчужден. К скоту этому приставляются специальные сторожа. Вожди эти уходят в другой мир в сопровождении известного количества своих жен и рабов, а также предметов, пропитавшихся их личностью. Вообще, мертвые в разной степени являются составной частью общественной группы, и каждый член ее не чувствует себя совершенно отделенным от них. На нем лежат особые обязанности

* Магмой называется в геологии расплавленная масса в недрах земли, проникающая в верхние пласты земной коры и образующая при застывании «магматические пласты». (Ред.).

по отношению к ним, он считает эти обязанности столь же естественными как и обязанности, связывающие его с живыми.

Племена мосси на Нигере нашли поразительный символ для выражения обычного представления о пребывании мертвых в общественной группе. С момента смерти до вторых похорон кому-нибудь поручается изображать покойного и в точности играть его роль. «Каждый мосси, умерший от болезни, кто бы он ни был, мужчина, женщина, ребенок, наба (вождь), переживает себя в личность курита. Если речь идет о женатом мужчине, то роль курита или кутарса (который имитирует по-



Участник ритуальной церемонии, представляющий духа. Его головной убор, изготовленный из саговой пальмы, изображает тучи, солнце и луну (Н. Гвинея).

койника) играет женщина из семьи умершего, — обычно одна из жен одного из младших его братьев, имеющая какое-нибудь сходство с тем, кого уже нет. Она выбирается семьей, а иногда заранее указывается умирающим. Она прилагает все усилия, чтобы быть похожей на покойника. Она надевает одежду покойного, его покрывала, его шляпу, его башмаки, его запястья и кольца. Она носит пояс и нож покойного, ходит с его палкой, заступом и доре, носит его копье, обращенное острием к земле. Она подражает походке покойного, она обязана подражать ему во всем; она продолжает его в кругу его близких. Если умершего обычно сопровождал ребенок, который нес его сумку, то курита тоже должна иметь спутником ребенка, следующего за ней

с той же сумкой, но вывернутой наизнанку. Если покойный был прокаженным и не имел пальцев, то она должна действовать так, как если бы у нее их не было. Если он любил смеяться, то и она должна смеяться, если он был ворчлив и ссорился со всеми, то и она должна постоянно казаться рассерженной. Дети покойного будут называть ее отцом, жены его — мужем, при чем они будут готовить для нее просяную кашу; если покойный был наба, то и

ее будут называть *наба*, если он таковым не был, то ее будут называть его именем.

Так она будет вести себя до дня *кури* (вторых похорон). В этот день она может обрить себе голову подобно всем членам семьи, и роль ее кончается. Она сохраняет, однако, имя *курита* и в день раздела она получает какую-нибудь одежду, взамен которой она возвращает платье покойного: если наследник щедр и если позволяет наследство, она получает несколько голов скота, а иногда ребенка. *Курита* умрет раньше своего срока, если она не выполнит этой роли, ибо духи предков придут за нею; роли этой не добиваются» (134, 732—33). Таким образом, до тех пор, пока умерший *мossi* не отделился окончательно от своей группы через посредство последних похорон, живые его видят, и он сам видит себя ведущим свой обычный образ жизни среди них в облике *курита*. Это — реальное присутствие невидимого, сделавшегося осязаемым и ощущаемым.

Калауей, оставивший нам столь ценные сведения о верованиях зулусов, признает, что «их теория не является ни очень последовательной, ни очень понятной... Они говорят, что тень, очевидно та, которая отбрасывается телом, и есть то, что делается, в конце концов, по-смерти тела *итонго* или духом. Для того, чтобы узнать, так ли они действительно думают, я спросил: «Тень, которую отбрасывает мое тело, когда я хожу, это ли и есть дух?». — «Нет, это не твое *итонго* (дух)». Очевидно, они думали, что под словами «мой дух» я разумел духа того существа, которое бодрствует надо мной, т.-е. своего рода ангела-хранителя, а не своего собственного духа. «Но это станет *итонго* или духом предка для твоих детей, когда ты умрешь». Они говорят, что длинная тень сокращается, когда человек приближается к смерти, и сжимается во что-то очень маленькое. Когда они видят, что тень человека таким образом сокращается, они знают, что он скоро умрет. Когда человек умирает, длинная тень уходит, это они и понимают, когда говорят: «Тень его ушла». Есть, однако, короткая тень *, которая остается с трупом и сжигается вместе с ним. Длинная тень становится *итонго* или духом предка» (24, 126) *).

Весьма важно знать намерения и настроения *итонго* в отношении живых. Новоумершему отдали все обычные почести и справили по принятому обычаю его похороны: если при этом *итонго* не подает никаких признаков жизни, то начинают беспокоиться и доискиваться причины этого молчания. Чаще всего, однако, *итонго* осведомляет близких о своем удовлетворении, либо во сне, либо являясь в образе змеи, забирающейся в жилище. Этих змей *итонго* резко отличает от других. «Те змеи, которые имеют человеческую природу, распознаются благодаря тому, что они посещают хижины, не едят мышей и не боятся шума, производимого людьми. Наблюдается всегда, что они не боятся тени человека, и змея, которая является *итонго*, также не пугает людей: при появлении змеи *итонго* нет общей тревоги, как при появлении дикого зверя в хижине. Напротив, туземцы считают себя счастливыми, они чувствуют, что явился начальник селения» (162, III, 198—9).

«С нетерпением подстерегают появление этих вносящих успокоение змей. Если такую змею видят на могиле, то увидевший оборачивается и говорит: я видел сегодня на могиле, как она грелась на солнце». Если *итонго* долго не появляется в хижине, или если покойного не видят во сне, то приносят в жертву быка или козу и говорят, что покойного вернули в его жилище. Если и после этого покойный не явится

* Длинная и короткая душа у новогвинейских папусов (162, III, 518).

во сне, то, даже если змея и появится, начинают беспокоиться и спрашивать: «Как умер этот человек? Мы не видим его, итонго его темно» (появляется подозрение относительно колдовства). Если покойный был начальником большого селения, то отправляются за «доктором», если же он был бедняком, то не предпринимают ничего» (162, III, 141).

Здесь совершенно очевидно стремление сохранить общение с итонго, стремление это внушено ощущением силы и власти этого духа, от которого зависит здоровье, благосостояние и самая жизнь тех, кто живет в селении. Как мы только что видели, не всякий дух мертвого является итонго. «Не все амахлози становятся аматонго, а только и прежде всего умершие начальники: итонго занимает в мире духов более высокий ранг, чем дух обыкновенных ихлози. Каждая семья имеет, кроме аматонго, общих для всего племени, своего особого итонго. «Наш отец, которого мы знаем, говорят они, он все в нашей жизни». Его считают своего рода гением — покровителем семьи. Если семья переселяется, и итонго не показывается в новом жилище, то надо пойти за ним. От дикой шелковицы отламывают ветку и несут ее в старое жилище. Здесь приносят жертву, при чем поют любимую песнь итонго, чтобы он сказал себе: „Воистину дети мои чувствуют себя покинутыми от того, что я не иду с ними“. Затем ветку тащат по земле до нового жилища, надеясь, что итонго, может быть, пойдет по следу или откроет во сне, почему он не хочет явиться» (227, 17—18).

Необходимо, однако, чтобы итонго оказался достоин того почтения, которое живые в избытке оказывают ему. Если он не старается обеспечить благосостояние своих близких, если на них обрушиваются несчастья, то сначала мольбы, обращаемые к нему, учащаются, потом, однако, тон меняется, и ему напрямик говорят всю правду. «Их отец является для них после смерти большим сокровищем. Его взрослые дети знали его доброту, его храбрость. И если в селении появляется болезнь, то старший сын начинает прославлять умершего отца, перечисляя все его почетные прозвища, которые он получил за боевые заслуги, вместе с тем он восхваляет и других аматонго... Сын порицает своего отца, говоря: „Что касается нас, то мы можем умереть. О ком же ты заботишься? Вот мы все умрем и посмотрим тогда, в какое ты жилище сможешь зайти. У тебя не будет ничего, кроме саранчи для еды, тебя никуда не пригласят, если ты погубишь собственное селение“» (24, 145).

Для кафра нет ничего ценнее его скота. Он остается хозяином его и после смерти, и если он находит, что ему не оказывается достаточно почестей, он умеет мстить, причиняя всякое зло и разные болезни, как скоту, так и самим людям... «Отсюда вытекает, что для зулуса рядом с чувственным миром существует мир духов, который он представляет себе пребывающим в связи с чувственным миром и которого ему приходится тем больше бояться, что эти духи, недоступные для нападения со стороны людей, способны в любой момент причинить им зло. Зулус питает к миру духов те чувства, которые внушаются высшей силой, он им служит потому, что он их боится, хотя выражения, употребляемые, когда он говорит о них, и которые он даже употребляет при обращении к ним, не всегда оказываются особенно почтительными» (227, 14—15).

Аналогичные коллективные представления и верования встречаются в Западной и Экваториальной Африке. Я приведу только несколько примеров. У племен адио с верхнего Конго новоумерший дает знать о своих требованиях чрез посредство сна. По пробуждении видевшего сон требованиям покойного должно быть дано удовлетво-

рение немедленно, всякие другие дела будут отложены, не то могут произойти всякие неприятности и несчастья: напримр, разобьется посуда, как только ее возьмут в руки, испортится брага, треснут горшки при варке пищи и т. д.

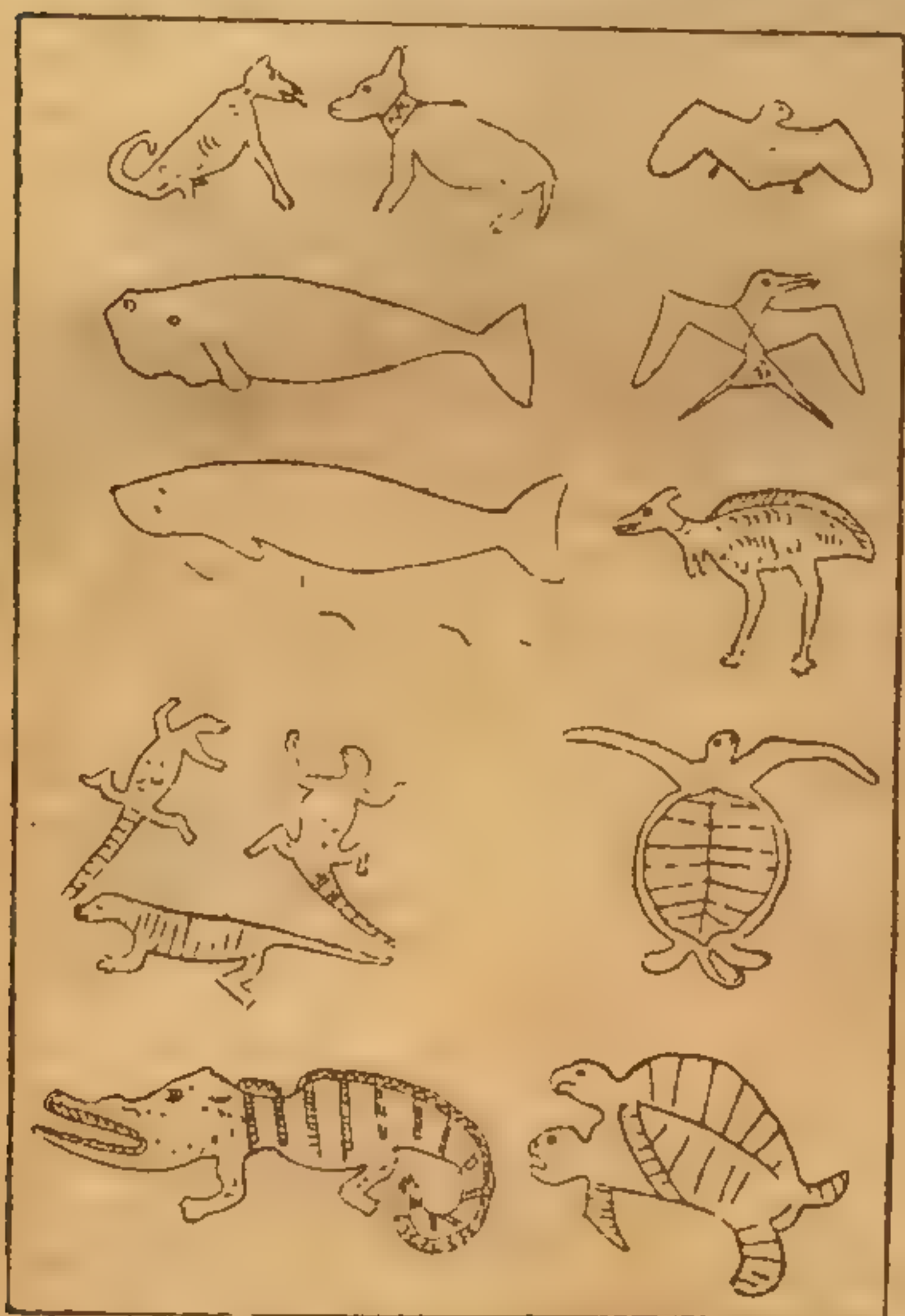
«Некоторые покойники, желая показаться живым родичам, принимают облик большой безвредной змеи, называющейся *румбо*, видимой лишь тому родственнику, которому хочет показаться покойный: явление это имеет место всегда близ могилы (90, I, 50). В Дагомее «сын находится в постоянном мысленном общении с покойными родителями. Он ежедневно беседует с ними и просит их покровительства. Если с ним случается какая-нибудь беда, он тотчас же обращается к их помощи, он старается расположить их к себе приношениями на их могилы. Они, наверное, услышат его мольбы и заступятся за него пред общим великим владыкой» (88, 99—100).

Вот факт, наблюдавшийся в Восточной Африке у одного племени банту и показывающий, до какой степени интересы живых переплетаются с интересами мертвых, как сильно одни влияют на другие. «Если юноша, бывший еще холостым, убит вдали от своего селения, то его муиму или дух вернется в селение и заговорит во время пляски, пользуясь в качестве медиума какой-нибудь старухой. Дух этот скажет: „Я такой-то, я желаю иметь жену“. Отец этого юноши примет тогда надлежащие меры для покупки девушки в другом селении, он приведет ее к себе, и на нее будут смотреть, как на жену покойного... Через некоторое время ее выдадут замуж за брата покойного, однако, она продолжает жить в том селении, где у покойного было жилище. Если случится так, что действительный муж будет бить эту женщину и вообще скверно будет с ней обращаться, так что она уйдет к своему отцу, то муиму покойного придет мучить людей, живущих в селении, и их постигнет несчастье. Дух, вероятно, спросит, пользуясь тем же медиумом, что и в первый раз, почему с его женой дурно обращались и вынудили ее уйти. Тогда глава семьи начнет прилагать усилия к тому, чтобы убедить молодую женщину вернуться: он будет бояться гнева духа своего покойного сына». Последний, следовательно, невидимо присутствует при всем, что происходит среди живых. Когда его жена подвергается скверному обращению со стороны действительного мужа, то он расправляется не только с ним. Последствия этого проступка угрожают всей общественной группе, и глава ее спешит предупредить их, стараясь дать удовлетворение покойному. Связь между членами группы такова, что благополучие ее в любой момент может зависеть от поведения того или иного ее члена в отношении к мертвым.

Случается, что желание мертвого оказывается неразумным. В этом случае живые не считают себя обязанными исполнять их. «Если бы, например, дух заявил: „Я хочу бязи, миткаля!“, то его близкие сказали бы: „Не сошел ли он с ума“? и не дали бы ему. „Почему миткаля? что бы он с ним стал делать, ведь ему положили ткани при погребении, и ему больше не надо“. Если же просьба, по крайней мере, по общему мнению, кажется мало-мальски разумной (например, если старый охотник просит мяса), то ее постараются сейчас же удовлетворить, при чем тщательно будут считаться с личными вкусами каждого покойника... Если дух потребует жилище, то ему построят таковое» (27а, I, 94).

V.

Кроме недавно умерших и покойников, которых еще живо помнят, черты, свойства и привычки которых еще сохранились в памяти людей, с которыми разговаривают во сне или, если верить мисс Кингсли, даже наяву, приходится считаться еще с более отдаленными покойниками, с такими, которых мало помнят или совсем не знают, которые уже давно ушли из мира живых, но которые, тем не менее, могут оказывать опасное влияние на судьбу живых. Мейнгоф с полным основанием останавливается на вопросе о постепенном превращении покойников в предков. «По истечении определенного времени душа все более и более теряет черты человека и превращается в духа. Эти духи становятся тогда



Изображения тотемистических предков у островитян Торрессова пролива.

объектом подлинного поклонения и представляются, смотря по своему расположению, либо благосклонными, либо враждебными. Это объединение слившихся вместе духов становится в глазах туземца Восточной Африки ужасной силой, которая внушает ему необычайный страх. Шамбалы называют ее мудику. Она не обладает индивидуальностью, подобно человеку, это также и не дух определенного человека, это — сила, от которой происходят все несчастья, и которую непременно нужно умиротворить» (147, 39—40).

У вашагов это различие формулировано совершенно отчетливо. В киренго, своего рода катехизисе, преподаваемом недавно обрезанным молодым людям, имеется глава (восьмая), относящаяся к «неведомым» покойным вождям, и другая глава (десятая), относящаяся к известным покойным вождям. «Когда уженикто больше не будет знать Кизаро, то круг, носящий имя этого вождя, будет вычеркнут из этой

главы (десятой) и помещен в главу неизвестных вождей. Этот обычай связан с религиозными идеями вашагов. Души покойников, говорят они, остаются в стране до той поры, пока есть люди, которые их знали и которые, следовательно, приносят жертвы их духам; когда эти духи не имеют больше на земле таких друзей, которые стали бы им приносить жертвы, то они уходят из страны и отправляются жить в неведомую чужую страну» (149, 190—1).

Трудно преувеличить то место, которое занимают эти предки в повседневных заботах многих племен банту. «Наши предки нас видят, — говорят туземцы. — Они созерцают все наши поступки: если мы дурные люди, если мы не соблюдаем в точности оставленных ими преданий, то они посылают нам комбо. Комбо — это голод, война, это всякая непредвиденная напасть» (106, 138).

Среди сложных чувств, которые они внушают, преобладает страх. Они очень требовательны. Никогда нельзя быть уверенными в том,

что их удалось удовлетворить. Для того, чтобы добиться от них исполнения просьб, обращаемых к ним, молитвы подкрепляются щедрыми приношениями.

Все происходит так, как если бы приходилось покупать их благосклонность. «Маримо, — говорит нам другой миссионер, довольно часто озлобляются против живых и насылают болезни на людей и на скот, засуху, голод и смерть. Тогда им необходимо умилоствить и заручиться их благосклонностью при помощи приношений... Вот молитва, с которой банкумы обращаются к своим сунквембо (духам предков), когда они им делают приношения: «О вы, наши старые отцы и матери, почему вы говорите, что мы вас лишаем пищи? Вот бык, которого вы желаете, ешьте его вместе с нашими предками, умершими до и после вас, с теми, кого мы знаем и кого мы не знаем (это и есть то собрание предков, безымянное и безличное объединение, о котором говорит Мейнгоф). Дайте нам жизнь, подайте всяких благ нам и детям нашим, ибо вы оставили нас на земле, и очевидно, что мы оставим на земле наших детей. Почему вы гневаетесь на нас? Почему презираете вы это селение, которое является вашим? Ведь это вы дали нам его. Прогоните, мы молим вас, всех злых духов, заставляющих нас страдать, все дурные простуды и все болезни. Вот приношение, которое мы вам делаем и с которым мы воссылаем к вам нашу молитву» (215, 161—2).

Жюно прекрасно объяснил характер постоянных отношений, которые существуют между племенем и его предками. Эти отношения покоятся на принципе «do ut des» (даю, чтобы ты дал), к которому присоединяется сознание превосходства и силы предков. Их можно умолить, подкупить, упросить, но их никогда нельзя в действительности принудить.

«Сделавшись благосклонными благодаря этой жертве, боги (предки) ниспосылают своим потомкам обильную жатву (ибо они вызывают рост и созревание произведений природы), они дадут им разрешение рубить деревья, и тогда огромные стволы при падении никого не раздавят... (В противном случае, если бы люди стали рубить деревья без разрешения богов, наверное произошло бы много несчастных случаев). Эти жертвоприношения, носят по существу предупредительный характер. Приношением пищи духам предков, задариванием их живые добиваются от них того, чтобы не нарушалось естественное и благоприятное течение вещей, чтобы никакая беда не смутила нынешнего благополучия... (112, 394—95). Существуют также искупительные жертвы, жертвы, призванные умилоствить гнев духов предков... жертвы, имеющие целью положить конец разладу путем умиротворения духов и т. д.»

Молитвы, обращенные к предкам, часто перемешаны с упреками. Им дают то, чего они якобы требуют, одновременно с этим им дают почувствовать, что они злоупотребляют, и что, согласно известному выражению, они не дают следуемого. Вот, например, молитва за больного ребенка: «Вы, боги наши (предки вообще), и ты, такой-то (отдельный покойник), вот наша инхамба (приношение). Благословите этого ребенка, дайте ему жизнь и рост, сделайте его богатым для того, чтобы, когда мы его посетим, он смог заколоть для вас быка... Вы ни на что не годитесь, боги, вы чините нам только неприятности. Мы столько приносили вам подарков, а вы не слышите нас. У нас всего нехватает. Ты, такой-то (называется покойник, которому приносится жертва по указанию гадальных костей, т.-е. покойник, который считался разгневанным и который якобы подстрекнул других предков

причинить селению зло и наслать болезнь на ребенка), ты полон ненависти! Ты не обогащаешь нас. (Все имеющие удачу обязаны этим предкам) — Ныне мы приносим тебе вот этот подарок. Позови своих предков, позови также предков отца этого больного ребенка: ведь семья его отца не украли его матери, люди его рода явились среди белого дня (т.-е. они по закону оплатили цену женщины). Явитесь же к жертвеннику! Ешьте и делите нашего быка» (Чаще всего этот бык бывает простой курицей) (112а. II, 368).

Тон этой молитвы нельзя признать особенно вежливым. Жюно замечает, что эти молитвы вообще не обнаруживают очень уж глубокого религиозного чувства, что они, во всяком случае абсолютно лишены почтительности. Во время жертвоприношения туземцы смеются, громко разговаривают, пляшут, поют непристойные песни, прерывают даже молитву своими замечаниями и переругиваются по поводу всяких домашних дел. Священнослужитель сидит на сиденьи, указанном косягами, и говорит монотонным голосом, глядя прямо перед собой с совершенно равнодушным видом. Ничто в его позе не выражает ни страха, ни даже почтения. Если бы боги были настоящими стариками еще во плоти, еще живыми, он бы не мог разговаривать с ними более «непринужденно». Если, однако, случается несчастье, если на страну обрушивается голод и засуха, то мольбы становятся пламенными и смиренными. Фамильярность, которая часто заметна в обращении с предками, отчасти объясняется постоянными сношениями, которые существуют у живых с мертвыми. Предки еще представляют собою часть общественной группы, благополучие и даже жизнь этой группы зависят от доброй воли этих предков. Но сами предки постоянно получают пищу и подарки от живых. В этом смысле живые являются сотрапезниками живущих в «мире ином». Однако, «иной мир» для банту не отличается от здешнего мира. Живые обращаются к своим покойникам так же, как мертвые нуждаются в живых. Коллективные представления, относящиеся к близости этих покойников, к их силе, к их влиянию на судьбы каждой личности или на естественные явления, столь постоянно оживляются в каждом индивидуальном сознании и занимают столь большое место, что превращаются в часть жизни этого сознания.

VI.

Вездесущность духов, колдовства и чар, таящихся во мраке и всегда угрожающих живым, тесное соприкосновение покойников с жизнью живущих — вся эта совокупность представлений является для первобытных людей неисчерпаемым источником волнений; всему этому духовная деятельность первобытного человека обязана своими существеннейшими чертами. Первобытное мышление является не только мистическим, т.-е. направленным в каждый данный момент в сторону таинственных сил. Оно является не только пралогическим, т.-е. чаще всего безразличным по отношению к логическому противоречию. Больше того, причинность, как ее себе представляет это мышление, иного типа, чем тот, который свойствен нам, при чем эта третья его особенность тесно связана с двумя первыми.

Причинная связь, как мы ее понимаем, связывает явления во времени цепью необходимости и обуславливает их таким образом, что они располагаются в необратимые ряды. Кроме того, ряды причин и следствий продолжают друг друга и переплетаются до бесконечности. Все явления объективного мира, как говорит Кант, находятся во всеобщем

взаимодействии, однако, как бы сложно ни было это переплетение, уверенность наша в том, что эти явления в действительности всегда располагаются в причинные ряды, обосновывает для нас всеобщую закономерность, одним словом, наш опыт.

Совершенно иначе обстоит дело для первобытного мышления. Все или почти все происходящее оно приписывает, как мы видели, влиянию таинственных или мистических сил (колдунов, покойников и т. д.). Поступая так, оно, несомненно, повинуетя тому же психологическому инстинкту, что и мы. Однако, в то время, как для нас и причина и следствие одинаково даны во времени и почти всегда в пространстве, первобытное мышление в каждый данный момент допускает, что воспринимается лишь одно из обоих звеньев причинной связи: другое звено принадлежит к совокупности невидимых и не поддающихся восприятию существ.

Правда, в глазах первобытного человека эта совокупность не менее реальна, столь же непосредственно дана, как и чувственный мир, именно в этом даже и заключается одна из черт, характерных для первобытного мышления, однако, причинная связь между этими разнородными вещами глубоко отличается от той, которую мы себе представляем. Одно из двух звеньев, причина, не имеет для первобытного сознания видимого контакта с предметами и фактами чувственно воспринимаемого мира. Причина внепространственна и, следовательно, по крайней мере, с известной стороны, вневременна. Конечно, она предшествует следствию, и, например, злоба, испытываемая новоумершим, побуждает его причинять то или иное страдание живым. Тем не менее, тот факт, что мистические силы, которые являются причинами, остаются невидимыми и неуловимыми для обычных способов восприятия, не позволяет располагать их во времени и в пространстве, а часто и их индивидуализировать. Эти силы так сказать витают всюду и излучаются из некоей недоступной области, они окружают со всех сторон человека, который не поражается тому, что он чувствует их присутствие в нескольких местах сразу. Мир опыта, который складывается таким образом для первобытного мышления, может показаться более богатым, чем наш, как я уже говорил выше, не только потому, что этот опыт включает в себя элементы, которых наш опыт не содержит, но также и потому, что его структура иная. Эти мистические элементы как бы образуют для первобытного мышления что-то в виде дополнительного измерения, которого наше мышление не знает, не измерение пространства в точном смысле слова, но скорее измерение опыта во всем его целом. Именно эта особая структура опыта приводит к тому, что первобытные люди рассматривают, как простые и естественные, такие формы причинности, которых мы даже не можем себе представить.

Для пралогического мышления причинная связь представляется в двух формах, смежных, впрочем, между собой. Либо определенная предассоциация диктуется коллективными представлениями: например, если будет нарушено известное табу, то произойдет известного рода несчастье, или если произошло такое-то несчастье, то это значит, что нарушено такое-то табу. Либо происшедший факт приписывается, вообще, действию мистической причины: разразившаяся эпидемия рассматривается, как проявление гнева предков, или злобы колдуна, причем в этом убеждаются либо путем гадания, либо подвергнув подозреваемых в колдовстве лиц испытанию (ордали). И в том, и в другом случае связь между причиной и следствием является непосредственной. Первобытное мышление не допускает посредствующих звеньев или, по

крайней мере, если оно их признает, оно считает их не имеющими значения и не уделяет им никакого внимания.

Когда мы говорим, что отравление вызвало смерть, мы представляем себе определенное количество явлений, которые в определенном порядке последовали за введением яда. Вещество, введенное в тело, подействовало, например, на ту или иную ткань, на тот или иной внутренний орган, это действие отразилось на нервных центрах, на дыхательном аппарате и т. д., до тех пор, пока, наконец, не прекратилась вся совокупность физиологических функций. Для первобытного мышления дело обстоит иначе: если яд действует, то это происходит единственно потому, что жертва была «обречена» (doomed). Связь устанавливается между смертью, с одной стороны, и роковым действием колдовства, с другой. Все посредствующие явления значения не имеют. Они возникают лишь в результате воли и силы колдуна. Если бы он захотел, то они могли бы быть совершенно иными. Колдун не пускает в ход определенный механизм. Самое представление о таком механизме, который, начиная с определенного момента, приходит в движение с необходимой последовательностью, предполагает ясное представление о причинной обусловленности определенных явлений. Первобытное мышление не обладает подобным представлением. Оно заменяет его представление о покорных и послушных орудиях вроде крокодила, который уносит жертву, указанную ему колдуном. Последний уверен, что крокодил унесет жертву. Однако, происходит это не потому, что человек неосторожно подставит себя нападению животного. Напротив, по мнению первобытного человека, если бы крокодил не служил орудием колдуна, он не причинил бы зла человеку.

Точно так же паралич, болевые ощущения, и наконец, смерть, вызываемые ядом, отнюдь не являются необходимыми следствиями присутствия яда в теле, это лишь средства, которые избрала мистическая сила для умерщвления жертвы.

Мы видим теперь ту основную причину, которая делает первобытное мышление безразличным к выяснению «вторичных» (естественных) причин. Для него привычен этот тип причинности, который скрывает перед ним, так сказать, переплетение естественных причин. В то время, как эти последние составляют сцепления и комплексы, развертывающиеся во времени и пространстве, мистические причины, в сторону которых почти всегда направлено первобытное мышление, будучи внепространственными, а иногда даже и вневременными, исключают самую идею подобных сцеплений и комплексов. Действие этих причин может быть лишь непосредственным. Даже если это действие совершается на расстоянии (как это часто происходит при колдовстве), даже если это действие должно сказаться лишь по истечении определенного срока, оно тем не менее, представляется, вернее, ощущается, как действие, проявляющееся через какие-нибудь посредствующие звенья.

Насквозь мистическая связь или, чаще всего, предассоциация, непосредственно связывает таинственную силу с произведенным ею действием, как бы оно ни было отдалено во времени или пространстве. Вопрос как почти никогда не ставится этим мышлением. В то же время непосредственный характер мистической причинности равносителен и, даже больше того, тому, что мы называем чувственной, разумной или интуитивной очевидностью. Природе предассоциации присуща полная бесспорность. Когда туземцы видят, что европейцы отказываются придавать веру подобной связи, они относятся к ним с жалостью или просто признают, что то, что годится для них, не годится для белых. За-

ключение это совершенно правильно, но не в том смысле, в каком они думают.

Преобладание в их сознании этого типа мистической и непосредственной причинности придает их мышлению в его целом те самые свойства, которые делают для нас столь трудным проникновение в процесс этого мышления. Ибо надо думать, что ни время, ни пространство не являются для них точно тем же, чем они являются для нас, — я разумею для нас в повседневной жизни, а не в научном или философском мышлении. Можем ли мы себе представить, чем была бы привычная для нас идея времени, если бы мы не привыкли рассматривать явления, как связанные между собою причинной связью?

Именно потому, что эти явления располагаются для нас, — при чем нам для этого не требуется предварительного анализа, — в необратимые ряды с определенными и поддающимися измерению промежутками, именно потому, что следствие и причина представляются нам как бы построенными в ряды в окружающем пространстве, именно поэтому время кажется нам также однородной величиной, делимой на части, тождественные между собою и следующие одна за другой в совершенно правильном порядке: каковым должно быть представление о времени для умов, для которых совершенно безразличны эти правильные ряды явлений в пространстве и которые не уделяют никакого внимания, по крайней мере, сознательно, необратимой последовательности причин и следствий? Лишенное этой опоры представление о времени может быть лишь неотчетливым, неопределенным. Оно, скорее, приближается к субъективному восприятию длительности, не без некоторого сходства с тем, что было описано Бергсоном, оно лишь в малой степени является представлением.

Представление, которое мы имеем о времени, кажется нам врожденным свойством человеческого сознания. Это, однако, иллюзия. Эта идея времени почти не существует для первобытного мышления, которое усматривает непосредственную причинную связь между данным явлением и внепространственной таинственной силой.

Как показал Юбер (100. 197), первобытное мышление обладает скорее неким чувством времени, сообразно его субъективным качествам, чем представляет его себе в его объективных признаках. «Негры



Изображения тотемистических предков у ново-гвинейских туземцев.

более отдаленных районов, — пишет Босман, — различают время весьма забавным образом, а именно, на время счастливое и несчастливое. В некоторых областях «большой счастливый период» длится 19 дней, а маленький (ибо следует иметь в виду, что они делают еще и это различие) — 7 дней: между этими двумя периодами они насчитывают 7 несчастных дней, которые, по существу, являются их ваканциями, ибо они не путешествуют в течение этих дней, и не отправляются в поход, не предпринимают ничего значительно, а проводят их в ничегонеделании». Здесь легко различить классическое деление на счастливые и несчастливые периоды (у римлян—Ред.). Периоды и выдающиеся моменты времени характеризуются происходящими в это время проявлениями мистических сил: на них почти исключительно и сосредотачивается первобытное мышление. Некоторые наблюдатели отметили это в определенной форме.

Так, например, «то, что мы, европейцы, называем прошедшим, связано с настоящим, а настоящее в свою очередь связано с будущим. Однако, эти люди, верующие, что жизнь состоит из двух нераздельных и входящих одно в другое существований, а именно из человеческого в духовном, а духовного в человеческом, — для этих людей время не имеет в действительности тех делений, которые оно имеет для нас. Точно так же оно не имеет ни ценности, ни объекта, поэтому к нему относятся с безразличием и пренебрежением, совершенно необъяснимыми для европейца» (118, 181): Этот замечательный отрывок из сообщений майора Леонарда отличается неясностью, быть может, так же, как и самые представления, которые он хочет выразить. Однако, таковы именно представления умов, которые по крайней мере столько же живут в мире невидимых реальностей, сколько в том, что мы называем объективной действительностью.

То, что было сказано выше о времени, приложимо также к пространству и по тем же основаниям. Пространство, которое мы представляем совершенно однородным, не только пространство геометрии, но и пространство, как оно рисуется в наших повседневных представлениях, представляется нам фоном, независимым от предметов, которые на нем или в нем вырисовываются. То обстоятельство, что явления совершаются в той или иной области пространства, на севере или на юге, вверху или внизу, справа или слева от нас, это на наш взгляд никак не касается самих явлений, но позволяет только нам располагать их в пространстве, а часто и измерять их. Однако, такое представление о пространстве возможно лишь для умов, привычных к рассмотрению рядов «вторичных» (естественных) причин, которые в действительности не изменяются от того, какова та область пространства, в которой они даны. Представим себе умы, направленные совершенно иначе, поглощенные прежде всего и почти исключительно мистическими и таинственными силами, действие которых проявляется непосредственным образом. Эти умы не будут представлять себе пространство, как однородную и безразличную к своему содержанию величину. Напротив, оно покажется им наделенным качествами и свойствами: разные области пространства будут наделены своими особыми свойствами, они будут сопричастны тем мистическим силам, которые в них обнаруживаются. Пространство будет не столько представлением, сколько ощущением, и различные направления и положения в пространстве будут качественно различаться между собой.

Таким образом, вопреки видимости однородное пространство не является, так же, как и однородное время, некоторым природным данным человеческого сознания. Первобытный человек,



Мужской дом у даяков (Борнео) с трофеями охоты за черепами.

несомненно, действует в пространстве точно так же, как и мы, он, несомненно, бросая свои наряды или желая достигнуть определенной цели, умеет так же, как и мы, а иногда лучше нас, быстро находить направление, измерять расстояние и т. д. Однако, одно дело действие в пространстве, а другое дело представление об этом пространстве. Здесь дело обстоит так же, как и с причинностью. Первобытные люди постоянно пользуются действительной связью между причинами и следствиями. В изготовлении утвари, в сооружении своих силков, например, они часто обнаруживают такую сметливость, которая свидетельствует об очень тонком наблюдении связи между причиной и следствием. Следует ли отсюда, что их представление о причинности подобно нашему? Для положительного заключения следовало бы допустить, что обладать каким-нибудь способом деятельности значит уметь вместе с тем и анализировать эту деятельность и обладать знанием умственных или физиологических процессов, которые сопутствуют этой деятельности. Но допущение это такого рода, что достаточно его сформулировать, чтобы увидеть его несостоятельность.

Когда мы описываем опыт, среди которого действует первобытное мышление, как отличный от нашего, то дело идет о мире, складывающемся из их коллективных представлений. С точки зрения действия они перемещаются в пространстве подобно нам (и подобно животным), они достигают своих целей при помощи орудий, употребление которых предполагает действительную связь между причинами и следствиями, и если бы они не сообразовались с этой объективной связью подобно нам (и животным), они тотчас же погибли бы. Но как раз, что их делает людьми, это то, что общественная группа не удовлетворяется тем, что действует для того, чтобы жить. Всякий индивид имеет о той реальности, среди которой он живет или действует, представление, тесно связанное со структурой данной группы. И действи-

тельно, умы направлены здесь главным образом в сторону чего-то отличного от объективных связей, на которых основывается практическая деятельность.

Таким образом, в первобытном мышлении, насквозь мистическом и пралогическом, не только данные, но и самые рамки опыта не совпадают с нашими. Знаменитая теория Бергсона, согласно которой мы мыслим время, как однородную величину, в силу смешения конкретной длительности с пространством, которое действительно является однородною величиною, повидимому, неприложима к первобытному мышлению. Лишь в обществах уже развитых, когда мистические предассоциации ослабевают и проявляют тенденцию к распаду, когда укрепляется привычка обращать внимание на связи между «вторичными» (естественными) причинами и их следствиями, пространство в представлениях становится однородными, а время начинает также становиться таковым. Рамки нашего опыта, таким образом, мало-по-малу вырисовываются, утверждаются и закрепляются. Гораздо позже, когда самосознание дает нам возможность схватывать их в нашем собственном уме, мы испытываем искушение думать, будто они являются конститутивными, — врожденными, как говорили когда-то философы, — элементами нашего сознания. Наблюдение и анализ коллективных представлений в низших обществах отнюдь не подтверждают этой гипотезы.

подт
мыш
хара
ство
ждае
ния
у пе
мляе
без
перв
бытн
раже
тивы
риск
боле
сяти

их, к
в них
судо
себя
подо
мерн
мане
лекти
веде
вполн
рода
ную
ствен
ческо
мере,
счаст
орда
умест
повед
тивов

ное н
к пер
дораэ

Пер

ГЛАВА IX.

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ПЕРВОБЫТНОГО СОЗНАНИЯ.

I.

Из данного выше анализа фактов, который легко мог бы быть подтвержден многими другими фактами, вытекает, что первобытное мышление является по своему существу мистическим. Этот основной характер первобытной психики определяет всю манеру мышления, чувствования и поведения первобытного человека. Отсюда также рождается крайняя трудность понимания первобытной психики и усвоения ее процессов. От чувственных впечатлений, которые похожи у первобытного человека и у нас, она делает резкий поворот и устремляется по путям, по которым мы не идем. Мы быстро оказываемся без дороги, когда пытаемся проследить психическую деятельность первобытного человека. Когда мы пытаемся угадать, почему первобытные люди поступают или не поступают так или иначе, каким соображениям они подчиняются в том или ином данном случае, какие мотивы побуждают их соблюдать тот или иной обычай, мы всегда крайне рискуем ошибиться. Мы можем найти «объяснение», которое будет более или менее правдоподобно, но которое в девяти случаях из десяти окажется ложным.

Примером этого являются африканские ордалии. Истолковывать их, как процедуру, имеющую целью обнаружить преступников, видеть в них своего рода судебную процедуру по аналогии со средневековым судом божьим или даже ордалиями античной Греции, значит, обречь себя на полное непонимание их и на выпендренное разглагольствование, подобно миссионерам из Западной или Южной Африки, насчет безмерной нелепости поведения несчастных негров. Если, однако, усвоить манеру мышления и чувствования туземцев, если добраться до коллективных представлений и чувствований, из которых вытекает их поведение, то оно не окажется уже нелепым. Напротив, оно оказывается вполне последовательным. С их точки зрения ордалия является своего рода реактивом, который только один и способен обнаружить зловредную силу, воплотившуюся якобы в одном или нескольких членах общественной группы. Лишь это испытание обладает необходимой мистической способностью для разрушения указанной силы или, по крайней мере, для обезвреживания ее. Из страха всевозможных бедствий и несчастий туземцы не могут, значит, ни за какую цену, отказаться от ордалии и все доводы и возражения белых кажутся им столь же неуместными, столь же нелепыми, как нелепой кажется белым манера поведения первобытных людей, поскольку последние не открывают мотивов этого поведения.

Менее трагическим, но не менее характерным является рассмотренное нами недоразумение по поводу лечебных приемов, применяемых к первобытным людям европейцами. Для того, чтобы вскрыть это недоразумение и понять его, следует ясно усвоить и выявить представле-

ние, которое существует у туземцев о болезни и лечении, о лекарствах и режиме, предписываемых «белыми докторами», о последствиях, которых первобытный человек ожидает от выполнения предписаний белого врача и т. д. Причина этого недоразумения становится ясной, когда в корне этих представлений, столь отличных от наших, обнаруживается чисто мистическая концепция сопричастности и причинности, лежащая в основе всего первобытного мышления.

Если бы недоразумения подобного рода, которые должны были иметь место очень часто, тщательно вскрывались и устранялись первыми белыми людьми, приходившими в соприкосновение с туземцами, мы у них нашли бы драгоценные данные для того исследования, которое мы попытались здесь дать. Однако, этого не случилось, и поэтому много ценнейших возможностей безвозвратно потеряно. Европейцы, которые первыми вступили в более или менее постоянные сношения с первобытными племенами, имели совершенно иные заботы, чем наблюдение мышления и чувствований туземцев, чем точное сообщение и описание попадавшегося им материала. Даже если некоторые из них брали на себя эту длительную, тонкую и сложную задачу, то большинство из этих европейцев не в состоянии было осуществлять эту задачу как следует. Для успеха в подобных делах требуется, ведь, точное знание языка туземцев. Здесь недостаточно усвоить язык настолько, чтобы без труда общаться с ними в повседневной жизни, чтобы быть в состоянии передавать им желание или приказание, чтобы получать от них полезные сведения, касающиеся повседневности. Здесь необходима еще и совершенно другая вещь: эти первобытные языки отличаются часто поразительной грамматической сложностью и удивительным богатством словаря, они принадлежат к типу, весьма отличному от индоевропейского или семитического, к которым привыкли мы. Для того, чтобы уловить оттенки представлений туземцев, подчас озадачивающих нас, для того, чтобы проследить, как эти представления связываются между собой в мифах, сказках, обрядах, необходимо, значит, овладеть духом и подробностями языка. Но ведь во множестве случаев это условие выполнено лишь приблизительно.

«В наших сношениях с туземцами, — говорит один английский администратор по поводу папуасов Новой Гвинеи, никогда еще не видевших европейцев, величайшая трудность заключается в том, чтобы заставить их понять точный смысл того, что им говорят, и уловить точный смысл того, что они говорят» (1, 128). Столь чужды друг другу сталкивающиеся в данном случае типы мышления, столь несходны привычки обеих сторон, столь различны манеры выражения! Европейец пользуется абстракцией, почти не задумываясь над этим, а простые логические операции настолько облегчены для него языком, что не требуют от него усилия. У первобытных же людей мысль, язык имеют почти исключительно конкретный характер. «Метод рассуждения эскимосов, говорит один хороший наблюдатель, производит на нас впечатление весьма поверхностного, ибо они даже в малейшей степени не привыкли проделывать то, что мы называем законченным рядом рассуждений и держаться какого-нибудь единого объекта. Другими словами, их мышление не поднимается до абстракций и логических формул, оно придерживается воспринятых образов и положений, следующих друг за другом по законам, которые с трудом улавливаются нами» (204, 374—5). Одним словом, наше мышление является, прежде всего, «концептуальным», т.-е. построенным на понятиях, первобытное же мышление совершенно не является таковым. Оно, значит, является крайне трудным, если не недоступным, для европейца даже в том

случае, если последний пытается к нему применить, даже если он владеет языком туземцев: европейцу крайне трудно, если не невозможно, мыслить подобно туземцам даже тогда, когда он как будто говорит подобно им.

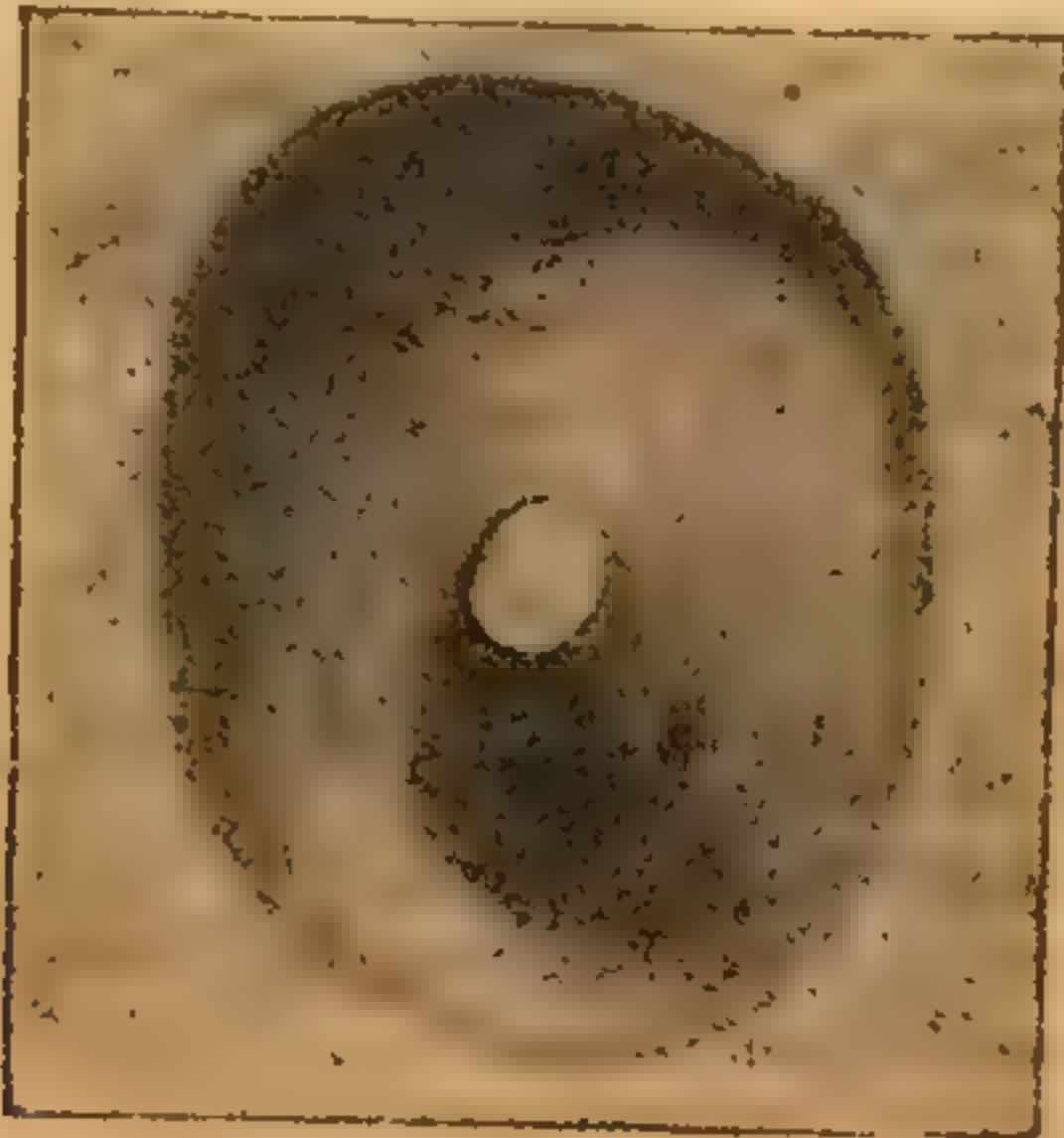
Когда наблюдатели описывали и регистрировали институты, нравы, верования, обнаруживавшиеся ими у низших племен, они пользовались (да и как могло быть иначе?) понятиями, которые казались им соответствующими подлежащей описанию реальности. Однако, именно потому, что это были понятия, окруженные логической атмосферой, свойственной европейскому мышлению, манера выражения европейских наблюдателей формулировала и искажала то, что она пыталась выразить. Перевод являлся здесь равносильным измене. Примеров этого рода существует огромное множество. Для обозначения невидимого существа или, вернее, невидимых существ, которые вместе с телом составляют личность первобытного человека, почти все наблюдатели употребляли слово «душа». Мы знаем, сколько ошибок и путаницы породило употребление этого понятия, которого нет у первобытных людей. Целая теория, когда-то пользовавшаяся большим авторитетом да и ныне сохраняющая еще много сторонников, покоится на предположении, что у первобытных людей существует понятие о «душе» или «духе», похожее на наше. То же произошло и с выражениями «семья», «брак», «собственность» и т. д. Наблюдателям для описания институтов, имевших поразительное, как казалось, сходство с нашими, приходилось пользоваться указанными понятиями. Однако, мы уже видели, что внимательное исследование устанавливает следующий несомненный факт: коллективные представления первобытных людей не уместаются без искажения в рамках наших понятий.

Возьмем простой пример, не требующий длинного анализа. Наблюдатели обычно наделяют именем «монет» раковины, которыми туземцы пользуются в некоторых местах, между прочим, в Меланезии, для меновых сношений. Недавно Рихард Турнвальд показал, что эти раковинные деньги (*Muschelgeld*) не соответствуют точно тому, что мы называем «монетой». Для нас дело идет о посредствующем предмете (металлическом или бумажном, это в данном случае неважно), который дает возможность обменивать все, что угодно, на все, что угодно. Это универсальное орудие обмена. Меланезийцы, однако, совершенно не имеют общего понятия подобного рода. Их представления остаются более конкретными. Туземцы с Соломоновых островов, как и их соседи, употребляют раковины для своих меновых сделок, однако, при этом всегда соблюдается строжайшая спецификация этих сделок. «Эта монета, — пишет Турнвальд, — употребляется по существу для двух основных целей: 1) для того, чтобы добыть женщину (при заключении брака); 2) для приобретения союзников при ведении войны и для уплаты компенсации, полагающейся за мертвых, погибших ли от простого убийства или в бою».

Нам понятно отсюда, что «монета» не служит, собственно говоря, для экономических целей, что она предназначена для выполнения определенных социальных функций. Только что указанные нами цели, для которых употребляется монета, делают также понятным для нас, почему забота о собирании и сохранении сокровищницы из раковинных монет лежит прежде всего на начальнике. Он хранит эти «фонды» в специальных хижинах... Они служат ему, например, для ссуд, даваемых им своим людям, когда они хотят купить себе жен... Тонкая раковинная монета служит также «для украшений». Наряду с этой монетой в Бунне такую же важную роль в качестве ценных знаков играют:

браслеты. Их доставляют из Шуазеля... Ценным знаком служит также свинья, которая употребляется при разных платежах, особенно при устройстве многочисленных праздничных пиршеств, которые обязательны для туземцев в самых разнообразных случаях».

Что касается торговых сделок в собственном смысле слова, то незаметно, чтобы для них употреблялась какая-нибудь монета, хотя бы даже раковинная. Между туземцами совершается обмен, однако, меновые сделки здесь специфицированы и тем самым регламентированы. «В частности, — говорит Турнвальд, — в обмене товара на товар, одни определенные предметы могут обмениваться лишь на определенные



Раковинные деньги туземцев
острова Ниссана.

другие предметы, например, копье на браслет, плоды на табак, свинья на нож. Весьма охотно туземцы обмениваются предметами, пригодными для потребления: например, таро или кокосовыми орехами на табак, оружием на украшения (копьями на браслеты или стеклянные бусы) и т. д. (219, III, 38—40).

Мы не пойдем дальше за интересным описанием экономической жизни туземцев Соломоновых островов, которое дается Турнвальдом. Приведенных цитат достаточно для того, чтобы показать, в какой малой мере наше понятие «монета» подходит к «раковинной монете», которой пользуются эти туземцы. Если только можно говорить, что они обладают «монетой», то они имеют о таковой лишь весьма неопределенное и неточное представление. Однако, тщательное и внимательное исследование специальных целей, которым служит раковинная монета, более глубоко знакомит нас с определенными институтами, в то же время оно позволяет нам лучше понять мышление этих туземцев, которые не оперируют отвлеченными общими понятиями и которые за отсутствием того, что мы называем «монетой», организуют обмен одних определенных предметов на определенные другие предметы.

Подобная же критическая работа могла бы быть проделана над другими отвлеченными понятиями, которыми наблюдатели первобытных обществ пользовались для выражения коллективных представлений первобытных людей и для описания их институтов.

Таким образом, в силу необходимости, лежащей в самой природе вещей, т.-е. в силу глубокого различия между мышлением и языком первобытных людей, с одной стороны, и нашим мышлением и языком, с другой, большая часть свидетельств, которыми наука располагает для изучения первобытного мышления, может быть использована лишь

с большими предосторожностями и после углубленной критической проработки. Совершенно невольно первые наблюдатели, религиозные или светские, одним тем уже деформируют и искажают почти всегда институты и верования, о которых они сообщают, что они непреднамеренно пользуются в своих описаниях знакомыми им понятиями. Наблюдатели, следующие за ними, потупают так же, при чем указанное обстоятельство, т.-е. искажение действительности, усугубляется тем, что теперь уже институты и верования первобытных людей подверглись влиянию белых и что в силу этого заражающего действия культуры белых мышлению, как и языку, туземцев начинает угрожать более или менее быстрое разложение. А с другой стороны, где же искать необходимых данных об этом первобытном мышлении, если не в писаниях тех, которые вблизи наблюдали первобытного человека, которые близко жили с первобытными людьми и среди них, которые присутствовали как при будничной жизни туземцев, так и на церемониях их культа, в тех случаях, конечно, когда такой культ существовал? Наука не имеет в своем распоряжении других источников. Неизбежного несовершенства этих источников, скудости их содержания почти достаточно для объяснения медленности развития науки в этом вопросе и ненадежности полученных ею до сих пор результатов.

Эта трудность, однако, не является безысходной. Трудность подобного рода в большей или меньшей степени встречается во всех науках, материалы которых состоят из свидетельств, а правила внутренней и внешней критики, к нашему времени достаточно хорошо разработанные, столь же действительны в применении к этнографическим источникам, как и к другим. Кроме того, в той мере, в какой анализ первобытного мышления делает шаги вперед, по мере того, как он достигает результатов, которые можно считать достоверными, исследователь располагает все более многочисленными и верными критериями для проверки ценности свидетельств, как старых, так и новых: он уже лучше знает, что он должен отбросить в каждом из свидетельств и что можно сохранить. Наконец, удовлетворительное знание существенных черт первобытного мышления дает толчок к более углубленному и тщательному изучению институтов первобытного человека. Преодоление этого первого этапа приводит к тому, что легче становится начинать, по крайней мере, исследование следующих этапов.

II.

Первобытное мышление, как и наше, интересуется причинами происходящего, однако, оно ищет их в совершенно ином направлении. Оно живет в мире, где всегда действуют или готовы к действию бесчисленные, вездесущие тайные силы. Как мы уже видели, всякий факт, даже наименее странный, принимается сейчас же за проявление одной или нескольких таких сил. Пусть польет дождь в такой момент, когда поля нуждаются во влаге, и первобытный человек не сомневается, что это произошло потому, что предки и местные духи получили удовлетворение и таким образом засвидетельствовали свою благосклонность. Если продолжительная засуха сжигает урожай и губит скот, то это произошло, может быть, оттого, что нарушено какое-нибудь табу или что какой-нибудь предок, который счел себя обиженным, требует умиловления. Точно так же никогда никакое предприятие не может иметь удачу без содействия невидимых сил. Первобытный человек не отправится на охоту или на рыбную ловлю, не пустится в поход, не приступит к обработке поля или постройку жилища, если при этом не будет

благоприятных предзнаменований, если мистические хранители социальной группы не обещали формально своей помощи, если самые животные, на которых собираются охотиться, не дали своего согласия, если охотничьи и рыболовные снаряды не освящены и не осенены магической силой и т. д. Одним словом, видимый мир и невидимый едины, и события видимого мира в каждый момент зависят от сил невидимого. Этим и объясняется то место, которое занимают в жизни первобытных людей сны, предзнаменования, гадания в тысяче разных форм, жертвоприношения, заклинания, ритуальные церемонии, магия. Этим и объясняется привычка первобытных людей пренебрегать тем, что мы называем естественными причинами и устремлять все внимание на мистическую причину, которая одна будто бы и является действительной. Пусть человек заболел какой-нибудь органической болезнью, пусть его ужалила змея, пусть его раздавило при падении дерево, пусть его сожрал тигр или крокодил, первобытное мышление причину усмотрит не в болезни, не в змее, не в дереве, не в тигре или крокодиле: если данный человек погиб, то это произошло, несомненно, потому, что некий колдун «приговорил» (doomed) и «предал» его. Дерево, животное явились здесь лишь орудиями. Другое орудие могло бы выполнить ту же роль, что и это. Все эти орудия являются, так сказать, взаимно-заменимыми и зависящими от той невидимой силы, которая их употребляет.

Для направленного таким образом сознания не существует чисто физического акта. Никакой вопрос, относящийся к явлениям природы, не ставится для него так, как для нас. Когда мы хотим объяснить какой-нибудь факт, мы в самой последовательности явлений ищем тех условий, которые необходимы и достаточны для данного явления. Когда нам удастся установить эти условия, мы большего и не требуем. Нас удовлетворяет знание закона. Позиция первобытного человека совершенно иная. Он, возможно, и заметил постоянные antecedents (предшествующие явления) того факта, который его интересует, и для действия, для практики он в высшей степени считается со своими наблюдениями, однако, реальную причину он всегда будет искать в мире невидимых сил, по ту сторону того, что мы называем природой, в «метафизике» в буквальном смысле слова. Короче говоря, наши проблемы не являются проблемами для него, а его проблемы чужды нам. Вот почему ломать голову над вопросом, какое разрешение он дает какой-нибудь нашей проблеме, придумывать такое решение и пытаться из него делать выводы, способные объяснить тот или иной первобытный институт, значит устремиться в тупик.

Так, например, Джеймс Фрэзер считал возможным построить теорию тотемизма на незнании первобытными людьми физиологического процесса зачатия. В связи с этим происходили длительные дискуссии по вопросу о том, как себе представляют первобытные люди процесс воспроизведения у человека, какое представление имеют о беременности члены самых низших обществ. Было бы, однако, не бесполезно, быть может, рассмотреть сначала предварительный вопрос о том, ставится ли вообще первобытным мышлением проблема зачатия в такой форме, которая позволила бы указанной дискуссии придти к какому-нибудь решительному выводу.

Можно смело утверждать, не рискуя впасть в ошибку, что если внимание первобытного мышления при той его ориентации, которую мы установили, направляется на факт зачатия, то оно останавливается не на физиологических условиях этого явления. Знает ли оно эти физиологические условия или оно их не знает в той или иной степени,

Все равно оно ими пренебрегает, все равно оно ищет причины в ином месте, в мире мистических сил. Для того, чтобы положение здесь могло быть иным, надо было бы, чтобы этот факт в качестве какого-то единичного исключения из всех остальных фактов природы рассматривался первобытным мышлением с точки зрения совершенно иной, чем другие, надо было бы, чтобы в силу какого-то непонятого исключения первобытное мышление в этом случае заняло бы совершенно непривычную позицию и устремилось бы непосредственно к выяснению вторичных причин. Ничто не дает нам оснований думать, чтобы это было так. Если на взгляд первобытных людей ничья смерть не бывает «естественной», то само собой разумеется, что и рождение по тем же основаниям никогда не является более «естественным».

Действительно, даже до всяких сношений с белыми первобытные люди, например, австралийцы наблюдали, конечно, роль некоторых физиологических условий зачатия, в особенности, роль полового акта, однако, в этом случае, как и в других, то, что мы называем вторичной причиной, т.-е. все необходимые и достаточные на наш взгляд antecedенты, остается на их взгляд чем-то второстепенным: подлинная причина зачатия является для них мистической по своему существу. Если бы они даже и заметили, что дитя появляется на свет лишь в том случае, если имело место оплодотворение, они не сделали бы из этого того вывода, который нам кажется естественным. Они продолжали бы думать, что если женщина забеременела, то это произошло потому, что какой-нибудь «дух», — обычно дух какого-нибудь предка, ожидающий перевоплощения и находящийся в настоящий момент в запасе, — вошел в нее, что, в свою очередь, разумеется, предполагает принадлежность женщины к соответствующему клану, подклану и тотему. У арунта женщины, боящиеся беременности, стараются в том случае, если они вынуждены проходить по такому месту, где находятся эти духи — кандидаты на земную жизнь, пробежать его возможно скорее и принимают всевозможные предосторожности для того, чтобы помешать какому-нибудь из этих духов войти в них (200, 125). Но Спенсер и Гиллен вовсе не говорят, что они из боязни беременности воздерживаются от всяких половых сношений. За половыми сношениями на их взгляд могло бы последовать зачатие лишь в том случае, если бы в женщину вошел «дух».

Фокс задается вопросом, известна ли физиологическая причина зачатия на Сан-Кристовале, одном из Соломоновых островов. «В настоящее время, — отвечает он, — она, вероятно, известна. Когда у туземцев спрашивают, почему они имеют в обычае погребать живым первого ребенка, родившегося в браке, они почти всегда отвечают, что это делается потому, что, по всей вероятности, этот ребенок не от мужа, а от другого мужчины. Однако, существует наверняка множество фактов в пользу противоположной гипотезы. Туземцы говорят, что зародыш кладется в утробу женщины неким адаро, называемым Ху-ди-Эвари, который живет на горе в Гуадалканаре (Марау-Саунд в Гуадалканаре является местом, куда якобы отправляются души покойников после смерти), или духом — змеей Каурата» (59, 119). Обе гипотезы не исключают одна другую. Островитяне Сан-Кристовала могли узнать от белых или самостоятельно уловить тесную связь между половым актом и зачатием, тем не менее, реальная причина зачатия является на их взгляд мистической, она заключается в акте духа, решившего вселиться в определенную женщину.

У огромного числа первобытных обществ, в особенности, у многих племен банту бесплодие женщины является подлинным бедствием,

оно служит достаточным основанием для развода. В силу хорошо знакомой нам сопричастности, отмеченной выше, насаждениям туземца, имеющего бесплодную жену, угрожает якобы полный неурожай: необходимо поэтому, чтобы он разошелся с ней. Бесплодие рассматривается всегда, как явление, которое зависит от женщины. Туземцы эти знают физиологическую роль полового акта, но так как они не считают беременность реально зависимой от него, то им и в голову не приходит, что вину в отсутствии зачатия следует приписать иногда другой стороне, участвующей в оплодотворении, — мужчине. Отсут-



Женские танцевальные
железы у туземцев остр.
св. Матфея.

ствие зачатия объясняется мистической причиной, т.-е. тем, что никакой дух-ребенок не желает воплотиться в ребенке, которого могла бы родить эта женщина. Последняя, приходя в отчаяние от своего бесплодия, считает себя способной исцелиться лишь в том случае, если ей удастся умолить предков и невидимые силы подарить ее своей благосклонностью, поэтому она умножает подарки и жертвоприношения.

Подобная настроенность первобытного мышления крайне затрудняет выяснение того, как в действительности данное племя представляет себе то, что мы называем физиологическими условиями зачатия. Так как внимание первобытного мышления не останавливается на этом, ибо это не имеет для него особого значения, то любое данное племя может быть лишеным ясного представления о физиологических условиях зачатия, оно на деле само может не знать, что оно думает по этому поводу, ибо внимание его никогда не задерживалось на этом вопросе. Некоторые общественные группы могут иметь по этому вопросу немного более точные предания, чем их соседи, при чем, однако, они ничем не смогут обнаружить это различие в представлениях. Свидетельства наблюдателей в таких случаях могут оказаться разноречивыми и тем не менее правдивыми. — По тем же основаниям, это мышление, которое часто обнаруживает, как известно, свое безразличие к противоречию, может одновременно допускать, что половой акт является обычным условием зачатия, и что зачатие может иметь место без полового

акта. *Lucina sine concubitu* (роды без сонтия) могут представляться исключительным явлением, однако, оно, не имеет в себе для первобытного человека ничего необычного. Если дух войдет в женщину во время сна, например, то она должна зачать: ребенок родится. Сказки, легенды, мифы полны фактов подобного рода, при чем первобытное мышление и не думает видеть в них что-то поразительное. Отсюда не следует заключать, будто оно не знает роли полового акта, отсюда следует лишь тот вывод, что даже когда первобытное мышление знает роль полового акта или имеет о нем более или менее смутное представление, то оно вовсе не думает, будто от него действительно зависит зачатие.

* У азандов Верхнего Конго «представления, относящиеся к зачатию, весьма странны, по крайней мере, на взгляд европейца. Они думают, что элементы зародыша закладываются в лоно женщины не сразу, а в несколько последова-

III.

Таким образом, первобытное мышление пред лицом явлений природы не ставит себе тех же вопросов, что и мы, или даже вовсе их не ставит. «Эти дикие племена, — говорит один исследователь, рассказывая о сакаи с острова Суматры, — лишь крайне слабо нуждаются в причинности... Они реагируют лишь на самые сильные и непосредственные впечатления...» (157, 190). — «Потребность в причинности» означает здесь интерес, пробуждаемый фактами, происходящими во круг них. Эта кажущаяся апатия и интеллектуальная тупость часто замечалась в самых низких обществах, в особенности у некоторых племен Южной Америки. Она легко приводит к неточным заключениям, относительно первобытного мышления вообще. Для того, чтобы избежать этой ошибки, следует, прежде всего, не искать в этих обществах, находятся ли они на самой низкой или на несколько более высокой ступени, «потребности в причинности» того же типа, что и наша. Как явствует из фактов и институтов, рассмотренных в настоящем труде, низшие общества имеют свой, присущий им, тип причинности, который легко ускользает от предубежденных наблюдателей. Это мышление, являющееся по своему существу мистическим и пралогическим, направляется на другие объекты и по иным путям, чем наше сознание. Достаточно посмотреть на то значение, какое приобрели для первобытного мышления гадание и магия. Для того, чтобы проследить процессы первобытного мышления и выявить его принципы, нам приходится совершить насилие, так сказать, над нашими умственными навыками и применить к умственным навыкам первобытного человека. Усилие это почти невозможно для нас, без него, однако, мы рискуем так и не понять первобытного мышления.

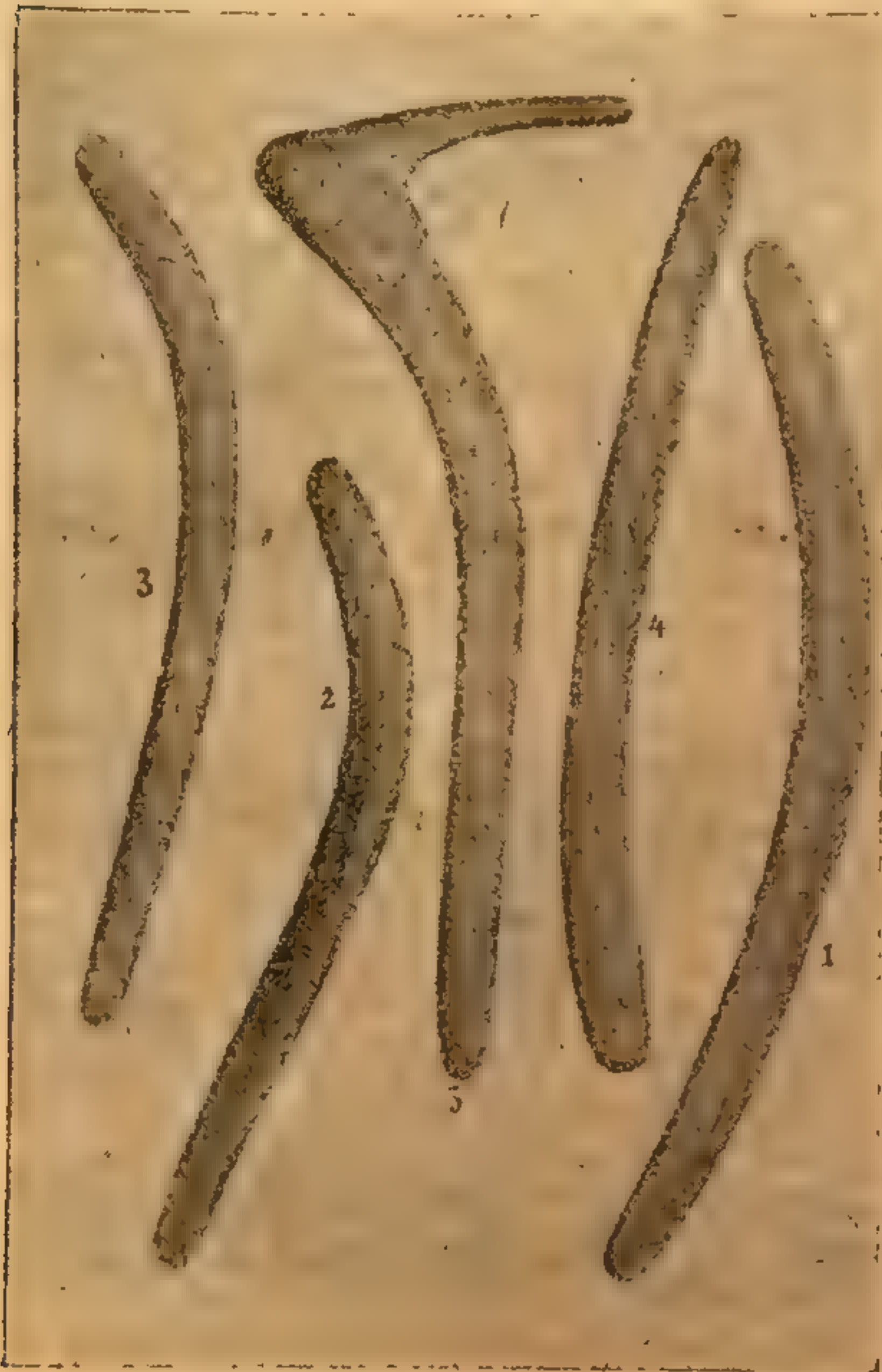
Кроме почти непреодолимой тенденции, заставляющей нас, независимо от нашей воли, воспринимать первобытное мышление на наш лад, его особые черты скрываются от нас еще одним обстоятельством. На практике первобытным людям для того, чтобы жить, приходится преследовать цели, которые мы понимаем без труда, мы видим также, что для достижения этих целей они ведут себя почти так же, как поступали бы мы на их месте. То обстоятельство, что в данной обстановке они действуют подобно нам, тотчас же соблазняет нас к выводу, что умственные операции первобытных людей в общем похожи на наши. Лишь более тщательный анализ и более внимательное наблюдение вскрывают перед нами разницу.

Выше мы пытались показать, как первобытное мышление, часто безразличное к противоречию, весьма способно, тем не менее, избегать противоречия, когда этого требует действие. Точно так же первобытные люди, которые как будто не питают никакого интереса к самым очевидным причинным ассоциациям, отлично умеют ими пользоваться для добывания того, что необходимо, например, пищи; того или иного снаряда. Действительно, не существует такого столь низкого общества, у которого не было бы обнаружено какого-нибудь изобретения, какого-нибудь приема в области производства или искусства, каких-нибудь достойных удивления изделий: пирог, посуды, корзин, тканей, украшений и т. д. Те же люди, которые, будучи почти лишенными всего, кажутся находящимися на самом низу культурной лестницы, достигают

тельных приемов оплодотворения, растягивающихся на определенное количество дней» (Рейнольдс; см. 178а). То же представление встречается у папуасов, исследованных Ландтманом: «Для того, чтобы иметь ребенка, муж должен регулярно сожительствовать с своей женой до тех пор, пока ребенок будет сделан» (см. 116б)

в производстве известных предметов поразительной тонкости и точности. Австралиец, например, умеет вырезать бумеранг, бушмены и папуасы оказываются художниками в своих рисунках, меланезиец умеет изготавливать остроумнейшие силки для рыб и т. д.

Труды, касающиеся технологии первобытных людей, несомненно, в большой мере помогут нам определить стадии развития их мышления. В настоящее время в силу того, что механизм изобретения, мало изученный для наших обществ, еще менее исследован в отношении первобытных, позволительно сделать следующее общее замечание. Исключительная ценность некото-



Бумеранги племени арунта.

рых произведений и приемов первобытных людей, столь сильно контрастирующих с грубостью и рудиментарным характером всей остальной их культуры, не является плодом размышления и рассуждения. Если бы это было не так, то у них не обнаруживалось бы столько расхождений и неувязок, это универсальное оружие должно было бы оказать им ту же службу не один раз. Своего рода интуиция, — вот что водило их рукой, интуиция, которая сама руководима непосредственным наблюдением объектов, представляющих для первобытных людей особый интерес. Этого достаточно, чтобы идти дальше. Тонкое применение целой совокупности средств, приспособленных к преследуемой цели, не предполагает с необходимостью аналитической деятельности разума или обладания знанием, способным применять анализ и обобщение и применяться к непредвиденным случаям: это

может быть просто практической ловкостью, искусностью, которая образовалась и развилась в результате упражнения, которая поддерживалась упражнением, которая может быть сравнена с искусством хорошего бильярдного игрока. Последний, не зная ни единого звука из геометрии и механики, не имея никакой нужды в анализе, мог приобрести быструю и уверенную интуицию движения, которое должно быть выполнено или совершено при данном положении шаров.

Такое же объяснение можно было бы дать ловкости и находчивости, которую многие первобытные люди обнаруживают при разных обстоятельствах. Например, по словам фон-Марциуса, индейцы самых отсталых племен Бразилии умеют различать все виды и разновидности пальм, имея для каждой породы особое название. Австралийцы распознают отпечатки следов каждого члена своей группы и т. д. Что касается их духовного уровня, то наблюдатели часто с похвалой отзы-



Рисунки австралийских туземцев.

дчи-
вных
ости
спо-
ка-
тзы-

ваются о природном красноречии туземцев во многих местах, о богатстве аргументов, которое развертывается ими в спорах и дискуссиях, о ловкости, обнаруживаемой ими в защите своих домогательств и утверждений. Их сказки и пословицы свидетельствуют часто о тонком и изощренном наблюдении, их мифы — о плодovitом, богатом и иногда поэтическом воображении. Все это отмечалось много раз наблюдателями, которые отнюдь не были предубеждены в пользу «дикарей».

Когда мы видим, таким образом, первобытных людей такими же, а иногда лучшими, чем мы, физиономистами, моралистами, психологами (в практическом значении этих слов), мы с трудом можем поверить, что они в других отношениях могут быть для нас почти неразрешимыми загадками, что глубокие различия отделяют их мышление от нашего. Мы должны, однако, обратить внимание на то, что пункты сходства относятся неизменно к тем формам умственной деятельности, где первобытные люди, как и мы, действуют по прямой интуиции, где имеет место непосредственное восприятие, быстрое и почти мгновенное истолкование того, что воспринимается: когда дело идет, например, о чтении на лице человека чувств, в которых он сам, быть может, не отдает себе отчета, о нахождении слов, которые должны задеть желательную тайную струну в человеке, об уловлении смешной стороны в каком-нибудь действии и положении т. д. Они руководятся здесь своего рода нюхом или чутьем. Опыт развивает и утончает это чутье, оно может сделаться безошибочным, не имея, однако, ничего общего с интеллектуальными операциями в собственном смысле слова. Когда на сцену появляются эти интеллектуальные операции, то различия между двумя типами мышления выступают столь резко, что появляется искушение преувеличить их. Сбитый с толку наблюдатель, который вчера считал возможным сравнивать разум первобытного человека с разумом всякого другого, ныне готов расценить этот разум, как невероятно тупой, и признать его неспособным на самое простое рассуждение.

Весь корень загадки заключается в мистическом и пралогическом характере первобытного мышления. Сталкиваясь с коллективными представлениями, в которых это мышление выражается, с предассоциациями, которые их связывают, с институтами, в которых они объективируются, наше логическое и концептуальное мышление чувствует себя неловко, оказываясь как бы пред чуждой ему и даже враждебной структурой. И действительно, мир, в котором живет первобытное мышление, лишь частично совпадает с нашим. Переплетение вторичных причин, которое для нас тянется до бесконечности, здесь остается в тени, оказывается не воспринятым, тогда как тайные силы, мистические действия, партиципации всякого рода примешиваются здесь к непосредственным данным восприятия, чтобы составить некую совокупность, где реальное и потустороннее слиты между собой. В этом смысле мир этот более сложен, чем наш вселенная. С другой стороны, он конечен и замкнут. В представления большинства первобытных людей небосвод покоится в качестве колокола на плоской поверхности земли или океана. Мир, таким образом, кончается кругом горизонта. Пространство здесь, скорее, чувствуется, чем осознается: направления его обременены качествами и свойствами. Каждая часть пространства, как мы видели, сопричастна всему, что в ней обычно находится. Представление о времени, которое носит, главным образом, качественный характер, остается смутным: почти все первобытные языки настолько же бедны средствами для выражения временных отношений, насколько они богаты в выражении пространственных отношений.

Часто будущее событие, если его считают достоверным и если оно вызывает сильную эмоцию, ощущается, как настоящее.

В этом замкнутом мире, который, таким образом, имеет свою причинность, свое время, несколько отличное от наших, члены общества чувствуют себя связанными с другими существами или с совокупностями существ, видимых и невидимых, которые живут с ними. Каждая общественная группа, смотря по тому, является ли она бродячей или оседлой, занимает более или менее пространную территорию, границы которой обычно четко определены для нее и для ее соседей. Эта общественная группа является не только хозяином данной территории, имеющим исключительное право охотиться, например, на ней или собирать здесь плоды. Данная территория «принадлежит» данной группе в мистическом значении слова: мистическое отношение связывает живых и мертвых членов этой группы с тайными силами всякого рода, населяющими эту территорию, позволяющими данной группе жить на этой территории, с силами, которые, несомненно, не стерпели бы присутствия на этой территории другой группы. Точно так же, как в силу интимной сопричастности, всякий предмет, бывший в непосредственном и постоянном соприкосновении с человеком, — его одежда или украшения, его оружие и скот — есть этот человек, отчего предметы эти часто после смерти человека не могут принадлежать никому другому, сопутствуя ему в его новой жизни. Точно так же часть земли, на которой живет человеческая группа, есть сама эта группа: она бы не сомгла жить нигде больше, и всякая другая группа, если бы она захотела завладеть этой территорией и утвердиться на ней, подвергла бы себя самым худшим опасностям. Вот почему мы видим между соседними племенами конфликты и войны по поводу набегов, нападений, нарушения границ, но не встречаем здесь завоеваний в собственном смысле слова. Разрушают, истребляют враждебную группу, но не захватывают ее земли. Да и зачем бы завоевывать эту землю, раз там неминуемо предстоит столкнуться с внушающей страх враждебностью «духов» всякого рода, животных и растительных видов, являющихся хозяевами этой территории, которые несомненно стали бы мстить за побежденных. На этой территории жить нельзя было бы, а умереть пришлось бы наверняка. Быть может, в этих отношениях сопричастности по сущности и месту между человеческой группой или подгруппой и тем иным видом существ и следует видеть один из главных корней того, что называется тотемистическим родством.

Среди этого нагромождения мистических партиципаций и исключений, представления, которые человек имеет о себе самом, живом или мертвом, и о группе, к которой он «принадлежит», отличаются, повидимому, очень сильно от идей и понятий. Они, скорее, ощущаются и переживаются, чем мыслятся. Ни их содержание, ни их ассоциации не являются строго подчиненными закону противоречия. Следовательно, ни индивидуальное «я», ни социальная группа, ни окружающий мир, видимый и невидимый, не являются в этих коллективных представлениях «определенными», какими они кажутся, когда их пытаются уловить наше концептуальное мышление. Вопреки самым тщательным предосторожностям наше концептуальное мышление не в состоянии воздержаться от ассимиляции их со своими обычными «объектами». Оно этим самым лишает их того, что в них является элементарно-конкретным, эмоциональным и жизненным. Это и делает столь трудным и почти всегда ненадежным понимание институтов, в которых находит свое выражение мышление первобытных обществ, являющееся больше мистическим, чем логическим.

ГЛАВА X.

ПЕРЕХОД К ВЫСШИМ ТИПАМ МЫШЛЕНИЯ.

Анализ фактов, рассмотренных в предыдущих главах, как будто подтвердил основные положения, которые пыталась установить настоящая работа:

1. Институты, обычаи, верования «первобытных» людей предполагают пралогическое и мистическое мышление, направленное иначе, чем наше.

2. Коллективные представления и ассоциации этих представлений, составляющих это мышление, управляются законом сопричастности и в качестве таковых они безразличны к логическому закону противоречия.

Отсюда вытекает следствие, которое я пытался осветить в моем труде. Тщетно претендовать на объяснение институтов, нравов, верований первобытных людей, основываясь на психологическом и логическом анализе «человеческого духа», каким мы его наблюдаем в нашем обществе. Истолкование институтов и верований первобытных людей может быть удовлетворительным лишь в том случае, если оно в качестве отправной точки берет пралогическое и мистическое мышление, от которого зависят и различные формы деятельности у этих первобытных людей.

Знание пралогического и мистического мышления может, однако, служить не только изучению низших обществ. Высшие типы мышления происходят от низшего типа. Они должны еще воспроизводить в более или менее уловимой форме часть черт низшего мышления. Для того, чтобы понять эти высшие типы, необходимо, значит, обратиться сначала к этому относительно «первобытному» типу. В этом случае открывается широкое поле для положительных изысканий относительно психических функций в разных обществах, а также относительно нашей логики. Я хотел бы под конец несколькими указаниями наметить те важные пункты, в которых уже теперь могут быть плодотворными эти изыскания, если принять в качестве *рабочей гипотезы* понятие пралогического мышления, как оно было определено здесь.

I.

В обществах, принадлежащих к типу, наиболее удаленному от нашего, коллективные представления, в которых находит свое выражение мышление группы, не всегда являются, строго говоря, представлениями. Представление в том смысле, какой мы привыкли придавать этому слову, представление даже интуитивное, предполагает двойственность в единстве. Объект дан субъекту, значит, он в известном смысле отличен от него: исключением являются такие состояния, как экстаз, т.-е. те крайние состояния, при которых, в силу полного слияния между субъектом и объектом, представление в собственном смысле слова исчезает. Но ведь мы видели из анализа наиболее характерных

институтов (тотемистического родства, церемоний интихиума, посвящения и т. д.), что мышление первобытных людей характеризуется чем-то большим, чем представление об объекте: оно владеет им и оно им одержимо. Оно сопричастно ему не только в репрезентативном, но одновременно и в физическом и мистическом смысле слова. Оно не только мыслит его, оно его переживает. Церемонии и обряды имеют своей целью и своим следствием в огромном числе случаев осуществление настоящего симбиоза, например, между тотемистической группой и ее тотемом. Следовательно, в отношении этой стадии следовало бы говорить не столько о коллективных представлениях, сколько о коллективных психических состояниях, отличающихся крайней эмоциональной интенсивностью, в которых представление еще не дифференцировано от движений и действий, осуществляющих для группы ту сопричастность, к которой она стремится. Сопричастность столь реально переживается, что она еще не мыслится в собственном смысле слова.

Нас, следовательно, не поразит то обстоятельство, что Спенсер и Гиллен не обнаружили, например, у австралийцев, которых они изучили, «ни малейшего следа, ни слабейшего намека на что-нибудь такое; что могло бы быть описано, как культ предков», что они не наткнулись здесь на объекты культа в собственном смысле слова, на олицетворение сил природы, животных или растительных видов, что они встретили здесь лишь очень мало преданий о происхождении животных, очень мало мифов. Такая же бедность замечена Эренрейхом и в обществах низшего типа Южной Америки, в обществах, к несчастью, значительно менее изученных, чем австралийцы. Эта бедность свидетельствует о том, что здесь в общественной группе сильно преобладает еще пралогическое и мистическое коллективное мышление. Чувство симбиоза, осуществляющегося между членами группы или между определенной человеческой группой и группой животной или растительной, получает прямое выражение в институтах и церемониях. Социальная группа в это время не имеет нужды в других символах, кроме тех, которые употребляются в этих церемониях. Такими символами являются, например, у австралийцев чуринги, украшения и уборы, которыми себя покрывают действующие лица в церемониях, пляски, маски, жесты, предания, относящиеся к предкам из Алчеринга. Такими символами служит также у бразильских индейцев (бороро, бакайри и т. д.) совокупность обрядов и обычаев, известных под именем кувады, в которых так наглядно ощущается и осуществляется сопричастность, одновременно мистическая и физическая, между родителями и ребенком.

Эта форма умственной деятельности, коренным образом отличающаяся от тех форм, с которыми мы имеем дело в нашем обществе, не пытается еще понять или объяснить себе свой объект. Она направлена в совершенно иную сторону: она неотделима от мистических обычаев и обрядов, которые осуществляют, реализуют партиципации. Одновременное пребывание в нескольких местах или вездесущие существа, тождественность одного существа и нескольких, одного и другого, индивида и вида, — все то, что шокировало бы и приводило бы в отчаяние мышление, подчиненное принципу противоречия, все это допускается пралогическим мышлением. С другой стороны, оно непроницаемо для того, что мы называем опытом, т.-е. для выводов, которые может извлечь наблюдение из объективных связей между явлениями. Оно имеет свой собственный опыт, насквозь мистический, гораздо более полный, более глубокий, более категорический,

чем тот, часто двусмысленный опыт, относительно которого мышление в собственном смысле слова знает, что оно должно принять его, но вместе с тем подвергать проверке. Пралогическое мышление вполне удовлетворяется своим опытом.

Нет ничего знаменательнее в этом отношении, чем упоминавшиеся уже выше первобытные классификации, к которым привлекли внимание Дюркгейм и Мосс, и которые в первобытном мышлении занимают место, в известном смысле, соответствующее месту категорий в логическом мышлении. Чувствуемые партиципации, находящие свое выражение в делениях из группировках членов общественной группы, распространяются на все существа, на все предметы, которые представляет себе это мышление. Животные, растения, небесные тела, неорганические предметы, направления пространства — все входит в эти своего рода социальные рамки. Чтобы ограничиться одним примером, приведем слова Гоунгта: «У этого племени весь мир делится, если можно так сказать, на группы в виде двух главных классов и четырех подклассов. Два главных класса суть *маллера* и *вутера*: значит, все предметы являются либо *маллера*, либо *вутера*. Этот навык мышления доходит до того, что, например, колдун, который является *маллера*, может пользоваться для своих магических операций лишь такими предметами, которые принадлежат к тому же классу, что и он. Кроме того, когда он умирает, тот помост, на который кладется его тело, обязательно должен быть изготовлен из дерева, принадлежащего к классу *маллера*».

Следовательно, определенная единственность ощущается не только между членами одной и той же тотемистической семьи, но и между всеми какими-угодно существами, составляющими часть одного и того же класса, и которые в силу своего рода мистической партиципации сопричастны друг другу. Это ощущение, в котором облечено еще недифференцированное представление, необходимо сопровождается ощущением 'и недифференцировавшимся еще представлением) несопричастности с существами и предметами, входящими в другие классы. Для этого мышления не чувствовать себя связанным с каким-нибудь соседним существом каким-либо мистическим отношением, означает не простое отсутствие ощущения, чистое отрицание: это может быть в определенных случаях весьма сильным, весьма определенным ощущением. В качестве некоторой аналогии из нашего обихода позволительно указать на то, что иные называют расовой ненавистью, на эмоции, которые вызываются даже у цивилизованных людей тем, кто представляется «чужаком». Отсюда ясно, почему с точки зрения действия первобытный человек чувствует необходимым прибегать к определенным лицам или к членам определенной группы, которые считаются единственно квалифицированными для совершения церемонии, для исполнения танца или обряда или просто для присутствия при этом исполнении. Результаты, которых добиваются от этих обрядов и церемоний, зависят, прежде всего, от мистических партиципаций между классами существ и предметов.

II.

В своем недавнем сочинении «Анимизм в Индонезии» Крейт (116) — считает необходимым различать в эволюции обществ низшего типа два последовательных периода: один, — когда личные духи считаются обитающими в каждом существе и предмете (в животных, растениях, скалах, звездах, оружии и т. д.) и одушевляющими их, и дру-

той период, предшествующий первому, когда индивидуализация еще не имела места, когда первобытному сознанию представляется, будто неведущая сила, способное проникать всюду, т.-е. своего рода ствующая в них и заставляя их жить. Мы узнаем здесь «праанимистический» период Маретта, на котором настаивали также Дюркгейм и Мосс. Крэйт присовокупляет, — а это замечание весьма важно для того вопроса, который нас занимает, — что различие этих двух периодов соответствует различию в мышлении социальной группы. Там, где души и духи еще не индивидуализированы, индивидуальное сознание каждого члена группы остается тесно связанным с коллективным сознанием. Оно не отделяется четко от этого коллективного сознания и, целиком соединяясь с ним, не противопоставляет себя ему: в нем господствует непрерывное ощущение сопричастности. Лишь гораздо позже, когда человеческая личность начинает ясно сознавать себя, как личность, когда она начинает формально различать себя от группы, к которой она чувствует себя принадлежащей, лишь тогда внешние существа и предметы тоже начинают казаться личному сознанию наделенными индивидуальными душами или духами в продолжение этой жизни и после смерти.

Таким образом, когда эволюционируют отношения между коллективным социальным субъектом и составляющим его индивидуальными субъектами, тем самым изменяются и коллективные представления. Первобытное мышление в наиболее чистой своей форме содержит в себе ощущаемую и переживаемую сопричастность, как между индивидами и социальной группой, так и между социальной группой и окружающими группами. Обе этих сопричастности тесно связаны между собой. Изменения одной отражаются на другой. По мере того, как индивидуальное сознание каждого члена группы утверждается, чувство мистического симбиоза между социальной группой и окружающими группами существ и предметов становится менее интимным, менее непосредственным, менее постоянным. Здесь, как и там, связи, более или менее ясно выраженные, стремятся занять место непосредственного ощущения сопричастности. Одним словом, сопричастность стремится быть представленной. Например, когда индивидуальное сознание начинает воспринимать себя в качестве такового и различать, следовательно, индивидов в качестве таковых в окружающих группах существ, эти представления обуславливают появление более или менее четкого представления о группах в качестве групп, а следовательно, также и представления о мистических отношениях, которые соединяют между собой индивидов одной группы, а также разные группы. Сопричастность, которая уже больше не переживается актуально, но необходимость которой все еще кажется настоящей, может быть достигнута при помощи посредствующих звеньев. Бороро не скажут уже больше, что они суть арара. Они скажут, что их предки были арара, что они имеют ту же сущность, что и арара, что они становятся арара после смерти, что им запрещено убивать и есть арара, за исключением строго определенных случаев (тотемистического жертвоприношения) и т. д.

Мы увидим тогда, что та бедность, которую я только что отметил у арунта, бороро и других обществ самого низшего типа, сменяется в обществах более высокого типа, у гуичолов, например, у зуны Новой Мексики, у новозеландских маори, растущим богатством коллективных представлений в собственном смысле слова и символов. В первых обществах чувство мистического симбиоза

является еще интенсивным и непрерывным. Чувство это пользуется для своего выражения лишь самой организацией общественной группы и церемониями, обеспечивающими процветание группы и сохранение отношений с группами окружающих существ. В обществах второй категории потребность сопричастности, может быть, не менее жива. Так как, однако, эта сопричастность не ощущается уже больше непосредственно каждым членом общественной группы, то она достигается непрерывно растущим умножением религиозных или магических актов, священных и божественных существ и предметов, обрядов, выполняемых жрецами и членами тайных обществ, мифов и т. д. Удивительные работы Кэшинга о зуньи, например, показывают нам, как пралогическое и мистическое мышление несколько повышенного уже типа проявляет себя в великолепном расцвете коллективных представлений, призванных выразить или даже осуществить партиципации, которые больше уже не ощущаются непосредственно.

«Проводники» партиципаций имеют самую разнообразную природу. У большого числа обществ мы наряду с представлениями, похожим на полинезийское мана (100, XX), находим коллективные представления о более или менее индивидуализированных духах, о более или менее четко осознанных душах, о мифических существах, имеющих животную, человеческую или получеловеческую форму, о героях, гениях и богах. Наблюдатели не затрудняются наделять их именами. Трудность, однако, заключается именно в том, чтобы не дать себя обмануть этими названиями, чтобы из-под этих имен выявить и восстановить те скрывающиеся под ними мистические и пралогические коллективные представления, которые уже не существуют для нас.

Эта трудность отнюдь не является более серьезной, чем та трудность, с которой мы встречаемся, когда дело идет об определении «религии» наиболее первобытных из известных нам обществ. Ведь с одинаковым почти правом можно сказать, что мышление, которое получает свое выражение в коллективных представлениях первобытных людей, является насквозь религиозным, и что, если по-иному истолковать это слово, оно весьма мало религиозно. Поскольку мистическая сопричастность, действительная сопричастность с объектом религиозного чувства и ритуальных актов, является самой сущностью религии, первобытное мышление должно быть названо религиозным, ибо сопричастность подобного рода здесь осуществляется и притом даже в наивысшей, какую только можно вообразить, степени. С другой стороны, однако, название религиозное как будто не подходит к этому мышлению, поскольку оно, по крайней мере, в силу непосредственного характера этой сопричастности, не реализует идеально вне себя существ, с которыми оно чувствует себя в интимной мистической сопричастности. Вспоминаются недвусмысленные выражения Спенсера и Гиллена по этому поводу.

Действительно «религиозные» представления первобытных людей служат для нас поводом к вечным недоразумениям. Наши собственные умственные навыки заставляют нас думать, будто объекты этих представлений полагаются сначала в качестве объектов или в качестве божественных существ, и что лишь в силу этого божественного качества к ним направляются благоговение, жертвоприношения, мольбы, поклонение и верования, религиозные в собственном смысле слова. В действительности же, для первобытного мышления эти предметы и существа, напротив, становятся божественными лишь тогда, когда обеспечиваемая ими сопричастность перестала быть непосредственной. Арунта, который чувствует, что он является одновременно самим собой и тем

или иным предком, чуринга которого была ему дана при его посвящении, не знает культа предков. Бороро не делают объектом религиозного культа арара, которые суть бороро. Лишь в общества более высокого типа мы можем встретить культ предков, культ, обращенный к героям, к богам, к священным животным и т. д. Представления, которые мы называем религиозными в собственном смысле слова, должны были бы, таким образом, являться своего рода продуктом дифференциации по отношению к предшествующей форме мыслительной деятельности. Сопричастность, которая сначала осуществлялась мистическим симбиозом и обеспечивавшими его обрядами, впоследствии стала достигаться соединением с объектом культа и религиозного в собственном смысле верования, с предком, с богом. Индивидуальность этих объектов содержит в себе, как известно, бесконечное множество оттенков и ступеней, начиная от мистических сил, о которых нельзя было бы сказать, являются ли они одной силой или несколькими, вплоть до четко определенных божеств с их моральными и физическими свойствами, хотя бы божеств греческого или полинезийского пантеона. Индивидуализация религиозных объектов зависит, главным образом, от степени развития рассматриваемого общества, т.-е. одновременно от типа его институтов и его умственного типа.

III.

Будучи рассмотрены в своих отношениях к мышлению групп, в которых они рождаются, мифы привели бы к подобным же соображениям и выводам. Там, где сопричастность индивидов общественной группы еще не чувствуется непосредственно, там, где сопричастность группы окружающим группам существ переживается еще в собственном смысле слова, т.-е. в той мере, в какой продолжается еще период мистического симбиоза, мифы остаются редкими и бедными (у австралийцев, индейцев Центральной и Северной Бразилии и т. д.). В обществах более развитого типа (у зуны, ирокезов, полинезийцев и т. д.) мифологическая флора становится, напротив, все более и более богатой. Следовательно, и мифы следовало бы признать за такие продукты первобытного мышления, которые появляются тогда, когда оно пытается осуществить сопричастность, которая не ощущается уже больше, как непосредственная, когда первобытное мышление прибегает к посредствующим звеньям, проводникам, призванным обеспечить сопричастность, которая больше уже не переживается. Гипотеза эта может показаться смелой и рискованной. Объясняется это тем, что мы смотрим на мифы совсем иными глазами, чем люди, мышление которых отражается в этих мифах. Мы видим в них то, чего они не видят. Мы уже больше не осуществляем в нашей жизни того, что они представляют себе в этих мифах. Когда мы, например, читаем маорийский миф, миф зуны или другого племени, то, прежде всего, мы читаем его в переводе на наш язык, а этот перевод является уже первым извращением. Ибо, не говоря уже о строении фраз, которые в переводе отражают логические навыки нашего мышления, хотя бы расстановкой слов, но и самые слова в подлиннике имеют для первобытных людей атмосферу насквозь мистическую, тогда как у нас слова эти вызывают, главным образом, ассоциации, источником которых является опыт. Мы говорим, как и думаем, понятиями. Для первобытных же людей, слова, особенно те, которые выражают коллективные представления, воспроизведенные в мифах, являются мистиче-

скими реальностями, из которых каждая определяет некое «силовое поле». Простое слушание мифа является с точки зрения эмоциональной совершенно иной вещью для них, чем для нас. То, что они слышат, пробуждает в них множество настроений, которые уже не существуют для нас.

Кроме того, в мифе, с которым мы знакомимся, первое, чем мы интересуемся и что мы стараемся понять и истолковать, это самое содержание рассказа, сцепление фактов, последовательность эпизодов, историческая нить, приключения героя или мифического животного и т. д. Отсюда и произошли бывшие одно время классическими теории, которые видели в мифах символический и фигуральный перевод некоторых явлений природы или результат болезни языка; отсюда и произошли классификации, например, классификация Эндрю Лэнга, которые распределяют мифы по категориям в зависимости от их содержания (116d). Но поступать так, значит забывать, что пралогическое и мистическое мышление иначе направлено, чем наше. Оно, несомненно, не является безразличным в мифах. Несомненно, даже, что эти мифы и приключения занимают и даже забавляют первобытное мышление. Однако, мышление это интересуется, главным образом, не положительным содержанием мифа, оно не рассматривает его самостоятельно, оно, несомненно, видит его не больше, чем мы видим скелет под плотью живого существа, хотя мы отлично знаем, что такой скелет существует. Мистические элементы, окутывающие положительное содержание мифа, вот что целиком захватывает человека, вот что поглощает его внимание, вот что порождает его эмоции. Лишь эти элементы придают мифу его ценность, его социальное значение и, я бы сказал, даже его силу.

Трудно почувствовать этот характер мифа потому, что эти мистические элементы исчезли, испарились для нас, как раз теперь и то, что мы называем мифом, — это лишь оставшийся безразличный каркас. Ведь, если восприятие существ и предметов природы является насквозь мистическим для мышления низших обществ, то и представление о существах и предметах, фигурирующих в этих мифах, не могло не быть таким же: ориентация в обоих случаях совершенно необходимо является одинаковой. Для того, чтобы помочь пониманию этого вопроса сравнением, весьма, впрочем, несовершенным, обратимся к тому времени, когда в нашем европейском обществе несколько веков назад единственной преподававшейся историей была священная история. Чем обуславливались, как для обучавшихся, так и для преподававших высшая ценность и высшее значение этой истории? Разве эта ценность и это значение заключались в самой материальности фактов, в знании ряда судей, царей или пророков Израиля, а также всех бедствий этого народа в его борьбе с соседями? Конечно нет. Библейский рассказ имел несравненный интерес для людей того времени не в качестве истории, а в качестве священной истории. Библейские легенды потому имели значение и ценность, что в них бог, непрерывно фигурирующий в этих легендах, проявляет на каждом шагу свое присутствие и, на взгляд христиан, дает предзнаменования пришествия сына божьего. Одним словом, библейские рассказы были обязаны своим значением той мистической атмосфере, которая окутывает, так сказать, рассказываемые в них факты, которая мешает им быть банальными сражениями, убийствами и революциями, как и другие факты подобного рода. Наконец, дело было в том, что христианское общество находило в них свидетельство,

божественное само по себе, о сопричастности этого общества с его богом.

В соответствии с этим можно сказать, что мифы являются священной историей обществ низшего типа. Однако, перевес мистических элементов в коллективных представлениях мифов является еще на много более сильным, чем в нашей священной истории. Вместе с тем, в силу того, что закон сопричастности преобладает еще в этом мышлении, миф сопровождается весьма сильным чувством сопричастности с той мистической реальностью, которую он выражает. Например, когда миф рассказывает о приключениях, подвигах, благодеяниях, смерти и воскресения, какого-либо «культурного героя», то слушателей, главным образом, интересует и трогает не самый факт обучения племени добыванию огня, возделыванию маиса и т. д. Дело здесь в том, что как и в священной истории, в мифе первобытный человек обретает сопричастность социальной группы с его собственным прошлым, что, слушая миф, группа чувствует себя как бы мистически сопричастной с тем, который сделал это племя таким, какое оно есть. Короче говоря, мифы являются для первобытного мышления одновременно и выражением солидарности социальной группы с самой собой во времени и с группами окружающих существ и средством поддержания и оживления чувства этой солидарности.

Эти соображения, возразят нам, можно было бы применить к мифам, где фигурируют человеческие или получеловеческие предки социальной группы, ее культурные герои или хранители, но как же они могут быть приложены к мифам, где речь идет о солнце, луне, звездах, громе, море, реках, ветрах, странах света и т. д.? — Возражение это является опасным лишь с точки зрения сознания, похожего на наше. Мышление же первобытных людей направляется по особым, ему присущим, путям. Мистические элементы представления имеют для него гораздо больше значения, чем объективные черты, которые, на наш взгляд, служат основой для определения и классификации существ. Следовательно, классификации, которые нам кажутся самыми очевидными, от него ускользают, этим самым первобытному мышлению навязываются другие классификации, которые мы находим нелепыми. Так, например, родство, сопричастность общественной группы с таким или иным животным или растительным видом, с таким явлением, как дождь и ветер, с созвездием кажутся ему столь же простыми, как и его родство или сопричастность с мифическим предком или героем. Чтобы ограничиться одним примером, укажем, что у австралийцев, изученных Спенсером и Гилленом, солнце является женщиной — панунга, принадлежащей к определенному подклассу и связанной, следовательно, узами определенного родства с другими подгруппами племени. Продолжим начатое выше сравнение: в священной истории низших существ для них заключается и их естественная история.

Если эти воззрения на основной смысл мифов и их главную функцию у обществ определенного умственного типа являются верными, то из них вытекает несколько выводов, имеющих немалое значение. Конечно, эти взгляды отнюдь не делают ненужным внимательное изучение подробностей этих мифов. Эти взгляды не дают нам ни принципа для группировки мифов по родам и видам, ни точного метода для их истолкования, ни полной ясности по вопросу об их отношениях, об отношениях мифов к религиозным обрядам. Однако, эти взгляды позволяют избежать определенных систематических ошибок и поставить, по крайней мере, проблемы в такой форме, ко-

торая уже наперед не искажает их решения. Они дают нам общее методическое правило: не следует доверять «объяснительным» гипотезам, которые объясняли бы происхождение мифов психологической и логической деятельностью, похожей на нашу, хотя бы гипотезы эти и предполагали эту деятельность ребяческой и неразумной.

Например, мифы, которые уже издавна считаются наиболее легкими для объяснения, те мифы, которые считались как бы прозрачными, а именно натуралистические мифы Индии, оказываются, напротив, одними из наиболее трудных. Поскольку в них можно было раньше видеть произвольное порождение наивной фантазии, пораженной великими явлениями природы, объяснение, действительно, вытекало само собой. Раз, однако, установлено, что мышление, порождающее мифы, направлено иначе, чем наше, что его коллективные представления подчинены своим особым законам, из которых наиболее важным является закон сопричастности, то самая понятность этих мифов ставит новую проблему. У нас напрашивается мысль, что мифы эти отнюдь не являясь первобытными в той форме, в какой они до нас дошли, представляют собою что-то совершенно искусственное, что они подвергались очень сильной стилизации со стороны сознательных художников и именно в том пункте, где их первоначальная форма почти исчезла. Зато мифами, объяснение которых является, быть может, наименее трудным, оказываются те мифы, которые наиболее прямо выражают сопричастность общественной группы либо с ее легендарными и теперь не живущими членами, либо с окружающими ее группами существ: именно эти мифы кажутся наиболее первобытными в том смысле, что они наиболее тесно связаны с тем особым пралогическим и мистическим мышлением, которое характеризует низшие общества. Такими мифами, между прочим, являются тотемистические мифы.

Если только те или иные общества принадлежат к более высокому типу, то истолкование их мифов очень скоро становится рискованным, быть может, невозможным. Прежде всего, возрастающая сложность уменьшает наши шансы на избежание ошибок в наших попытках проследить операции и приемы мышления, создавшего эти мифы. Это мышление не только не ограничивает себя соблюдением принципа противоречия, — черта эта первой же бросается, так сказать, в глаза в большинстве мифов, но оно также не абстрагирует, не ассоциирует и не символизирует, следовательно, так, как это делает наше мышление. Следовательно, самые остроумные наши догадки всегда сопряжены с риском повергнуть нас в ошибки и кривотолки. Если бы Кэшинг не получил от самих зуны объяснения их мифов, то никогда современный мозг не нашел бы нити в этом доисторическом лабиринте. Точное комментирование хотя бы немного сложных мифов предполагает восстановление или воспроизведение процессов того мышления продуктом которого эти мифы являются. Он ведь на такой результат наши умственные привычки не позволяют даже надеяться, по крайней мере, в том случае, если, в силу счастливого исключения, ученый, подобно Кэшингу, не привьет «первобытного» мышления и не воспроизведет с величайшей точностью интимных признаний своих новых соплеменников.

Кроме того, даже в самых благоприятных условиях одного состояния, в котором находятся мифы, когда мы их собираем, может быть достаточно для того, чтобы сделать их непонятными, чтобы лишить нас доверия ко всякой интерпретации. Чаще всего мы не имеем никакого средства для выяснения степени древности этих ми-

фов. Если они и не являются недавним продуктом, то что может служить нам гарантией того, что более или менее значительные куски этих мифов не исчезли или что, напротив, здесь не произошло слияния таких мифов, которые первоначально существовали отдельно? Мистические элементы, которые имели перевес в момент создания мифа, могли потерять свое значение, когда мышление социальной группы эволюционировало одновременно с ее институтами и ее отношениями к окружающим группам. Разве не могло случиться, что миф, становившийся мало-по-малу непонятным для этого изменившегося мышления, не был дополнен, сокращен и преобразован с целью приспособления его к новым коллективным представлениям, получившим господство в этом обществе? Разве не могло случиться, что подобное приспособление вызвало в мифе внутреннюю невязку, не считаясь совершенно с партиципациями, которые этот миф выражал первоначально? Предположим, а в этом нет ничего неправдоподобного, что миф подвергся нескольким последовательным превращениям подобного рода: какой же анализ мог бы, в таком случае, дать нам надежду на выявление завершившегося развития, каким способом мы могли бы восстановить исчезнувшие элементы, устранить нелепости, нагроможденные одна на другую? Та же проблема ставится перед нами и в вопросе об обычаях и обрядах, которые сохраняются часто на протяжении многих веков, все время изменяя свой облик, обрастая противоречивыми наслоениями и получая все новые и новые истолкования для тех своих элементов, которые становятся уже непонятными.

IV:

Когда партиципации, больше всего занимающие общественную группу, реализуются при помощи посредствующих объектов или «проводников» вместо того, чтобы быть ощущаемыми или реализуемыми непосредственным образом, это изменение отражается на самом мышлении группы. Например, если в каком-нибудь племени определенная семья или определенная личность, начальник, лекарь представляется «управляющим» сменой времен года, «заведующим» регулярным выпадением влаги, обеспечивающим сохранение полезных видов, короче говоря, существом, от которого зависит периодическое возвращение явлений, с которыми теснейше связана жизнь племени, то это коллективное представление явится особенно мистическим и оно в высшей степени будет сохранять черты, свойственные пралогическому мышлению. Сопричастность, сосредоточенная, так сказать, в этих существах, являющихся ее проводниками, вместилищами, избранными сосудами, становится, таким образом, сама объектом представления. В силу контраста другие семьи, другие личности данной общественной группы или окружающих групп, не включенные в эту сопричастность, представляются более безразличным, менее животрепещущим, а значит, и менее мистическим, более объективным образом. Это значит, что появляется тенденция к установлению все более и более четкого, все более и более устойчивого различия между существами и предметами священными и существами и предметами «мирскими». Первые являются священными по своему существу и всегда в качестве необходимых проводников сопричастности, вторые — могут быть временно священными лишь в силу сопричастности с первыми, лишь приобщаясь к ним, в остальное же время они имеют лишь ослабленный и второстепенный мистический характер.

Отсюда вытекают два связанных между собой следствия. Прежде всего, в виду того, что существа и предметы, среди которых живет общественная группа, не ощущаются больше приобщенными к ней непосредственно, то первобытные классификации, в которых выражалась эта приобщенность, обнаруживают тенденцию сглаживаться и уступать место группировкам, носящим менее мистический характер и основанным на чем-то совершенно ином, чем расчленение самой общественной группы. Несомненно, представление о животных, растениях, звездах и т. д. носит еще мистический отпечаток, однако, эти мистические элементы содержатся в них не в одинаковой степени. Одни из них мистичны в самой высокой степени, другие в значительно меньшей, и это различие влечет за собой появление новых классификаций. Существа и предметы, которые представляются как бы конденсаторами, сгустками мистической силы, проводниками сопричастности, отделяются от тех, которые не представляют этого наивысшего для общественной группы интереса. Последние начинают группироваться в соответствии с интересом совершенно иного порядка, по свойствам, менее мистическим, но более объективным. Другими словами, коллективное представление об этих предметах и существах начинает развиваться в сторону того, что мы называем понятием. Оно еще очень далеко от понятия, однако, процесс, который приведет его к понятию, уже налицо.

Кроме того, одновременно с этим восприятие этих существ и предметов теряет свой мистический характер.

Атрибуты, которые мы называем объективными, на основе которых мы определяем и группируем все существующие объекты, для первобытных людей окутаны комплексом других элементов, гораздо более важных, на которые почти исключительно и направляется внимание первобытных людей, по крайней мере, в той степени, в какой это позволяют строгие требования действия. Вот почему я счел возможным говорить, что первобытные люди не воспринимают ничего, подобно нам. Однако, когда этот комплекс становится менее богатым, раз мистические элементы теряют свой перевес, то тем самым объективные свойства начинают больше привлекать и удерживать на себе внимание человека. Доля восприятия в собственном смысле слова увеличивается в той пропорции, в какой уменьшается доля мистических коллективных восприятий. Это изменение благоприятствует изменению классификации, о котором мы говорили, а это изменение в свою очередь отражается на манере восприятия, подобно тому, как индуктивный ток реагирует, воздействует на первоначальный ток.

Таким образом, по мере того, как партиципации начинают ощущаться менее непосредственно, коллективные представления начинают все больше приближаться к тому, что мы называем представлением в собственном смысле слова: это значит, что интеллектуальный, познавательный элемент начинает занимать в них все больше и больше места. Он стремится освободиться от эмоциональных и моторных элементов, которыми он был первоначально окутан, и таким образом он дифференцируется от них. Следовательно, первобытное мышление изменяется еще и в ином отношении. В обществах, где оно является наименее задетым, где его преобладание является наиболее полным, оно, как мы видели, непроницаемо для опыта. Сила коллективных представлений и существующих между ними ассоциаций столь велика, что самая впечатляющая чувственная очевидность совершенно бессильна против нее, в то время как взаимозависимость самых необычайных явлений служит здесь объектом непоколебимой веры. Когда ж вос-

приятие становится менее мистическим, когда предассоциации не навязываются уже больше сознанию с прежней непреодолимой силой, то на окружающую природу начинают смотреть менее предубежденными глазами и эволюционирующие коллективные представления начинают поддаваться и подвергаться действию опыта. Не все представления одновременно, не все они в одинаковой степени испытывают на себе действие опыта: напротив, несомненным является, что коллективные представления изменяются по-разному в зависимости от огромного числа самых разнообразных обстоятельств, и особенно, в зависимости от того интереса, который имеет их объект для общественной группы. Именно в тех пунктах, где наиболее ослаблено ощущение сопричастности, мистические предассоциации скорее всего уступают свое место, именно там в первую очередь в представлениях начинают фигурировать объективные отношения.

Одновременно с этим, т.-е. одновременно с тем, как мышление обществ низшего типа становится более проницаемым, более податливым в отношении опыта, оно становится также более чувствительным к противоречию. Прежде оно относилось к нему почти с полным безразличием. Будучи направленным по закону сопричастности, оно не видело никакого затруднения в утверждениях, которые для нас являются противоречивыми. Одно и то же существо являлось для него самим собой и одновременно другим существом, оно могло быть одновременно в одном месте и в другом, оно могло быть сразу и индивидуальным и коллективным (тождественность индивида и его группы) и т. д. Пралогическое мышление удовлетворялось этими утверждениями, ибо оно не только видело и понимало их истинность, оно чувствовало ее, оно ее переживало в силу того, что я назвал мистическим симбиозом. Когда же интенсивность этого чувства в коллективных представлениях уменьшается, то в свою очередь начинает давать себя чувствовать логическая трудность. Тогда мало-по-малу появляются посредствующие объекты, проводники сопричастности. Они делают ее *представимой*: самыми разнообразными способами, путем передач контактов, переносов мистических свойств они осуществляют различные виды сопричастности в отношении сущности и жизни, которые раньше ощущались непосредственным образом, но которые ныне, когда они уже больше не переживаются, рискуют показаться непонятными.

Говоря по правде, нелепости, к которым нечувствительно первобытное мышление, бывают двух родов, оба этих рода несомненно связаны между собой, однако, мы отчетливо видим разницу между ними. Одни нелепости, подобные тем, которые только что были нами указаны, происходят от того, что нам кажется нарушением логического принципа противоречия. Они обнаруживаются мало-по-малу, когда партиципации, прежде ощущавшиеся, «оседают» в форме высказанных утверждений. Поскольку чувство сопричастности остается еще живым, язык скрывает, маскирует эти нелепости, он выдает их, когда это чувство теряет свою интенсивность. Другие нелепости имеют своим источником предассоциации, которые устанавливаются коллективными представлениями между существами, явлениями, предметами. Эти предассоциации, однако, являются нелепыми лишь из-за своей несовместимости с определенными и устойчивыми понятиями об этих существах, предметах и явлениях, с понятиями, которыми как раз пралогическое мышление первоначально не обладает. Лишь тогда это мышление станет более внимательным к урокам опыта, когда атрибуты, которые мы называем объективными, возьмут верх в коллектив-

ных представлениях над мистическими элементами, лишь тогда взаимозависимость между явлениями и существами будет отброшена, как невозможная и нелепая.

Первоначально девизом для первобытного мышления могла служить знаменитая формула Юма: «Любая причина может вызвать любое следствие». Нет такого превращения, нет такого странного и невообразимого действия на расстоянии, которое казалось бы нелепым для этого мышления. Человек может родиться от скалы, камни способны говорить, огонь может не гореть, мертвые могут быть живыми и т. д. Мы, например, отказываемся верить, чтобы женщина могла родить от змеи или крокодила. Подобная вещь кажется нам непримиримой с законами природы, которые управляют даже самыми уродливыми и чудовищными случаями рождения. Первобытное же мышление, которое верит в интимную связь между человеческой общественной группой и крокодилей или змеиной общественной группой, не видит в таких представлениях ничего более трудного или нелепого, чем в представлении о тождестве гусеницы и насекомого, куколки и бабочки. Впрочем, не менее несовместимо с «законами природы», чтобы труп или, говоря химически, ткани, ставшие неспособными к жизни, могли воскреснуть, а между тем, множество культурных умов и теперь еще безоговорочно верит в воскресение Лазаря. Достаточно, чтобы представление этих умов о сыне божием включало в себе способность творить чудеса. Но для пралогического мышления все является чудом, т.-е. вернее, ничто не является им: значит, для него все представляется возможным и ничто не кажется невозможным или нелепым.

В действительности, однако, — и в этом смысле формула Юма лишь частично подходит к пралогическому мышлению, — предассоциации, которые заключены в коллективных представлениях первобытного мышления, не являются произвольными, какими они кажутся. Безразличные к тому, что мы называем реальными и объективными отношениями существ и предметов, они выражают другие отношения, гораздо более важные для этого мышления, т.-е. мистические отношения сопричастности. Именно эти отношения, а не другие и реализуются предассоциациями. В отношении их одних и направлена любознательность пралогического мышления. Попробуйте ему внушить другие отношения, воображаемые или реальные, между существами и предметами: оно отвернется от них, оно отбросит их, как ложные, или незначительные или смешные. Оно не уделит им никакого внимания. Оно имеет свой опыт, опыт мистический, против которого, поскольку первобытное мышление живо, опыт в собственном смысле слова бессилен. Следовательно, первобытное мышление кажется не отступающим ни пред какой физической невозможностью не потому только, что взятая отвлеченно и сама по себе любая ассоциация между явлениями столь же для него приемлема, как и другая, а потому, главным образом, что в первобытном мышлении наперед даны мистические предассоциации, подчиненные закону сопричастности.

Когда, однако, в каком-нибудь обществе мышление эволюционирует вместе с институтами, когда эти предассоциации ослабевают и перестают носить навязчивый характер, то начинают восприниматься иные отношения между существами и предметами, представления начинают принимать характер общих и отвлеченных понятий, а одновременно с этим уточняется как ощущение того, так и представление о том, что является физически возможным или невозможным. Значит, с физической нелепостью дело обстоит так же, как и с логической.

Одни и те же причины делают пралогическое мышление нечувствительным к одной и к другой. Одни и те же изменения, одна и та же эволюция обращает внимание сознания на невозможность утверждать одновременно два противоречащих положения и на невозможность верить в отношения, несовместимые с опытом.

Это совпадение не могло быть случайным. И та и другая невозможность дают себя чувствовать лишь при одном общем условии: для этого необходимо и достаточно, чтобы коллективные представления начали обнаруживать тенденцию к приобретению концептуальной формы, т.-е. к превращению в понятия. И действительно, с одной стороны, будучи выражены в этой форме, партиципации могут быть сохраняемы, лишь претерпев, как мы видели выше, превращения, для того, чтобы избежать противоречия. С другой стороны, лишь когда образовались уже достаточно определенные и законченные понятия существ и предметов, начинает ощущаться, становится очевидной нелепость определенных мистических предассоциаций. Когда основные объективные свойства камня собраны, так сказать, и закреплены в понятии «камень», которое, в свою очередь, включено в ряд других понятий о предметах природы, отличающихся от камня своими не менее устойчивыми, чем у камня, свойствами, становится невозможным представить себе, чтобы камни говорили, чтобы скалы двигались по своей воле, чтобы они порождали людей и т. д. Чем больше понятия определяются, закрепляются, чем отчетливее они классифицируются, тем более противоречивыми начинают казаться утверждения, которые не считаются с указанными отношениями. Таким образом, логическая требовательность сознания растет вместе с определенностью и законченностью понятий, что в свою очередь нуждается в том, чтобы мистические предассоциации коллективных представлений ослабели. Она растет, следовательно, вместе с долей опыта в представлениях. Прогресс одного из этих элементов идет на пользу другому и наоборот, при чем нельзя сказать, какой из них скорее является причиной или следствием.

V.

Этот процесс, однако, вовсе не необходимо представляется в форме прогресса. Понятия в своем развитии не подчиняются своего рода внутренней целесообразности, которая наилучшим образом управляет этим развитием. Мышление низших обществ, становясь все менее непроницаемым для опыта, продолжает долгое время оставаться пралогическим и сохраняет мистический отпечаток на большинстве своих представлений. Кроме того, ничто не предохраняет отвлеченных и общих понятий, раз они образовались, от удержания в себе элементов, которые являются еще различимыми и явственными пережитками предшествующего периода. Продолжают еще сохраняться предассоциации, которые опыт не в состоянии разрушить, существам и предметам все еще присущи мистические свойства. Понятие, очищенное от всяких элементов подобного рода, является исключением даже в обществах самого высокого типа, в обществах же низшего типа такое понятие не встречается даже вовсе. Понятие является своего рода логическим «осадком» предшествовавших ему коллективных представлений: оно почти всегда влечет в себе и с собой более или менее значительный запас мистических элементов.

Как могло быть иначе? Уже в обществах довольно низкого типа образуются отвлеченные понятия. Не поддаваясь ни в какой мере сравнению с нашими понятиями, это — все же понятия. Но они ведь

не могли не подчиняться общему направлению породившего их мышления. Они, следовательно, тоже являются пралогическими и мистическими. Они перестают быть таковыми лишь мало-по-малу и очень медленно. Может даже случиться, что они образуют собой после того, как они служили некоторое время вспомогательным средством для прогресса, препятствие для него. Ибо если определенность и крепость понятия доставляет логической деятельности сознания точку опоры, которой оно не находило в коллективных представлениях, подчиненных, главным образом, закону сопричастия, если сознание, привыкает отбрасывать, как невозможные, утверждения, несовместимые с определением понятия, то сознание очень часто дорого расплачивается за это преимущество, когда оно приучается рассматривать, как адекватные действительности, концептуальные представления и ассоциации, очень далекие от действительности. Для того, чтобы прогресс не останавливался, необходимо, чтобы понятия о существах и предметах оставались пластичными, изменчивыми, чтобы они расширялись, ограничивались, преобразовались, отделялись и соединялись беспрестанно под влиянием уроков опыта. Если же понятия застывают, костенеют, если они складываются в систему, претендующую на самодостаточность, то умственная деятельность, усвоившая эту систему и применяющая ее, подвержена опасности употреблять эту систему и понятия, из которых она состоит, без непосредственной проверки их реальностью, которую они якобы представляют и выражают. Понятия эти становятся объектом пустой бессодержательной диалектики, источником роковой слабости.

Китайская наука представляет собой памятный пример этой приостановки развития. Она породила необозримые энциклопедии, содержащие астрономические, физические, химические, физиологические, патологические, терапевтические и т. д. понятия. Все это на наш взгляд является лишь ужасной чепухой. Как можно было тратить в течение многих веков столько прилежания и остроумия ради столь ничтожного результата? В силу большого числа причин, несомненно, но главным образом, в силу того, что источником каждой из этих мнимых наук являются застывшие понятия, в отношении которых никому никогда не приходило в голову подвергнуть их проверке опыта, которые в действительности содержат лишь смутные и неоправдываемые действительностью представления с мистическими предассоциациями. Отвлеченная и общая форма, в которую облеклись эти понятия, позволяет совершать двойную работу, анализа и синтеза, логическую по своей видимости. Эта работа продолжается до бесконечности, оставаясь все время пустой, все время самодостаточной. Люди, лучше всего знающие китайское мышление, де-Гроот, например, почти отчаивается в том, чтобы когда-нибудь наступил конец этой никчемной работе, чтобы когда-нибудь прекратилось это вращение попустому. Слишком глубоко вкоренились умственные привычки, они породили слишком уже властные потребности. У Европы не труднее было бы вызвать отвращение и недоверие к ее ученым, чем заставить Китай отказаться от своих физиков, медиков и профессоров «фунг-шуй».

Индия знала формы умственной деятельности, наиболее близкие к нашим. Она имела своих грамматиков, своих алгебраистов, своих логиков, своих метафизиков. Почему же, однако, она, не создала ничего похожего на наши естественные науки? Несомненно, потому, между прочим, что и здесь также понятия сохранили в общем значительную долю мистических элементов, имевшихся в коллективных представле-

ниях, от которых эти понятия произошли, а также потому, что понятия эти одновременно с этим обостенели. Они, таким образом, сделались не поддающимися дальнейшей эволюции, которая могла бы их мало по малу освободить от мистических элементов, как это удачно произошло у греков. Поэтому для того, чтобы сделаться концептуальными, их представления не должны были перестать быть, главным образом, мистическими, поэтому они и остались непроницаемыми для опыта. Если они и образовали собой материал наук, то науки эти могли быть только символическими и фантастическими или диалектическими и отвлеченными. У обществ, несколько менее развитых, хотя и достаточно уже цивилизованных (в Египте, Мексике и т. д.) даже те коллективные представления, которые «сгустились» в форме понятий, четко сохранили свой пралогический и мистический характер.

Рассмотрим, наконец, наиболее благоприятный случай, т.-е. такой, когда логическая мысль до настоящего времени продолжает прогрессировать, когда ее понятия остаются пластичными и способными непрерывно изменяться под влиянием опыта. Даже в этом случае эта логическая мысль не вытесняет собой целиком пралогического мышления. У этого последнего имеется несколько оснований для того, чтобы сохраняться. Прежде всего, следы его продолжают существовать совершенно незаметно в огромном числе понятий. Для того, чтобы эти следы исчезли, необходимо было бы, чтобы все понятия, которыми мы пользуемся, например, в повседневном обиходе, выражали исключительно объективные свойства и отношения существ и явлений. В действительности это имеет место лишь в отношении очень маленького числа наших понятий, а именно тех, которыми пользуются в научном мышлении. Понятия наши являются вообще очень отвлеченными и выражают лишь некоторые свойства явлений и некоторые их отношения. Другие же понятия, т.-е. понятия наиболее знакомые и привычные, почти всегда сохраняют какие-нибудь следы того, чем были соответствующие коллективные представления в пралогическом мышлении. Достаточно для примера подвергнуть анализу понятие души, жизни, смерти, общества, порядка, родства, красоты или любое удобное понятие такого рода. Если анализ будет полным, то он наверняка обнаружит, что такое понятие охватывает некоторые отношения, в которых обнаруживается закон сопричастности и которые не совсем еще исчезли.

Во-вторых, если даже предположить, что мистические и пралогические элементы начисто устранены из большинства понятий, то это еще вовсе не означало бы полного исчезновения мистического и пралогического мышления. И действительно, логическое мышление, которое стремится получить свое выражение в чистых понятиях и в рациональной организации своих понятий, не является коэкстенсивным, т.-е. соответствующим по своему объему и содержанию тому мышлению, которое находило свое выражение в коллективных представлениях. Это мышление, как мы знаем, заключается не в одной только интеллектуальной функции или только в системе интеллектуальных функций, но оно включает их в качестве недифференцированных еще элементов в гораздо более сложную совокупность, где познание слито еще с моторными и, главным образом, с эмоциональными элементами. Если, значит, познавательная функция в процессе эволюции общества стремится дифференцироваться, отделиться от других элементов, содержащихся в коллективных представлениях, то она таким путем, конечно, приобретает своего рода независимость, однако, не

давая эквивалента исключенных ею элементов. Часть этих элементов, значит, продолжает сохраняться где-то вне ее и наряду с ней.

Черты, свойственные логическому мышлению, столь резко различны от свойств пралогического мышления, что прогресс одного как будто тем самым предполагает регресс другого. У нас появляется искушение заключить, что на грани этого развития, т.-е. когда логическое мышление навяжет свой закон всем операциям сознания, пралогическое мышление должно будет совершенно исчезнуть. Такое заключение является поспешным и незаконным. Несомненно, чем более привычной и сильной становится логическая дисциплина, тем меньше она терпит противоречия и нелепости, вскрываемые опытом, способные быть доказанными. В этом смысле будет правильно сказать, что, чем больше прогрессирует логическая мысль, тем более грозной становится она для представлений, которые, будучи образованы по закону сопричастности, содержат в себе противоречия или выражают предассоциации, несовместимые с опытом. Раньше или позже эти представления должны погибнуть, т.-е. распасться. Такая нетерпимость, однако, не является взаимной. Если логическое мышление не терпит противоречия, борется за его уничтожение, едва оно только его заметило, то пралогическое и мистическое мышление, напротив, безразлично к логической дисциплине. Оно не разыскивает противоречия, оно и не избегает его. Самое соседство системы понятий, строго упорядоченной по логическим законам, не оказывает на него никакого действия или действует на него лишь очень мало. Следовательно, логическое мышление никогда не смогло бы сделаться универсальным наследником пралогического мышления. Всегда будут сохраняться коллективные представления, которые выражают интенсивно переживаемую и ощущаемую сопричастность, в которых нельзя будет вскрыть ни логическую противоречивость, ни физическую невозможность. Больше того, в большом числе случаев они будут сохраняться и иногда очень долго вопреки этому обнаружению. Живого внутреннего чувства сопричастности может быть достаточно и даже больше для уравновешения силы логической дисциплины. Таковы суть во всех известных обществах коллективные представления, на которых покоится множество институтов, в особенности многие из этих представлений, которые включают в себя наши моральные и религиозные обряды и обычаи, наши верования.

Устойчивость этих коллективных представлений и мышления, выражением которого они как бы являются, в обществах, где логическое мышление ушло вперед наиболее далеко, позволяет понять, почему удовлетворение которое дается мышлению самым законченным знанием, за исключением того знания, которое является чисто отвлеченным, остается всегда неполным. По сравнению с невежеством, по крайней мере, с невежеством сознательным, знание является, несомненно, обладанием объекта. Однако, будучи сравнено с сопричастностью, которая реализуется пралогическим мышлением, это обладание всегда является несовершенным, неудовлетворительным и как бы внешним. Знать это вообще объективировать, объективировать это проицировать вне себя, как нечто чужое, то, что подлежит познанию. А между тем, какую интимную сопричастность, какую тесную общность обеспечивают коллективные представления пралогического мышления между существами, сопричастными друг другу! Сущность сопричастности заключается как раз в том, что всякая двойственность в ней стирается, сглаживается, что, вопреки принципу противоречия, субъект является одновременно самим собой и существом, которому

он сопричастен. Для того, чтобы уловить, до какой степени это интимное обладание отличается от объективирующего восприятия, в котором заключается познание в собственном смысле слова, нет даже нужды сравнивать коллективные представления низших обществ с содержанием наших положительных наук. Достаточно рассмотреть один объект, бога, например, как его рассматривает и исследует логическое мышление и как он дан в коллективных представлениях иного строя. Рациональная попытка познать бога одновременно как будто и соединяет мыслящего субъекта с богом и отдаляет от него. Необходимость подчиняться логической дисциплине противопоставляет себя партиципациям между человеком и богом, не могущим быть представленными без противоречия. Таким образом, познание бога приводит к нулю. А между тем, какая нужда в этом рациональном познании у верующего, чувствующего себя соединенным со своим богом? Разве сознание сопричастности своего существа с божественной сущностью не дает ему такой уверенности, по сравнению с которой логическая достоверность остается всегда чем-то бледным, холодным и почти безразличным?

Этот опыт полного внутреннего обладания объектом, обладания более глубокого, чем может дать интеллектуальная деятельность, образует несомненно главный источник доктрин, учений, называемых антиинтеллектуалистическими. Эти учения периодически возрождаются и при каждом возрождении, при каждом новом появлении они встречают некоторый успех: они ведь обещают то, на достижение чего не могут претендовать ни чистая положительная наука, ни другие философские учения, они обещают внутреннее и непосредственное общение с существом через интуицию, через взаимопроникновение, через взаимоприобщенность субъекта и объекта, через полную сопричастность, одним словом, через то, что Плотин описал под названием экстаза. Они показывают, что познание, подчиненное логическим формам, бессильно преодолеть двойственность, что оно не является настоящим обладанием, что оно не идет дальше внешней поверхности вещей. Но ведь потребность в сопричастности остается несомненно даже в наших обществах более властной и интенсивной, чем потребность в познании или в сообразовании с требованиями логической дисциплины. Потребность в сопричастности более глубока, она идет из более далеких глубин. Она была несомненно всемогущей в человеческих обществах в течение долгих веков праистории, когда логическая дисциплина едва давала себя чувствовать. И ныне еще умственная деятельность, которая считает себя обладающей, в силу внутренней сопричастности, своим объектом, живет этим объектом и оживляет его собой, не стремится больше ни к чему и находит в этом обладании полное удовлетворение. А между тем, простое знание, сообразное с логическими требованиями, является всегда незаконченным. Оно всегда вызывает новый процесс познания, который продолжает первый, и получается впечатление, что душа стремится к чему-то более глубокому, чем знание, к чему-то такому, что округлило и завершило бы его.

Диалектическая борьба между интеллектуалистическими учениями и их противниками может, значит, продолжаться еще неопределенное время с перемежающимися победами и поражениями. Изучение пралогического и мистического мышления низших обществ позволит, быть может, предвидеть конец этой борьбы, показывая, что проблемы, которые служат предметом разделения указанных учений, плохо поставлены. Философы, психологи и логики, не применяя

сравнительного метода, все допустили один общий постулат. Они взяли в качестве отправной точки своих изысканий человеческое сознание, всегда и всюду одинаковое, т.-е. один единственный тип мыслящего субъекта, подчиненного в своих умственных операциях тождественным повсюду психологическим и логическим законам. Различие между институтами и верованиями разных обществ они считали возможным объяснить более или менее ребяческим или неправильным применением этих общих принципов в разных обществах. При такой точке зрения анализа, производимого над собой самим мыслящим субъектом, достаточно было бы для обнаружения законов умственной деятельности, ведь все мыслящие субъекты предполагаются тождественными по своему внутреннему строению.

Но ведь этот постулат несовместим с фактами, которые обнаруживаются сравнительным изучением мышления разных человеческих обществ. Это сравнительное исследование показывает нам, что мышление низших обществ имеет мистический и пралогический по своему существу характер, что оно направлено иначе, чем наше, что коллективные представления управляются в нем законом сопричастности, игнорируя, значит, противоречия, что они, представления эти, соединены между собой ассоциациями и предассоциациями, сбивающими с толку наше логическое мышление.

Это сравнительное исследование освещает нам также и нашу собственную умственную деятельность. Оно приводит нас к познанию того, что логическое единство мыслящего субъекта, которое признается, как данное, большинством философов, является лишь *desideratum* (чем-то желаемым), но не фактом. Даже в нашем обществе далеко не исчезли еще представления и ассоциации представлений, подчиненные закону сопричастности. Они сохраняются, более или менее независимые, более или менее ущербленные, но неискоренимые, бок о бок с теми представлениями, которые подчиняются логическим законам. Разумение в собственном смысле стремится к логическому единству, оно провозглашает необходимость такого единства. В действительности, однако, наша умственная деятельность является одновременно рациональной и иррациональной. Пралогический и мистический элементы сосуществуют в нем с логическим.

С одной стороны, логическая дисциплина стремится навязать себя всему, что представляется и мыслится. С другой стороны, коллективные представления социальной группы, даже когда они носят чисто пралогический и мистический характер, стремятся сохраниться возможно дольше, подобно религиозным, политическим и т. д. институтам, выражением которых, а в другом смысле, и основанием которых они являются. Отсюда и проистекают конфликты мышления, столь же трагические, как и конфликты совести. Источником этих конфликтов является борьба между коллективными привычками, более древними и более новыми, различно направленными, которые так же оспаривают друг у друга руководство сознанием, как различные по своему происхождению требования морали раздирают совесть. Именно этим, несомненно, и следовало бы объяснить мнимые битвы разума с самим собой, а также то, что есть реального в антиномиях разума. И если только верно, что наша умственная деятельность является одновременно логической и пралогической, то история религиозных догматов и философских систем может впредь оказаться озаренной новым светом.

УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ, ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛЕВИ БРЮЛЕМ*).

1. Annual Report. Papua. 1911.
- 1a. Adrian. Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker (Mittelungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 1901, p. 225 — 274).
2. Aumonier. E. Voyage dans le Laos (Annales du Musée Guimet, 1895, v. 5).
- 2a. Baas—Report of the British Association for the Advancement of science.
3. Bancroft. H. The native races of the Pacific states of North America. New York, 1875 — 6, Vols 1 — 5.
- 3a. Baumann O. Usambara und seine Nachbargebiete. Berlin, 1892.
4. Bennett A. Ethnological notes on the Fang (JAI, 1899, v. 29).
5. Benthley, W. H. The life and labours of a Congo pioneer. London, 1887.
6. Benthley W. H. Pioneering on the Congo. London, 1900.
7. Bergaigne A. La religion Vedique d'après les hymnes du Rig-Véda. Paris. 1878 — 97, Vols 1 — 4.
8. Berichte der rheinischen Missionsgesellschaft.
9. Bernau J. H. Missionary labours in Britisch Guiana. London, 1847.
10. Best, E. Maori medical lore (Journal of the Polynesian Society, 1904, v. 13).
- 10a. Best E. Maori nomenclature (JAI, 1902, v. 32).
11. Beveridge P. The aborigines . . . of the lower Murray (Journal and Proceedings of the Royal Society of New South Wales. 1884, v. 17).
12. Boas, Franz. First general report on the Indian of British Columbia (Baas for 1888, 1889, v. 59, p. 801 — 893).
- 12a. Boas, Franz. Second general report on the Indians of British Columbia (Baas for 1890, 1891, v. 60, p. 562 — 715).
- 12b. Boas, Franz. The indians of the lower Fraser river (Baas for 1894, 1894, v. 64, p. 454 — 463).
- 12c. Boas, Franz. The social organisation of the Haida (Baas for 1898, 1899, v. 68, p. 648 — 683).
13. Bodding. On taboo customs amongst the Santals (Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1898, III).
14. Bosman, W. Voyage de Guinée. 14 lettres. Utrecht, 1705.
15. Bourlet, A. Les Thay (Laos) (Anthropos. 1907. II).
16. Bowdich T. E. Mission from Cape Coast Castle to Ashantee. London, 1819.
Bromilowin, см. Brown.
17. Brett, W. The Indian tribes of Guiana. London, 1868.
18. Bridges, Thomas. A few notes on the structure of Yaghan (JAI, 1893, v. 23 — 4 p. 53 — 80).
19. Brown G. Melanesians and Polynesians. London, 1910.
20. Brook, Charles. Ten Years in Sarawak. London, 1848, vols 1 — 2.
Bruhier, см. № 233 (Yarrow).
21. Brun, Note sur les croyances des Malinkés (Côte occidentale française) (Anthropos, 1907, II).
Brough Smyth, см. Smyth, R. B.
22. Butterworth, Gladwin, Rev. Letter. . . (Wesleyan missionary notices, 1851 v. 9).
23. Buckland. Four as sacred number (JAI, 1895 — 6, v. 25).
24. Callaway, C. H. The religious system of the Amazulu Natal, 1868 — 70, vols 1 — 2).
Cambridge Expedition, см. № 29 (Reports. . .).
- 24a. Cameron. Rev. Letter. . . (Wesleyan missionary notices, 1848, v. 6).
- 24b. Campana, Domenico del. Notizio intorno ai ciriguani (Archivio per l'antropologia, 1902, v. 32).
25. Catlin, G. The north american indians. Edinburgh, 1903.
26. Cavacci, G. A. Istorica descrizione de'tre regni di Congo, Matamda ed Angola. Milan, 1690.
27. Chaillu P. B. du. Explorations and adventures in Equatorial Africa. London, 1861.
28. Chalmers, I Maipua and Namau numerals (JAI, 1897 — 8, v. 27).

*) Пересмотрена и уточнена проф. В. К. Никольским, благодаря справочным изданиям Института Маркса и Энгельса и Фундаментальной библиотеки I МГУ.

29. Reports of the Cambridge, cm. Reports.
30. Chamberlain, A. Things Japanese. 1902, 4 edition.
31. Charlevoix, Pierre. Histoire et description generale de la Nouvelle France. Paris, 1744, Vols 1—3.
- 31a. Chauncy, cm. № 199 (Smyth).
32. Chignell, A. K. An outpost in Papua.
33. Codrington, R. The Melanesians. Oxford, 1891.
34. Codrington, R. H. The Melanesian Languages. Oxford, 1885.
- 34a. Conant, Levi L. The Number concept, its origins and development. New-York and London, 1896.
- 34b. Comte, A. Cours de philosophie positive. Paris, 1830—42, v. 1—6.
35. Crooke, W. The popular religion and folk-lore of Northern India. Westminster, 1896, Vols 1—2.
36. Cummins, S. L. Sub-tribes of the Bahr-el-Ghasal Dinkas (JAI, 1904, v. 34).
37. Cuny, A. Le nombre duel en grec. Paris, 1906.
38. Cushing, Frank. Manual concepts (American Anthropologist, 1892, v. 5).
39. Culin, S. Games of the North American Indians (E. B. Rep, 1907, v. 24).
40. Cushing, Frank. Outlines of Zuni creation myths. (E. B. Rep, 1896, v. 13).
41. Dale, G. An Account of the principal customs and habits of the natives inhabiting the Bondei Country (JAI, 1896, v. 25).
42. Dapper, O. Description de l'Afrique. Amsterdam, 1686.
43. Degrandpré, L. M. Voyage à la côte occidentale d'Afrique, fait dans les années 1786 et 1787. Paris, 1801, vols 1—2.
44. Dennet, M. At the back of the black man's mind. London, 1906.
45. Domenico, cm. Campana (№ 24b).
46. Dobrizhofer, M. An account of the Abipones. London, 1822, vols 1—2.
47. Dorsey. A study of Siouan cults (E. B. Rep. 1894, v. 11).
48. Duarte, Barbosa. A description of the coast of East Africa and Malabar in the beginning of the XVI Century (Hakluyt Society, 1866, v. 35).
- 48a. Dumont d'Urville J. Voyage de la corvette l'Astrolabe. Histoire du voyage. Paris, 1830—34, Vols 1—5.
49. Duhn, E. The religious rites and customs of the Iban or Dyaks of Sarawak. Anthropos, 1906, v. 1).
- 49a. Durkheim, E. Examen critique des systèmes classiques sur l'origine de la pensée religieuse (Revue philosophique, 1909, № 1 et 2).
- 49b. Durkheim, E. et Mauss, M. De quelques formes primitives de classifications (Année sociologique, 1903, v. 6, p. 1—72).
E. B. Rep. — Report of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institute (Washington).
50. Edelfelt, E. G. Customs and superstitions of New Guinea natives. Proceedings of the Queensland branch of the Royal Geographical Society of Australasia, 1891.—2 (Brisbane), v. VII, Part 1).
51. Ehrenreich, P. Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt (Zeitschrift für Ethnologie, 1905, Bd. 37, Supplement).
52. Elliot, K. and Beams J. Memoirs of the history, folklore and distributions, . . . of the races in the North Western Provinces of India. London, 1869, Vols 1—2.
53. Ellis, A. B. The Ewe-speaking peoples. London, 1890.
54. Ellis, A. B. The Yoruba-speaking peoples. London, 1894.
- 54a. Ellis, A. B. Tshi—speaking peoples. London, 1887.
55. Eylmann, E. Die Eingeborenen der Kolonie Süd Australiens. Berlin, 1908.
56. Eyre, E. J. Journals of expeditions of discovery in to Central Australia. London, 1845. Vols 1—2.
57. Fewkes, J. Walter. Tusayan snake ceremonies. (E. B. Rep, 1897, v. 16).
- 57a. Fischer, G. A. Bericht über die. . . Reise ins Massailand (Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg, 1882—83).
- 57b. Fison, L. The Nanga, or sacred stone enclosure of Wainimala, Fiji (JAI, 1885, v. 14).
58. Fitz-Roy, Robert. Proceedings of the second expedition 1831—1836. London, 1839. (Narrative of the surveying voyages of „Adventure“ and „Beagle“).
59. Fox, C. E. Social organisation in San Christoval (JAI, 1919, v. 49).
60. Fraser, John. Some remarks on the Australian languages (Journal and Proceedings of the the Royal Society of N. S. Wales. 1890).
61. Frazer, James George. Men's language and Women's language (Fortnightly Review. 1900, v. 1).
62. Frazer, James George. Golden Bough. London, 1903, Vols 1—3, 2 edition.
- 62a. Frazer, James George. Certain burial customs as illustrative of the primitive theory of the soul. (JAI, 1886, v. 16).
63. Fletscher, Alice. The Signification of the scalp-lock (Omaha ritual) (JAI, 1897—8, Vols 27).

1
10
10
10
10
104
105

- 63a. Frogatt, cm. Proceedings of the Linnean Society of N. S. Wales, 1888.
64. Fülleborn, Fr. Das deutsche Nyassa — und Ruwuna — Gebiet. Berlin, 1906, (in Deutsch Ostafrika, Bd. 9).
65. Gallatin, A., cm. Transactions of the American Ethnological Society, 1845, v. 2.
66. Gason, S. The manners, and customs of the Dieyerie tribe of Australian aborigines (Wood. The native tribes of South Australia. Adelaide, 1879, p. 253 — 307).
67. Gason, S. On the tribes Dieyerie, Auminie etc. (JAI, 1894 — 1895, v. 24, p. 167 — 176).
68. Gatschet, Albert. The Klamath Indians of Southwestern Oregon. Washington, 1898, Vols 1 — 2. (Contributions to North American Ethnology, vol. 2).
69. Glave, E. J. Six Years of Adventure in Congo Land. London, 1893.
70. Gordon, E. M. People of Mungeli Tahsil, Bilaspur district (Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1902, v. 3).
- 70a. Gottschling, E. The Bawenda (JAI, 1905, v. 35).
71. Gray, W. Notes on the natives of Tanna (JAI, 1898 — 9, v. 28).
72. Grey, George. Journal of two expeditions of discovery in North-West and Western Australia. London, 1841, Vols 1 — 2.
73. Grierson, G. H. Tibeto-Burman Languages (Linguistic survey of India, v. 3).
74. Groot, J. de. Le code de Mahayana en Chine. Amsterdam, 1894.
75. Groot, J. de. The religious system of China. Leiden, 182 — 1910, Vols 1 — 6.
76. Grubb, W. Barbrooke. An unknown people in an unknown land. An account of the life and customs of the Lengua indians of the Paraguayan Chaco. London, 1911, 2 edition.
77. Guevara. Folklore araucano. Madrid, 1911.
78. Guise, R. E. On the tribes inhabiting the mouth of the Wanigela river, New-Guinea (JAI, 1898 — 9, v. 28).
79. Haddon, A. C. The western tribes of Torres straits (JAI, 1890, v. 19).
80. Hagen, B. Unter den Papuas. Wiesbaden, 1899.
- 80a. Hagen, Gunther. Die Bana. (Baessler — Archiv, 1912, Bd. 2).
81. Hahn, Th. Tsuni — Goam, the supreme Being of the Khoi — Khoi. London, 1881.
82. Hawker, G. The life of George Grenfell, 1909.
83. Hawtrey. The Lengua Indians of the Paraguayan Chaco (JAI, 1901, v. 31). Haywood, cm. № 155.
84. Hennepin, R. Voyage ou nouvelle découverte à un très grand pays dans l'Amérique entre le nouveau Mexique et la Mer Glaciale. Amsterdam, 1704.
85. Henry, V. Esquisse d'une grammaire raisonnée de la langue aléoute, 1879.
86. Henry, A. The Lolos and other tribes of West China (JAI, 1903, v. 33).
87. Hertz, R. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort (Année Sociologique, 1905 — 6, v. X).
88. Herissé, K. Le l'ancien royaume du Dahomey. Moeurs, religions, histoire. Paris, 1910.
89. Hetherwick. Some animistic belief of the Yaos ((JAI, 1902, v. 32).
90. Hewitt, J. N. Iroquoian cosmology (E. B. Rep, 1903, v. 21).
- 91 — 92. Hill Tout, cm. Fout, C. H.
94. Hobley, C. W. Further researches into Kikuyu and Karba religious beliefs (JAI, 1911, v. 41).
95. Hobley, C. W. British East Africa. Antipological studies in Kavirondo and Nandi (JAI, 1903, v. 33).
96. Hoffman, W. J. The Menomini Indians. (E. B. Rep, 1896, v. 14).
97. Hose and Mac Dougal, W. Relation between men and animals in Sarawak (JAI, 1901, v. 31).
98. Howitt, A. W. On Australian medicinemen (JAI, 1887, v. 16).
- 98a. Howitt, A. W. Notes on Australian message sticks and messengers (JAI, 1889, v. 18).
- 98b. Howitt, A. W. Native Tribes of South East Australia. London, 1904.
99. Hubert, H. et Mauss, M. Esquisse d'une théorie générale de la magie. Année sociologique, 1904. v. 7, p. 1 — 147).
100. Hubert, H. et Mauss, M. Mélanges d'histoire des religions. Paris, 1909.
101. Hunt, A. Ethnographical notes on the Murray islands, Torres Straits (JAI, 1890 — 9, v. 28).
102. Hurel, Eugène. Religion et vie domestique des Bakerewe. (Anthropos, 1911, v. 6)
- 102a. Hutereau, A. Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge. Bruxelles, 1909.
Im Thurn, cm. Thurn Im.
103. Jacottet, E. Etudes sur les langues du Haut Zambèze. Paris, 1896 — 1901, Vols 1 — 3.
- 103a. Jacottet, E. On the superstitions of the Ten'a (Anthropos, 1911, v. 6).
JAI — Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London).
104. Jamieson, H. cm. Letters from Victorian pioneers.
105. Jastrow, M. The Religion of Babylonia and Assyria. Boston, 1898. (Handbooks of the History of Religions, Vol. 2).

145. Meinhof, Carl. *Afrikanische Religionen*. Berlin, 1912.
146. Meyer, H. E. *Manners and customs of the aborigines of the Encounter bay tribe* (Wood J. *Native tribes of South Australia*. Adelaide, 1879, p. 185 — 206).
147. Meyer, E. *Le Kirengo des Wachaga, peuplade bantou du Kilimandjaro* (*Anthropos*, 1917—18, v. 12—13).
148. Mikhailovski, V. M. *Shamanism in Siberia and european Russia* (*JAI*, 1894—5, v. 24).
149. Mills, I. P. *The Lhota Nagas*. L. 1922.
150. *Missions évangéliques*.
153. Monteiro. *Angola and the river Congo*. London, 1875, vols 1—2.
154. Mooney, J. *Myths of the Cherokee* (E. B. Rep, 1900, v. 19).
155. Mooney, J. *The sacred formulas of the culture* (E. B. Rep, 1891, v. 7).
156. Morice, A. G. *The Déné language* (*Transactions of Canada Institute*, 1891 (Toronto), v. 1).
157. Moszkowski, M. *Stämme von Ost-Sumatra* (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1908, Bd. 40).
158. Moszkowski, M. *Auf neuen Wegen durch Sumatra*. Berlin, 1909.
159. Müller, Fr. *Wahrsagerei bei den Kaffern* (*Anthropos*, 1907, v. II).
160. Murray, J. H. *Papua or British New Guinea*. London, 1912.
161. Nassau, R. H. *Fetichism in West-Africa*. London, 1904.
162. Neuhauss, R. *Deutsch-Neu-Guinea*. Berlin, 1911, v. 1—3).
163. Parkinson, R. *Dreissig Jahre in der Südsee*. Stuttgart, 1907.
164. Passarge, S. *Okawangosumpfland und Seine Bewohner* (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, Bd. 37).
165. Pechuël Loesche, E. *Die Loango Expedition. 1879—1907*, v. 1—3.
166. Perrot, N. *Mémoire sur les moeurs, costumes et religions des sauvages de l'Amérique septentrionale*. Leipzig et Paris, 1864.
167. Petitot. *Dictionnaire de la langue déné-dindjyé*. Paris, 1876.
168. Philip, J. *Researches in South Africa*. London, 1828.
169. Phillips, R. C. *The lower Congo, a sociological study* (*JAI*, 1888, v. 17).
170. Portman, M. V. *Notes on the languages of the South Andaman Groups of Tribes* (*JAI*, 1899, v. 29).
171. Powell, J. *On the evolution of language* (E. B. Rep. 1881, v. 1).
172. Powers, Y. *Tribes of California*. Washington, 1877 (*Contributions of North American Ethnology*, v. 3).
173. Preuss, K. *Der Ursprung der Religion und Kunst* (*Globus*, 1904, v. 86; 1905, v. 87).
174. Ray, Sidney. *Melanesian and New Guinea Songs* (*JAI*, 1896—7, v. 26).
175. Read, C. H. *Some spinning tops from Torres Straits* (*JAI*, 1888, v. 17).
176. Reed, W. A. *The Negritos of Zambales*. Manila, 1904.
177. *Relations des Jésuites, cm. Jesuit Relations*.
178. *Relations du P. Lejeune, 1639*.
- Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*. Cambridge, 1901—08, Vols 1—6.
- 178a. Reynolds, H. *Notes on the Azandé Tribe of the Congo* (*Journal of African Society* 1904 (London), april).
- 178b. Ribot, Th. *Logique des sentiments*. Paris, 1905.
179. Risley, H. H. *The Tribes and Castes of Bengal*. Calcutta, 1891—2, vols 1—9.
180. Rivers, W. H. R. *The Todas*. London, 1906.
- Rohde, E. *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1898, 2 auflage.
181. Roscoe, John. *Notes on the Manners and Customs of the Baganda* (*JAI*, 1901, v. 31).
182. Roscoe, John. *The Bahima a cow tribe of Encole* (*JAI*, 1907, v. 37).
183. Roth, W. E. *Ethnological studies among the North West Central Queensland aborigines*. Brisbane and London, 1897.
184. Roth, W. E. *North Queensland Ethnography*. Bulletin № 5. Superstition, magic and medicine. Brisbane, 1903.
- 184a. Roscher, W. H. *Die Siebenzahl* (*Philologus*, 1901, 360—74).
185. Rougier, E. *Maladies et medecins à Fidji autrefois et aujourd'hui* (*Antropos*, 1907, v. 2).
186. Sagard, Fr. *Le grand voyage au pays des Hurons*. Paris, 1865, Vols 1—2.
187. Sagen, Sitten und Gebräuche der Munda Kolhs in Shota Nagpore (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1871).
188. Sarasin, F. und P. *Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon*. Wiesbaden, 1887—93, v. 1—4.
189. Schmidt, P. W. *Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-insu'aner* (*Anthropos*, 1907, v. 2).
190. Schomburgk, Richard. *Reisen in British Guiana*. Leipzig, 1847—8, v. 1—3.
191. Schoolcraft, H. R. *Archives of aboriginal knowledge*.
192. Schoolcraft, H. R. *Historical and statistical information respecting the history*

- condition and prospects of the Indian tribes of the United States. Philadelphia 1851 — 60, v. 1 — 6.
193. Seligman, C. G. The medicine, surgery and midwifery of the Sinaugolo (Torres Strait) (JAI, 1902, v. 32).
194. Sierozewski, W. The Yakut, abridged from Russian of W. G. Sumner (JAI, 1901, v. 31).
195. Skeat, W. W. Malay Magic. London, 1900.
196. Skeat, W. W. and Blagden, C. O. Pagan races of the Malay Peninsula. London, 1906, vols 1 — 2.
- 196a. Smith, W. Robertson. Lectures on the Religion of the Semites. London, 1894.
197. Solomon. Diaries kept in Car Nicobar (JAI, 1900, v. 30).
199. Smyth, Robert Brough. The aborigines of Victoria. Melbourne, 1878, vols 1 — 2.
200. Spencere, B. a. Gillen, F. The native tribes of Central Australia. London, 1899.
201. Spencer, B. and Gillen, F. The northern tribes of Central Australia. London, 1904.
202. Spieth, Jakob. Die Ewe-Stämme. Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch Togo. Berlin, 1906.
203. Spix, J. and Martius, C. Travels in Brazil in the Years 1817 — 20 London, 1814.
- 203a. Stade, H. The Captivity of Hans Stade of Hesse in A. D. 1547 — 55, among the wild tribes of Eastern Brazil. London, 1874. (Hakluyt Society, v. 51).
204. Steensby, H. P. Contributions to the Ethnology and Anthropology of the Polar Eskimos. (Meddelelser om Greenland, 1910, v. 34).
205. Steinen, Karl von den. Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. Berlin, 1894.
206. Stephan, E. Beiträge zur Psychologie der Bewohner von Neu-Pommern. (Globus, 1905, Bd. 88).
207. Stevenson, M. The Sia (E. B. Rep, 1893, v. 11).
208. Stevenson, M. The Zunis (E. B. Rep, 1904, v. 23).
209. Stokes, J. Discoveries in Australia. London, 1846.
210. Swan, J. The Indians of Cape Flattery. Washington, 1870 (Smithsonian contributions to knowledge, v. 16).
211. Swanton, J. R. Social conditions, beliefs and linguistic relationship of the Tlingit Indians (E. B. Rep., 1908, v. 26).
212. Taplin, George. The folklore, manners, customs and languages of the South Australian aborigines. Adelaide, 1879.
213. Taylor, R. Te Ika a Maui, or New Zealand and its Inhabitants. London, 1870.
214. Testu, Le. Notes sur les coutumes Bapounou dans la circonscription de la Nyanga. Caen, (1918).
215. Thomas. Le Bakaha (N. E. Transvaal) (Bulletin de la société de géographie de Neuchâtel, 1895, v. 8).
216. Thomson, Basil. Note upon the natives of Savage Island, or Niue (JAI, 1901, v. 31).
217. Thomson, Basil. The Kalou-Vu (Ancestors-Gods) of the Fijians (JAI, 1894—5, v. 24).
- 217a. Thurn, Im. Among the Indians of Guiana. London, 1883.
218. Thurnwald, Richard. Im Bismark Archipel und auf den Salomo-Inseln (Zeitschrift für Ethnologie, 1910, v. 42).
219. Thurnwald, Richard. Forschungen auf den Salomo-Inseln und den Bismark-Archipel. Berlin, 1913.
220. Thurston, E. Ethnographic Notes in Southern India. Madras, 1906.
221. Torday E. and Joyce, T. Notes on the ethnography of the Ba-Huana. (JAI, 1906, v. 26).
222. Torrend, J. Comparative grammar of the South African Bantu languages. London, 1891.
- Torres Straits Expedition, cm. № 29 „Reports“.
- Tout, C. Hill. Ethnological report on the Stseelis and Skaulits tribes of the Halokmelem division of the Salish of British Columbia (JAI, 1904, v. 34).
- Tout, C. Hill. Report on the ethnology of the Strathlunh of British Columbia (JAI, 1907, v. 37).
223. Turner, George. Samoa, a hundred years ago and long before. London, 1884.
- 223a. Tylor, E. Primitive culture. London, 1903, Vols, 1 — 2, 4 edition.
224. Usener, H. Dreiheit. Ein Versuch mythologischer Zahlenlehre (Rheinisches Museum, 1903, v. 58, p.p. 1 — 48, 161 — 208, 324 — 364).
- 224a. Verguet, L. Histoire de la première mission catholique au Vicariat de Mélanésie (San Christobal).
- 224b. Voth, H. R. The traditions of the Hopi (Publications of Field Columbian Museum, Anthropological Serie, 1905, v. 8).
225. Wangemann, Th. Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft und ihrer Arbeiten in Südafrika. Berlin, 1872 — 74, Bde 1 — 4.
226. Ward, H. Five years with the Congo Cannibals. London, 1890.
227. Webster, H. Primitive secret society. New-York, 1908.
228. Weeks, J. H. Rev. Anthropological Notes on the Bangala of the Upper Congo River (JAI, 1909 — 10, v. 39 — 40).

229. Westermann, D. Grammatik der Ewesprache. Berlin, 1907.
230. Widenmann. Die Kilimandscharo-Bevölkerung (Petermann's Mitteilungen, 1899, Ergänzungsheft 129).
231. Wilhelmi, Charles. Manners and customs of the Australian natives in particular of the port Lincoln (Transactions of the Royal Society of Victoria, 1860, (Melbourne), v, 5).
232. Williams, J. and Calvert, J. Fiji and the Fijians. London, 1870, edition 2.
233. Williamson, R. W. The Mafulu Mountain People of British New Guinea. London, 1912.
234. Winterbottom, Th. An account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra Leone. London, 1803, vols 1—2.
235. Yarrow, H. C. A further contribution to the study of the mortuary customs of the North American Indians. (E. B. Rep, 1880, v. 1).

x-
l,
m,
essie
um,
ajten
River

СПИСОК РИСУНКОВ.

- Лев-Брюль. По фотографии Н. Манце'я—стр. 1.
1. Заключительная сцена тотемистической церемонии воллунква у арунта (по Спенсеру и Гиллену) — стр. 31.
 2. Каменные чуринги племен арунта, каитиш и варрамунга (по Спенсеру и Гиллену) — стр. 59.
 3. Старейшие племена арунта осматривают возвращенные соседями чуринги (по Спенсеру и Гиллену) — стр. 60.
 4. Участник ритуальной церемонии, изображающий духа крокодила (по Паулю Вирцу) — стр. 62.
 5. Группа туземцев (арунта) направляется к священному участку (по Спенсеру и Гиллену) — стр. 64.
 6. Пляска во время праздника корробори у австралийцев (по Бушану) — стр. 65.
 7. Женские корробори у арунта — стр. 75.
 8. Сцена из церемонии тотема дикой кошки — стр. 77.
 9. Ванинга (имеющая вид прямоугольника) из церемонии тотема воды (по Спенсеру и Гиллену) — стр. 79.
 10. Рисунок на поверхности земли, связанный с церемонией тотема черной змеи (по Спенсеру и Гиллену) — стр. 81.
 11. Крестовидная нуртунья в церемонии тотема опоссума (по Спенсеру и Гиллену) — стр. 82.
 12. Крестовидная нуртунья в церемонии, посвященной предкам-духам — стр. 83.
 13. Нуртунья тотема сливового дерева — стр. 88.
 14. Рисунок на земле, связанный с тотемической церемонией — стр. 90.
 15. Папуас с Новой Гвинеи с копьем, луком и стрелами (по Гагену) — стр. 98.
 16. Члены тайного общества Дукдук на полуострове Газели (по Паркин-сону) — стр. 117.
 17. Счет у туземцев арунта (по Спенсеру и Гиллену) — стр. 123.
 18. Рыболовные орудия океанийцев (по Бушану) — стр. 158.
 19. Сцена из церемонии, посвященной ирунтариния (по Спенсеру и Гиллену) — стр. 164.
 20. Испытание огнем при посвящении юношей — стр. 173.
 21. Лекарь варрамунга с магической палочкой в носу — стр. 177.
 22. Знахарь массирует больного (по Паулю Вирцу) — стр. 181.
 23. Магический обряд убийства на расстоянии при помощи костебоя — стр. 183.
 24. Посещение трупа, погребенного на дереве, для обнаружения убийцы — стр. 187.
 25. Типичная хижина туземцев Ново-Гебридских островов (по Шпайзеру) — стр. 196.
 26. Татуированные руки туземки с островов Лиу-Киу (по Эдмунду Симону) — стр. 198.
 27. Татуированный туземец с Каролинских островов (по Лютке) — стр. 199.
 28. Похоронная церемония у туземцев побережья Новой Гвинеи (по Паулю Вирцу) — стр. 209.
 29. Вдова (арунта) в трауре (по Спенсеру и Гиллену) — стр. 212.
 30. Сцена из заключительной похоронной церемонии у варрамунга — стр. 213.
 31. Небольшой навес, фигурирующий, как знак табу (по Паулю Вирцу) — стр. 217.
 32. Женщины и мальчики из племени ароар (Н. Гвинея) — стр. 223.
 33. Женщины в трауре (Н. Гвинея) — стр. 224.
 34. Танец женщин в день совершения операции обрезания — стр. 228.
 35. Девушка брачного возраста с полной татуировкой (по Брауну) — стр. 235.
 36. Мальчики перед посвящением (по Паулю Вирцу) — стр. 236.
 37. Старейший совершает ритуальную операцию обрезания (по Спенсеру и Гиллену) — стр. 238.
 38. Испытание посвящаемого подбрасыванием в воздух у арунта (по Спенсеру и Гиллену) — стр. 239.
 39. Шаман в ритуальном наряде (по Пфиценмайеру) — стр. 241.

40. Посвятительная церемония выбивания зуба — стр. 243.
41. Старейший хранитель чуринг у арунта (по Спенсеру и Гиллену) — стр. 249.
42. Женщины (арунта) поражают магическим жезлом невидимого врага — стр. 254.
43. Группа женщин варрамунга, бьющих себя по голове копытельными палками во время похоронной церемонии — стр. 268.
44. Обычай курдаича у арунта — стр. 271.
45. Трофеи охотников за черепами (по Паулю Вирцу) — стр. 274.
46. Участник ритуальной церемонии, представляющей духа (по Паулю Вирцу) — стр. 276.
47. Изображения тотемистических предков у островитян Торресова пролива (по Бушану) — стр. 280.
48. Изображения тотемистических предков у ново-гвинейских туземцев (по Паулю Вирцу) — стр. 285.
49. Мужской дом у дайяков с трофеями охоты за черепами (по Бушану) — стр. 287.
50. Раковинные деньги туземцев острова Ниссана (по Бушану) — стр. 292.
51. Женские танцевальные жезлы у туземцев острова св. Матфея — стр. 296.
52. Бумеранги арунта (по Спенсеру и Гиллену) — стр. 298.
53. Рисунки австралийских туземцев (по Спенсеру и Гиллеру) — стр. 299.

ИМЕННОЙ, ПРЕДМЕТНОЙ, ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ.

- Абипоны (племя) — 11, 47, 66, 99, 100, 105, 119, 185, 197, 206, 217, 231, 242, 249, 264.
- Абстрагирование в первобытном мышлении — 78—83.
- Австралийцы — 11, 23, 38, 54, 58, 74, 76, 77, 89, 104, 113, 126, 129, 141, 153, 161, 185, 187, 191, 225, 248, 298.
- Австралия —
- Австралия Южная — 216.
- Аграрные обряды — 143.
- Аделаида — 230.
- Адио (племя) — 278.
- Адитийа — 143.
- Адмиралтейства острова — 169.
- Адриан — 143.
- Азанды (племя) — 296.
- Акадия — 75, 175.
- Алатунья — 164.
- Алгонкины — 228.
- Алеутский язык — 100.
- Алеуты — 116.
- Алчеринга — 58, 59, 60, 118, 163, 212, 224, 228, 232, 303.
- Альпита (магическое средство) — 171, 225.
- Амазонка — 206.
- Амбризетта — 225.
- Амой — 168.
- Ангами (племя) — 112.
- Ангел-хранитель — 53.
- Английская антропологическая школа — 7—9, 12, 13—18.
- Андаманские острова — 127.
- Андаманцы — 11.
- Анджелико фра — 80.
- Анейтиум (остров) — 99.
- Анимизм, как теория — 9—19, 40—42, 51, 52, 67, 91, 143, 291.
- Анри, В. — 101, 116, 190.
- Арапаги (племя) — 163.
- Арауканцы — 249, 264.
- Аристотель — 86.
- Арунгквильта — 93, 94, 184.
- Арунта (племя) — 58, 59, 81, 89, 93, 118, 171, 212, 216.
- Ассиро-вавилоняне — 144.
- Ассоциационизм — 15.
- Ассоциация представлений в первобытном мышлении — 44—63.
- Афины — 210.
- Африка Восточная — 215, 237.
- Африка Западная — 33, 41, 52, 89, 94, 150, 155, 175, 203, 207, 208, 234, 256, 278.
- Африка Центральная — 28.
- Африка Экваториальная — 215, 252, 264, 278.
- Ашантии — 39, 268.
- Африка Западная — 33, 41.
- Бавенда (племя) — 114.
- Баганды (племя) — 159, 199, 229.
- Багимы (племя) — 182.
- Бади (злое начало) — 22.
- Байдии (племя) — 211.
- Байоки (племя) — 235.
- Байнинги — 80.
- Бакаа (племя) — 199.
- Бакайри (племя) — 77, 111.
- Бакванны (племя) — 190.
- Бана (племя) — 209.
- Банджоги (племя) — 166.
- Бангала (племя) — 259.
- Банк (остров) —
- Банкрофт — 63, 186, 242.
- Банкумы (племя) — 281.
- Банту — 68, 103, 108, 110, 266, 274, 275, 279.
- Барага — 36.
- Баролонги (племя) — 270.
- Баронги (племя) — 68, 166, 194, 221, 225.
- Басуты (племя) — 274.
- Бауман — 190.
- Бафиоты (племя) — 23, 67, 166.
- Бахар-эль-Гадал (река) — 174.
- Бевридж — 177, 216.
- Белые врачи и их лекарства в представлении туземцев — 290.
- Белые в представлении австралийцев — 266.
- Бенгалия — 166, 207.
- Беннетт — 41, 152.
- Бентли — 246, 250, 253, 256.
- Бергсон — 285, 288.
- Бергэнь — 144, 165.
- Беркли — 262.
- Берно — 24.
- Бесплодие — 143, 144, 296.
- Бест, Эльсдон — 43, 114, 176.
- Бечуаны (племя) — 114, 245.
- Бианг нзами (талисман) — 152.
- Бидуэлли (племя) — 235.
- Билкулы (племя) — 115.
- Бисмарков архипелаг — 111, 112, 217.
- Blagden — 162.
- Близнецы — 260.
- Блэнд — 230.
- Боас, Ф. — 32, 54, 105, 115, 130, 140, 151, 156—159, 175, 180, 211, 214, 217.

Бодвич — 39.
 Боддинг — 30.
 Болезнь в первобытной мистике — 73—182, 247—250, 254.
 Бомбей — 174.
 Борнео — 68, 126, 171.
 Бороро (племя) — 29, 47, 86, 170, 171, 180, 206, 213, 217, 220.
 Босман — 256, 286.
 Бразилия — 77, 169, 191, 194, 201, 298, 303.
 Брахманы — 168.
 Бретонцы — 161.
 Бретт — 144, 264.
 Бридж — 103.
 Броу-Смит — 112, 115, 176, 185, 187, 204, 217, 226, 230.
 Броун — 150.
 Брук, раджа — 62, 26, 151, 177, 193.
 Брэн — 186.
 Бугенвилля (остров) — 273.
 Бугилаи (племя) — 127.
 Буддизм — 144.
 Бурле — 174.
 Буряты — 38.
 Бутеба (племя) — 99.
 Бушмены — 274.
 Бэкли — 230.
 Бэклэнд — 138.
 Бэттеруорт — 268.

Ва-була — 195.
 Валь-фон — 22.
 Вакан или ваканда — 28, 68, 92, 94, 116, 178.
 Вангеман — 252.
 Ванинга — 79.
 Ванкувер — 140, 217.
 Варрамунга — 31, 104.
 Вашаги (племя) — 280.
 Вдовьи обряды и табу — 224.
 Ведизм — 144—147.
 Ведовство — см. Гадание.
 Веьяминов — 100.
 Вера в духов — 40, 41, 51, 54, 67, 83, 93, 157, 174, 177—182, 190, 259, 263—265, 305—307.
 Верге — 165, 269.
 Вестерман — 108, 110.
 Вестермарк — 231.
 Виденман — 250.
 Виктория (королева) — 45.
 Виктория — 99, 172, 176, 216, 247.
 Вильямс — 253, 269, 279.
 Вильгельми — 154, 185.
 Винтерботтом — 250, 256.
 Винтуаны (племя) — 277.
 Вишну — 143.
 Вложение в рот покойника зерна, монеты или золота — 11.
 Воддовро (племя) — 99.
 Водобоязнь — 143.
 Военные магические операции — 159, 160.
 Войвурру — 99.
 Воллунква — 31.
 Воммера — 153.
 Вонгайм —

Восприятие первобытного человека — 25, 29, 34—37, 39, 42, 191.
 Время в первобытном мышлении — 285—286, 301.
 Вселение духа при зачатии — 295, 296.
 Всеодушевленность — 68, 69.
 Встречи бухта — 187.
 Вырывание языка и сердца у покойников — 47.

Гаген — 169, 187, 209.
 Гаген, Гунтер — 256, 269.
 Гадание — 191—194, 233.
 Гадание для обнаружения виновника смерти — 186—188.
 Гадес — 53.
 Газели полуостров — 11, 113.
 Галлатэн — 96.
 Галлиноmero (племя) — 232.
 Галлюцинации — 9.
 Ган — 274.
 Гартлэнд — 8.
 Гватемалтеки — 56.
 Гвианские индейцы — 24, 178, 264.
 Ге (племя) — 201.
 Гевара — 28, 265.
 Гейвуд — 183.
 Герц — 211, 215.
 Гетервик — 28, 91, 94.
 Геуйт — 140.
 Гидатсы (племя) — 36, 54.
 Гиз — 46, 157.
 Гикули — 22, 84.
 Гиллен — см. Спенсер и Гиллен.
 Гилль, Уайт — 124.
 Гилль-Таут — 31, 61, 107, 151, 159, 185.
 Глагольные формы в первобытных языках — 100—102.
 Глев — 243, 259.
 Ге (племя) — 221.
 Гоала (племя) — 170.
 Гобела — 195.
 Готшлинг — 114.
 Гопи (племя) — 165.
 Гордон, Э. — 233.
 Готтентоты — 274.
 Гофман — 119.
 Гоуйт — 38, 105, 122, 140, 183, 235, 248, 304.
 Греки — 319.
 Греческий язык — 100.
 Грирсон — 112, 114.
 Гроот-де — 11, 24, 27, 29, 33, 139, 164, 190, 192, 200, 201, 203, 216, 218, 223, 316.
 Грубб — 249.
 Грэй — 45, 74, 186.
 Гуарани — 122, 267.
 Губерта св. месса — 149.
 Гуичолы — 22, 38, 84—86, 91, 154, 215.
 Гульбура (племя) — 185.
 Гуроны — 47, 94, 157, 217.
 Гэддон — 54, 64, 124, 126, 127, 129, 133.
 Гэдж — 56.
 Гэзон — 105, 153.
 Гэтчет — 35, 38, 96, 101, 103, 111, 114, 131, 142, 171, 189.
 Гютеро — 279.

Да яки — 126, 177, 193, 273.
 Дакоты — 54, 92, 141, 204.
 Dale — 237.
 Двойственное число — 99.
 Дегранпре — 219.
 Делававы (племя) — 111.
 Денединджие (племя) — 99, 134, 157.
 Деннет — 89, 138.
 Детоубийство — 231—233.
 Джагги (племя) — 250.
 Джайнизм — 144.
 Джемисон — 247.
 Дженкс — 208.
 Джетте — 157, 266.
 Джилбертовы острова — 111.
 Джойс — 218.
 Джонс — 40.
 Джьюитт — 110, 155, 156.
 Дириган (племя) — 103.
 Дильс — 136.
 Динамизм — 67.
 Динка (племя) —
 Дионея, как магическое средство — 158.
 Дитерлен — 254.
 Диэри (племя) — 105.
 Добрицгоффер — 18, 47, 66, 99, 100, 105,
 118, 121, 170, 185, 197, 206, 217, 232,
 242, 249, 264.
 Дорсей — 31, 36, 37, 54, 64, 92, 139, 141,
 142, 152, 203, 244.
 Дравиды — 137, 207.
 Duarte Barbosa — 168.
 Духи покойников — 207—223, 263, 266—
 280.
 Духи предков — 280—282.
 Духи, как олицетворенная причина —
 14.
 Душа в первобытном мышлении — 33,
 34, 35, 51, 54—57, 67, 157, 207, 229,
 233, 239, 267, 275, 291.
 Душа леса и душа пустыни — 56.
 Дэнн — 211.
 Дэппер — 67.
 Дюмон — 243.
 Дюркгейм — 5, 89, 141, 304, 305.
 Дю-Шалью — 61, 75, 155, 168, 182, 215.
 Египет — 143.
 «Естественная философия» — 9.
 Жакотт — 257.
 Жаннеро — 280.
 Жертвоприношения — 281, 282.
 Жир, как объект первобытной мисти-
 ки «Взять жир» — 3.
 Жюно — 68, 100, 110, 166, 173, 192, 194,
 221, 226, 281.
 Замбези — 115, 257.
 Затмение, как знамение — 190, 260.
 Зачатие в представлении первобытных
 людей — 229.
 Заячьи шкуры (племя) — 99.
 Звуковые образы — 108—110.
 Зевота и чихание — 57.
 Земля, как объект первобытной ми-
 стики — 23.
 Зого — 93.
 «Золотая ветвь» — 7, 9.

Золотого берега негры — 94.
 Знахари (medicine-men) — 38, 56, 93,
 105, 119, 140, 157, 173—182, 194, 247—
 259, 263—265, 278, 304.
 Зуньи — 23, 44, 58, 67, 105, 106, 128,
 138, 141, 163, 188, 193, 196, 211, 217.
 Иарры черные (племя) — 187.
 Ибаны (племя) — 211.
 Игороты — 25, 208.
 Игры, как ведовской прием — 193.
 Идеограммы — 107.
 Иедо — 31.
 Иезуиты — 18, 286.
 Изображения в представлении перво-
 бытных людей — 27—30, 163.
 Иила — 68.
 Иллюзионистская теория — 36.
 Иллирра (племя) — 118.
 Имена, как объект первобытной ми-
 стики — 30, 32, 234.
 Имена новорожденных — 233, 234.
 Ингхем — 257.
 Инипи (паровая баня) — 37.
 Индейцы северо-американские — 23, 34,
 54, 58, 68, 75, 89, 92, 93, 96, 105,
 107, 111, 114, 137, 138, 141, 42, 60,
 206, 207, 208.
 Индейцы южно-американские — 242,
 297, 303.
 Индия — 142, 170, 197, 200, 218, 223, 316.
 Индонезия — 214.
 Индо-европейские языки — 115.
 Индусы — 143, 144.
 Интихиума — 22, 58, 64, 161—165.
 Иокаи (племя) — 213.
 Йоркского принца остров — 129.
 Йорубы (племя) — 135.
 Йотайота (племя) — 103.
 Ирокезы (племя) — 140, 175, 228.
 Ирунтаринна — 164, 165.
 Итонго — 277, 278.
 Ишши — 55.
 Ияо (племя) — 91, 93.
 Кабинда (племя) — 255.
 Кавацци — 268.
 Кадары (племя) — 40.
 Камерон — 270.
 Каи (племя) — 263, 272.
 Каитиш (племя) — 64.
 Калабар — 66.
 Калауэй — 277.
 Калифорния — 113, 213.
 Камерун — 256.
 Кампана — 268.
 Канада — 130, 151, 180, 201, 266.
 Канаима — 264.
 Каннибализм магический — см. Людо-
 едство.
 Кансы (племя) — 141.
 Кант — 282.
 Карайбы — 207.
 Каррье (племя) — 130.
 Каури — 135.
 Кафры — 186, 195, 268, 278.
 Квакиутль — 31.
 Квей (духи) — 40.

Квинолэнд Северо-западный — 74.
 Ки-алах (церемония) — 156.
 Кабу — 203.
 Киваи (остров) — 97.
 Кеале — 114, 234.
 Кингсли мисс — 33, 41, 43, 56, 175, 177, 192, 201, 208, 229, 263.
 Китайцы — 89, 139, 141, 142, 164, 168, 190, 200, 201—207, 210, 215, 218, 223, 228, 316.
 Клалламы (племя) — 242.
 Кламаты — 38, 96, 101, 103, 114, 170, 188.
 Кламатский язык — 96—104, 131.
 Классификация в праологическом мышлении — 87—94, 304.
 Классификаторы — 131, 132.
 Кодрингтон — 18, 94, 98, 129, 132, 266.
 Kohl — 105, 114, 152.
 Колдовские процессы — 184, 186, 192.
 Колдовство — 247—259, 263—265, 272.
 Коли (племя) — 174.
 Коллективные представления — 5, 8—13, 19—42, 50, 51, 52, 57, 70, 89.
 Колумбия Британская — 31, 61, 105, 107, 115, 130, 131, 158, 180.
 Омаи (племя) — 217.
 Конант — 128, 130, 133.
 Конкау (племя) — 213.
 Конго (французское) — 43, 186, 218, 229, 242, 250.
 Конт, Огюст — 6, 7.
 Консерватизм первобытного человека (его мистическая подоплека) — 24, 25.
 Корея — 40.
 Короады (племя) — 107, 113.
 Корробори — 74.
 Косоглазые (племя) — 99.
 Кра — 52.
 Краутун курнаи (племя) — 235.
 Крейт — (Krijt) Альберт — 63, 304.
 Креот — 142, 144.
 Крокодил, как объект первобытных верований — 21, 35, 40, 256—258.
 Крукс — 143, 144, 197.
 Ксинту — 75.
 Кубари — 111.
 Кувада — 168—171, 303.
 Куки-шин (племя) — 112.
 Кулана (племя) — 226.
 Культ вождей и царей — 165—168.
 Куперс—Крик — 104, 186.
 Континуум — 68, 69.
 Кунце — 187.
 Курдаича — 270.
 Курита — 276.
 Курнаи — 248.
 Кут — 55.
 Кэлин — 193.
 Кэтлин — 28, 50, 80, 119, 139, 142, 144, 166.
 Кэммингс — 174.
 Кэшинг (Cushing) — 23, 24, 32, 43, 44, 67, 105, 106, 138, 138, 193, 306, 310.
 Лабрадор — 75.
 Лаврентия св. залив — 75.
 Лакона (остров) — 132.
 Ландан — 44.

Ландтман — 297.
 Лаос — 154, 174.
 Легериссе — 279.
 Лежен — 35, 54.
 Лейбниц — 37, 146.
 Ленгуа (племя) — 128, 232.
 Леонард, майор — 255, 259, 286.
 Леруа — 112, 121.
 Лест — 118.
 Летестю — 259.
 Лечебные магические обряды — 173—182.
 Ливингстон — 39, 75, 114, 115, 152, 190, 207.
 Лизока — 91.
 Линг Рот — 273.
 Литовский язык — 114.
 Лоанго — 24, 40, 110, 168, 173, 199, 215, 250.
 Лоло — 190.
 Лоос — 99.
 Лопари — 114.
 Лоу — 273.
 Лумгольц — 81, 38, 84—86, 154, 165, 197, 214, 227.
 Луши (племя) — 114.
 Лэнг, Эндрию — 8, 10, 308.
 Лэтчем — 249, 265.
 Любознательность, как направляющий принцип умственной деятельности — 14.
 Людоедство — 12, 197.
 Мабуайг — 125, 165, 189.
 Магия первобытная — 38, 68, 143, 149, 194—200.
 Магия слова — 117, 118, 119.
 Магия симпатическая — 198—200.
 Мадагаскар — 118.
 Мадумы — 165.
 Мазай (племя) — 105.
 Мазока — 28.
 Майер, Генрих — 6.
 Майя (племя) — 140.
 Мак-Альпин — 183.
 Мак-Ги — 137, 138.
 Мак-Грегор, В. — 125.
 Мак-Дауголл — 35, 171.
 Макдональд — 218, 236.
 Макдональд, Д. — 255.
 Макферсон — 233.
 Малайский архипелаг — 143, 166.
 Малайцы — 67, 68, 118, 152, 157.
 Малинке (племя) — 186.
 Маллери — 105, 107.
 Мальбранш — 66, 228.
 Мана — 6, 94, 116, 260, 270.
 Манданы (племя) — 28, 50, 54, 80, 139, 142, 149, 166.
 Манжен — 277.
 Манн — 135.
 Мансфельд — 274.
 Маори — 43, 44, 113, 114, 222.
 Мари — 203.
 Маримо — 281.
 Маретт — 305.
 Марсден — 246.
 Марциус — 170, 201, 226, 242, 298.
 Маршалские острова — 111.

Машоналанд — 150.
 Медицина мистическая — 173—182.
 Мейе — 114, 189.
 Мейер, Э. — 280.
 Мейнгоф — 280.
 Мекленбург Новый — 99.
 Меланезия — 97, 267.
 Меланезийские языки — 130, 132.
 Мельбурн — 185, 186.
 Менгон (остров) — 132.
 Места чувство — 76.
 Местоимения в первобытных языках — 102, 103.
 Мирзакур — 143.
 Мистика чисел — см. числовая мистика.
 Миссисипи — 30.
 Миссионеры в роли наблюдателей — 18.
 Мифы в свете теории пралогизма — 307—311.
 Михайловский, В. — 38.
 Множественность душ — 54—57.
 Мокизи — 67, 250.
 Монгома — 194.
 Монтейро — 255, 256.
 Мори — 178.
 Мосс — 89, 94, 137, 141, 194, 154, 229, 304, 305.
 Мосси (племя) — 276.
 Мота (остров) — 129.
 Мотумоту — 45, 94.
 Моффат — 114.
 Мошковский — 207, 297.
 Муганды (племя) — 182.
 Мула-мула (маг. вещество) — 157.
 Мулунгу — 91, 93, 178.
 Мунды — 40.
 Муни — 21, 31, 35, 140, 142, 151, 155, 159, 175, 179, 188, 197.
 Муралуг — 127.
 Муррей (остров) — 124.
 Муррей (река) — 115, 230.
 Муси ланти (племя) — 24.
 Муциму — 280.
 Мухахли — 195.
 Мхамба — 166, 167.
 Мэкензи — 250.
 Мэкинтош — 174.
 Мэррей — 258.
 Мэтир — 170.
 Метьюс — 100, 103, 117, 118, 153, 169, 230.
 Мюллер, Фр. — 182, 195.

Навахи (племя) — 38.
 Намакуа (племя) — 274.
 Нанья — 288.
 Направления чувство — 76.
 Нариниери — 248.
 Нассау — 41, 150, 175, 208, 155, 177, 184, 245, 252, 267.
 Нганга — 195, 242.
 Нгаранг — 38.
 Невольничий берег — 28, 217.
 Негритосы — 229.
 Нейгауз — 249, 263, 272.
 Некедзалтара (демон) — 266.
 Необычайное в представлении первобытных людей — 260.
 Непрерывное творение — 167, 168.

Нжеумва (племя) — 100.
 Ниас — 255.
 Нигер — 276.
 Никобарские острова — 39, 156.
 Нишинами (племя) — 217.
 Нкимба — 242.
 Новая Гвинея — 45, 97, 118, 124, 169, 170, 221, 252, 258, 263, 269, 272.
 Новые Гебриды — 45, 97, 99, 118.
 Новая Зеландия — 113, 114, 176, 197, 222, 226.
 Новая Померания — 130.
 Нсила — 68, 260.
 Нуртунья — 78, 81.
 Нутка-саунд (племя) — 119, 156, 198.
 Ньютон — 15.

Обобщение (образование понятий в первобытном мышлении) — 84—87.
 Объект и субъект в нашем и пралогическом мышлении — 318, 319.
 Обрезание — 171, 235.
 Обамбо (племя).
 Огнеземельцы — 76.
 Одежда, как объект мистики и магии — 197, 198.
 Оджибвэи — 36, 114, 119.
 Озаги (племя) — 141.
 Омахи (племя) — 142.
 Ондаки — 28.
 Описательные наречия — 109—110.
 Опоссум — 34.
 Опыт в восприятии первобытного человека — 39.
 Ораоны — 40.
 Ордалия — 186, 255, 258, 289.
 Орегон — 142.
 Орел, как объект первобытных верований — 21.
 Оренда — 94, 116, 178, 260.
 Орересау (племя) — 252.
 Охота за черепами — 273, 274.
 Охотничьи магические операции — 149—155.

Падежные формы в первобытных языках — 102.
 Паломничества тотемические — 83.
 Память у первобытных людей — 73—78, 120, 121.
 Пандиты — 143.
 Панкхи (племя) — 166.
 Панунга — 89.
 Парайян (племя) — 170.
 Парагвай — 128, 232.
 Паркер — 186.
 Паркинсов — 80, 111, 169, 217.
 Партиципация (сопричастие) — 43—69.
 Пассарж — 235, 240.
 Первоначальное откровение — 15.
 Пергэм — 273.
 Перевоплощение — 228—230.
 Перро, Н. — 151.
 Перья у гуичолов — 85, 86.
 Петито — 99, 134, 221.
 Петри, Томас — 247.
 Пехуэль-Леше, д-р — 23, 25, 28, 40, 44, 46, 55, 67, 76, 77, 110, 166, 168, 174, 179, 199, 215, 263, 267.

Пиа (племя) — 269.
 Питтапитта (племя) — 126.
 Пищевые табу — 196, 197.
 Плотин — 319.
 Пляски — 58, 119, 140, 150, 165.
 Погребальные церемонии — 204—223,
 267—270.
 Подрезание — 235, 237.
 Покойники, как объект первобытной
 мистики и магии — 201—230.
 Полинезийцы — 99.
 Понка (племя) — 96, 142.
 Понятия — образы в первобытном
 мышлении — 111, 113—115.
 Порт-Линкольн — 104, 153, 185, 230.
 Портленд — 127.
 Посвятительные церемонии — 20.
 Посвящение колдунов — 240—243.
 Посвящение юношей — 237—240, 243.
 Поуэлл, майор — 18, 36, 43, 96, 103, 111,
 131.
 Поуэрс — 113, 213, 217, 221.
 Праанимизм — 305.
 Пралогическое мышление — 49—94,
 188—190.
 Представление в нашем и первобытном
 мышлении — 307.
 Прейс — 22.
 Причинность в первобытном мышле-
 нии — 282, 288, 293, 294.
 Пронзенные носы (племя) — 186.
 Пространство в пралогическом мышле-
 нии — 82, 83, 285—287, 301.
 Противоречия закон — 71—73.
 Пурула — 89.
 Пуэбло — 58, 140, 141, 163, 228.
 Пэмполь — 161.

 Разрушение и уничтожение имущества
 покойника — 11.
 Раковинные деньги — 135, 291.
 Ревматизм и его лечение — 21, 179.
 Ред — 156, 177.
 Рейнольдс — 297.
 «Религия» первобытного челове-
 чества — 306—307.
 Рибо — 6.
 Рибомбо — 166.
 Риверс — 30.
 Ригведа — 145.
 Рим — 210.
 Рисли — 40, 170, 222.
 Рисунки австралийцев — 79—82.
 Робертсон Смит — 197.
 Роде — 53.
 Родительские магические обряды —
 168—172.
 Роды в первобытных языках — 103, 104.
 Рождение в представлении и обычаях
 первобытных людей — 231—233.
 Ронга — 100, 110.
 Roscoe — 159, 182, 201, 222.
 Рот — 38, 74, 104, 105, 106, 126, 230, 247,
 251.
 Роторуа — 176.
 Рошер — 143.
 Ружье, Э. — 173.
 Рунда — 61.
 Ручные понятия — 105—107, 128, 134.

Рыболовческие магические операции —
 156—159.

Саво (остров) — 132.
 Сагар, Фр. — 45, 47, 157, 217, 219.
 Сакаи — 297.
 Салиш (племя) — 31, 115, 140, 159.
 Сан-Кристоваль (остров) — 295.
 Санталы (племя) — 30, 40.
 Саравак — 35, 68, 211, 273.
 Священные языки — 118.
 Селангор — 166.
 Сема (племя) — 112.
 Семангат — 68.
 Семитские языки — 99, 114.
 Сенелы (племя) — 213.
 Серошевский — 55.
 Сиа (племя) — 142.
 Сидней — 118.
 Сиерра-Леоне — 250.
 Сиза — 52.
 Симбиоз мистический — 162—168, 303,
 305.
 Системы счисления у первобытных лю-
 дей — 133—135.
 Ситала (богиня оспы) — 143.
 Сиуксы — 54, 138, 150, 152, 159, 203, 214,
 228.
 Скит — 22, 67, 68, 118, 143, 157, 162, 166.
 Скулкрафт — 104, 154, 199.
 Случай и случайность в пралогическом
 мышлении — 251—256, 260.
 Смерть в первобытной мистике и ма-
 гии — 182—188, 206—229, 240, 246—
 259, 267—270.
 Смит Броу — см. Броу-Смит.
 Сновидения — 9, 34, 35, 36, 51, 52, 191,
 193, 201.
 Собственность, как мистическая сопри-
 частность — 220—227, 301.
 Сокол, как объект первобытных веро-
 ваний — 21.
 Соломон (наблюдатель) — 24, 39.
 Соломоновы острова — 129, 156, 176, 246,
 291.
 Сома (магический напиток) — 22.
 Сопричастия закон — 49—94.
 Спенсер, Герберт — 11, 15.
 Спенсер и Гиллен — 31, 35, 54, 38, 60, 74,
 79, 80, 93, 104, 118, 121, 124, 161, 162,
 163, 169, 182, 184, 194, 215, 226, 231,
 232.
 Спиритизм — 41.
 Спит — 105, 108, 113, 218.
 Сравнительный метод в этнологии —
 8, 9.
 Сраман — 52.
 Статлумх (племя) — 140.
 Стефан — 130.
 Стивенсон — 138, 141, 142, 211.
 Стинсби — 290.
 Стокс — 76, 230.
 Страны света, объект первобытной
 мистики — 65, 89, 139—141, 179, 188.
 Сур — 55.
 Суэнтон — 156.
 Суэн — 206.
 Суматра — 207.
 Сян (души у китайцев) — 12.

Табак, как магическое вещество — 157.
 Табу — 66, 116, 154, 168—171, 183.
 Табу, связанные с несовершеннолетием — 235—237.
 Тагубурру — 99.
 Таи (племя) — 174.
 Тайаны (племя) — 211.
 Тайные общества — 117, 242.
 Тайные языки — 117.
 Такуоканокан (бог) — 138.
 Талисманы — 39, 40.
 Танангла (церемония) — 39.
 Танец бизона — 149, 150.
 Танец медведя — 150.
 Таоисты — 12.
 Тапу — 176.
 Тарагумары — 38, 165, 208, 214, 227.
 Тасманийцы — 112.
 Текфильд — 99.
 Тена (племя) — 266.
 Теннант-Крик — 104.
 Тень, как объект первобытной мистики — 33, 34, 277.
 Техника первобытных людей — 297—299.
 Техника пророческих сновидений — 37.
 Тиат-Тиала — 98.
 Тирапати — 200.
 Тлоло — 190.
 Токио — 31.
 Тома — 281.
 Томпсоны (племя) — 61.
 Томсон — 208, 236.
 Тордэй — 218, 235.
 Торренд — 108.
 Торресова пролива туземцы — 93, 105, 124, 125, 156, 158, 162, 185, 189.
 Тотемизм и тотемы — 21, 48, 57, 58, 61, 64, 82, 86, 89, 162—164, 162—168, 227—229.
 Тотемистическое родство — 301.
 Тотемические центры — 227, 229.
 Траванкор — 170.
 Трещетки священные — 299.
 Тройственное число — 100.
 Трумаи (племя) — 47.
 Теулкала — 152.
 Тузайаны (племя) — 140.
 Турн — 152, 178.
 Турнвальд — 55, 246, 273, 291, 292.
 Турки—Османы — 100.
 Тэйер (озеро) — 112.
 Тэйлор, Р. — 114, 159, 197, 222, 226, 234.
 Тэйлор, Э. — 7, 10, 13, 18, 34, 51, 53, 57, 67, 68, 94, 198.
 Тэн — 37.
 Тэплин — 271.
 Тэрнер — 100, 150, 236.
 Тэрстон — 170, 200, 211, 218.
 Уайтхед — 136, 137, 138.
 Убивание костью (костебой) — 38.
 Узенер — 136, 137, 138.
 Уикс — 259, 269.
 Уильямс — 269.
 Уильямсон — 269.
 Умане — 141.
 Уонт — 94.
 Уонгайбон (племя) — 103.

Уорд — 110.
 Уэбстер — 235, 237.
 Уэльс Новый Южный — 100, 117, 153, 169, 172.

Фаны или фанги (племя) — 41, 152, 182.
 Файзон — 235.
 Фетиши — 39, 40, 150, 199, 263.
 Феттер — 170.
 Фиджийцы — 11, 33, 55, 118, 129, 173, 235.
 Филип, Джон — 245.
 Филиппинские острова — 25, 177.
 Филиппс — 44.
 Фитц-Рой — 77.
 Фишер — 105.
 Флетчер, Алиса — 68, 92.
 Флоренция — 80.
 Флорида — 129.
 Флеттэри (мыс) — 206.
 Фокс — 295.
 Форма предметов, как объект мистики — 23.
 Французская социологическая школа — 6.
 Фрэзер, Джемс — 8, 9, 10, 11, 18, 34, 40, 67, 68, 117, 188, 198, 207, 237, 294—295.
 Фрэзер, Джон.
 Фьюкс — 140, 142.
 Фын-Шуй — 164, 316.
 Фюллерборн — 256.

Халкомелемы (племя) — 1007.
 Хиао — 218.
 Хобли — 47, 216, 266.
 Хомбо — 68.
 Хонды (племя) — 233.
 Хоутри — 128, 232.

Цикл жизни в представлении первобытных людей — 205—244.

Чако — 128, 129.
 Человек-тигр — 254.
 Чемберлэн — 31, 141, 144, 199.
 Чинелль — 252.
 Чиниччинич — 63.
 Чимшианы (племя) — 130.
 Чиригуаны (племя) — 266.
 Чироки — 21, 30, 35, 96, 140, 142, 151, 155, 159, 175, 179, 188, 197.
 Числа-совокупности (ансамбли) — 129—131—133—135.
 Число в первобытных языках — 96—10.
 Числовая мистика — 135—147.
 Число — предел — 132, 137.
 Чомерс — 127, 249.
 Чота-Нагпур — 40.
 Чуликата мишми (племя) — 221.
 Чуринги — 5961, 64, 79, 82, 93, 227, 303.

Шалью-дю — 39.
 Шаманы — 54.
 Шамары (племя) — 233.
 Шамбалы (племя) — 280.
 Шарльвуа — 35, 63, 93, 121, 151, 155, 175, 1800, 201.

Шен (духи) — 40.
Шива — 143.
Шинуга.
Шмидт, П. В. — 99, 237.
Шомбургк — 187, 266, 227.
Штаде — 192.
Штейнен-фон-ден — 47, 58, 60, 75, 77,
111, 170, 180, 206, 213, 217, 220.
Шюрман — 230.

Эволюционизм Спенсера — 15.
Эвэ (племя) — 108.
Эдельфельт — 45, 213, 221.
Эйльман — 270, 271.
Эймонье — 154.
Эйр — 27, 74, 112.
Эллис — 29, 30, 52, 53, 203, 207, 208, 234.
Энгвур — 237.
Эннепен, патер — 30.
Эренрейх — 68, 203.
Эскимосы — 208, 290.

Этнологическое Бюро Смитсоновского
Института — 7, 18, 96, 163.

Юбер — 94, 154, 194, 285
Южно-американские туземцы — 68.
Юкон — 157.
Юм — 314.
Юрель — 259.

Ябимы (племя) — 169.
Яванцы — 142.
Язык жестов — 1004—107.
Языки первобытных людей — 95—119,
290.
Яктрувунтера (племя) — 230.
Якуты — 55.
Яло — 55.
Ялуо (племя) — 47.
Янг — 12.
Япония — 199.
Ястров — 144.
Яхганы или яганы (племя) — 103.

О
Пр
Пр
Пр
Вв
ГЛ

Ука
Спи
Име

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редакции Атеиста	Стр. IV
Предисловие Н. Я. Марра	XII
Предисловие В. К. Никольского „Пралогическое мышление — рабочая гипотеза“ Л. Леви-Брюля	XIV
Предисловие автора к русскому изданию	3
Введение	5
ГЛАВА I. Коллективные представления в сознании первобытных людей и их мистический характер	19
„ II. Закон партиципации (сопричастия)	43
„ III. Операции и приемы пралогического мышления	70
„ IV. Мышление первобытных людей в его отношении к их языкам	95
„ V. Пралогическое мышление в его отношениях к счислению	120
„ VI. Религиозно-магические институты (низших обществ), основан- ные на коллективных представлениях, управляемых законом сопричастия	148
„ VII. Безразличие первобытного мышления в отношении естествен- ных причин	245
„ VIII. Мистические и невидимые силы (потусторонний мир)	261
„ IX. Основные черты первобытного сознания	289
„ X. Переход к высшим типам мышления	302
Указатель литературы, использованной Леви-Брюлем	321
Список рисунков	328
Именной, предметный, географический и этнографический указатель	330

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА
на ежемесячный журнал-сборник
научных материалов

„АТЕИСТ“

ЕГО ОТДЕЛЫ:

1) Религиозно-исторический и культурно-исторический — статьи по вопросам истории религии и культуры как в нашем, т.-е. материалистическом освещении, так и в освещении идеологически чуждых нам, но дающих обширный фактический материал, исследователей, особенно иностранных, поскольку этот материал может быть использован в интересах воинствующего атеизма.

2) Церковь и государство. Отдел посвящен разоблачению контрреволюционной и шантажной деятельности церковников какого бы то ни было культа.

3) История атеизма.

4) Хроника антирелигиозного движения у нас и за рубежом.

5) Библиографический — сведения и отзывы о книгах и статьях в области религии и ее критики, выходящих у нас и за рубежом.

Редационный совет: *И. Вороницын, Е. Грекулов, проф. В. Т. Дитякин, проф. С. А. Каменев, проф. Н. П. Каменьщиков, проф. С. Г. Лозинский, проф. В. К. Никольский, Н. Румянцев, И. Шпицберг.* (Отв. редактор).

ПОДПИСКА С ПЕРЕСЫЛКОЙ ПО ПОЧТЕ:

На 1930 год на 12 месяцев	7 р.	к.
„ „ 6 „	4 „	—
Отдельный номер	—	75 „
Журнал „Атеист“ за 1925—26 г.г. распродан.		
Комплект журнала за 1927 г. (№№ 15—29)	5 „	—
„ „ 1928 г. (№№ 24—35)	7 „	—
„ „ 1929 г. (№№ 36—48)	7 „	—

МОСКВА 1. Гранатный переулок, дом 1.

Издательство „АТЕИСТ“. Тел. 4-53-12.

В ИЗДАНИИ „АТЕИСТА“
ВЫШЕЛ ИЗ ПЕЧАТИ
А Т Л А С
ПО ИСТОРИИ РЕЛИГИИ

СОСТАВЛЕН ПРИ УЧАСТИИ:

проф. I Московского унив. А. А. Захарова,
проф. Ленинградского унив. Е. Г. Кагарова,
проф. Московского унив. В. К. Никольского,
доцента I Московского унив. С. Л. Урсыновича
и отв. редактора „Атеиста“ И. А. Шпицберга.

584 иллюстрации.

ИЛЛЮСТРАЦИИ ПО ТЕМЕ:

Отражение звероловства и рыболовства в магии и религии. Отражение скотоводства в религии. Отражение земледелия в магии и религии. Погребальные обряды и культ предков. Представление о душе и загробном мире. Анимизм и демонология. Формы культа. Магические приемы и священные предметы. Места культа. Шаманы, жрецы, священники. Религия и общество. Отражение усложнения техники на развитии религиозных представлений. Переход религиозных представлений от одних народов к другим на основе экономических связей между этими народами. Христианство и его источники (культ богородицы. Миф о христе и его источники в дохристианских религиях. Влияние политических и общественных отношений на религию. Обожествление царской власти).

Цена в переплете, с пересылкой — 3 р.

В издании „АТЕИСТА“

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ

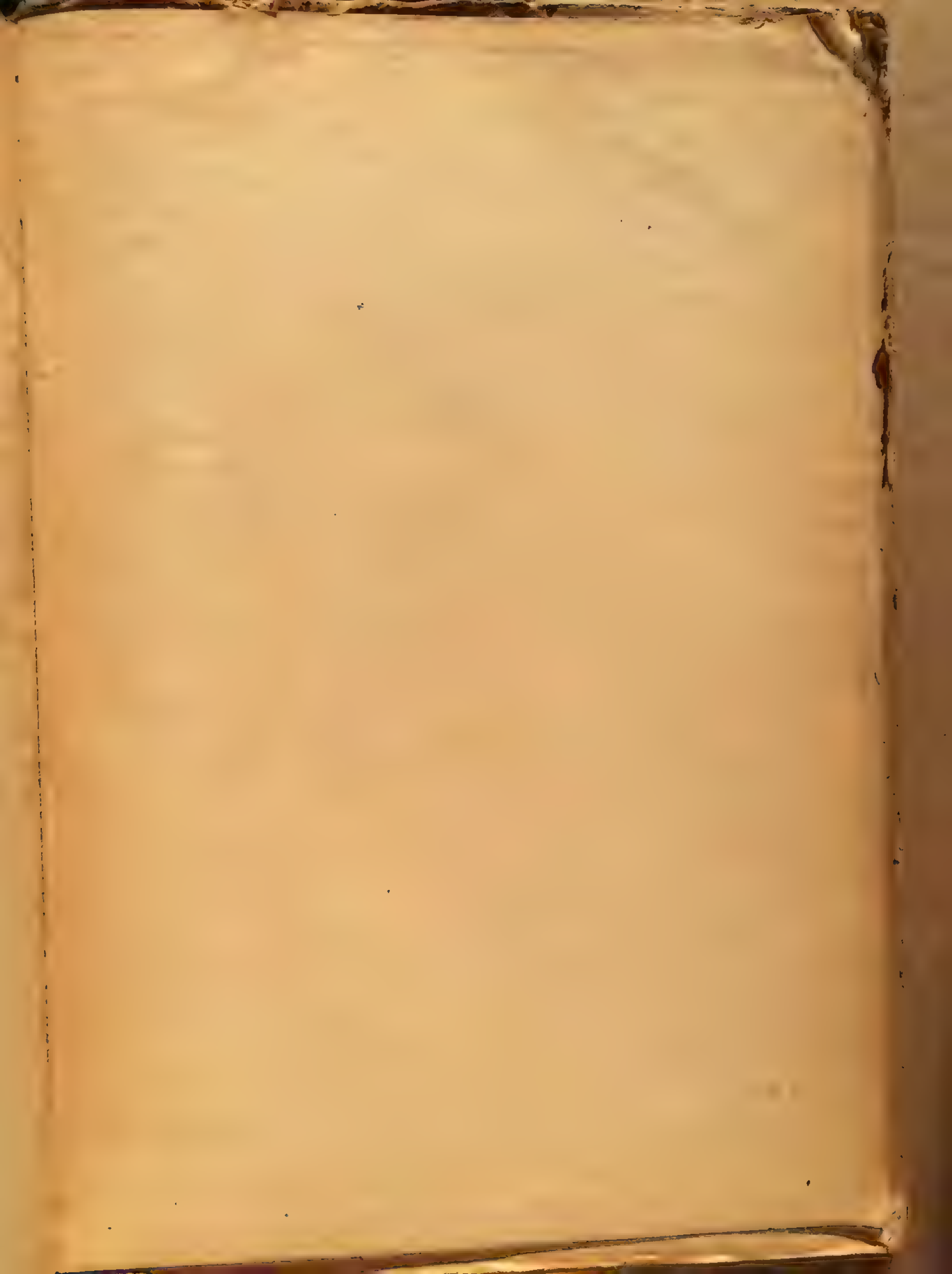
(список лишь изданий, имеющих в продаже)

- «Мысли В. И. Ленина о религии» (4-е изд.). 1 р. 25 к.
- «Мысли К. Маркса и Ф. Энгельса о религии» (2-е изд.). 2 р. 75 к.
- «Избранные мысли К. Маркса и Ф. Энгельса о религии» — с предисловием и примечаниями. 50 к.
- «Мысли Г. В. Плеханова о религии» — 2 р. 25 к.
- «От религии к атеизму» — библиографический сборник. 1 р.
- «Занимательная библия» — Лео Таксия, пер. с франц., под ред. В. А. Шишакова (2-е издание). 2 р. 75 к.
- «Светский календарь Вел. Франц. революции» И. Вороницына (2-е изд.) 25 к.
- «ИСТОРИЯ АТЕИЗМА» — И. Вороницына. Изд. второе Вып. I — Атеизм в древности. Свободомыслие в Германии XVII и первой половины XVIII столетия. 1 р. 25 к. Вып. II — Борьба с религией во Франции в первую половину XVII столетия. Философская битва. 1 р. 25 к. Выпуск III — Борьба с религией и атеизм в эпоху Франц. Революции. 1 р. Вып. IV — Немецкое просвещение в его зависимости от франц. просвещения и революции. Религиозное свободомыслие в России в XVII веке. 2 р. 50 к. Выпуск V — Утопический социализм и религия. «Петрашевцы и религия». 2 р. 25 к.
- «Церковный фронт в годы мировой войны» — Б. Кандидова (2-е изд.). 1 р. 25 к.
- «Секуляризация церковных имуществ» — Е. Грекулова (2-е изд.). 60 к.
- «Церковь и просвещение в России» — С. А. Каменева. (2-е изд.). 1 р. 25 к.
- «ЗОЛОТАЯ ВЕТВЬ» — Д. Фрезера. Вып. I — Магия и религия. Пер. с франц. с пред. проф. П. Ф. Преображенского. 2 р. Вып. II — Табу-запреты. 1 р. 50 к. Вып. III — Умирающие и воскресающие боги растительности. 2 р. 25 к. Вып. IV — Богоедство и жертвоприношение. 3 р.
- «Руины» — атеистический памфлет Вольнея. Пер. с франц. с пред. и примечаниями В. С. Рожицына (2-е изд.). 1 р. 50 к.
- «Илья пророк» — Н. Румянцева (3-е изд.). 60 к.
- «Миф об Иоанне крестителе» — Н. Румянцева (2-е изд.). 30 к.
- «Христианство и франц. революция» — А. Олара. 75 к.
- «15 лет за монастырской стеной» — Ф. Шахерля (2-е изд.). 40 к.
- «Папа римский в роли спекулянта» — проф. С. Г. Лозинского (2-е изд.). 35 к.
- «Святой Василий Грязнов — защита подмосковных акул текстильной промышленности» (3-е изд.). И. Шпицберга. 30 к.
- «Великий шантаж» (Мощи новозаветных и ветхозаветных героев) — Н. Румянцева (4-е изд.). 60 к.
- «Легенда о христе и классовой борьбе» — Б. Кандидова (3-е изд.). 60 к.
- «Лев Толстой как столп и утверждение поповщины» (антитолстовская хрестоматия). (3-е изд.). 1 р. 20 к.
- «Декабристы и религия» (2-е изд.) — И. Вороницына. 60 к.
- «А. И. Герцен и религия» — И. Вороницына. 40 к.
- «Содержание корана» — Л. Климовича (2-е изд.). 75 к.
- «Белинский и религия» — И. Вороницына. 40 к.
- «Жила ли дева Мария» — Н. Румянцева (3-е изд.). 50 к.
- «Нравы русского духовенства» — Е. Грекулова (3-е изд.). 40 к.
- «Воздвижение и первый спас» — Н. Румянцев (2-е изд.). 20 к.
- «Первоначальное христианство» — Г. Брандеса. 60 к.
- «Существовал ли Иисус христос» — Э. Мутье-Руссэ (2-е изд.). 65 к.
- «Катастрофы на земле» — С. Кузнецова. 40 к.
- «Что говорит религия и наука о жизни» — А. Михайловича (2-е изд.). 45 к.
- «Жрец Тарквиний» — С. Поливанова, трагедия в 3 д. (4-е изд.). 30 к.
- «Чудо в посаде» — С. Поливанова (2-е изд.). Ком. над. ком. в 3 д. 30 к.
- «Из истории Святой Инквизиции в России» — Е. Грекулова (2-е изд.). 75 к.
- «Как произошел человек» — проф. Б. Н. Вишневского. 1 р. 10 к.
- «Социальные корни антисемитизма в Средние Века и в Новое Время» — проф. С. Г. Лозинского. 1 р. 80 к.
- «Развитие и жизнь земного шара» — С. Кузнецова (2-е изд.). 45 к.
- «Происхождение пасхи» — Н. Румянцева. 60 к.
- «Преображение господне» — Н. Румянцева. 15 к.

- «Вознесение, троица и духов день» — Н. Румянцева. (2-е изд.). 35 к.
- «Мудрость змеиная» — А. Струве. Пьеса в 2-х актах. 40 к.
- «Крепостное право, церковь и революция» — М. Темкина (2-е изд.). 20 к.
- «Паломничество брата Грамзальбуса» — Л. Вэхтера. Пер. с нем. 1 р. 20 к.
- «Монахиня» — роман Дени Дидро. (2-ое изд.) Пер. с франц. 1 р.
- «Ведьма» — роман Мишле. Пер. с франц. 1 р. 70 к.
- «Трактат о трех обманщиках» — (Моисей — христос — Магомет). I. Книга 1598 г., пер. с латинского. II. Трактат XVIII века, пер. с франц. Н. Цветкова. Вступительная статья И. Вороницына «История атеистической книги». 75 к.
- «Из истории таинства брака» — А. Рановича. 30 к.
- «Антихрист, как образ» — Б. Кисина. 30 к.
- «Дьявол» — М. Геннинга. 40 к.
- «Вопрос об историчности Христа в свете археологии» — А. Дмитриева (2-е изд.). 20 к.
- «Церковь и крепостное право в России» — В. Писарева. 80 к.
- «Откуда произошли животные» — П. В. Серебровского. 1 р.
- «Преображение господне» — Н. Румянцева. 15 к.
- «Церковные колокола на службе магии и царизма» — проф. П. Гидулянова (2-е изд.). 60 к.
- «Поэт Некрасов и религия» — Г. Покровского. 45 к.
- «Древо жизни» — М. Пруссака. 40 к.
- «Первоначальная христианская литература» — Ван-Эйсинга. 65 к.
- «Как произошел растительный мир на земле по Библии и по науке» — академика В. Комарова (2-е изд.). 65 к.
- «Есенин, есенинщина и религия» — Г. А. Покровского (2-е изд.). 50 к.
- «История русской церкви» — проф. Никольского. 2 р.
- «Атлас по истории религий» — 568 иллюстраций. Составлен при участии: проф. А. А. Захарова, проф. Е. Г. Кагарова, проф. В. К. Никольского, доцента С. Л. Урсыновича, и отв. ред. АТЕИСТА — И. А. Шпицберга. 3 р.
- «Первобытное мышление» — П. Леви-Брюлля. С предисловиями от редакции АТЕИСТА, академика Н. Я. Марра, проф. В. К. Никольского и автора. 3 р. 25 к.
- «Крещение, благовещение, сретение» — Н. Румянцева. 40 к.
- «Богородица в русской литературе» — Б. Кисина. 35 к.
- «Краткая история древнего христианства» — Джона Робертсона. С англ. 1 р.
- «Парижская коммуна и религия. Я. Михайлова. 75 к.
- «Загробная жизнь, как предмет спекуляции, или об индульгенциях в римско-католической церкви и православии» — проф. П. В. Гидулянова. 1 р. 40 к.
- «Социальная сущность Талмуда» — М. Шахновича. 75 к.
- «Отрицание историчности Иисуса в прошлом и настоящем» — А. Древса. 1 р.
- «Лурд — величайшая в мире фабрика шантажей» — Жана Боннефона. 80 к.
- «Ислам на службе контр-революции» — К. Василевского. 60 к.
- «Попы в роли провокаторов, тюремщиков и погромщиков» — Д. Венедиктова. 1 р.
- «Церковь и московское восстание 1905 г.» — Б. Кандидова. 40 к.
- «Сон отца Акакия» — С. Поливанова — водевиль в 1 действии, с музыкой, пением и танцами. Музыка Зин. Компанеца. 50 к.
- «Пауки и мухи» — Ф. Благова — антирелигиозное обозрение в 20 явлениях, с пением. 30 к.

В П Е Ч А Т И:

- «Молот ведьм» — монахов Г. Инститориса и Я. Шпренгера. Пер. с лат. Н. Цветкова, с пред. проф. С. Г. Лозинского и проф. М. П. Баскина.
- «Священный вертеп» — Лео Таксиля, с многими иллюстрациями.



Цена 2 руб. 30 коп.

Цена переплета 30 к.

СКЛАД ИЗДАНИЙ:
ИЗДАТЕЛЬСТВО „БЕЗБОЖНИК“
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО РСФСР
Москва, Богоявленский пер., 4.

ДОПОЛНЕНИЕ.



**У абсолютного
большинства
населения
любой страны
упрощенное и
примитивное
мышление.**

Вокруг очень много образованных, обладающих
большим объемом знаний граждан. Так почему все
эти казалось бы умные граждане не миллиардеры?
**Да потому что, мышление это создание
НОВЫХ синоптических связей в мозгу.
НОВЫХ СВЯЗЕЙ.**

**Мышление - Это когда от одной связи возникают НОВЫЕ
СИНОПТИЧЕСКИЕ СВЯЗИ, образуя СЕТЬ синоптических связей.**

У большинства же граждан новые связи формируются или
долго, или очень долго. А значит такие граждане могут
**ТОЛЬКО ГОВОРИТЬ, озвучивая данные хранящиеся в их
ПАМЯТИ, а полноценного мышления эти индивиды лишены.**

Большинство ошибочно принимает заученное за умность. Владелец хорошей памяти может вы зубрить тома научных трудов и точно цитировать настоящих ученых. При этом в реальности оставаясь слабоумным.

Только из за того что сейчас в мире абсолютное большинство человечества слабоумно, даже дебилы могут быть очень богатыми гражданами.

Если вы встречаете кого либо кто много и долго болтает и даже цитирует какие либо научные данные, это вовсе не означает что перед вами умный человек. Скорее наоборот.

Вот пример: специалист в определенной отрасли, может сказать вам любую точную техническую или научную информацию по его профилю. Казалось бы, умный человек? Но задаёте специалисту вопрос и часто специалист приходит в состояние ступора, когда вопрос требует не ответа который специалист заучил, а требуется собственное мышление. Ситуация ещё больше усложняется когда вопрос разоблачает знания как не верные, знания которые специалистом воспринимаются как истина в состоянии догмы.

Вывод простой: абсолютное большинство разумных гоминид которых вы называете людьми это гоминиды обладающие достаточно развитым мозгом который позволяет им ЗАПОМИНАТЬ достаточно большой объём знаний. При этом, их мозга НЕ ДОСТАТОЧНО для ПОЛНОЦЕННОГО мышления.



**Шерлок
Холмс**

Индивид с нормальным мышлением.

Шерлок Холмс не знал элементарных догм, как то что, Земля вращается вокруг Солнца.

Указывает ли это на то что Шерлок Холмс не умён?

Ум, это способность к правильному и полноценному мышлению.

Абсолютное же большинство считают образованность за наличие развитого интеллекта, что не верно и ошибочно.

Человеческий мозг — это пустой чердак

• элементария 10

• Афоризмы и цитаты

Шерлок Холмс: Роман. Вы что читаете романы?

Доктор Ватсон: А вы хотите сказать, что не читаете?

Шерлок Холмс: Не читал, не читаю и не собираюсь читать. Я вообще не читаю беллетристику.

Доктор Ватсон: Ну, а история? Философия?

Шерлок Холмс: Историю философию в руки не беру.

Доктор Ватсон: А как же Аристотель? Жанна Д'Арк, Коперник?

Шерлок Холмс: Коперник — знакомая фамилия. Что он сделал?

Доктор Ватсон: Боже мой! Так ведь это же он открыл, что Земля вращается вокруг Солнца! Или этот факт вам тоже неизвестен?

Шерлок Холмс: Но мои глаза говорят мне, что скорее Солнце вращается вокруг Земли. Впрочем, может быть, он и прав, ваш этот — как его — Коперник.

Доктор Ватсон: Простите меня, Холмс! Но вы же человек острого ума, это сразу видно! Как же вы не знаете вещей, которые известны каждому школьнику? **Шерлок Холмс:** Ну, когда я был школьником, я это знал, а потом основательно забыл.

Доктор Ватсон: Вы что, хвастаетесь своим невежеством? Но ведь я говорю об элементарных вещах, которые знает каждый!

Шерлок Холмс: Но я то не каждый, Ватсон. поймите, человеческий мозг — это пустой чердак, куда можно набить всё, что угодно. Дурак так и делает: тащит туда нужное и ненужное. И наконец наступает момент, когда самую необходимую вещь туда уже не запишешь, или она запрятана так далеко, что ее не достанешь. Я же делаю всё по-другому. В моём чердаке только необходимые мне инструменты. Их много, но они в идеальном порядке и всегда под рукой. А лишнего хлама мне не нужно.

Доктор Ватсон: Учение Коперника по-вашему хлам?!

Шерлок Холмс: Хорошо. Допустим, Земля вращается вокруг Солнца.

Доктор Ватсон: То есть... то есть... как — допустим?!

Шерлок Холмс: Земля вращается вокруг Солнца. Но мне в моём деле это не пригодится!

Писатель Артур Конан Дойл совершенно правильно и наглядно показывает, что наличие даже хорошей памяти и способности к заучиванию большого объема информации вовсе не означает, что индивид умён, даже если индивид обладает большим объёмом научных знаний.

Дураки не способные к полноценному и здоровому мышлению маскируют своё слабоумие цитированием из своей памяти информации, которая по их мнению может произвести впечатление на других слабоумных.



Обратите внимание, память не безгранична, и забивая свой мозг всем подряд вы создаёте заросли из синоптических связей занятых всяческой лабудой, и вот этот синоптический лес ботвы про Коперника, анекдоты и всевозможная в том числе и научная информация и создаёт в голове индивида непроходимый забор для полноценного мышления,

Полноценного, здорового мышления для которого необходимо свободное пространство для создания НОВЫХ синоптических связей.

Тот, кто прочёл тысячи книг почти всегда умственный калека. У него много знаний, но способность к полноценному мышлению кастрирована.

**Много читаешь,
умнее не станешь.**

Мао Цзе Дун.

**Избыток информации
оставшейся в памяти,
даже научной
информации, приводит
к слабоумию.**



**В СССР государственная доктрина состояла
в УПРОЩЕНИИ и УДЕШЕВЛЕНИИ - ВСЕГО!**

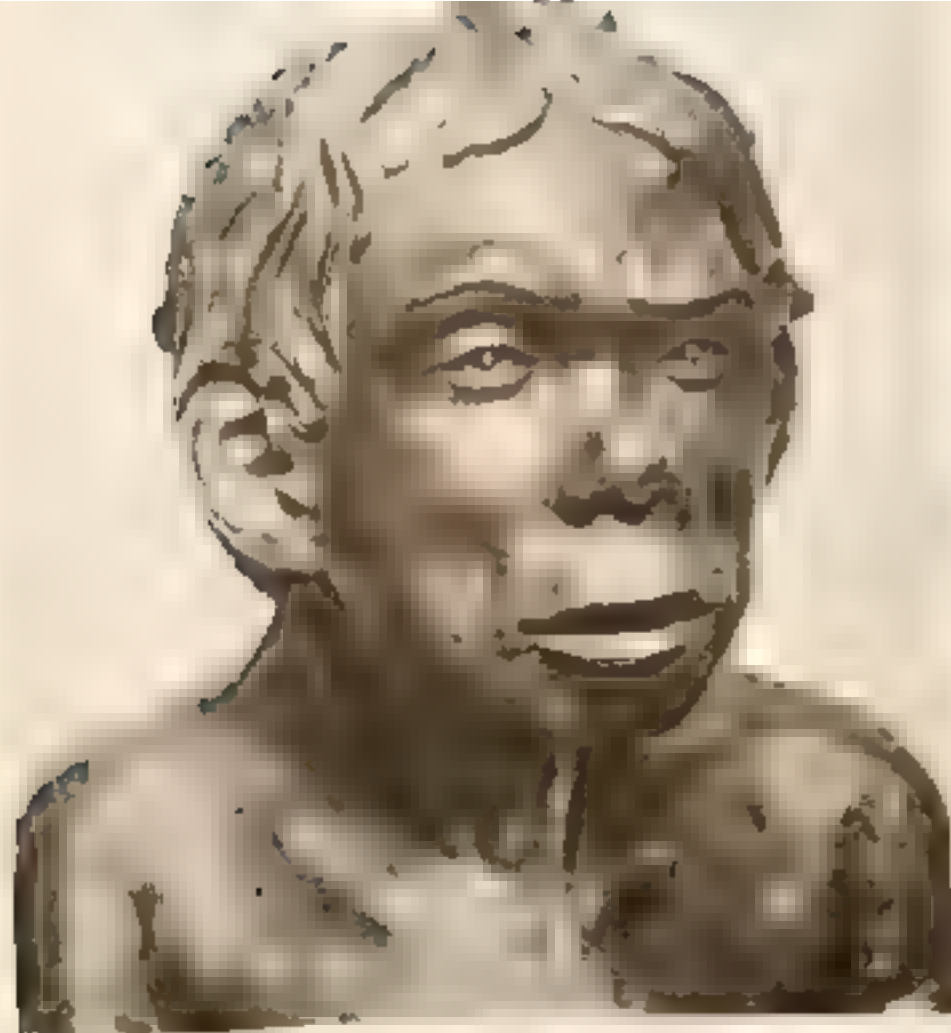
**Выдавали премии тем, кто придумывал как упростить и
удешевить уже максимально упрощённое и убогое изделие.**



**Какое должно
было быть
мышление у тех,
кто принимал
решение сделать
подобные
сооружения
основой
архитектуры на
территории всего
СССР, Восточной
Европы и
половины Азии?**

Как Вы думаете, о чем думали в момент фотографирования этого момента колхозники? О том, как космические корабли бороздят космос?



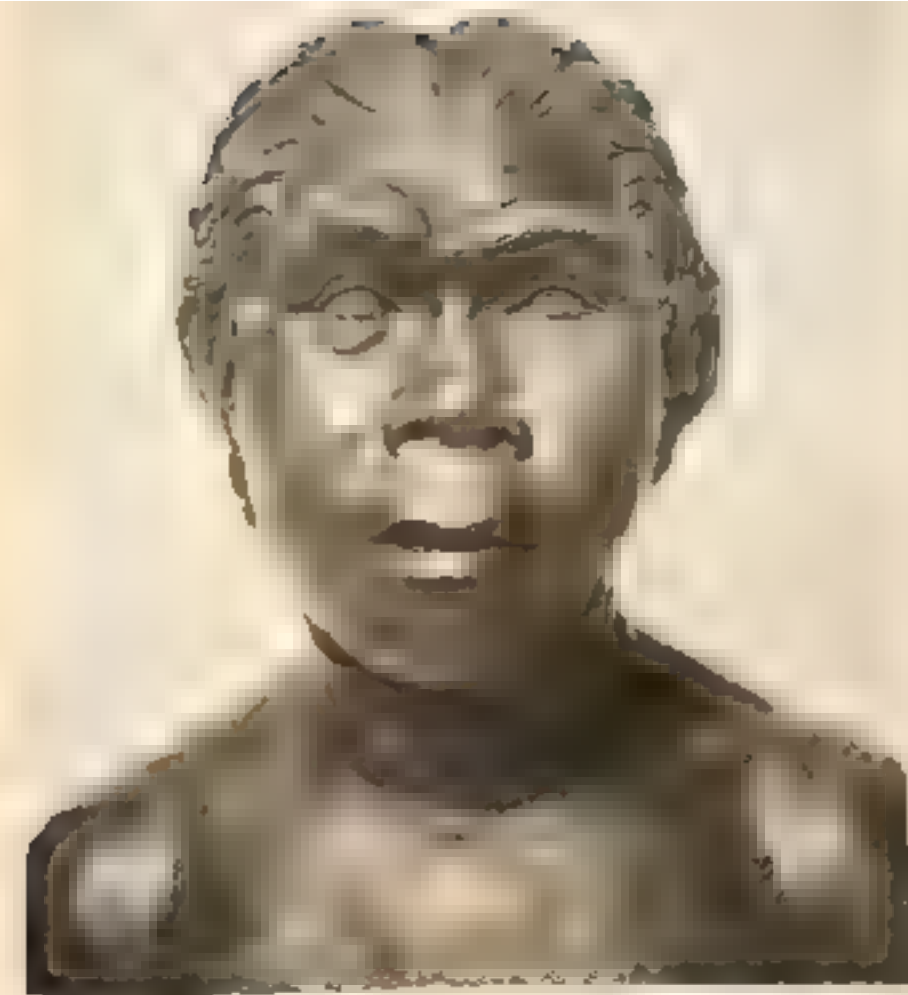


М. К. В. А. — М. К. В. А. — М. К. В. А. — М. К. В. А. — М. К. В. А.

Мышление абсолютного большинства населения любой страны хаотично.

В этом легко убедится в беседе.

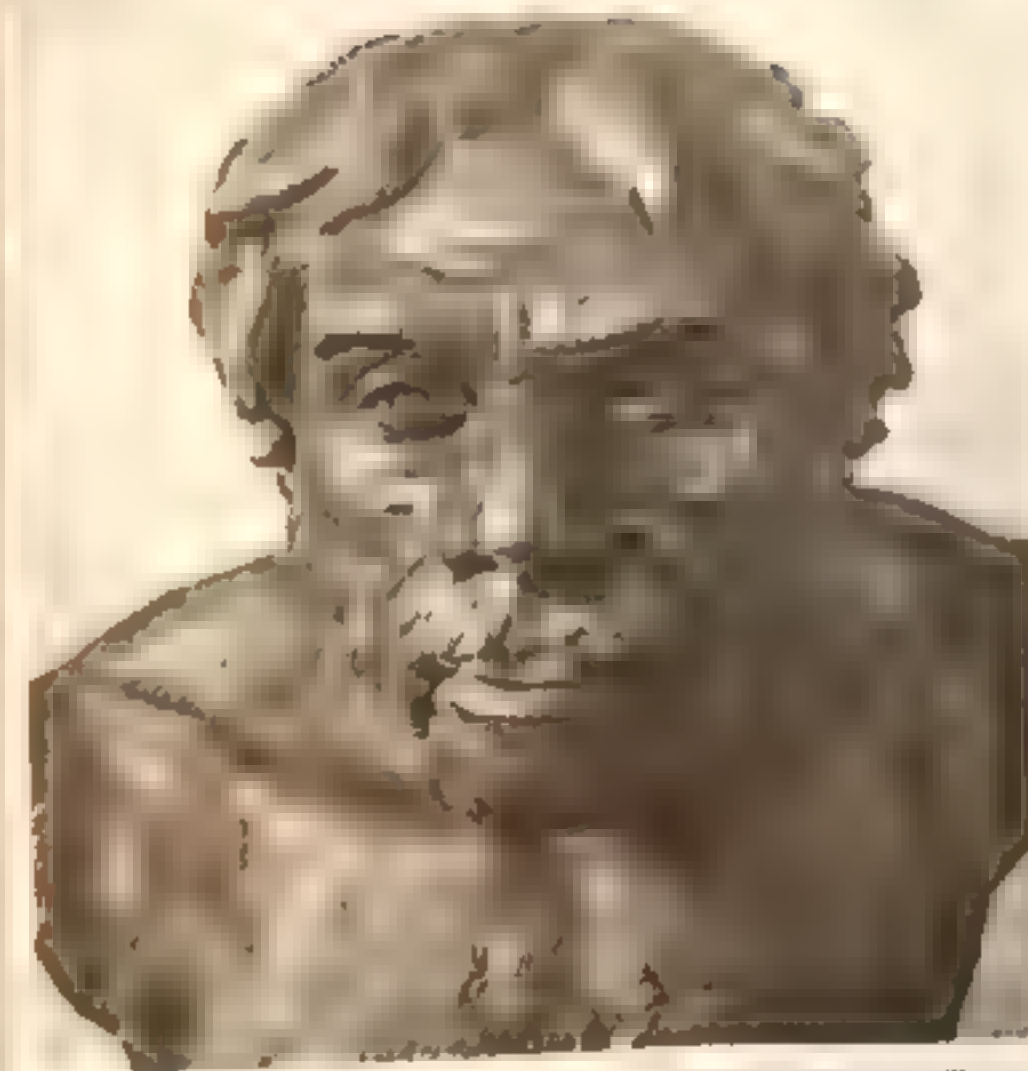
Обращайте внимание на речь собеседника, практически всегда индивид воспроизводит в своей речи информацию которая содержится в его памяти. Это происходит после первых нескольких минут общения когда сказаны приветствия и собеседник начинает искать у себя в памяти что либо для продолжения беседы.



М. К. В. А. — М. К. В. А. — М. К. В. А. — М. К. В. А. — М. К. В. А.



М. К. В. А. — М. К. В. А. — М. К. В. А. — М. К. В. А. — М. К. В. А.



М. К. В. А. — М. К. В. А. — М. К. В. А. — М. К. В. А. — М. К. В. А.

У большинства населения мышление не связано с речью и действиями.

Мышление отдельно. Речь (слова) отдельно. Поступки отдельно.

**Думаю одно, говорю другое, действую часто не так
как думаю и почти всегда не так как говорю.**



**Вот пример примитивного мышления абсолютного большинства
современного человечества, когда мышление отдельно, слова
отдельно, действия отдельно-**

Евангелие от Иоанна, 6: 53-56

«Иисус же сказал им: истинно, истинно
говорю вам; если не будете есть Плоти
Сына Человеческого и пить Крови Его,
то не будете иметь в себе жизни;

Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь
имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в
последний день;

Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь
Моя истинно есть питье;

Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь
пребывает во Мне и Я в нём»

Евангелие от Иоанна, 6: 53-56

«Иисус же сказал им: истинно, истинно
говорю вам: если не будете есть Плоти
Сына Человеческого и пить Крови Его,
то не будете иметь в себе жизни;

Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь
имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в
последний день;

Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь
Моя истинно есть питье;

Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь
пребывает во Мне и Я в нём»

Вы понимаете что здесь написано?

**Вот пример
примитивного,
первобытного
мышления
неандертальца - когда
слова это просто звуки,
которые можно
понимать как хочется.**

Написано ПЛОТЬ - понимаем как ТЕЛО Христа - КУШАЕМ хлеб.

Написано КРОВЬ - понимаем как КРОВЬ Иисуса Христа - ПЬЁМ вино.

Написано одно - понимаем как другое - делаем третье.

Евангелие от Иоанна, 6: 53-56

«Иисус же сказал им истинно, истинно
говорю вам: если не будете есть Плоти
Сына Человеческого и пить Крови Его,
то не будете иметь в себе жизни.
Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь
имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в
последний день.
Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь
Моя истинно есть питье.
Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь
пребывает во Мне и Я в нём».

Евангелие от Иоанна, 6: 53-56

«Иисус же сказал им истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни.

Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день;

Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие;

Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне и Я в нем»



**Плоть - это мясо.
Хлеб это не плоть.
Слова существуют
что бы не путать
говно с пирожными.**



Любому нормальному человеку понятно что эти «священные книги» писались во времена позднего палеолита когда повсеместно был распространён каннибализм. И писалось и понималось буквально как написано - кушайте плоть человека, пейте кровь человека.

Сейчас же, вместо того что бы исправить эти первобытные тексты, всем предлагают просто не обращать внимание на то что написано и понимать не то что написано, а то что хочется служителям религиозных культов.



«Иисус же сказал им истинно, истинно
говорю вам: если не будете есть Плоть
Сына Человеческого и пить Крови Его,
то не будете иметь в себе жизни;

Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь
имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в
последний день;

Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь
Моя истинно есть питие;

Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь
пребывает во Мне и Я в нём»

Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день!

Ешьте плоть Человека, пейте кровь Человека и будете спасены.

**В животном мире обман и ложь НЕ СЧИТАЮТСЯ ЧЕМ
ТО ПЛОХИМ.**

**У животных обман это хорошо. Имейте это ввиду когда
сталкиваетесь с лжецами. У обезьян нет чувства угрызения
совести или сочувствия, обезьяны могут знать что у людей
имеются эти качества личности, но у самих обезьян нет этих
качеств людей.**

**Обезьяна испытывает
ТОЛЬКО радость от того что
удалось обмануть и печаль
если обман не удался. Это
научно доказанный факт.**



Для большинства ложь не только не является чем то плохим, наоборот, для большинства ложь считается правильным и хорошим.

Для большинства ложь которая приукрашивает и выставляет нужное в хорошем свете лучше чем нелюбезная правда.

Абсолютное большинство лжёт постоянно, не стыдясь и не испытывая угрызений совести.

Для большинства неприятная правда не нужна и искренне рассматривается как зло.

Научное обоснование

Доказательства

**Догмы
вбитые в мозг
как
«правильные»**

ФАКТЫ

Логика

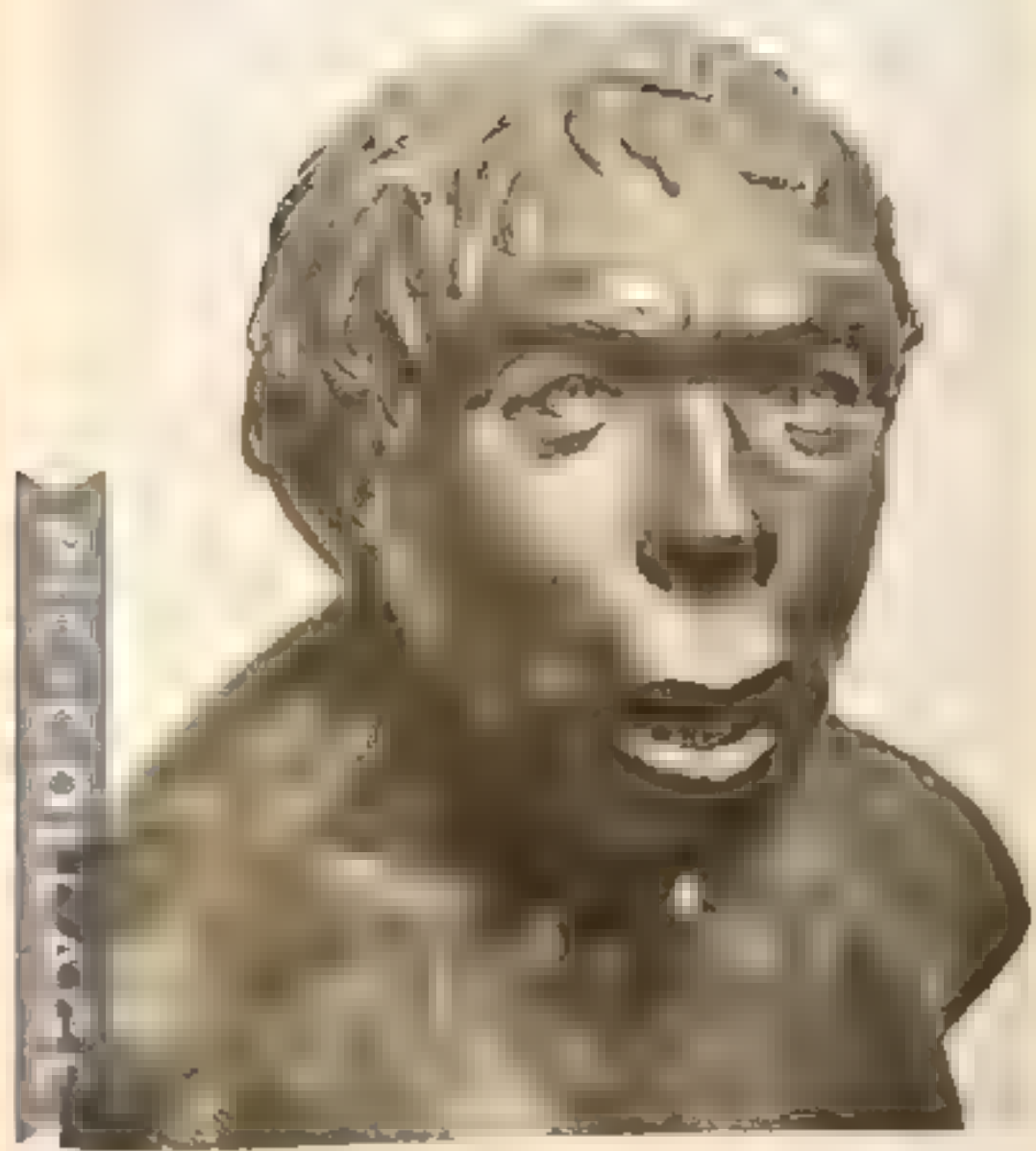
**Здравый
СМЫСЛ**

Большинство

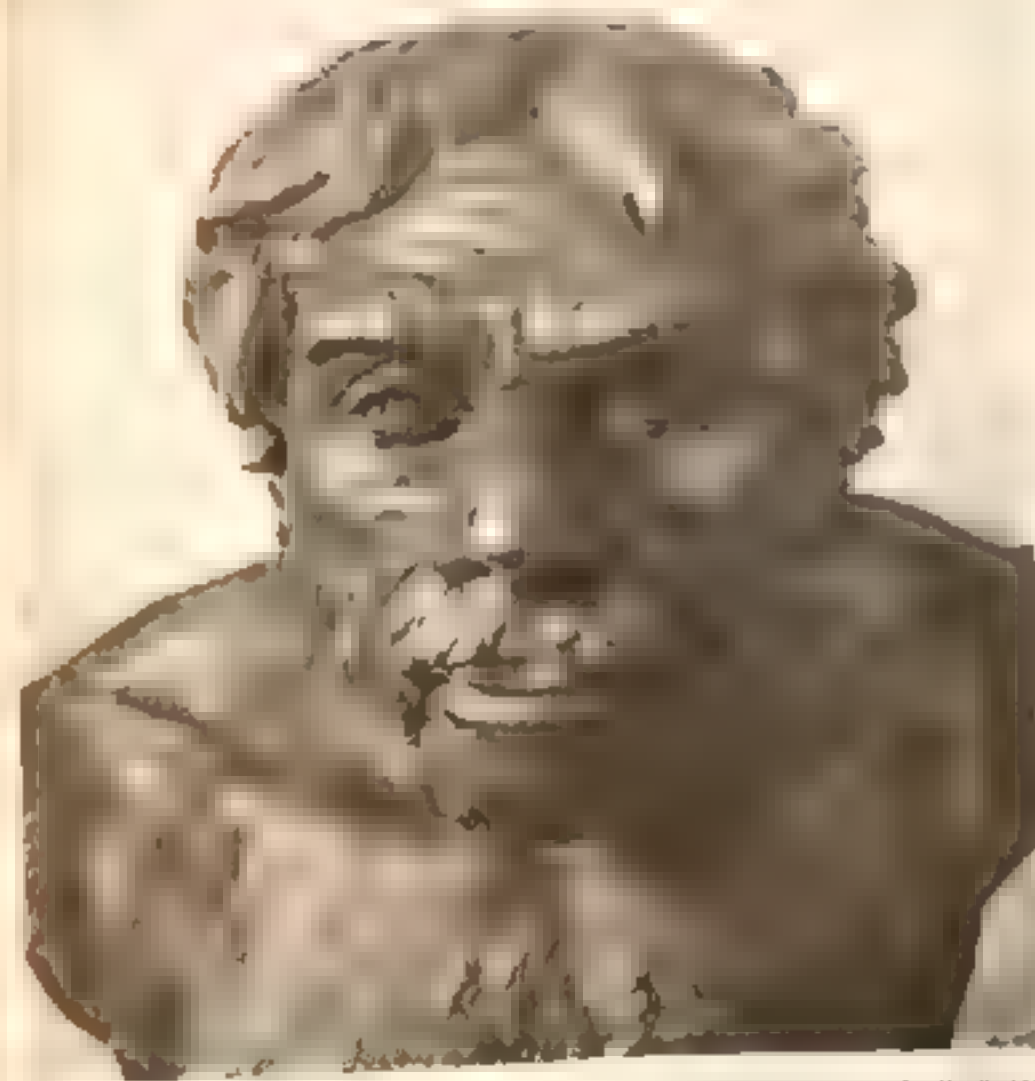
граждан УПРЯМЫ, КАПРИЗНЫ и ТУПОУМНЫ.



Всегда скептически относитесь к любым словам. Имейте ввиду что абсолютное большинство используют слова как звуки которым верят дураки, это означает что если вам говорят что либо, то вероятность того что слова соответствуют настоящим намерениям говорящего минимальна.

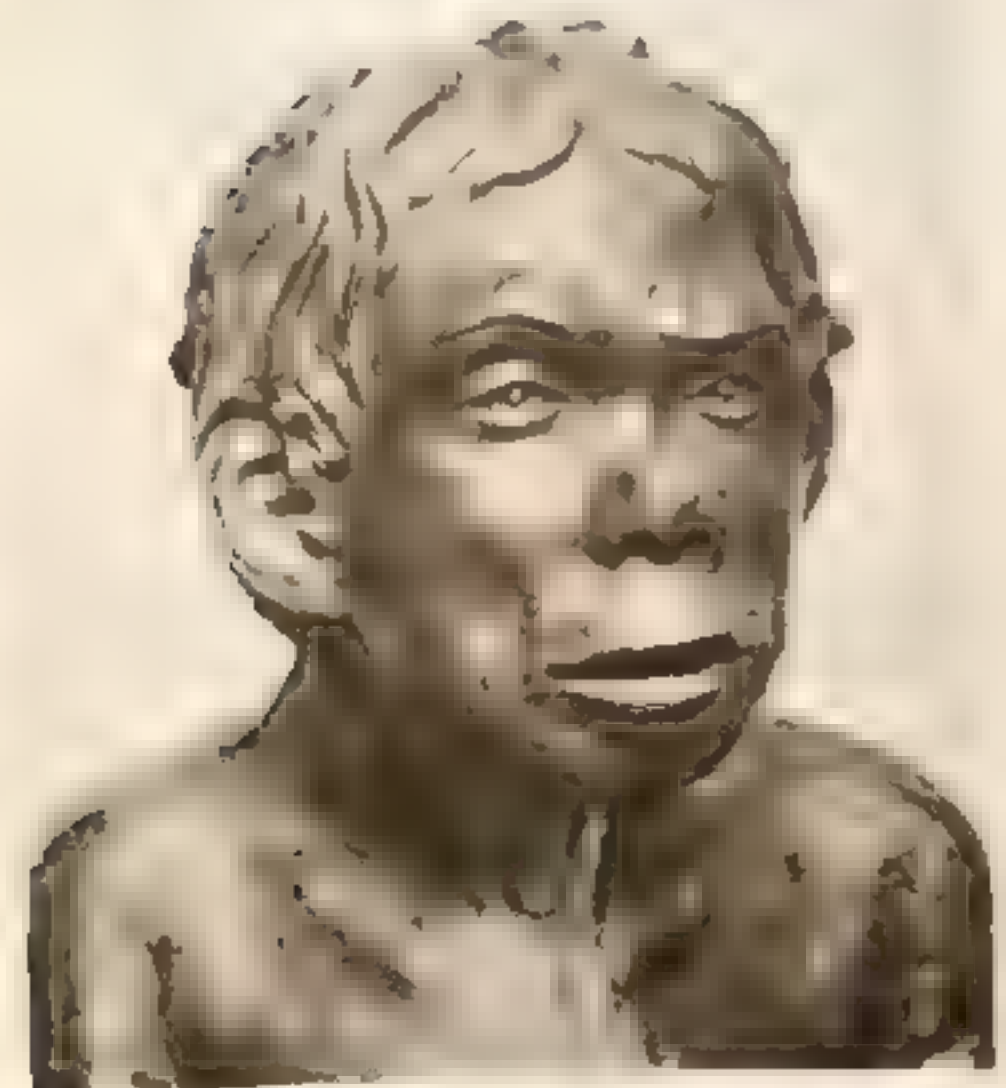


Бюст А. С. Пушкина



Бюст А.

Бюст А. С. Пушкина



Бюст А.

Бюст А. С. Пушкина



**Для абсолютного
большинства
населения
ПРОЦЕСС ВСЕГДА
ВАЖНЕЕ результата.**

**Когда что либо делают, не важно что,
то почти всегда процесс интересен
больше чем результат. Почти всегда
процесс увлекает полностью,
отодвигая результат деятельности в
степень даже не второстепенную, а
вообще практически не имеющую
никакого значения.**

**НЕДОСТАЮ-
ЩЕЕ
ЗВЕНО**

ВАРИАНТЫ
PISCOPOLLAGNE

**Выстраивая
бессмысленные схемы в
своём мышлении
индивид сам находится в
полной уверенности в
правильности и
логичности его мышления.**

**Я специальный
ЭКСПЕРТ! Я
избавлюсь от
комара ТАК -**



**Я хочу
избавиться
от комара!**



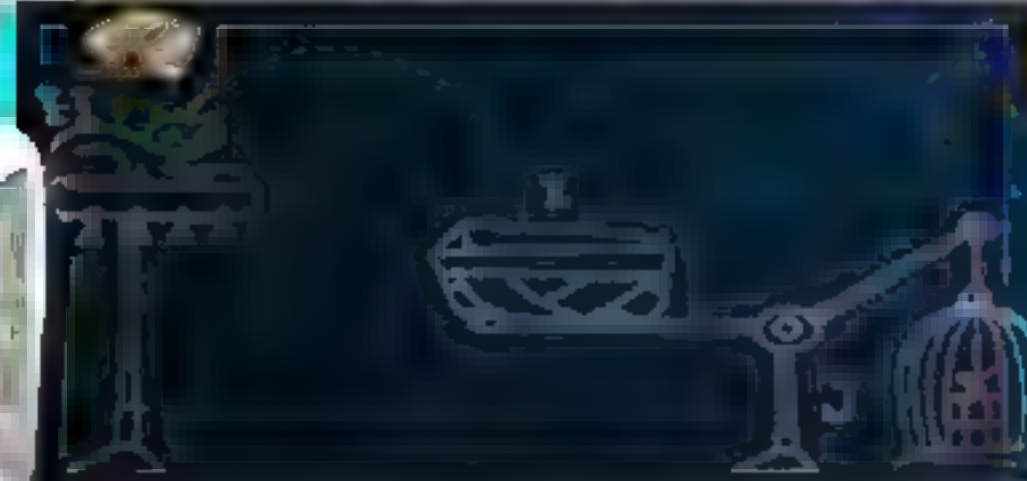
**Ножницы А перерезают веревку Б
заставляя мяч Ц упасть на чашку**



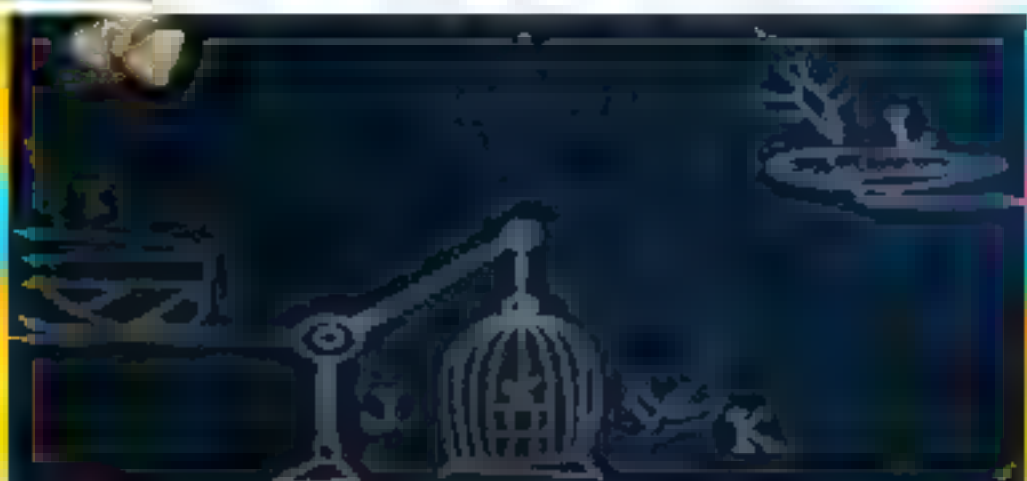
**Отчего башмак пинает шарик
прокалывая его гвоздем**



**Что напугает кота которому
придётся прыгнуть**



**Прыгнуть в корзину что откроет
клетку и выпустит птицу**



**Которая полетит к
кормушке на платформе**



**Это заставит выстрелить пистолет,
пуля перебьет веревку и освободит
наковальню которая прихлопнет
комара!!!**

Типичное мышление большинства граждан мира.

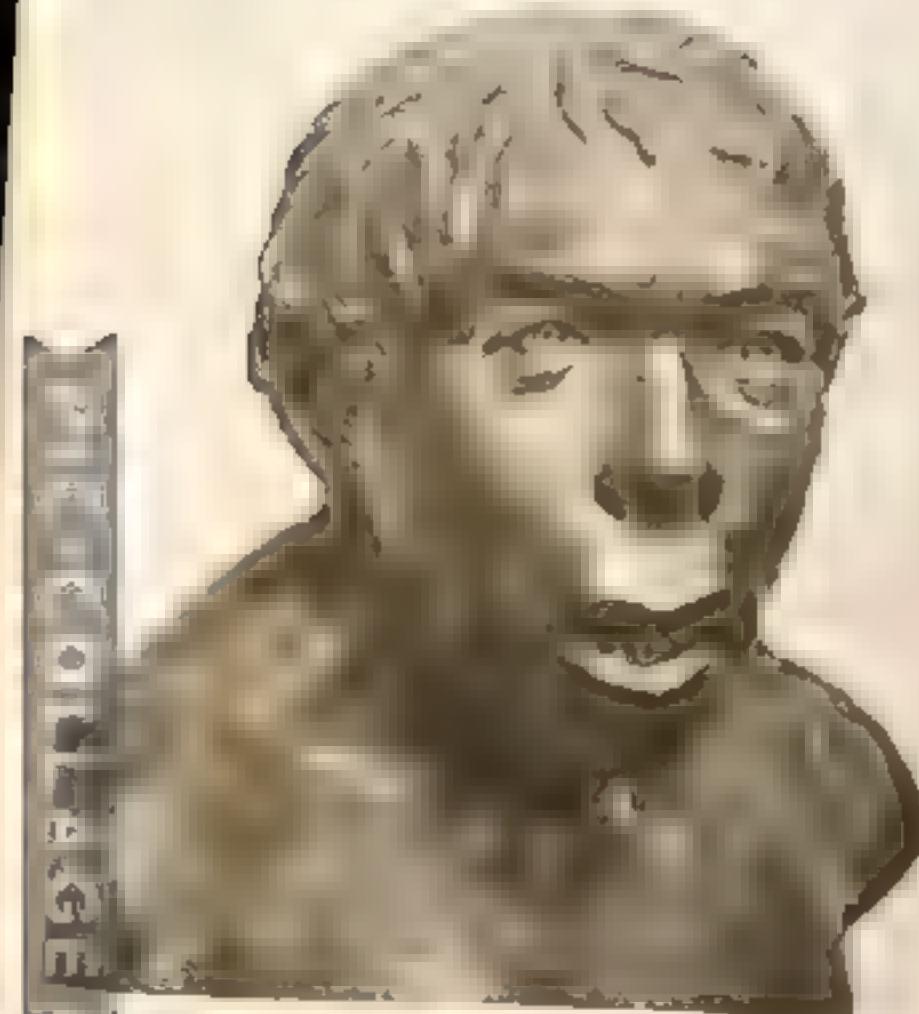
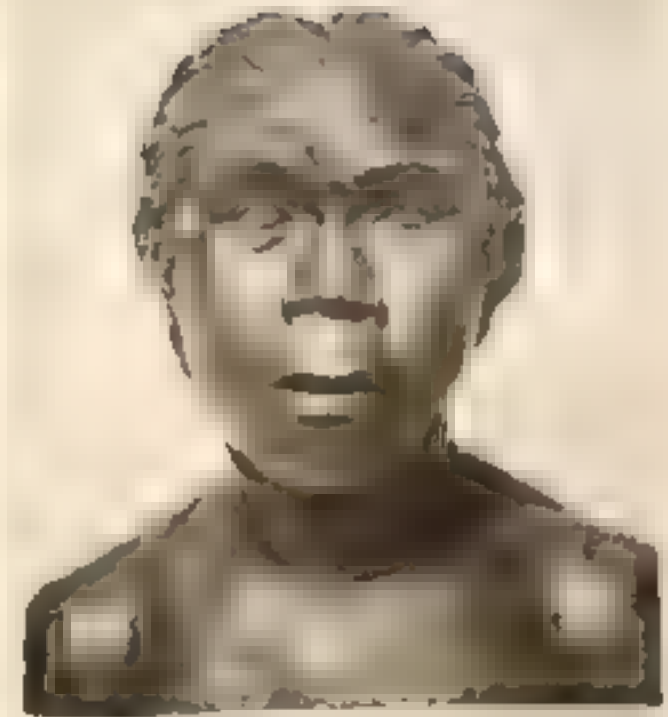


Торвальдсен

Угрюм, или мальчик из Угрюм-Торва

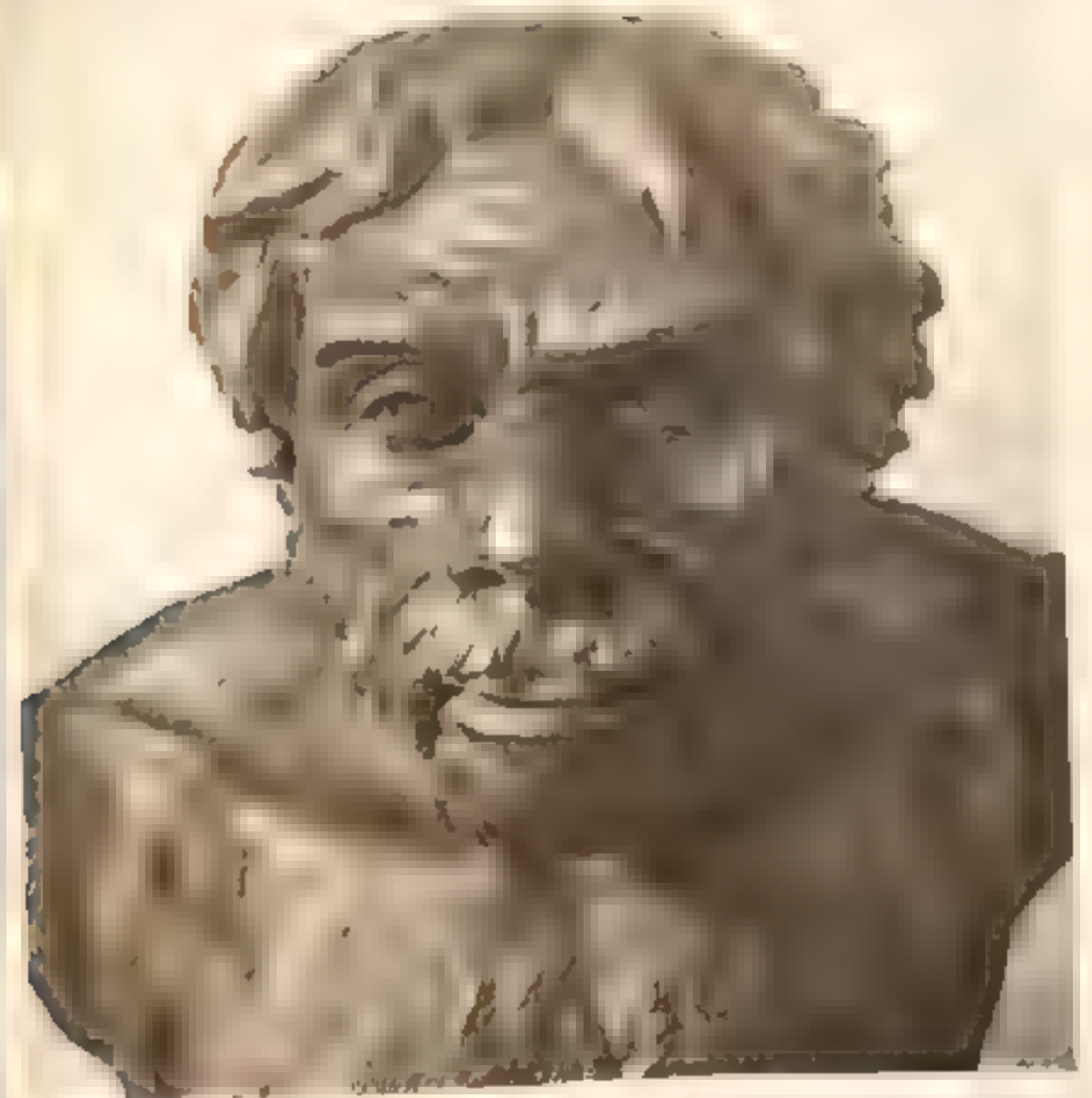
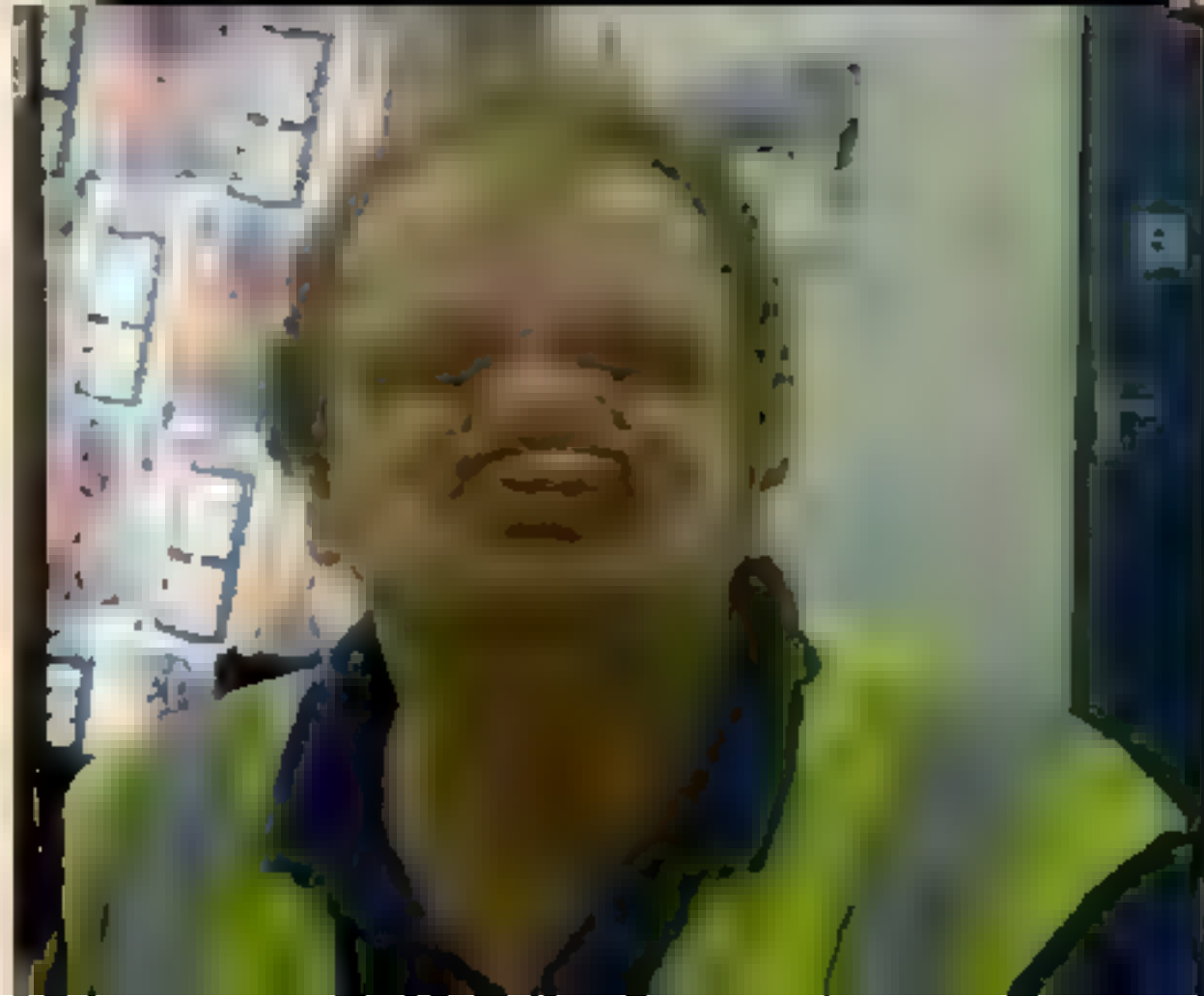
**Абсолютное
большинство
думают
только о себе.**

**О себе, и о
своих детях.**



Торвальдсен

Угрюм, или мальчик из Угрюм-Торва



Торвальдсен

Угрюм, или мальчик из Угрюм-Торва

У окружающих вас граждан разное мышление.

Каждый думает о своём.

**Что бы узнать КАК мыслит тот или иной индивид
необходимо узнать КАК индивид выстраивает
логические цепочки, как и почему принимает
решения, на что опирается при принятии решений.**

**Это легко выяснить при беседе с обсуждением какого либо
вопроса. Сначала задайте вопрос. Получив ответ
поинтересуйтесь почему такой ответ? После чего осторожно
спросите как собеседник пришёл к его ответу. Особенно
интересно узнать как собеседник видит решение какой либо
бытовой проблемы и ситуации в меж личностных отношениях.**

**Уверяю Вас, Вы можете неожиданно сделать открытие
которого возможно и не ожидали от собеседника.**

У абсолютного большинства граждан всех государств мира очень плохое мышление.

Вот наглядный пример:

В СССР всегда существовали подпольные и легальные миллионеры. Да, да. В СССР существовали легальные миллионеры. Некоторые категории граждан в СССР совершенно законно получали миллионы рублей. НО! Ещё больше миллионеров в СССР были подпольными, теневыми.

Жулики получали много денег, но не имели никакой возможности ТРАТИТЬ свои миллионы. Для того что бы иметь возможность ПОЛЬЗОВАТЬСЯ предметами роскоши открыто требовалось изменить политический строй и экономическую систему.



И вот эти граждане, на протяжении десятилетий пробирались во власть, сговаривались, тайно объединялись, и подготавливали почву для народных волнений.

МАРТ

17

ВОСЬМЬСТИИТ

1917

Д Е Н Ъ
ВСЕНАРОДНОГО
ГОЛОСОВАНИЯ
(референдум СССР)

по вопросу «О сохранении Союза
Советских Социалистических
Республик»

Уважаемый Тристанко Вера А-вна

31/31

Участковая комиссия по проведению референдума приглашает Вас
принять участие во всенародном голосовании по вопросу «О сохране-
нии Союза Советских Социалистических Республик».

Голосование будет проходить с 7 часов до 20 часов на участке
№ 2 в помещении ДК № 4 «Коллективист».

В случае отсутствия голосования Ваш номер 1897.

Просим при себе иметь паспорт или иное удостоверение личности

Участковая комиссия по проведению референдума

Затем, после
череды событий
гражданам де-юре
единого союзного
государства СССР
предложили
референдум, на
котором был
выставлен вопрос.

БЮЛЛЕТЕНЬ

для голосования на референдуме СССР

17 марта 1991 года

Считаете ли Вы необходимым сохранение Союза Советских Социалистических Республик как обновленной федерации равноправных суверенных республик, в которой будут в полной мере гарантироваться права и свободы человека любой национальности.

Оставьте один из указанных ответов, другой вычеркните

ДА

НЕТ

Бюллетень, в котором при голосовании вычеркнуты слова ДА и НЕТ или не вычеркнуты оба слова, признается недействительным

**ВОТ ЭТОТ
ВОПРОС.**

Читайте

ВНИМАТЕЛЬНО.

БЮЛЛЕТЕНЬ

для голосования на референдуме СССР

17 марта 1991 года

Считаете ли Вы необходимым сохранение Союза Советских Социалистических Республик как обновленной федерации равноправных суверенных республик, в которой будут в полной мере гарантированы права и свободы человека любой национальности.

Оставьте один из указанных ответов, другой вычеркните

ДА

НЕТ

Демократия "святых 90х"))

- Вы НЕ хотите СССР

или хотите - НЕ СССР ??

У абсолютного большинства граждан любой страны мира может не в состоянии работать скольконибудь продолжительное время и очень быстро снижает свою мыслительную деятельность до самого минимума.

Граждане поняли ТОЛЬКО что референдум о сохранении СССР, и отвечали - ДА.

БЮЛЛЕТЕНЬ

для голосования на референдуме СССР

17 марта 1991 года

Считаете ли Вы необходимым сохранение Союза Советских Социалистических Республик как обновленной федерации равноправных суверенных республик, в которой будут в полной мере гарантироваться права и свободы человека любой национальности.

Оставьте один из указанных ответов, другой вычеркните

ДА

НЕТ

В вопросе же ясно написано, хотите ли вы сохранить СССР как некий союз НЕЗАВИСИМЫХ ГОСУДАРСТВ? Республика это государство.

МАРТ

17

ВОСКРЕСЕНЬЕ

1977

Д Е Н Ъ
ВСЕНАРОДНОГО
ГОЛОСОВАНИЯ

(референдум СССР)

по вопросу «О сохранении Союза
Советских Социалистических
Республик»

Уважаемый

Кристенко Борис А. вна

31/31

Участковая комиссия по проведению референдума приглашает Вас
принять участие во всенародном голосовании по вопросу «О сохранении
Союза Советских Социалистических Республик»

Голосование будет проходить с 7 часов д. 20 часов на участке
№ *2* в помещении *ДК № 2 «Коллективист»*

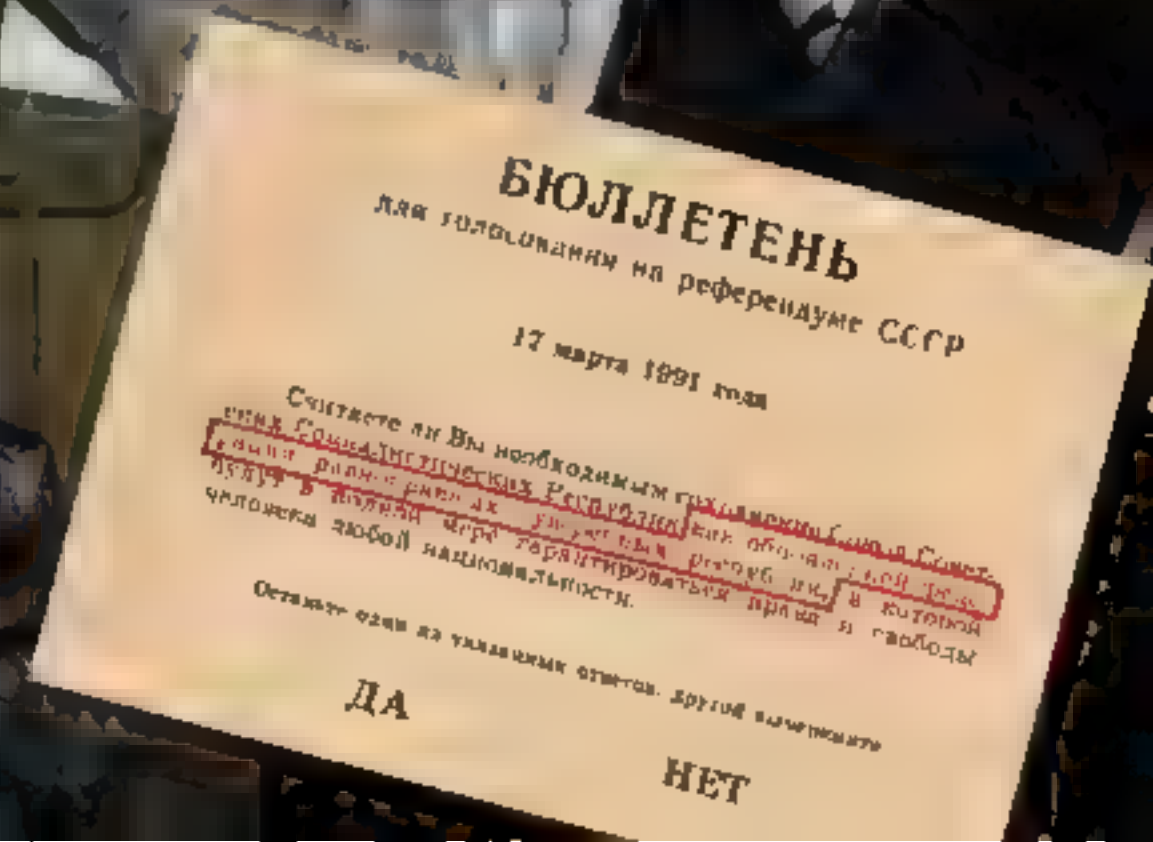
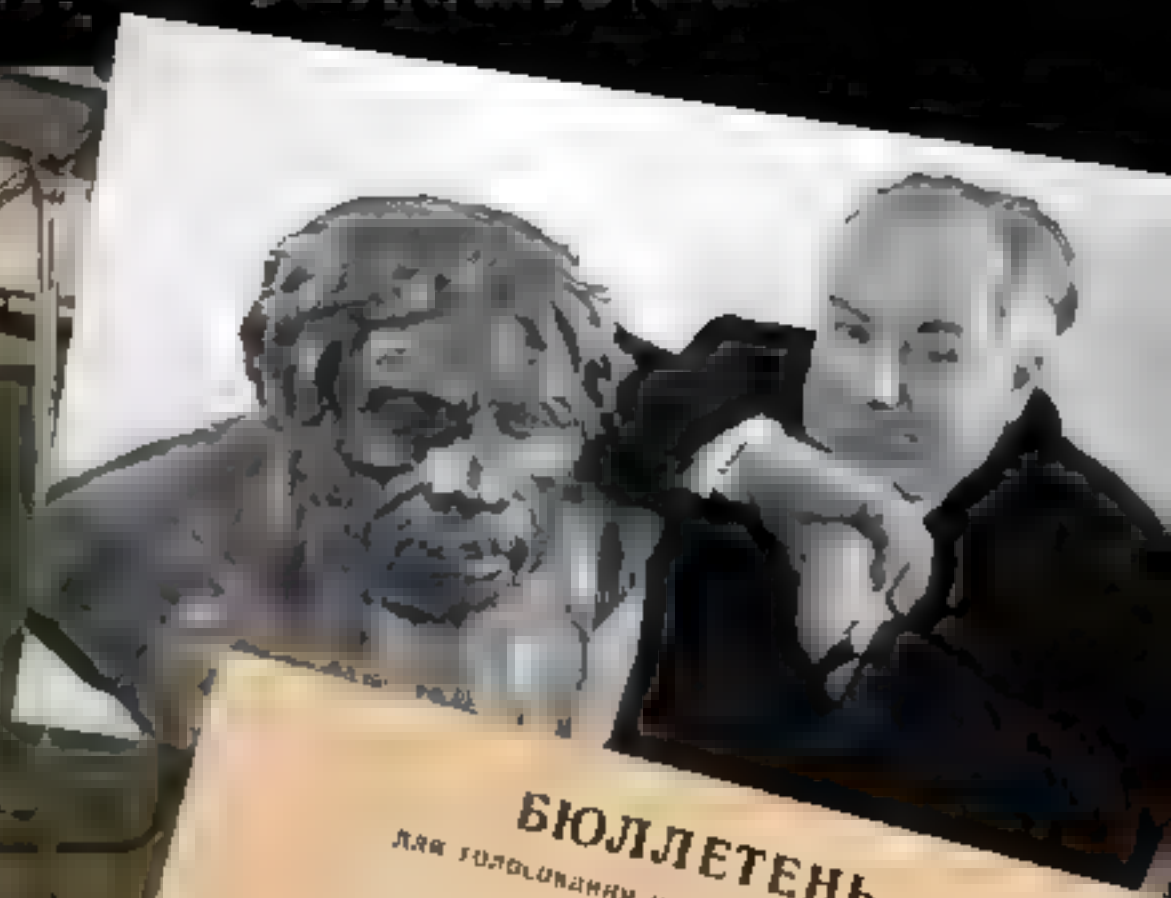
В списке участков в голосовании Ваш номер *1897*.

Просим при себе иметь паспорт или иное удостоверение личности.

Участковая комиссия по проведению референдума

Это то же самое,
если спросить - Вы
хотите сохранить
Россию как союз
суверенных
независимых
республик?
Да или нет?
Хотите сохранить
или не хотите?

**Ясно? Абсолютное большинство граждан
вообще крайне плохо соображает.
Мышление большинства статично, убого,
примитивно, автоматизированно.**



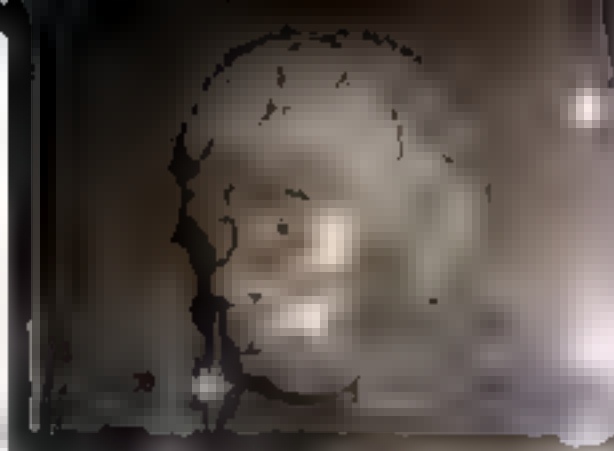
Куклы с синдромом Дауна стали лучшими игрушками 2020 года

В этом году 24 бренда презентовали 81 игрушку для участия в конкурсе



Продвижение разнообразия

Куклы — представители разных рас с синдромом Дауна испанского бренда



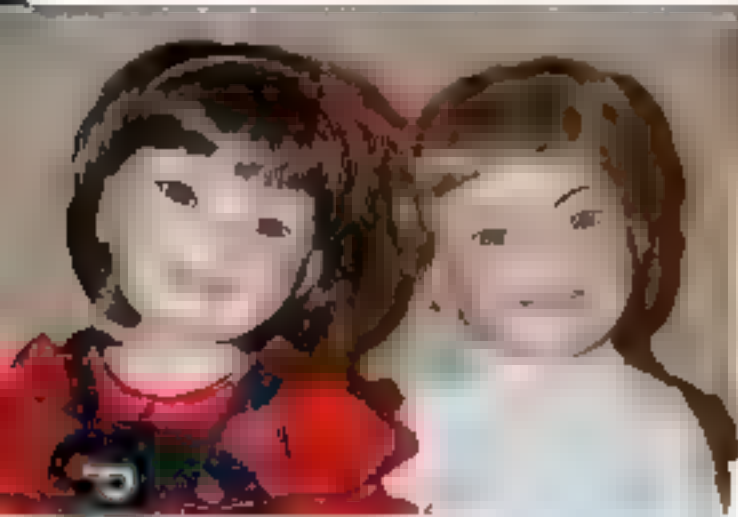
едоров
гает тайну
евала
глова

ТОП-5
НЕДЕЛИ

Weekend

САМЫЕ ГЛАВНЫЕ ИДЕИ ЭТОГО ВЕЧЕРА В ПОНЕДЕЛЬНИК

metro



неандерталец
в музее.

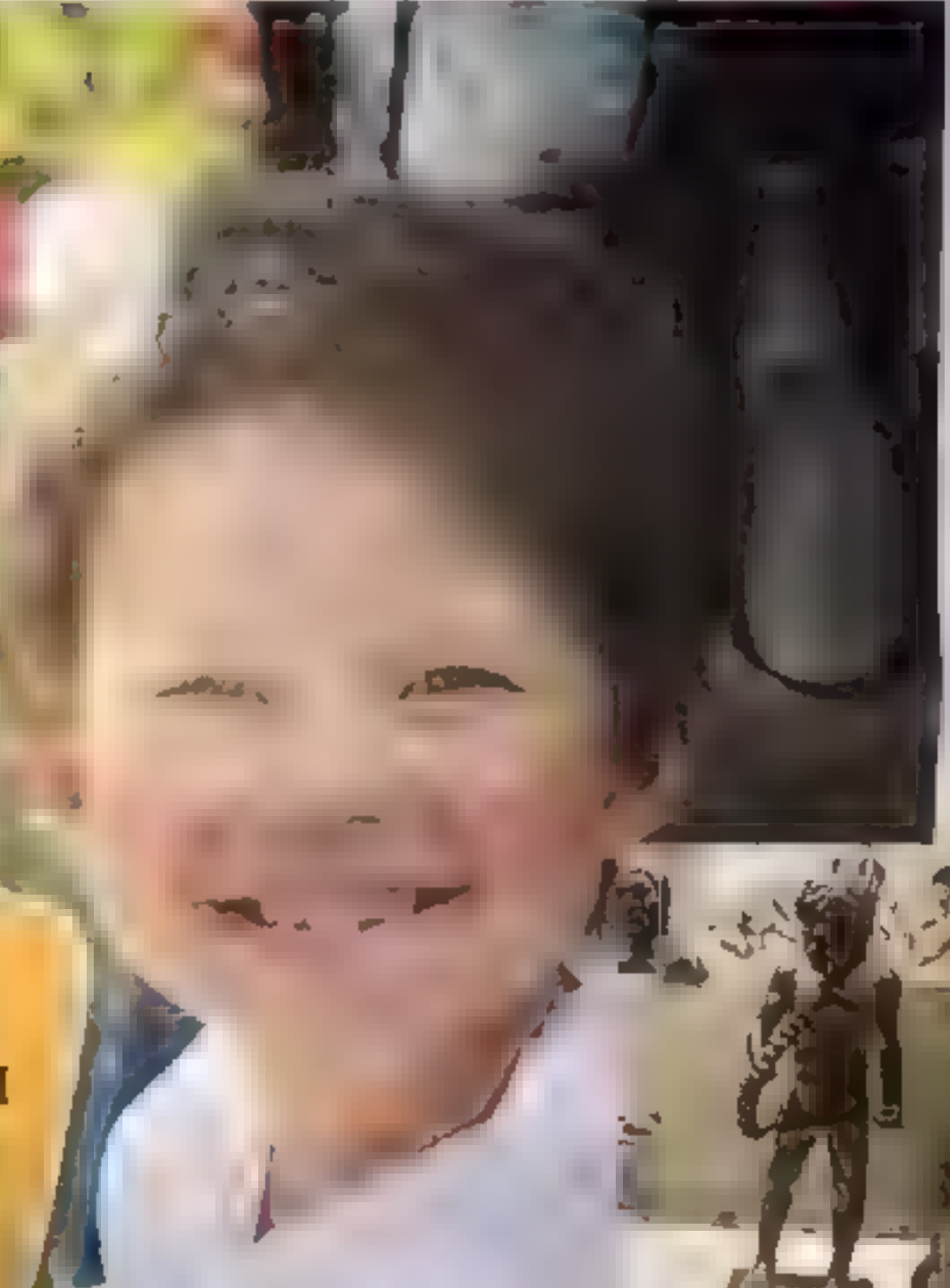


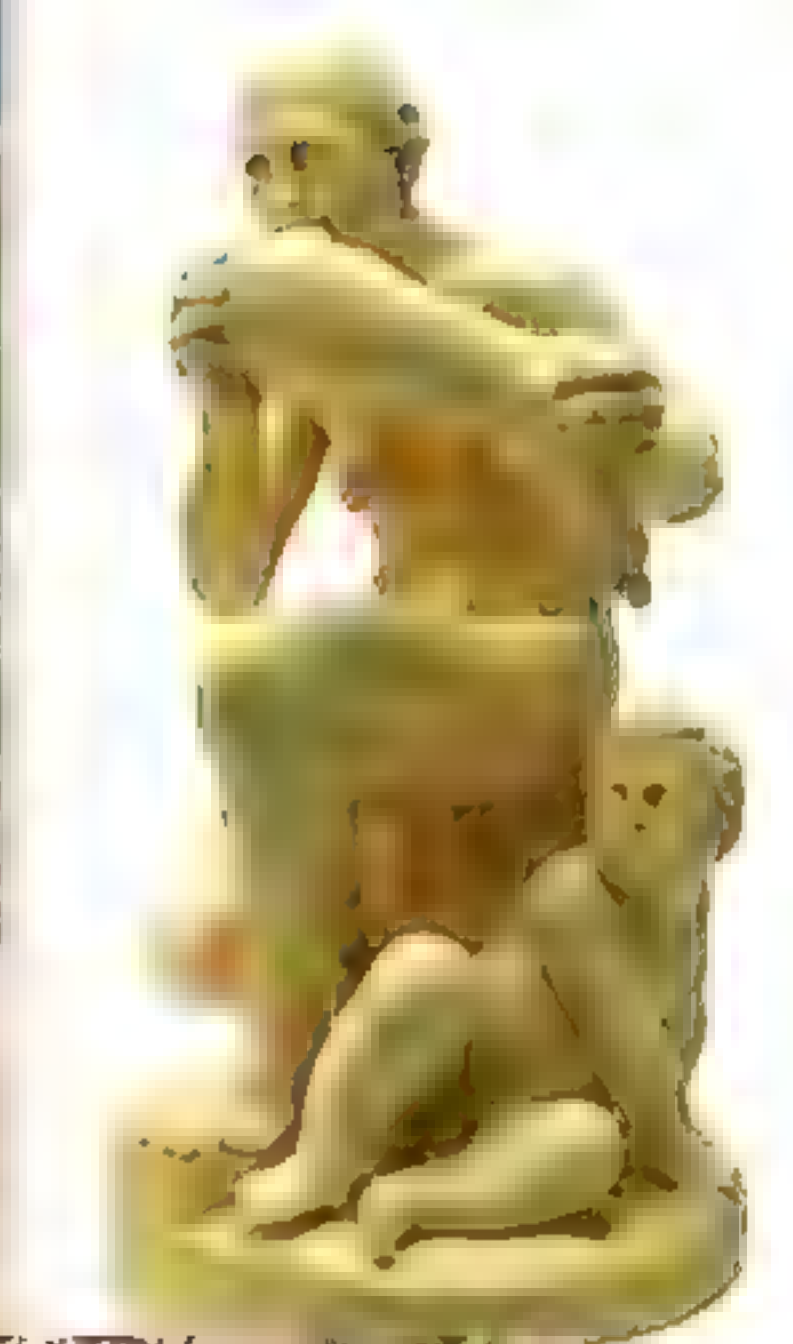
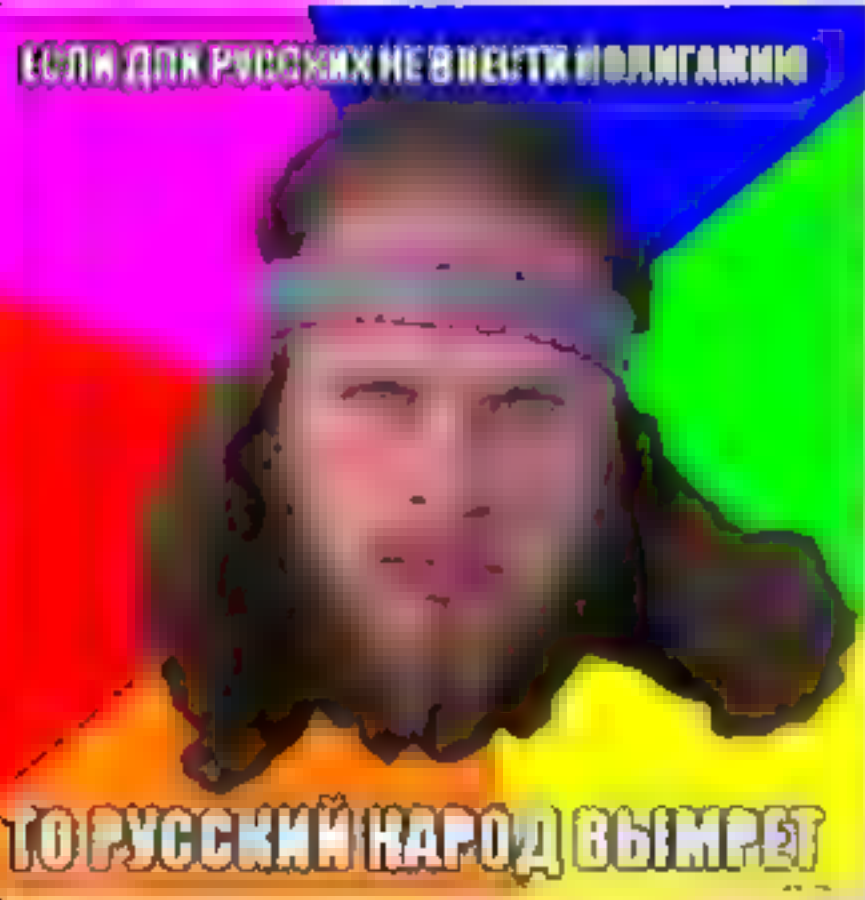
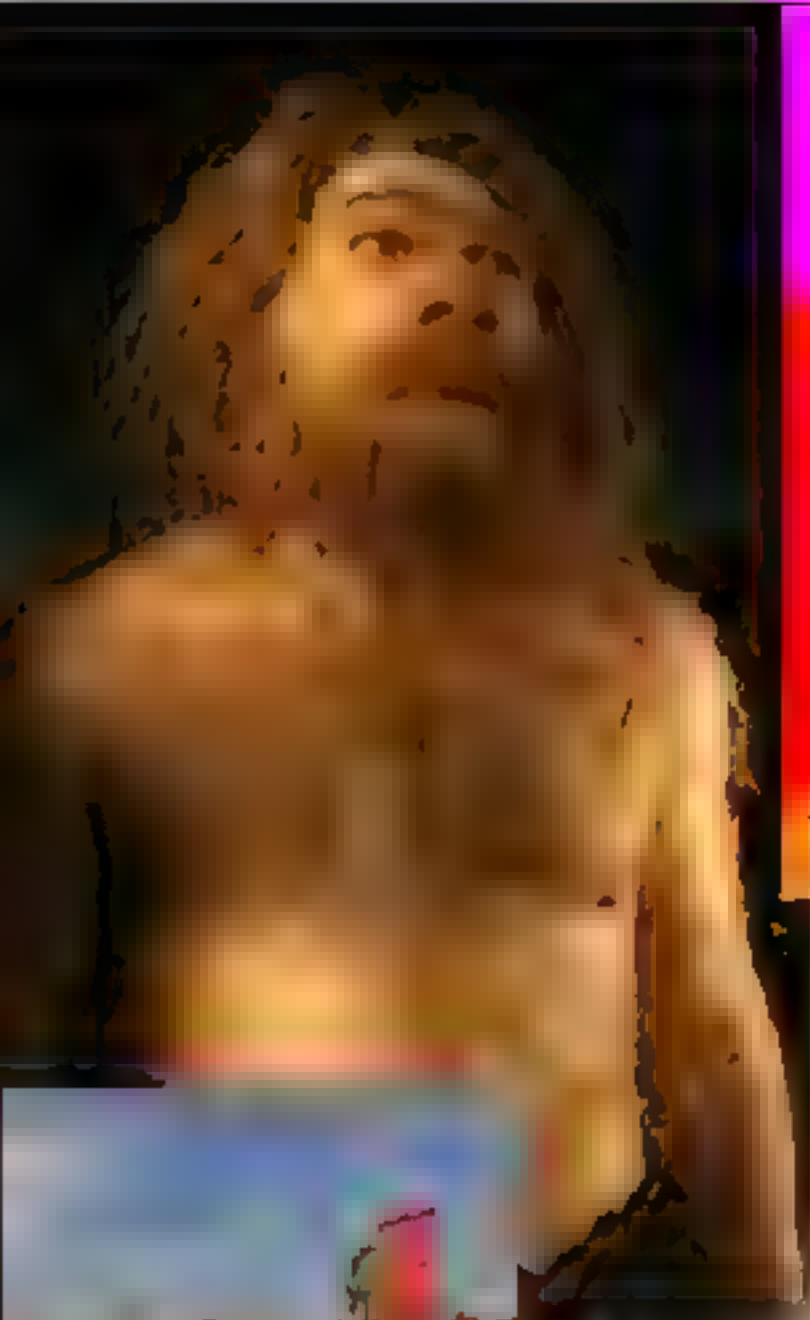
Первая роль Дочка Учителя сыграла сына Цоя

В прокат вышла картина «Цой». Режиссёр Алексей Учител рассказал Metro, как подбирал актёров на роли, как запомнил Виктора Цоя и что думает про желание родственников музыканта запретить фильм

metro Weekend читай и обсуждай на сайте metronews.ru

PICTOCOLLAGES





**Сегодня 24 ноября 2020.
День Эволюции.
21 век...**

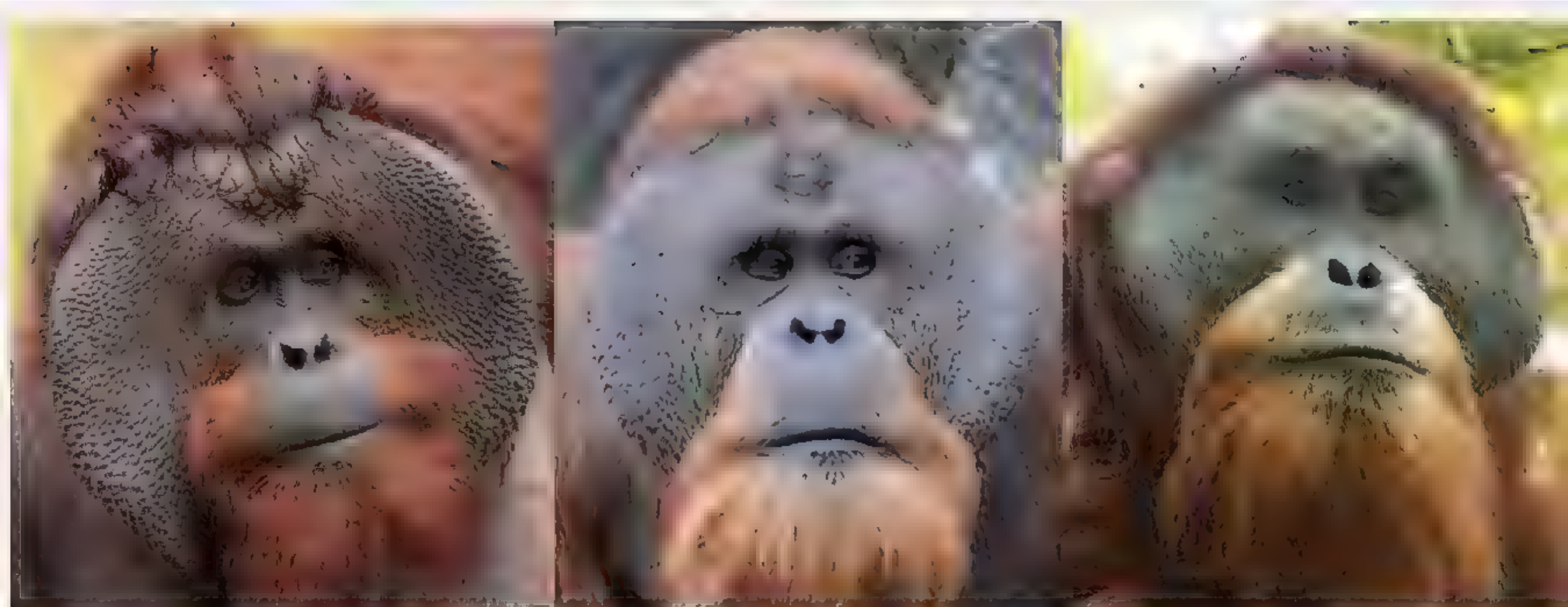


Здесь сути вечные
спаси
в последний
отправь от путь
то не качем! а пром
об этом гутник
не забудь!

**Вот три представителя трёх видов.
Вопрос - почему они все не один вид?**



Потому что, они не одинаковые.



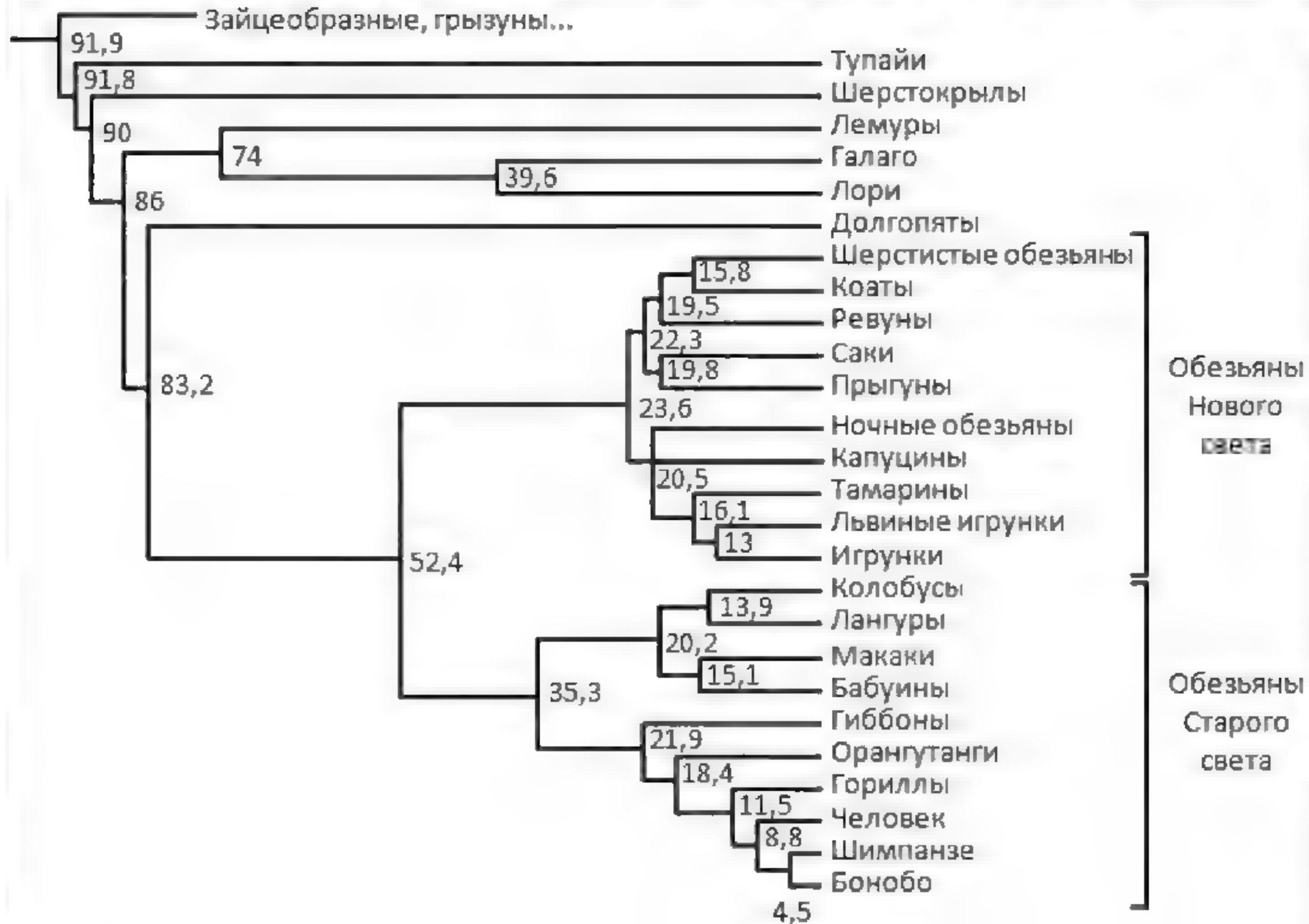
Pongo pygmaeus

Pongo abelii

**Pongo
tapanuliensis**

**Даже небольшое различие в
морфологии = уже ДРУГОЙ ВИД.**

Почему все обезьяны не один вид?



**Потому что, ВСЕ представители
одного вида (подвида)
каждого пола и возраста -
ОДИНАКОВЫЕ.**

**Биологический вид это - популяция ОДИНАКОВЫХ
особей каждого пола и возраста.**

**Как определить вид животного, птицы, насекомого, рыбы?
Достаточно просто посмотреть - ВСЕ представители одного
вида (подвида) каждого пола и возраста - ОДИНАКОВЫЕ.**

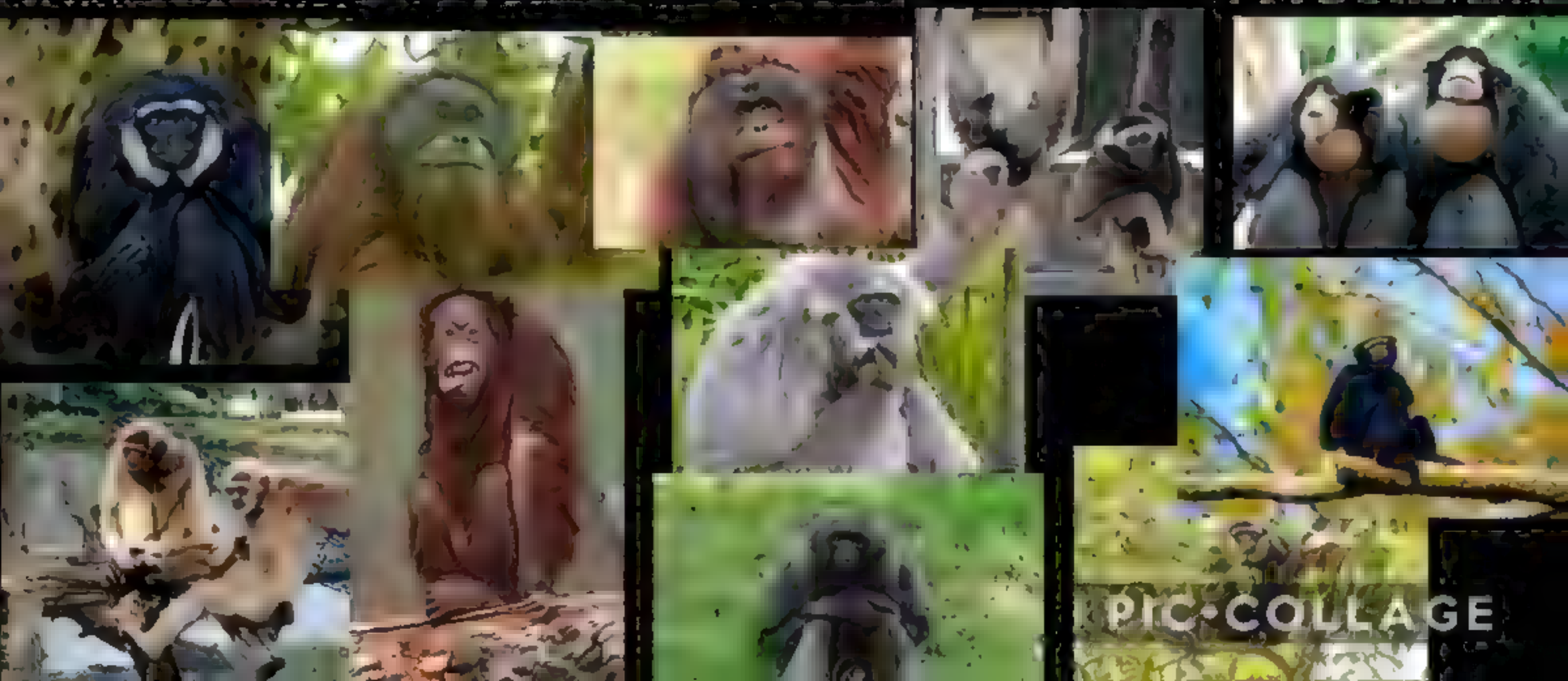
**В С Е представители
ОДНОГО вида (подвида)
каждого пола -
ОДИНАКОВЫЕ.**



Один вид «homo sapiens»?



РАЗНЫЕ - ВИДЫ - ОБЕЗЬЯН.



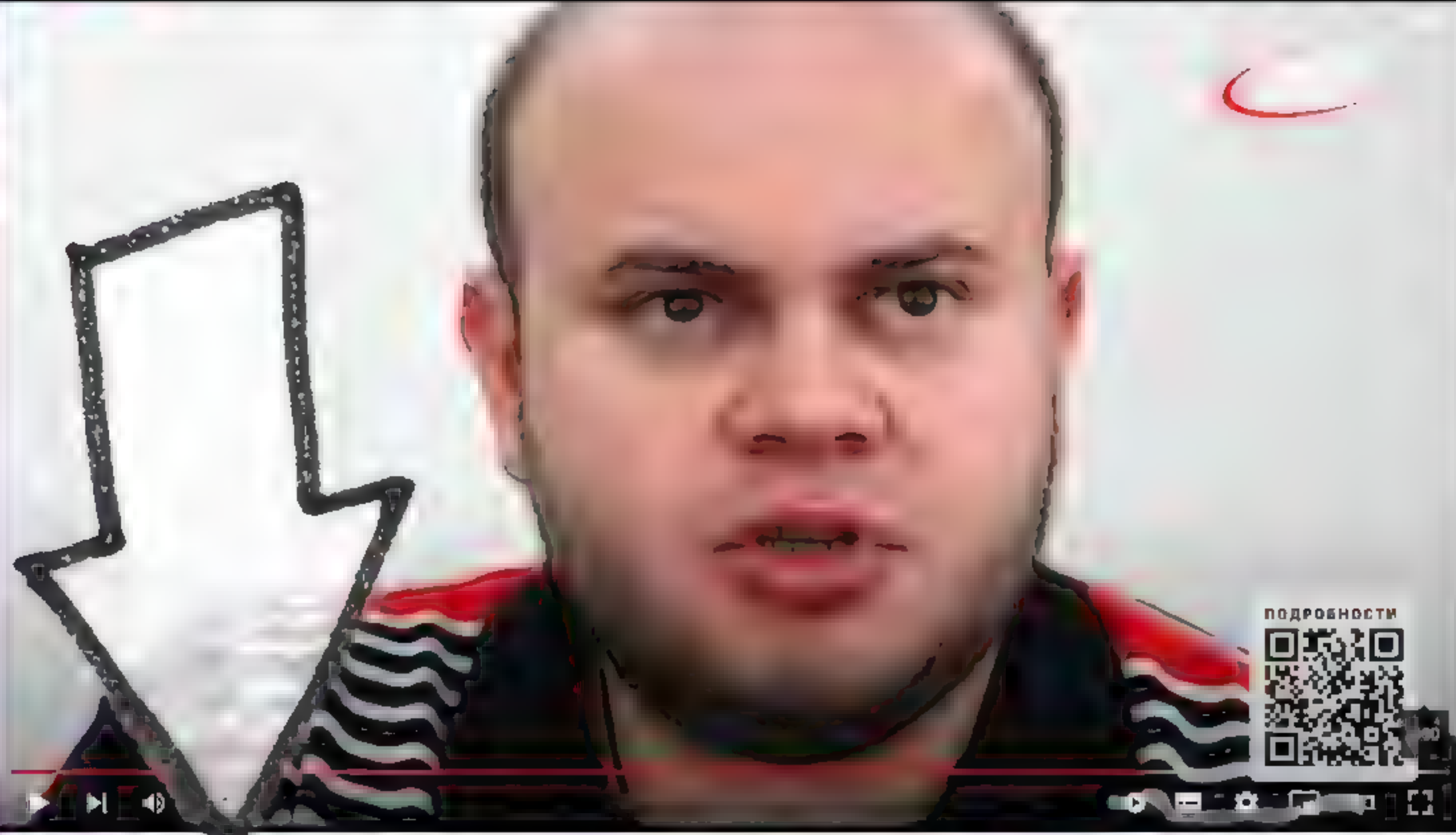
Ясно, что это?



**неандерталец,
разумный и много
болтающий подлый
гоминид.**



Введите запрос



Вынес в пакетах из-под мусора чиновник расчленил «мисс Кузбасс» и въ кинул в реку

15 601 просмотра 498 НЕ ПРАВИТСЯ ПОДЕЛИТЬСЯ СОХРАНИТЬ

Телеканал 360

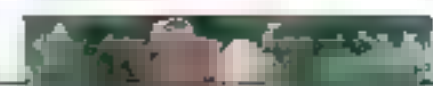
ВЫ ПОДПИСАНЫ



Итоги встречи Зеленского с Джонсоном Прямая

Телеканал 360

СЕЙЧАС В ПРЯМОМ ЭФИРЕ



Спортлото-В2 (комедия)

PIE-COLLAGE

До сих пор у абсолютного большинства населения любой страны мира ум индивида определяется образованием. Абсолютное большинство убежденно что большой объем запомненной информации это показатель большого ума индивида. Это ошибка. Хорошая память вовсе не означает способность к полноценному и здоровому мышлению. Очень часто, да почти всегда граждане посвятившие свою жизнь заучиванию и повторению научных учебников и энциклопедий живут в плохоньких квартирках, имеют неряшливый внешний вид и не способны заработать хоть сколько нибудь денег для без бедной жизни. На фото типичный представитель научного сословия. ВСЕ представители научного сословия находятся в полной уверенности что они умнее окружающих. На каком основании? На основании того, что их мозг как подобен их пыльной квартире - захламлён всевозможной научной и не научной информацией. А по факту такие деятели подобны пыльной Большой Советской Энциклопедии - информации тонна, но на то, чтобы привести в порядок даже свою маленькую квартирку умственных сил уже нет.



Вот типичный представитель научного сословия. Обратите внимание на количество всевозможных энциклопедий и всяких книг. Будьте уверены, все эти книги прочитаны и по возможности не один раз и сохранено в долгосрочной памяти. Много всякой информации это признак большого ума - по мнению этих граждан.

Homo Neanderthal

Одинаково Неандертальцы

Неандертальцы
ископаемые древние люди, создавшие культуру раннего палеолита. Скелетные останки неандертальцев открыты в Европе, Азии и Африке. Их существование длилось 200 — 35 тыс. лет назад. Как установили ученые, неандертальцы являются прямыми предками современного человека.



MyShared



Нет нет
неандертальцы
давно вымерли.
Я человек.
Совпадения
случайны.

Homo одинаково

ЮЛИЯ БАЦИНА

"Нужно ли беречь природу и спасать планету?"

Это российские ЭКОЛОГИ!

Обратите на комментарии - тот кто отучился в университете и вызубрил много учебников на самом деле считает себя умным. По мнению этих ученых образование = ум. почему они бедные если такие образованные? Потому что.

искренне сожалею о...

Свернуть

ОТВЕТИТЬ

Людмила Фионова Комитет100 1 день назад

Мы вашей отписки не переживем! Уходите! Это - канал для умных

ОТВЕТИТЬ

СОХРАНИТЬ

ПОДПИСАТЬСЯ

Stepanich 5 дней назад

Ну так Стерлигов говорит что надо вырубать электричество на всей планете одновременно, это доступно любой спецслужбе мира.

ОТВЕТИТЬ

Скрыть ответ

Людмила Фионова Комитет100 4 дня назад

Идиотизм Стерлигова заблокируем. На этом канале умные. Вы - не по адресу

...исовываются глобалистами, чтобы больший страх нагнать.

ОТВЕТИТЬ

Скрыть 2 ответа

Людмила Фионова Комитет100 5 дней назад

Если Царика в ЗМБтия дтя Вас - авторитеты, зачем Вы слушаете умных на нашем канале?

ОТВЕТИТЬ

Людмила Фионова Комитет100 4 дня назад

@kaznikspank88 Бред с именем Ленина будем блокировать. Навсегда. Здесь - умные.

ОТВЕТИТЬ

PICTOCOLLAGE

**Рекомендую
для прочтения
книгу -**

**Психологическая классификация
личностей: элементарная методика
психологического исследования.**

**Автор: А. Е. Петрова,
1927 г. - 292 стр.**

Очень полезная книга.

PICTOCOLLAGE

А. Е. ПЕТРОВА

**ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ
КЛАССИФИКАЦИЯ
ЛИЧНОСТЕЙ**

ЭЛЕМЕНТАРНАЯ МЕТОДИКА
ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

ДЛЯ ПСИХОЛОГОВ, ПСИХИАТРОВ, КРИМИНОЛОГОВ И ПЕДАГОГОВ

С предисловием проф. П. Б. ГАННУШКИНА

МОСКВА
ИЗДАНИЕ М. и С. САБАШНИКОВЫХ
1927

А. Е. ПЕТРОВА

Психолог психиатрической клиники 1-го М. Г. Ун-та.—Гос. Института по изучению преступности и преступника при И. К. В. Д.,—Кабинета по изучению личности преступника и преступности при Мосздраве,—Психоневрологической и педологической Школы-Санатории Нарвомадрна, в Москве

**ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ
КЛАССИФИКАЦИЯ
ЛИЧНОСТЕЙ**

ЭЛЕМЕНТАРНАЯ МЕТОДИКА
ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Для ПСИХОЛОГОВ, ПСИХИАТРОВ, КРИМИНОЛОГОВ и ПЕДАГОГОВ

С предисловием проф. П. Б. ГАННУШКИНА

МОСКВА
ИЗДАНИЕ М. и С. САБАШНИКОВЫХ
1927



Napoli - Museo Nazionale - Ces



Museo Vaticano - Vittor



PIC-COLLAGE