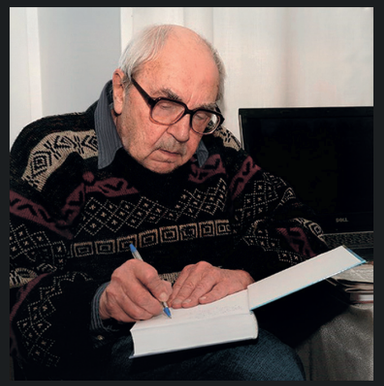


Панов Евгений Николаевич - профессор, доктор биологических наук, главный научный сотрудник Института проблем экологии и эволюции им. А. Н. Северцова РАН. За исследования в области эволюции поведения животных удостоен Государственной премии Российской Федерации в 1993 г.

Автор книг «Знаки, символы, языки», «Бегство от одиночества», «Языковый Рубикон», «Эволюция диалога», «Зоология и моя жизнь в ней», «Человек - созидатель и разрушитель», «Человек стреляющий: Как мы научились этому» и др. Первая из них переведена на немецкий и чешский языки, несколько других, более специального научного содержания (по орнитологии и общей биологии) - на английский, немецкий и японский.

Труды Е. Н. Панова удостоены первых премий общества «Знание» (1971 г.), Московского общества испытателей природы (1983, 1989 гг.) а также премии организации «Общественная экология» (2002 г.), за книгу «Бегство от одиночества»). Е. Н. Панову принадлежат первые переводы книг К. Лоренца «Кольцо царя Соломона» и Н. Тинбергена «Поведение животных» на русский язык .

ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА
в архаическом коллективном сознании
Е.Н. Панов

Е.Н. Панов

ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА
в архаическом коллективном сознании

γνῶσις

Е.Н. Панов

ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА

В АРХАИЧЕСКОМ КОЛЛЕКТИВНОМ СОЗНАНИИ

Москва
«Гнозис»
2021

ББК 87.667

П 67

Панов Е.Н. Человек и природа в архаическом коллективном сознании. — Москва: Гнозис, 2021. — 344 с., библ. 206, 73 ил. ч.-б., 2 цв. вкл.

Центральная фабула книги — судьба забытой теории французского философа и этнографа Люсьена Леви-Брюля, научную значимость которой автор вознамерился оценить. Суть этой концепции в том, что на ранних этапах культурной эволюции сознание людей не могло быть таким же, какое мы видим его на продвинутых стадиях цивилизации. Когнитивные операции по интерпретациям картины мира в тот период ученый назвал первобытным мышлением. Более того, он считал, что оно остается и ныне присущим носителям так называемых традиционных культур с низким технологическим развитием. Это охотники-собиратели, в том числе те из них, которые находятся на пути перехода к оседлости. В наше время такой образ жизни характерен для большого числа малых этносов, еще сохраняющих свои исконные традиции. Их мировоззрение принято называть анимизмом.

Описано постепенное изменение отношения ученых к теории Леви-Брюля. Долгое время она не принималась всерьез антропологами, которые видели в ней некий намек на расизм, и вызывала серьезное недоверие с их стороны. Ситуация изменилась коренным образом на рубеже XX и XXI столетий, когда этнологи вплотную занялись изучением образа жизни малых обществ, далеких от достижений цивилизацию Результаты этих исследований мало помалу начали склонять научную общественность к точке зрения, высказанной Леви-Брюлем почти сто лет тому назад.

Panov E.N. Mankind and Nature in the Archaic Collective Consciousness. Moscow: Gnosis, 2021. — 343 p., bibl. 206, 73 figs.

The central topic of this book is the fate of the forgotten theory of the French philosopher and ethnographer Lucien Levy-Bruhl, the scientific significance of which the author intended to evaluate here. The essence of this concept is that in the early stages of cultural evolution the consciousness of people could not be the same as we see it in the advanced stages of civilization. Levy-Bruhl called the cognitive operations on the interpretation of the worldview at that time as “thinking of the savage man”. Moreover, he believed that it remains inherent in the carriers of the so-called traditional cultures with low technological development. These are hunter-gatherers, as well those among them which are now on the path of transition to the sedentary way of life. In our time, these modes of existence are typical for a large number of small ethnic groups that still retain their original centuries-old traditions. Their worldview is customarily called “animism”.

A gradual change in the attitude of scientists to the Levy-Bruhl theory is described. For a long time, it was not taken seriously by anthropologists, who saw a hint of racism in it, which caused serious mistrust on their part. The situation changed radically at the turn of the 20th and 21st centuries, when progress in methodology of the ethnological examination of small societies, being far from the achievements of civilization, have permitted to scrutinize modes of thinking within these societies much more thoroughly. As a result, scientific community began gradually to persuade to the point of view expressed by Levy-Bruhl almost a century ago.

In the book, extensive data on the animistic views and mythology of the Amazonian Indians are presented. Many examples are intended to illustrate why anthropologists were forced eventually to admit the validity of Levy-Bruhl’s theoretical constructions. The book can be viewed as a continuation of the author’s earlier works, described in the books «Man – Creator and Destroyer» and «Man the Archer and Shooter».

На обложке:
Шаман камлает (этнос *матис*, Бразилия).
Рисунок А. Красновского по фотографии M. Herring
Портрет автора работы Н.А. Шаландина

ISBN 978-5-94244-072-5

© Панов Е.Н., текст, 2021
© Оформление. ИТДГК «Гнозис», 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТ АВТОРА 8

ВВЕДЕНИЕ 13

Эволюция представлений об архаическом сознании в этнологии 16

Тотемизм как форма примитивной религии 20
Рождение новой концепции анимизма. 26
Становление современных полевых методов исследования в социальной антропологии 31

ГЛАВА 1. АНИМИЗМ ВОЗВРАЩАЕТСЯ 36

Люди, животные, духи: зыбкость линий раздела 37

Что думают о себе и о людях существа, нас окружающие?. . . 42
Переоделся — и перевоплотился 44
Перед едой держи ухо востро! 47
Как шаман превращает животное-субъекта в порцию мясной пищи 49

Общее и различное в архаических культурах Амазонии 54

ГЛАВА 2. ЭКОКОСМОЛОГИЯ ИНДЕЙЦЕВ *МАКУНА* 59

Индейцы северо-запада Амазонии 61

Социальная организация. 62
Миф о происхождении этно-лингвистических групп 64
Как мифы перевоплощаются в реальность 66
О космологии индейцев *тукано* 69

«Люди воды», их быт и философия 72

Жизненный уклад и экономика 75
Земледелие и собирательство 77
Рыбная ловля и охота 77
Мировоззрение. 79
Хищничество и взаимность 81
Экософия в действии 82
Принципы экософии как воплощение норм, диктуемых социальными институтами 83
Шаманы — лекари, маги и колдуны 86
Ритуалы в общественной жизни *макуна*. 91
Фестивали танцев 91
Ритуалы жизненных переломов 94

Заключение: Процветание общины — в благополучии растений и животных, кормящих ее 98

ГЛАВА 3. ВЕЩИ ТОЖЕ СОЗДАНИЯ ОДУШЕВЛЕННЫЕ 101

Перестройка мироздания в мифологии микроэтноса *янеша* 104

О классификации материальных объектов у *янеша* 105

Волшебные камни шаманов 108

Хранилище духа ягуара 109

Каменная чашечка — верный помощник шамана 110

Партнерство в философии взаимности микроэтноса урарина 113

Вещи как инструмент сотворения мира и человека 114

Как это происходило в представлениях индейцев *десана*. .115

Еще о происхождении музыкальных инструментов 120

Куваи: линия жизни 121

Как мир расширился во второй раз после смерти Куваи 124

Куваи: «один во всем» 126

Слушать прежде, чем увидеть 130

«Секрет Полишинеля» 131

Инициация: сценарий действа 132

Инициация: еще о музыкальных инструментах. 133

Какой мир реальнее: зримый или воспринимаемый посредством слуха? 135

Заключение: семиотика предметов обихода 136

ГЛАВА 4. ПОЛ И ГЕНДЕРНЫЙ СИМВОЛИЗМ 139

От предсексуальности к полу и гендеру 140

Категоризация существительных в языке этноса *вакуена* 142

Оппозиция «мужественное» — «женственное» в языке *вакуена* 144

Сырое и вареное 149

«Сырое — приготовленное» как гендерная оппозиция. . . 150

Социальная организация и экономика этноса 153

Сирионо*: за пределами обыденности* 158

Сирионо: *«сырые» или «вареные»*? 164

Взгляд из царства мертвых 168

Этнос *аиро-паи*, его образ жизни и верования 169
Космология аиро-паи 173
Орнитологические аналогии и метафоры. 175

Гендерные отношения в малых обществах: Амазония и Новая Гвинея 178

Гендерные нормативы коренного населения Амазонии и Новой Гвинеи. 179
Амазония 179
Новая Гвинея 183
Гендер и организация жилого пространства 185
«Длинный дом» в двух культурах: параллели и контрасты 189

ГЛАВА 5. ЖИВЫЕ И МЕРТВЫЕ 194

Этнос *пиароа*: анархия в земной жизни, порядок в царстве мертвых. 195

Рувату и его искусство магии 197
Штатное расписание загробного мира 199
Из поколения в поколение переселяются не души, а имена 199
Обряд отпевания 201
Жизнь после смерти 203

Похоронные ритуалы у этноса *вари* 204

Место пребывания покойников в представлениях *вари* . . 206
Первый этап прощания с умершим 209
Завершение похоронных ритуалов. 210

Экзоканнибализм у *вари* 211

Рейд в стан неприятеля. 212
Обряды перехода участника рейда в почитаемый статус воина *напири* 214
Гендерные параллели 216

Представления о каннибализме в мировоззрении амазонских индейцев 217

Призрачное и осязаемое в акте экзоканнибализма 220

Ратный каннибализм у *тупинамба* 222

Военные набеги на недругов 226
Пленники в роли домашних питомцев. 228
Казнь обреченного на смерть и каннибальская оргия . . . 230
«Траурное» затворничество палача 234

«Семиофагия» на месте антропофагии 235
Присвоение и истребление вражеских песен у этноса *паракана* 236
Приручение виртуального врага 237
Ритуальный цикл опетимо 239

ГЛАВА 6. ПРОТОЭКОЛОГИЯ — СТРАТЕГИЯ ВЫЖИВАНИЯ 241

Индейцы *дзоти* и их вселенная 242
Космогония: у начала начал 243
Появление людей 245
Нерасторжимое единство. 248
Туземная школа охотоведения 249
Формирование личности человека-охотника 252
Кое-что об охотничьей магии 259
Под строгим оком Хозяев животных 260
Не допустить оплошности при свежевании добычи. . . . 261
Экологическая грамотность во благо общины 262
Пальмовые жуки — кормильцы людей. 264

***Хоти* — знатоки пчел и потребители меда** 267

Этнобиология — предтеча академической науки 271

ГЛАВА 7. СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ: ВЗГЛЯД ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЯЗЫКА 274

Два взгляда на структуру «первобытного» мышления 274
Возможна ли «другая логика»? 277
Как считают папуасы этноса паиела 278

Регламент социокультурных нормативов у этноса *матис* 279
Двухполюсная картина мира 281
Лук и духовая трубка в жизненном укладе матис 285
Охотник, его убранство и отношения с духами 286

Всеохватывающий умозрительный образ ТРУБКА 289

Можно ли назвать архаическое мышление «пралогичным»? 294

Эволюция сознания в эволюции языка 299
Синкретизм архаического сознания 300
«Связь соположения» и «закон сопричастности» 301

Топография и анатомия как организаторы первобытного сознания 303

ПРИЛОЖЕНИЕ I. СИМВОЛИКА РИТУАЛОВ ОБМЕНА ПРОДУКТАМИ У ЭТНОСА *ВАКУЕНА* 307

ПРИЛОЖЕНИЕ II. ДЕГРАДАЦИЯ КУЛЬТУРЫ У ЭТНОСА *СИРИОНО* 316

БИБЛИОГРАФИЯ 321

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ 334

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН АВТОРОВ 340

ОТ АВТОРА

«Человек отделился от природы; став “индивидом”, он сделал первый шаг к тому, чтобы стать человеком», — писал Эрих Фромм в книге «Бегство от свободы» (Фромм 2006). Он продолжает: «Выход человека из природы — это длительный процесс; человек остается в значительной степени привязан к тому миру, из которого вышел; он остается частью природы. Тут и земля, на которой он живет, и солнце, и луна, и звезды; деревья, и цветы, и животные, и люди, с которыми он связан кровным родством. Первобытные религии свидетельствуют о чувстве единства человека с природой. Живая, и даже неживая, природа является в них частью человеческого мира; иными словами, человек сам остается еще частью мира природы».

В книге, предлагаемой читателям, речь пойдет как раз о том, что могли думать люди о себе и о своем месте в мироздании на той стадии эволюции, когда они еще не полностью отделились от природы и считали себя неотъемлемой ее частью. Очень многое об этом удалось узнать этнологам и антропологам, которые в последние несколько десятилетий приступили вплотную к изучению образа жизни, мифологии и верований нескольких этносов, населяющих девственные тропические леса Амазонии.

Некоторым из них уже довольно давно (в XVI–XVII веках) пришлось волей-неволей войти в контакт с испанскими и португальскими колонизаторами, что привело к частичной утрате ими традиционных материальных культур. Но даже они сохранили в своем коллективном сознании базовые элементы верований, которые складывались на протяжении многих предшествующих столетий.

О самом существовании других, обитавших в наиболее труднодоступных участках сельвы, пришельцам из Европы удалось узнать совсем недавно, всего лишь около полувека назад (в 1960-х — 70-х годах). Понятно, сколь фундаментальную ценность для наук о человеке представляют собой сведения о мировоззрении этих людей, не имевших ни малейшего представления о существовании цивилизации с ее мировыми войнами и достижениями в освоении космоса[1].

---

[1] Согласно данным правозащитной организации Survival International, в дождевых лесах Амазонии живут сегодня около сотни неконтактных племен. В сентябре этого года стрелой аборигена, принадлежащего к одному из них, был убит один из ведущих экспертов по таким племенам Риели Франциска-то. Это произошло в бразильском штате Рондония близ границы с Боливией. (https://news.mail.ru/incident/43326326/?social=fb&fbclid=IwAR0Jio2U9UwbqUg8o1PSZCn4UHZl1nbTT-BqZzUa1cWJN2HhM...)

Изучение образа жизни таких этнических групп предоставило антропологам широкие возможности в попытках продвинуться в понимании того, что же в действительности представляет собой так называемое «первобытное мышление». Первым открытием было полное отсутствие в языках этих народностей самого понятия «природа» как чего-то противостоящего обществу людей.

Вот как описывает один из видных антропологов, Филип Дескола, свои первые впечатления от встречи с носителями таких воззрений: «Разумеется, я читал у Тайлора, Фрезера и Дюркгейма о том, что существуют общества, где люди не видят разницы между человеком и прочими живыми существами. Так что был готов увидеть у *ачуар* нечто подобное. Но я не ожидал, что увижу, насколько глубоко укоренена в них эта идеология и как они ухитряются основываться на ней в своей повседневной практической деятельности. Все их существование проходит на фоне веры в нерушимость единства того общества, членами которого являются они сами, со всем тем, что их окружает. Это реально стало для меня открытием, стартовой точкой для всего, что мне удалось сделать позже».

Интервьюер задает встречный вопрос: «Наверное, это действительно потрясение — оказаться среди людей, для которых не существует природы отдельно от них?» Ответ: «Да, и при том, что она реально существует для вас, живущего бок о бок с ними».

Бассейн реки Амазонки представляет собой регион, население которого отличается наиболее пестрым этническим составом по сравнению с другими участками нашей планеты. Это богатейший плацдарм для этнографических исследований, которые в последние несколько десятилетий положили начало особому разделу социальной антропологии, теоретические подходы которого раскрыли принципиально новые горизонты и перспективы в развитии этой науки.

Оказалось, что картины мира, выстроенные в архаическом сознании разных амазонских этносов, зачастую поразительным образом отличаются одна от другой. В каждом отдельном случае перед нами уникальный сплав трех компонентов: 1) местной материальной культуры, 2) правил ее использования в практических целях и 3) верований, которые полностью покрывают собой сферу материального бытия. Именно эти ментальные конструкции служат для аборигенов непререкаемым объяснением и оправданием рационального характера того жизненного уклада, которому они вынуждены следовать по велению вековых традиций. Как я попытаюсь показать на страницах книги, эти представления, с нашей точки зрения, выглядят, как правило, на редкость алогичными, чтобы не сказать абсурдными.

Таким образом, мы оказываемся свидетелями существования в пределах ограниченной территории (как бы ни велика была Амазония) великого множества культур, каждая их которых видит устройство мира и себя самоё в нем с собственных, неповторимых позиций.

Законы, с помощью которых мы описываем социальную реальность, подразделяются, как известно, на онтологические и деантологические. Первые можно назвать законами *сущего*, а вторые — законами *должного* (Гофман 3003: 55). Антропологи амазонской школы установили, что, согласно мировоззрению аборигенов, они существуют в составе коллективов, которые включают в себя, наравне с людьми, также акторов из числа животных, растений, умерших, духов и даже вещей. Такой коллектив исследователи амазонских индейцев рассматривают как фрагмент природы, в котором действуют присущие ей самой естественные, онтологические закономерности, а не правила долженствования, установленные человеком.

На этом основании разработанное новое направление получило название «онтологической антропологии». А переход к оригинальным подходам, которые были сформулированы в ней на базе огромного массива новых сведений, добытых учеными за последние несколько десятилетий, был назван «онтологическим поворотом» (см., например, Сивков, 2019).

В литературе по анимизму под понятие *онтология* принято подводить также общность триад, о которых речь шла выше. Такое использование этого термина позволяет каждый раз избегать отсылки к этой триаде. Понятно, что гораздо экономнее просто констатировать: онтология аборигенов такой-то лингвистической семьи или обитателей, скажем, северо-восточной либо юго-восточной Азии. Например, как в заголовке статьи «Тотемизм, анимизм и онтология аборигенов северной Азии».

По словам одного из комментаторов, новый раздел антропологии «...оставляет “этнонауку” и переходит к “онтографии”, совершая свой собственный “онтологический поворот”. Описывая туземные онтологии, антрополог больше не должен задаваться вопросом о том, соответствуют ли представления индейцев данным “науки”... Антропология возвращается из тропиков, то есть становится на точку зрения обществ, которые она исследует» (Блинов 2009: 126).

Вопрос в том, как следует оценивать способы и эффективность мышления народов, которые и по сей день ведут образ жизни охотников-собирателей, в том числе и в сельве Амазонии. Долгое время сама задача казалась осуществимой лишь на уровне умозрительных спекуляций, а не на основе достоверных, эмпирически проверяемых фактов. Проблема была впервые поставлена ребром

в начале прошлого века французским философом Люсьеном Леви-Брюлем.

В книге «Первобытное мышление» он утверждал, что «в огромном количестве случаев первобытное мышление отличается от нашего». «Его процессы, — писал он, — протекают абсолютно иным путем. Там, где мы ищем вторичные причины, 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 одновременно пребывать в двух или нескольких местах... [и] в этих случаях обнаруживает полное безразличие к противоречиям, которых не терпит наш разум. Вот почему позволительно называть это мышление, при сравнении с нашим, *пралогическим*».

Непримиримым оппонентом Леви-Брюля в последующие несколько десятков лет был выдающийся культуролог Клод Леви-Строссс, оказавший огромное влияние на антропологическую мысль мирового научного сообщества. В нескольких своих трудах, содержания которых мне не раз придется коснуться далее, он всячески пытался свести на нет научные заслуги автора «Первобытного мышления», утверждая, что мышление амазонских индейцев ничем существенно не отличается от нашего.

Колоссальный объем новых сведений, накопленных за несколько последних десятилетий онтологической антропологией, дает сегодня возможность вновь вернуться к вопросу о том, какая из двух точек зрения ближе к истине.

По мнению одного из лидеров нового направления, Эдуардо Вивейруша де Кастру, проблема состоит в том, что мы привыкли отождествлять мышление с системой суждений, основанных на модели пропозиции[2]. Отсутствие у туземцев рационального концепта можно рассматривать и в позитивном ключе, согласившись с тем, что их суждения о мире демонстрируют *неразделенность знания и действия, мышления и чувства*. Это не означает, однако, что здесь отсутствуют операции подведения частного под всеобщее, то есть, по сути дела, процессы классификации и абстрагирования. Другими словами, следует встать на точку зрения, которая освободила бы всякую творческую мысль от тисков пропозиции, не

[2] Пропозиция — минимальная единица знания, которая может быть законченным утверждением в том смысле, что существует возможность оценить его истинность либо ложность. Именно пропозиции, комбинируемые друг с другом самыми разными способами, формируют *концептуальное знание,* основанное на абстрактных представлениях о мире.

отказывая ей в праве развиваться в направлении, совершенно отличном от столь привычных нам понятий «категория» и «концепт» (см. Кастру 2009: 31; курсив мой. — *Е. П.*). На мой взгляд, эти общие выводы говорят скорее в пользу позиции Леви-Брюля, нежели его сурового критика, что я и попытался показать.

Основное содержание книги состоит из обширного введения, в котором рассматривается история вопроса, и семи глав. Кроме того, в конце ее приводятся два приложения, в которые я вынес дополнительные сведения по вопросам, обсуждение которых в соответствующих главах привело бы к нарушению их логики и к нежелательному загромождению текста.

В заключение следует сказать, что эта книга не могла быть написана без постоянной безотказной помощи со стороны моего друга С. А. Полозова. В течение всего того времени, которое я работал над книгой, он разыскивал, сканировал и присылал из Соединенных Штатов статьи и главы из книг, недоступные в отечественных библиотеках. Выражаю ему огромную мою признательность.

Мстёра, октябрь 2020

ВВЕДЕНИЕ

Фундаментальное отличие человека от высших представителей животного мира состоит в том, что он наделен самосознанием. Как сказано одним из мыслителей прошлого, «...можем ли мы из какой-то ложной скромности колебаться и не признавать, что обладание разумом дает человеку коренной перевес над всей предшествующей ему жизнью? *Разумеется, животное знает.* Но, безусловно, оно *не знает о своем знании* — иначе бы оно давным-давно умножило изобретательность и развило бы систему внутренних построений, которая не ускользнула бы от наших наблюдений. Следовательно, перед животным закрыта одна область реальности, в которой мы развиваемся, но куда оно не может вступить. Нас разделяет ров или порог, непреодолимый для него. Будучи рефлектирующими, мы *не только отличаемся от животного, но мы иные по сравнению с ним*» (Тейяр де Шарден 1987: 136–137; курсив мой. — *Е. П.*).

Самосознание есть непременное свойство индивидуального сознания, которое формируется у ребенка по мере его взросления, позволяя ему уяснить в конечном итоге, какими качествами обладает он сам, как относятся к нему окружающие и чем вызвано это отношение. Становясь полноценным членом общества, он, волей-неволей усваивает от своего окружения суждения более широкого содержания — а именно всю совокупность взглядов, бытующих в данном человеческом коллективе (этических, эстетических, общественно-политических и т. д).

Эту панораму человеческих преставлений (реалистических либо иллюзорных в той или иной степени) о нашей среде обитания, природной и социальной, принято называть мировоззрением. Оно же, как следует из сказанного выше, не может быть ничем иным, как продуктом коллективного сознания. «Как бы далеко в прошлое мы ни восходили, сколь бы “первобытны” ни были общества, подвергающиеся нашему наблюдению, мы везде и всюду встречаем только социализированное сознание, если можно так выразиться. Оно заполнено уже множеством коллективных представлений, воспринятых этим сознанием по традиции, так что их происхождение теряется во мраке времени» (Леви-Брюль 1922/1994: 18).

По словам видного отечественного философа А. Н. Чанышева, мировоззрение в широком смысле слова — это «... результат духовного освоения (осознания) мироздания с определенной точки зрения — с точки зрения взаимоотношения таких основных частей мироздания, как природа и люди. Объект мировоззрения — мир в

целом. Но предмет мировоззрения, т. е. то, что мировоззрение выделяет в объекте, — это именно взаимоотношение мира природы и мира человека, а употребляя термины античной философии — макрокосма и микрокосма» (Чанышев 1982: 4).

Согласно тому же автору, мировоззрение зародилось в доисторические времена, несколько десятков тысячелетий назад, стихийно, как результат неосознанной мировоззренческой потребности Человека разумного. Это, как полагает Чанышев, стало ответом на появление новых производственно-практических отношений в системе мироздания, которые опосредовались появлением орудий труда. На этой почве сложились не существовавшие ранее субъектно-объектные отношения (МЫ и ОНО) между людьми как потребителями природных ресурсов и средой их обитания, эти ресурсы поставляющей. Мироздание как бы раскалывается на две неравные части: на природу и на людей, выделившихся из нее благодаря своей активной, целеполагающей деятельности (Там же: 16).

Понятно, что мировоззрение людей существенно менялось со временем. Вопрос о том, как именно происходили эти изменения, занимал умы многих выдающихся мыслителей прошлого. Например, основоположника социологии Огюста Конта (1798–1857). Он предложил так называемый «закон трех стадий», который, по его мнению, давал картину прогрессивного развития человеческого интеллекта и культуры в целом.

По утверждению Конта, эти стадии проходят развитие, возвышаясь от «низшей» к «высшей». Первая, *теологическая стадия* характеризуется господством религиозно-мифологического сознания, склонного к одушевлению явлений окружающего мира в целом и всех его компонентов. Вторая — чисто негативная, кризисная и переходная — отмечена господством метафизики с ее абстракциями, оторванными от реальности и противопоставленными ей[1]. Она получила название *метафизической*. Наконец, третья знаменует собой полное и окончательное торжество *позитивно-научного* взгляда на природу (эмпирическое естествознание) и общество (социология, начало которой было положено самим Контом). Это *научная*, по-другому — *позитивистская* стадия (Давыдов 1997а: 63).

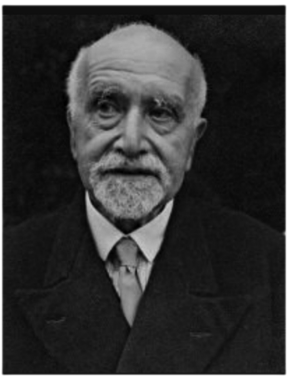
Эта концепция в дальнейшем многократно служила объектом разносторонней критики, подчас весьма жесткой[2]. Но в целом она,

[1] Очевидно, автор концепции имел в виду представления о природе в трудах натурфилософов XVII–XVIII веков.

[2] См., например, о разгромной критике «закона трех стадий» в работе русского философа В. С. Соловьева в статье: (Давыдов 1997б).

на мой взгляд, верно, хотя и весьма схематично, рисует грубую картину эволюции представлений человека о мироздании.

Нас в этой книге будет интересовать первая стадия, поэтому о ней стоит рассказать более подробно. На этом этапе эволюции человечества, который, по словам упомянутого Леви-Брюля, «теряется во мраке времени», роль индивидуального сознания была ничтожной, так что господствовали коллективные представления, воспринимаемые по традиции каждым новым поколением от предыдущих. Первобытные люди, о которых идет речь, еще не умели различать реальное и иллюзорное, а также принадлежащее им самим и относящееся к природе. Склонность уподоблять природные явления человеческим сущностям (антропоморфизм), а закономерности их динамики — родовым отношениям в коллективе (родовой социоморфизм) имела своим результатом мировоззрение, именуемое социоантропоморфическим (см. Чанышев 1982: 17).


Люсьен Леви-Брюль

Оно было плодом взглядов на мир, которые с легкой руки Люсьена Леви-Брюля (1857–1939) получили название «первобытного мышления». Под таким названием в 1922 году вышла в свет книга этого выдающегося французского философа, антрополога и этнолога. В предисловии к своему труду он утверждал, что «в огромном количестве случаев первобытное мышление отличается от нашего». Оно не стремится к поиску вторичных причин, видит повсюду только *мистические* и потому полностью безразлично к противоречиям, «которых не терпит наш разум». Так что это мышление позволительно назвать *пра-логическим*» (Леви-Брюль 1922/1994: 8).

Вместе с тем Леви-Брюль спешит предостеречь читателей против недоразумений, появлению которых, как он пишет, «до сего времени не смогли помешать мои оговорки и которые, несмотря на мои разъяснения, часто возникают вновь». А именно: «...слово “пралогическое” зачастую переводят как “алогическое”, имея в виду, что первобытное мышление является нелогическим, т. е. что оно чуждо самым элементарным законам всякой мысли, что оно не способно осознавать, судить и рассуждать подобно тому, как это делаем мы».

Однако, продолжает Леви-Брюль, «...очень легко доказать обратное. Первобытные люди весьма часто дают доказательства по-

разительной ловкости и искусности в организации своих охотничьих и рыболовных предприятий, они очень часто обнаруживают дар изобретательности и поразительного мастерства в произведениях искусства, они говорят на языках, подчас чрезвычайно сложных, имеющих порой столь же тонкий синтаксис, как и наши собственные языки» (Там же).

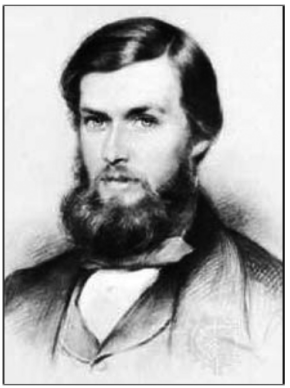
На этот счет Чанышев замечает: «Если не бояться парадокса, то можно сказать, что почти все великие исторические достижения человечества приходятся на доисторические времена: речь и начатки мышления, одомашнивание животных и создание сельскохозяйственных культур, овладение огнем, изобретение жизненно важных орудий труда, и т. п.» (Чанышев 1982: 16).

Эволюция представлений об архаическом сознании в этнологии

Первая глава книги Леви-Брюля посвящена полемике с представителями так называемой английской эволюционной школы в этнографии, среди которых наибольший вклад в эту науку внесли Эдвард Тайлор (1832–1917) и Джеймс Фрезер (1854–1941). Возражая первому из них, Леви-Брюль писал, что он и его последователи «... выводят верования [туземцев] из деятельности индивидуального сознания, подобного их собственному. Но как только примешь во внимание коллективный характер представлений, то недостаточность [этого] объяснения становится ясной. *Будучи коллективными*, представления навязывают себя личности, т. е. *они становятся для нее продуктом не рассуждения, а веры*» (Леви-Брюль 1922/1994: 20; курсив мой. — *Е. П.*).

Именовать *анимизмом* мировоззрение, сложившееся на заре человечества, первым предложил Тайлор. В главе 12 своего фундаментального труда «Первобытная культура» (1871) он писал: «Анимизм, часть которого составляет рассмотренное выше учение о душах, развиваясь далее, становится общей философией естественной религии. Сообразно с той ранней детской философией, по которой человеческая жизнь является непосредственным ключом к пониманию природы вообще, теория механизма вселенной у дикарей рассматривает явления природы как произвольные действия составляющих ее личных духов. *Вовсе не свободный вымысел, а разумное умозаключение, что следствие имеет свою причину*, заставило дикарей населить этими эфирными призраками свои собственные жилища и убежища, всю обширную землю и простирающееся над нею небо. *Духи лишь олицетворен-*

ные причины. Подобно тому как причиной обычной жизни и действий людей считались души, причиной всех счастливых и бедственных событий, постигающих человечество, и многообразных физических проявлений внешнего мира признавались существа, сходные с человеческой душой, — духи, происхождение которых, в сущности, одинаково, несмотря на все поразительное разнообразие их силы и деятельности» (Тайлор 1891/1989: 355; курсив мой. — *Е. П.*).


Эдвард Тайлор

Как мы видим, точка зрения Тайлора отличается от высказанной Леви-Брюлем в том отношении, что первый не считает первобытное сознание принципиально отличным от нашего теперешнего. Об этом свидетельствует, например, следующий пассаж: «Весьма многое из того, что было истолковано в этом смысле первобытным анимистическим учением, перешло при более развитой культуре к “метафизической” или “положительной” стадиям мысли. Тем не менее анимизм все еще вполне поддается прослеживанию от интеллектуального уровня примитивных обществ по всему пути к высшей культуре — все равно, были ли его учения продолжены и видоизменены в *признанную философию религии* или же выродились в простые пережитки, уцелевшие в народных суевериях» (Там же; курсив мой. — *Е. П.*). Впрочем, Тайлор был не вполне последовательным. На с. 46 его книги читаем: «Исследуя такие области, как язык, мифология, обычаи, религия, мы будем постоянно убеждаться, что *мысль дикаря находится в зачаточном состоянии,* а цивилизованный ум сохраняет до сих пор достаточно заметные следы далекого прошлого» (курсив мой. — *Е. П.*).

Вкратце главное содержание представлений Тайлора об анимизме сводится к следующему: «Дикие народы с незапамятных времен жили и еще продолжают жить на той ступени умственного развития, на которой происходит обыкновенно создание мифов... Миф возник в период дикости, через который прошло в отдаленные века все человечество. Он остается почти без изменения у современных примитивных племен, которые меньше других отошли от этих первобытных условий» (Тайлор 1891/1989: 95).

Первая и главная причина превращения фактов ежедневного опыта в миф есть верование в одушевление всей природы — верование, которое достигает высшей своей точки в олицетворении ее.

Это вовсе не случайное или гипотетическое действие человеческого ума неразрывно связано с тем первобытным умственным состоянием, когда человек в мельчайших подробностях окружающего его мира видит проявления личной жизни и воли (см. Там же: 96). Идея о преобладающей воле к жизни в природе, выходящая далеко за пределы современного понятия о том же предмете, верование в личные души, одушевляющие даже то, что мы называем неодушевленными предметами, теория о переселении душ как при жизни, так и после смерти, понятие о мириадах духовных существ, то носящихся в воздухе, то обитающих в деревьях, скалах или водопадах и сообщающих, таким образом, свои личные свойства этим материальным предметам, — все эти идеи проявляются в мифологии в таких разнообразных сочетаниях, что проследить действие каждой из них отдельно является делом до крайности трудным (см. там же: 97–98).

Концепции анимизма и другой системы представлений — тотемизма (о котором речь пойдет далее) — стали первыми теоретическими конструкциями, построенными европейскими учеными на основе тех сведений, которые могла предоставить им этнография, находившаяся в то время еще на стадии становления. Вплоть до 60–70-х годов XIX века, когда Тайлор собирал материал для своей книги, первичными источниками этнографической информации были обычно записки путешественников, натуралистов и географов или сообщения миссионеров, торговых резидентов и агентов, колониальных служащих и других случайных лиц. Никто из них не имел необходимой этнографической подготовки. И только примерно с конца 70-х годов появляются первые полевые материалы, полученные специально подготовленными людьми (см. Токарев 1978: 88).

Свидетельства немногих очевидцев касательно духовной культуры народов, чей образ жизни еще сохранял в себе многие черты, присущие обществам стадии неолита, оставались довольно ограниченными. К тому же они не могли быть уточнены ссылками на другие, дополнительные источники. Это открывало простор для формулирования умозрительных построений, не подкрепленных достаточным количеством фактического материала. Такова была, например, попытка Тайлора объяснить появление идеи души, а затем духов иллюзорным удвоением реальности во время сновидений.

Одну из первых реакций на построения Тайлора со стороны крупных мыслителей XX века мы находим в работе классика социологии Эмиля Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни», изданной в 1912 году. В ней анимизму посвящены 15 стра-

Эмиль Дюркгейм

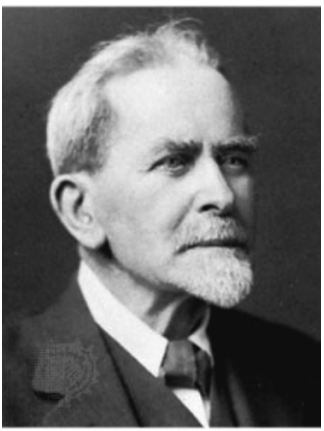
ниц главы 2. Не отрицая важности самого труда Тайлора как вклада «в науку о религиях и даже в общую историю идей», Дюркгейм подвергает сами основания «теории анимизма», как он называет всю концепцию, жесточайшей критике.

Он пишет: «Если бы эта теория была истинной, то было бы необходимо признать, что религиозные убеждения являются совокупностью галлюцинаторных образов, не имеющих никакой объективной основы. Фактически предполагается, что они были выведены из идеи души, поскольку в духах и богах анимисты видят лишь гипертрофированные души. Но, согласно Тайлору и его ученикам, сама идея души целиком сформирована из туманных и нечетких образов, которые занимают наше внимание во время сна: ведь душа — это двойник, а двойник всего лишь человек, такой, каким он является сам себе, когда спит. Следовательно, с этой точки зрения священные существа являются только воображаемыми образами, которые люди формируют в своего рода бреду, охватывающем их каждый день, и *почти невозможно понять ни то, каким полезным задачам служат эти концепции*, ни то, чему они соответствуют в реальности (см. Дюркгейм 1912/2019: 131; курсив мой. — *Е. П.*). В другом месте этот автор пишет: «...общество существует только через индивидуальные сознания и в индивидуальных сознаниях, объединение которых образует клан. Если бы эти сознания не ощущали тотемное начало в себе, то его не было бы: именно они помещают его в вещи. Таким образом, оно необходимо должно разделяться и фрагментироваться в индивидах. Каждый из этих фрагментов есть душа» (Там же: 420—421)[3].

[3] Кажется, Дюркгейм отступает здесь от принципов, центральных для других его сочинений. Возьмем, к примеру, такой пассаж: «Очевидно, что *материя* социальной жизни не может объясняться чисто психологическими факторами, т. е. состояниями индивидуального сознания. Действительно, коллективные представления выражают способ, которым группа осмысливает себя в своих отношениях с объектами, которые на нее влияют. Но группа устроена иначе, чем индивид, и влияющие на нее объекты — иные по своей сути. Представления, которые не выражают ни тех же субъектов, ни те же объекты, не могут зависеть от тех же причин. Чтобы понять, каким образом общество представляет себе самого себя и окружающий его мир, необходимо рассматривать сущность не отдельных индивидов, а общества» (Дюркгейм 1895/2019: 44; курсив автора. — *Е. П.*).

Тотемизм как форма примитивной религии

Наравне с концепцией анимизма внимание первых исследователей верований в традиционных культурах занимал также вопрос о сущности несколько иной системы архаических представлений, *тотемизма*. Она была описана этнографами сначала у североамериканских индейцев *оджибва* (Lang 1887/2011), а позже — у австралийских аборигенов (Spencer, Gillen 1897) и названа «тотемизмом» в работе первого[4]. Тайлор поместил обсуждение этих верований в конце главы 12 своей книги, озаглавленной «Анимизм (продолжение)». То есть автор полагал, что тотемизм можно считать одним из вариантов анимизма, распространенным не только в Северной Америке и в Австралии, но и во многих других традиционных культурах по всему свету.


Джеймс Фрезер

Попыткам понять функциональное назначение тотемизма и связанных с ним ритуалов несколько лет отдал Фрезер на пике своей творческой деятельности. В результате в период между 1887 и 1910 годами он выдвинул три разные гипотезы относительно возможных путей его происхождения и значения в жизни туземцев (Belier 1997).

В 30–50-е годы прошлого века тотемизм привлек к себе повышенное внимание многих видных этнографов. Среди них Адольфус Элкин (1891–1979) и Бронислав Малиновский (1884–1942); будучи полевыми исследователями, они обогатили этнографию множеством новых, подчас неожиданных сведений о характере этого феномена и разнообразии его проявлений у австралийских аборигенов и у этносов западной Меланезии соответственно. Полученные обширные материалы дали почву для острых дискуссий относительно сущностных характеристик и возможных причин происхождения тотемизма. Результатом разногласий между исследователями стало появление в начале прошлого века более сорока «теорий» тотемизма (см. Van Gennep 1920).

[4] Ранее о явлениях подобного рода писал этнограф-любитель Джон Фергюсон Мак-Леннан в книге «О почитании животных и растений» (см. McLennan 1869; 1870).

Бронислав Малиновский

Дюркгейм, который, как мы помним, безжалостно раскритиковал взгляды Тайлора относительно природы анимизма, полностью принял сказанное до него о тотемизме и развил эту тему, посвятив ей почти 250 страниц своего фундаментального труда «Социология. Ее предмет, метод, предназначение» (1895/2019). Предуведомляя читателей о содержании глав, посвященных тотемизму, он пишет:

> «Наше исследование естественным образом разделяется на две части. Поскольку любая религия состоит из представлений и ритуальных практик, мы должны последовательно рассмотреть верования и обряды, которые образуют тотемическую религию. Несомненно, эти два элемента религиозной жизни слишком тесно связаны друг с другом, чтобы допустить какое-либо радикальное разделение. Хотя в принципе культ происходит из верований, он тем не менее воздействует на них; миф нередко создается по образу ритуала, чтобы объяснить его (особенно тогда, когда смысл ритуала неясен или утрачен). Вместе с тем существуют и такие верования, которые четко проявляются только через ритуалы, их выражающие. Итак, две части нашего исследования не могут не пересекаться» (Там же: 181).
>
> Все это рассматривается на примере одной культуры — австралийских аборигенов, с отступлениями в область параллелей, наблюдаемых у индейцев Северной Америки.

Эта тема не могла не стать близкой ему как социологу, поскольку, по его словам, давно известно, что «...тотемизм тесно связан с определенной социальной организацией, в основе которой лежит деление общества на кланы» (Там же: 163). Здесь автор ссылается на работу Фрезера «Тотемизм», где тот рассматривал эту систему представлений не только как религию, но и как *правовой институт*, то есть попытался воссоздать картину тотемизма в его целостности. «Но эта попытка реконструкции, — пишет Дюркгейм, — могла быть лишь сугубо гипотетической и неполной. Еще не было понимания, как тотемическая религия функционирует во всей своей полноте». Причина в том, что обзор разрозненных сведений о большом количестве разных наро-

дов[5] едва ли может быть одинаково качественным во всех своих частях (см. Дюркгейм 1895/2019: 171; курсив мой. — *Е. П.*).

Рассуждая о природе тотемных символов, Дюркгейм пишет:

«Религиозная сила есть не что иное, как чувство, внушенное группой своим членам, но спроецированное вовне сознаний, которые его испытывают, и объективированное. Для объективации оно закрепляется за определенной реалией, которая таким образом становится священной; играть эту роль может любой объект. В принципе нет ничего, что по природе было бы предопределено к этому в ущерб всем остальным; нет также и ничего, что заведомо не может выступать в данном качестве. Все зависит от обстоятельств, обусловливающих то, что чувство, порождающее религиозные идеи, объективируется здесь или там, в одном месте скорее, чем в другом. Следовательно, сакральный характер, которым наделяется вещь, не включен в ее внутренние характеристики: он добавлен к ним. Мир религиозного не является неким особым аспектом эмпирической природы: он накладывается на нее» (Там же: 389; курсив автора, полужирный курсив мой. — *Е. П.*).

Но почему, вопрошает автор далее, «...эти символы берутся из животного и растительного мира, в особенности из первого»?. Ответ выглядит так:

«...[м]атерия символического изображения может обнаруживаться только в вещах, которые можно представить с помощью рисунка. В то же время эти вещи должны быть из числа тех, с которыми люди клана взаимодействуют непосредственным образом и в обычной обстановке. Животные отвечают этим условиям лучше всего. Поскольку речь идет о народах, промышляющих рыбалкой и охотой, животные составляют существенный элемент их хозяйственной среды. В этом отношении растения вторичны, ведь если они не возделываются, то являются лишь второстепенным продуктом питания. Кроме того, животные связаны с жизнью людей более тесно, чем растения, уже хотя бы потому, что их объединяет с людьми родство природы. Вместе с тем Солнце, Луна и звезды находятся так далеко, что создается впечатление, что они принадлежат некоему иному миру. Кроме того, пока созвездия не были определены и классифицированы, звездное небо не предоставляло достаточного разнообразия вещей, которые могли бы отчетливо различаться между собой,

[5] См. выше о неполном характере первоисточников, поступавших в то время в руки кабинетных этнографов-теоретиков из разных частей света.

чтобы использоваться для обозначения всех кланов и подкланов племени. В то же время многообразие флоры и особенно фауны практически неисчерпаемо. Поэтому небесные тела, несмотря на их величественность и на то сильное впечатление, которое они оказывают на чувства, не годились на роль тотемов, тогда как животные и растения, напротив, прекрасно подходили для этого» (Там же: 397).

Позже к дебатам о функциональном значении тотемизма, ставшим особенно острыми в 30–50-е годы прошлого века, присоединился выдающийся британский ученый Альфред Рэдклифф-Браун (1881–1955). В 1952 году он выступил с острой критикой взглядов Дюркгейма, предварительно пересказав его концепцию ясно и лаконично. «Социальная группа, такая, как клан, может быть внутренне сплоченной и устойчивой, только если она является объектом чувства привязанности для своих членов. Чтобы чувство это сохранялось и поддерживалось, оно должно время от времени иметь коллективное выражение. По закону, существование которого, я думаю, уже доказано, всякое регулярное коллективное выражение чувств стремится принять ритуальную форму. А для ритуала, опять-таки в соответствии с обязательным законом, требуются какие-то конкретные объекты, которые могут символизировать группу. Следовательно, нормальная процедура выражения привязанности к группе должна состоять в формализованном коллективном поведении, так или иначе сопряженном с объектом, символизирующим группу» (Рэдклифф-Браун 1952/2001: 146).

Альфред Рэдклифф-Браун

Этот автор отвергал идеи Дюркгейма относительно причин, на которых основан выбор тотемических символов туземцами. Эти причины, по выражению Рэдклифф-Брауна, «слишком малозначительны». Подобным образом, продолжает он, «...нельзя удовлетворительно объяснить столь широко распространенный институт, как тотемизм. Несомненно, должна существовать какая-то гораздо более основательная причина того, что столько разных народов по всему свету находя приемлемым символизировать социальные группы, ассоциируя их с животными или растениями. Именно в этом пункте, я думаю, *дюркгеймовская теория тотемизма не выдер-*

живает критики. Она подразумевает, что тотемы обязаны своим священным, или ритуальным, характером исключительно тому, что служат эмблемами групп. Однако существует некоторое число народов, у которых нет тотемизма (ни в каких формах). Но тем не менее они используют животных или растения в качестве объектов ритуала или ритуальной позиции, выраженной в мифологии. И даже у народов, обладающих тотемизмом, таких, как австралийские племена, не все ритуалы, сопряженные с природными видами, являются тотемическими. Иными словами, феномены, которые мы договорились обозначать словом “тотемизм”, — это лишь часть более широкого класса феноменов, включающего *все виды ритуальных отношений между человеком и природными видами.*

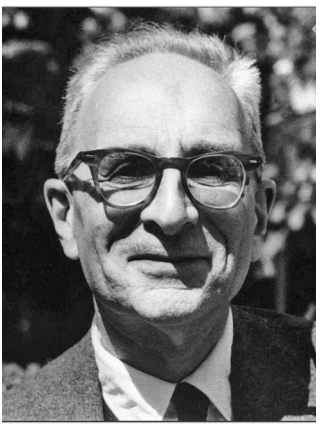
Ни одна теория тотемизма не будет удовлетворительной, если она не вписывается в *более общую теорию*, объясняющую многие иные явления помимо тотемизма. Дюркгеймовская теория этому условию не отвечает» (Рэдклифф-Браун 1952/2001: 147–148; курсив мой. — *Е. П.*).

Многообразие взглядов на природу тотемизма в середине прошлого века подробно рассмотрено в книге выдающимся культурологом Клодом Леви-Стросссом[6] во второй главе его книги «Неприрученная мысль», вышедшей в свет в 1962 году (Леви-Стросс 1962/2008). Ее содержание предлагает нам «...своего рода путешествие к мыслительным структурам туземцев, неразрывно связанных с уникальными особенностями той или иной локальной традиционной культуры» (Островский 1999: 11). По словам этого автора, в книге Леви-Строссса выпукло очерчена специфика миросозерцания, которое он назвал «неприрученной мыслью»: «логическая ось общее—частное еще не выделена в качестве самостоятельной формы *понятия* и воспроизводится неотъемлемо от семиотической оси “природа–культура”» (Там же; курсив мой. — *Е. П.*). Здесь символы играют роль специфических единиц мышления, они обладают промежуточным логическим статусом между конкретно-чувственными образами и абстрактными понятиями. Для менталитета туземцев характерно также одновременное использование классификаций различного типа и их взаимная обусловленность за счет переходов одних в другие. Такая логика оказывается общей для разных традиционных обществ (см. Там же: 12).

---

[6] Клод Леви-Строссс (1908–2009) — французский этнолог, социолог, этнограф, философ и культуролог, создатель собственного научного направления в этнологии — структурной антропологии и теории инцеста (одной из концепций происхождения культуры), исследователь систем родства, мифологии и фольклора. Леви-Строссс произвел революцию в антропологии, поместив в ее основание культуру и сделав ее независимой от естественных наук.

При анализе тотемизма большинство исследователей ставили на первое место социологический аспект феномена: сначала происходило деление общества на фрагменты, а затем каждый из них выбирал себе тотем. Достоинство подхода Леви-Стросса его коллеги видят в том, что он одним из первых осознал возможность иного хода событий, предположив, что две эти стадии могли в принципе чередоваться в обратном порядке. Однако, как пишет выдающийся французский антрополог Филипп Дескола, Леви-Стросс использовал эту идею только при анализе мифов, а во всех остальных случаях «начинал с изучения социальных институтов, прежде чем обратиться к рассмотрению интеллекта». «К сожалению, — продолжает комментатор, — “законы мышления”, к пониманию которых он как будто бы пришел, сформулированы настолько расплывчато (so vague), что на них нелегко будет опираться в дальнейшем» (Descola 2005: 2).


Клод Леви-Стросс

Имеются в виду взгляды Леви-Стросса, ставшие продолжением высказанных много ранее основателем социологии Огюстом Контом. Цитату из его «Курса позитивной философии» (1841, том 5: лекция 52[7]) Леви-Стросс взял эпиграфом своей книги «Тотемизм сегодня». «...Логические законы, которые в конечном счете управляют интеллектуальным миром, по своей природе суть неизменные и общие не только для всех времен и географических пространств, но также и для всех субъектов, даже без какого-либо различения на субъекты реальные и химерические: эти законы соблюдаются на глубинном уровне, вплоть до сновидений...»

Вопрос, однако, состоит в том, почему при одинаковых потенциях к логическому мышлению, результаты оценки им сущности бытия оказываются «на выходе» поразительно неодинаковыми в разных культурах. Объяснить это поставили своей задачей этнологи, обнаружившие в последние годы множество архаических культур, которым абсолютно чужда мысль, столь привычная нам, — о возможности провести четкую разделительную линию между коллективом людей и его природным окружением. Чтобы приблизиться к

[7] См. Лапин 2003: 32.

решению этой задачи, содружеству наук о человеке понадобилось более века, на протяжении которых созревали новые теоретические подходы и шел поиск адекватных методов для углубленного изучения народов, которые, по словам Леви-Брюля, казались «скорее современниками наших предков неолитической или даже палеолитической эпохи, нежели нашими современниками».

Рождение новой концепции анимизма

Начиная с 1970-х годов прошлого века лавинообразно накапливались материалы о социальном устройстве, экономике и о формальной стороне ритуалов множества обществ, находящихся на ранних ступенях культурной эволюции. В каждом таком исследовании его автор стремился описать достаточно подробно мифологию народа и его мистические верования в потусторонние силы, влияющие на повседневное существование людей. Но, как правило, на первых порах в большей части работ отсутствовали попытки привязать эти сведения к некой общей теории, оперирующей с такой кардинальной категорией, как анимизм, предложенной Тайлором более века назад.

Мы помним, что под сильнейшим влиянием идей эволюционизма, которые господствовали в антропологии в конце XIX века, он рассматривал анимизм как проявление недоразвитого сознания на самой ранней стадии становления человеческого интеллекта. По мнению израильского антрополога Нурит Бэрд-Дэвид, к концу прошлого столетия идея анимизма сохранилась в копилке наших знаний лишь в качестве термина-этикетки, знакомого многим по школьному учебнику и по текстам научно-популярных изданий. Но при этом само понятие оставалось в первоначальном понимании, как «детское» мировоззрение, возникшее на заре истории человечества. При том внимании, которое было уделено этнографами и антропологами явлению тотемизма, анимизм оставался в эти годы на положении их нелюбимого детища[8] и не наполнился в итоге каким-либо новым и развернутым содержанием (см. Bird-David 1999: 67–69).

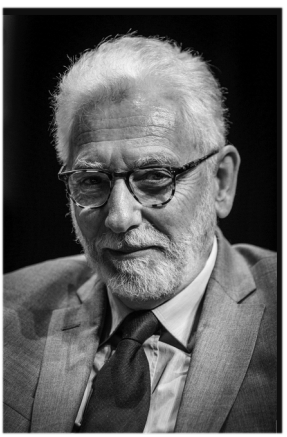
Ситуация существенным образом изменилась в 90-е годы прошлого века. Одним из толчков к этому послужила интенсификация исследований образа жизни аборигенов Южной Америки. Ко-

[8] Например, в текстах двух книг Леви-Строссса («Неприрученная мысль» и «Тотемизм сегодня», обе 1962 года издания) я нашел лишь одно упоминание анимизма.

личество публикаций по индейцам Амазонии равнялось четырем в годы с 1934 по 1968-й, насчитывало семь в 1970-е, 12 в 1980-е и 25 в 1990-е. В первой декаде нашего века, к моменту выхода в свет статьи, из которой я извлек эти цифры (Fausto 2007), в печать вышли результаты еще семнадцати исследований. К этому времени были получены сведения по жизненному укладу и духовной культуре 54 этносов этого региона.

Пристальное многолетнее изучение трех южноамериканских этносов позволило этнологам нащупать новое направление в том разделе антропологии, который издавна считал своей задачей раскрыть глубинные корни мировосприятия и умственного уклада носителей традиционных культур. В центре внимания оказался вопрос, который считается основным в структуре всякого мировоззрения: соотношение категорий «оно» (мироздание) и «мы» (люди).

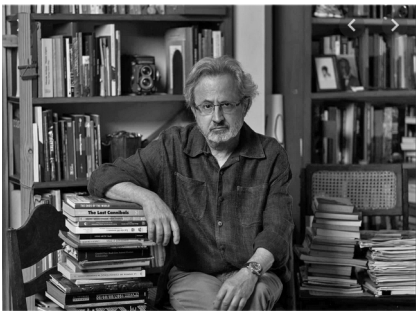
Главными лидерами нового подхода стали два антрополога из разных стран (Филипп Дескола[9] и Эдуардо Вивейруш де Кастру[10]), которые, как это часто случалось в истории науки, пришли к сходным взглядам независимо друг от друга.


Филип Дескола

В одной из своих статей Дескола писал: «Я сконструировал концепцию гибридного характера. Оставив в ее основе теорию тотемизма Леви-Стросса, построенную на мировоззрении австралийских аборигенов, я дополнил ее идеями Рэдклиффа-Брауна о модусе не тотемических архаических представлений об отношениях человека с природными сущностями. По Леви-Строссу, в тотемизме прерывистость между последними служит для людей моделью устройства социальных отношений в обществе. Моя же интерпретация взглядов Рэдклиффа-Брауна состоит в том, что в анимизме, напротив, элементарные категории социальной практики используются для моделирования отношений между людьми и природными объектами. Эти воззрения, характерные, в частно-

[9] Заведующий кафедрой антропологии природы в Коллеж де Франс (Париж).

[10] Бразильский антрополог, профессор Национального музея Бразилии при Федеральном университете Рио-де-Жанейро.


Эдуардо Вивейруш де Кастру

сти, для индейцев Амазонии, я не слишком изобретательно окрестил анимизмом... Я решил сохранить этот термин, предложенный ранее Тайлором, несмотря на расплывчатость и нечеткость его трактовок в прошлые годы» (Descola 2006: 137–138)[11].

Идеи Дескола и Эдуардо Вивейруша де Кастру были четко сформулированы на заседаниях Третьей конференции Ассоциации европейских социальных антропологов, состоявшейся в Осло летом 1994 года. Первый из них в предисловии к сборнику трудов конференции писал, что ее организаторы были серьезно удивлены тем, насколько изменились интересы научного сообщества этнологов и антропологов в предшествующие несколько лет. Традиционные темы, первоначально предложенные инициаторами симпозиума для обсуждения, оказались малоинтересными для его участников, а в большей части присланных ими тезисов рассматривалась под разными углами зрения тема «общество — природа». В основу докладов легли богатейшие результаты этнологических исследований, проводимых в Амазонии, Океании, Юго-Восточной Азии и в других регионах планеты за пределами Европы. Все это свидетельствовало о резком усилении интереса к экологической антропологии, содержание которой к тому же формулировалось теперь с принципиально новых теоретических позиций (см. Descola, Pálsson 1996: 1).

На протяжении десятилетий прошлого века социальная антропология находилась под сильнейшим воздействием идей Леви-Строссса[12]. В них отправной точкой отсчета было априорное противопоставление природы культуре. Как писал этот автор, «концепция, создаваемая для себя людьми об отношениях между природой и культурой, — это функция того способа, каким модифицируются в сознании их собственные социальные отношения» (Леви-Строссс 1962/2008: 290).

---

[11] Более полное изложение концепции Дескола будет дано в следующих главах, после того как читатель ознакомится с фактическим материалом, на котором она основана.

[12] Из новейших публикаций по этому вопросу см., например, Turner 2009.

В русле представлений онтологической антропологии, формировавшейся, как мы видели, в конце прошлого столетия[13], эту доктрину оценили как не вполне удовлетворительную.

«Противопоставление культуры природе, — пишет Дескола, — иногда может быть продуктивным, как в рамках структурной антропологии Леви-Строссса[14]. Но оно едва ли убедительно подано в его работе “Элементарные структуры родства” (1949), где идея предстает как гипотетическое допущение, на котором зиждутся последующие трактовки хода культурной эволюции. Например, появление табу на кровосмешение как причину возникновения обмена женщинами и, таким образом, становления социальности. Эти положения несовместимы логически с принципами теории альянса, изложенными далее в той же книге. Также внезапное рождение культуры из природного состояния коллектива выглядит крайне неправдоподобным в свете наших современных представлений о ходе процесса гоминизации. В других своих работах Леви-Строссс старался приуменьшить значение оппозиции “природа — культура” (особенно в эссе “Structuralism and ecology”, увидевшем свет в 1972 году). Там он предлагает остроумную концепцию, согласно которой разум (mind) — это фильтрующее устройство, которое усиливает и декодирует контрасты явлений, предоставляемых ему природой. Но в четырех томах “Мифологики” (1964, 1966, 1968, 1971) идея дуальности природы и культуры оказывается центральным инструментом анализа семантики мифологических текстов. И сделано это вопреки тому обстоятельству, что общества або-

[13] Об этом см. выше, в разделе «От автора».

[14] Леви-Строссс — основатель структурализма, направления в гуманитарном познании XX века, задача которого — выявление структур, т. е. совокупностей таких многоуровневых отношений между элементами целого, которые способны сохранять устойчивость при разнообразных изменениях и преобразованиях. В сфере этнологии Леви-Строссс предлагал не останавливаться на изучении фактов, а концентрироваться на соотношениях между ними ради выявления структуры (что и есть структурная антропология — раздел социальной и культурной антропологии). Все культурные системы традиционных обществ — правила браков, термины родства, содержание мифов — рассматриваются Леви-Стросссом как своего рода языки, как бессознательно функционирующие означающие системы. Эта аналогия с языком обосновывает для него применение в этнологии приемов и методов структурной лингвистики. Какой бы материал мы ни взяли, задачей становится нахождение основных бинарных оппозиций (**природа — культура**, растительное — животное, сырое — вареное), анализ сложных явлений культуры как пучков дифференциальных признаков (Автономова Я. С. https://epistemology_of_science.academic.ru).

ригенов Америки, на мифологии которых в основном базируются построения Леви-Строссса, вообще не делают различий между природой и культурой, доминирующих в нашем восприятии мира. Это убедительно показано на обширном этнографическом материале, собранном в этом регионе в последние десятилетия» (Descola 1996: 83–84).

В другом месте тот же автор высказывается еще более определенно.

«Я уверен, — пишет он, — что идея “великого разделения” (жесткое противопоставление друг другу категорий “культура” и “природа”. — *Е. П.*) отрицательно воздействовала на этнологию до момента ее освобождения от эволюционных схем британского функционализма и североамериканской культурологии, довлевших над ними в XIX столетии. Внимание в то время было сосредоточено на магии, мифах и ритуалах, которые рассматривались чуть ли не как основа будущего научного мышления. Все это были попытки, оправданные и казавшиеся правдоподобными в научном климате той эпохи. Стояла задача показать, что эти проявления культуры, хотя эксцентричные в своем выражении, но не противоречащие здравому смыслу и, таким образом, указывающие на универсальный характер психологических норм и когнитивных способностей всего человечества. Намерения были возвышенными: следовало рассеять туман предубеждений против “примитивных дикарей”, показав их здравомыслие, искусство погружения в мир природы, умение присваивать ее ресурсы и находчивость в противостоянии ей, то есть все те качества, которые можно считать общим наследием нашего вида. Уже трудно было решиться настаивать на различии между Нами и Другими без опасения быть обвиненным в империалистической заносчивости, склонности к расизму или же в ностальгии по утраченному золотому веку первобытного коммунизма. Все эти нежелательные мотивы мерещились интеллектуалам в текстах трудов Гюстава Лебона[15] и Люсьена Леви-Брюля.

[15] Гюстав Лебон (1841–1931) — французский психолог, социолог, антрополог и историк. Вот выдержка из его книги «Психология народов и масс», вышедшей в свет в 1895 году (задолго до появления трудов Леви-Брюля): «У людей низших рас можно еще констатировать очень слабую степень внимания и соображения, очень большой подражательный ум, *привычку делать из частных случаев общие неточные выводы*, слабую способность наблюдать и выводить из своих наблюдений полезные результаты, чрезвычайную изменчивость характера и очень большую непредусмотрительность» (Лебон 1895/2016; Глава 3. Психологическая иерархия рас).

Не приходится отрицать, что такая настороженность была вполне уместна в спорах с теми, кто привык считать “дикарей” неспособными, подобно нам с вами, адекватно строить картину своего бытия. Следовало разрушить сомнения этой части общества в том, что человечество едино в плане интеллектуальных потенций. А также показать одновременно всю наивность попыток видеть в представлениях о мире, выработанных западной культурой, некий общеобязательный мировоззренческий стандарт. Тем более что с точки зрения носителей тысяч совершенно иных культур наше мировоззрение, основанное преимущественно на достижениях науки, само должно выглядеть довольно экзотическим» (Descola 2013: 53).

В свете этих новых воззрений начало меняться отношение научного сообщества к концепции Леви-Брюля. В статье по новейшей истории социальной антропологии двое видных антропологов пишут: Дескола и Вивейруш де Кастру «обратились к центральной теме исследований Леви-Строссса, опираясь на которые тот пытался свести на нет научное наследие Леви-Брюля. Был сделан вывод, что эта критика оказалась несостоятельной. Материалом для такого заключения стал углубленный анализ “подводных течений” в логике архаического миросозерцания, глубоко скрытых под внешней кажущейся очевидностью» (Costa, Fausto 2010: 91).

Становление современных полевых методов исследования в социальной антропологии

Как уже было сказано, во второй половине XIX века, когда в научном сообществе впервые возник интерес к теме «Мышление дикарей», разрабатывать ее взялись кабинетные ученые, которые располагали весьма ограниченной информацией о традиционных культурах, именуемых в те времена «первобытными». Первичными источниками по образу жизни таких народов служили в то время в основном беглые заметки путешественников-натуралистов, географов и миссионеров. Профессиональные исследования специалистов-этнографов были наперечет. Приходится лишь удивляться, что на таких материалах, полученных из вторых рук, ряду мыслителей удалось создать такие выдающиеся труды, как, например, двухтомник «Первобытная культура» Эдварда Тайлора (1871) и «Золотая ветвь. Исследование магии и религии» Джеймса Фрэзера (1890).

В этих толстенных томах наравне с изобилием фактов, более или менее разрозненных, содержатся также их интерпретации.

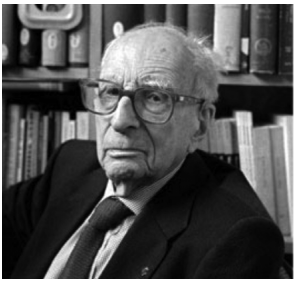
Понятно, что в большинстве случаев они не выходят за рамки умозрительных спекуляций. Поэтому лишь очень немногие из теоретических построений, предложенных этими классиками этнологии, не были позже полностью отвергнуты и вошли в копилку современной науки.

В последнем десятилетии XIX века и в начале XX этнография активно развивалась вширь и накопила огромный объем фактических материалов. К моменту начала Первой мировой войны на карте этнографических исследований сохранилось не так уж много белых пятен. Почти вся планета стала доступной взору этнографа. Лишь коренное население самых глухих ее уголков оставалось вне доступности научных экспедиций. Значительно возрос и научный уровень полевых исследований. Профессионально подготовленные ученые-этнографы не ограничивались теперь поверхностными наблюдениями, они ставили перед собой конкретные задачи и систематически подбирали конкретные данные для их решения (Токарев 1978: 95).

Соответственно, неизмеримо вырос и уровень теоретических обобщений. Благодаря трудам Дюркгейма и его последователя Марселя Мосса (1872–1950)[16] в этот период установились тесные связи между этнографией и прочими науками о человеке, в первую очередь с социологией и психологией. Оба мыслителя рассматривали социологию как универсальную науку, включающую в себя этнографию, статистику, правоведение, политическую экономию и т. д. (Гофман 2003: 499). По словам этого автора, при чтении фундаментального труда Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» (1912/2018) «...невозможно отличить Дюркгейма-социолога от Дюркгейма-этнолога». По замыслу Мосса, «оплодотворение» этнографии социологией должно было превратить ее в науку, которой она в начале XX века, по его мнению, еще не являлась. Этнографию он не отличает от этнологии, а этнологию от социологии, поскольку все эти науки, с его точки зрения, имеют один предмет — общество (Там же: 500).

Дюркгейм имел в виду не абстрактное «общечеловеческое» общество, а конкретные этнические объединения; и каждое из них рассматривал как самостоятельную, независимую от других

[16] В эти годы Моссом были написаны работы: «Очерк о природе и функции жертвоприношения» (1899); «О некоторых первобытных формах классификации» (в соавторстве с Э. Дюркгеймом, 1903); «Очерк общей теории магии» (в соавторстве с А. Юбером, 1904); «Очерк о сезонных изменениях в эскимосских обществах» (при участии А. Беша, 1906). Главный его труд — «Очерк о даре. Форма и основания обмена в архаических обществах» (1925).


Марсель Мосс

единицу. Всемирно-исторической точки зрения Дюркгейм не признавал. «В действительности, — писал он, — прогресса человечества не существует. Что существует, что единственно дано для наблюдения, — это отдельные общества, которые рождаются, развиваются, умирают независимо одни от других» (цит. по: Токарев 1978: 209).

Дюркгейм настаивал на том, что наибольшую эвристическую ценность имеют исследования первобытных обществ. Мосс ставил, по сути дела, знак равенства между этнологией и социологией таких обществ. Он, как и Дюркгейм, сам не проводил полевых исследований и называл себя «музейным» этнографом. Но его знания в области конкретного этнографического материала не имели себе равных. Он неустанно подчеркивал важность глубоких полевых исследований как необходимой отправной точки для последующих теоретических построений (Гофман 2003: 500).

Методология сбора первичных данных в полевых условиях была предложена британским ученым польского происхождения Брониславом Малиновским в книге «Аргонавты западной части Тихого океана», увидевшей свет в 1922 году. Во введении к ней он писал: «Адекватные условия для этнографической работы... состоят в том, чтобы отделить себя от сообщества белых людей и установить как можно более тесный контакт с туземцами, чего реально можно достичь, если поселиться прямо в их деревне» (Малиновский 1922/2004: 26). Чтобы представить полную и адекватную картину туземной культуры, необходимо, по убеждению автора, получить четкое представление о племенном устройстве и выкристаллизовавшихся элементах культуры, составляющих ее «скелет», а также собрать данные о повседневной жизни и обычном поведении, которые являются его «плотью и кровью». Но помимо этого следует «...запечатлеть еще и “дух” — воззрения, мнения и высказывания туземцев. Ведь в каждом акте племенной жизни имеется, во-первых, рутина, определяемая обычаем и традицией, затем тот способ, каким это осуществляется, и, наконец, тот комментарий к совершенному, который имеется в туземном сознании... Значит, надо попытаться изучить и зафиксировать также и эти составляющие местной культуры» (Там же: 40).

Исследования традиционных культур по методологии, предложенной Малиновским, стали с тех пор прочным завоеванием на-

учной этнографии и социальной антропологии[17]. Невозможно уже было проводить серьезные полевые изыскания без длительного пребывания среди членов исследуемого общества, без знания туземного языка и, разумеется, без соответствующей теоретической подготовки. В последующие годы такого рода детальные монографические описания отдельных традиционных культур постепенно становятся нормой представления этнографического материала, и их число особенно быстро нарастает начиная с 1970-х годов прошлого века. Среди них упомяну в качестве немногих примеров работы Грегори Бейтсона о культуре папуасов *латмул* северо-восточной Новой Гвинеи (Bateson 1936/1958), Эдварда Эванса-Причарда об африканских скотоводах *нуэрах* (Evans-Pritchard 1940), Ирвинга Хэлловела об образе жизни и верованиях североамериканских индейцев *оджибва* (Hallowell 1960), Карла Хейдера о папуасах *дугум-дани* (Heider 1970/2006), Мишель Розалдо о нравах филиппинской трибы *илонгот* (Rosaldo 1980), Дональда Тузина о папуасах *арапеш* (Tuzin 1980), Брюса Науфта еще об одном новогвинейском этносе *гебуси* (Knauft 1983).

Чтобы читатель смог получить представление о том, как в наше время работает профессиональный этнолог, приведу выдержку из диссертации Карлоса Сулина, изучавшего образ жизни и верования индейцев языковой группы *минане*[18], коренных жителей Колумбии. Он пишет:

> «На протяжении тех 18 месяцев, которые мне пришлось провести в разные годы среди этих аборигенов, я старался активно участвовать во всем, что происходило у меня на глазах. Я помогал женщинам в работах на плантациях, с топором и мачете в руках расчищал новые участки леса под посевы вместе с мужчинами, охотился и рыбачил в компании с ними. Словом, старался быть полезным всюду, где моя помощь могла бы оказаться полезной. Понятно, что для выполнения проекта я должен был держать себя так, чтобы меня считали человеком достойным доверия и уважения. Несколько раз я был почти что счастлив, случайно услышав, что говорила Камен (женщина, в доме которой я жил) местному испанцу-священнику: “Он, как настоящий индеец, ест вместе с нами всю нашу пищу”.
>
> Почти каждый вечер я проводил в компаниях мужчин, помогая

[17] В том же ключе задолго до Малиновского, в 1870-е годы, работал в Юго-Восточной Азии и на Новой Гвинее и наш соотечественник Н. Н. Миклухо-Маклай.

[18] Язык принадлежит языковой семье *боран*. Общая численность народа около 600 человек.

им в приготовлении мамбе[19] и участвуя в традиционных церемониях угощения друг друга жевательным табаком. Они знакомили меня с содержанием мифов народа, напевая при этом и насвистывая местные мелодии. Именно здесь я постиг многое из того, что помогло мне освоить язык аборигенов, хотя и не могу сказать, что научился владеть им достаточно сносно.

Эдвард Эванс-Причард

Кое с кем из мужчин у меня установились добрые, дружеские отношения. К сожалению, им трудно было понять, как важно для меня также общение с женщинами. В итоге мне все же удалось познакомиться с их образом мыслей, помогая им в работах на плантации и в часы приема пищи. Мне даже удалось взять интервью кое у кого из них» (Sulkin 2000: 18–21).

В последующих главах на множестве примеров показана широкая панорама разнообразия культур архаических обществ Амазонии. На мой взгляд, описанные в книге верования и отражающие их ритуалы смогут показать читателю, насколько сознание носителей этих мировоззрений не тождественно нашему. Вместе с тем в этих представлениях отчетливо выявляется структурная первооснова современных религий. И в этом смысле эти люди такие же, как мы. Или, точнее, мы такие же, как они, — в той мере, в какой мифологизировано наше собственное сознание.

[19] Смесь перемолотых листьев коки (*Erythroxylum coca*) и пепла листьев дерева цекропия (*Cecropia* sp.) из семейства Крапивные. В состав снадобья входит алкалоид кокаин. Он помогает, таким образом, снизить усталость, придать человеку бодрости и вызвать небольшое одурманивание. Взрослые мужчины *минане* постоянно держат комок смеси за щекой.

ГЛАВА 1. АНИМИЗМ ВОЗВРАЩАЕТСЯ

Так озаглавлен один из разделов книги упомянутого ранее Филиппа Дескола «По ту сторону природы и культуры»[1]. В предисловии к ней редактор, видный антрополог Маршалл Салинс, характеризует ее содержание как радикальную смену парадигмы в гуманитарных науках о человеке, то есть в качестве научной революции в этой области знаний. По его мнению, наконец наведен порядок в систематизации трех фундаментальных понятий: натурализм (концепция соотношения «человек — природа» в мировосприятии западной культуры), анимизм и тотемизм (см. Sahlins 2013: 8).

В интервью, которое Дескола дал сотруднику Университета Макгилла, тот задал следующий вопрос: «Верно ли я понимаю, что присвоить лаборатории, которой Вы руководите, ярлык “Антропология *природы*”, было провокацией с Вашей стороны». «Да, разумеется, — отвечает Дескола, — это оксиморон, а оксимороны хороши тем, что могут играть роль интеллектуальных стимуляторов. Ведь мы с вами понимаем, что понятие “природа” есть в действительности мысленный конструкт, созданный людьми западной культуры. Но мы проходим мимо осознания этого факта, поскольку наша собственная вера в существование границы между нами и природой столь “естественна”» (Kohn 2009: 136–137).

Во второй половине 1970-х годов Дескола отдал несколько лет изучению образа жизни амазонских индейцев *ачуар*. Это этническая общность охотников-собирателей и лесных земледельцев общей численностью около 18,5 тысяч человек, обитающих по обе стороны границы между Эквадором и Перу. Их самоназвание означает «люди пальмы *aguaje*». К началу 1970-х годов они оставались одной из последних группировок, говорящих на языках лингвистической семьи *хиваро*, которые еще не подвергались сколько-нибудь существенному воздействию пришлой культуры испанских колонизаторов (вклейка I б, см. с. 80).

Дескола быстро убедился в том, что для *ачуар* резкое разделение сущего на «человечество» и «окружающую среду», сформировавшееся в западной культуре со времен Аристотеля и Платона, выглядит полнейшим нонсенсом. Нормой здесь оказалось наделение всех живых существ (растений и животных) такими качествами, как сознание, душа, мораль, способность к коммуникации, подобной человеческой, а также обладанием социаль-

[1] Тот же смысл вложен в заголовок статьи: Costa, Fausto 2010.

ными институтами. Более того, в этой онтологии[2] все названные атрибуты присущи в равной степени и духам, мифическим чудовищам, а за пределами реального либо иллюзорного живого — минералам, астрономическим телам, самым различным метеорологическим явлениям природы и даже рукотворным артефактам (см. Descola 1994; 1996: 99).

Это и есть первобытная философия анимизма, господствующая в коллективном сознании носителей великого множества архаических культур. Вот хороший пример из книги русского путешественника В. К. Арсеньева «По Уссурийскому краю» (Арсеньев 2000). Вечер на бивуаке экспедиции, автор и проводник-нанаец[3] Дерсу Узала коротают перед сном время у костра.

> «...Марченко и Олентьев улеглись спать раньше нас, а мы с Дерсу, по обыкновению, сидели и разговаривали. Забытый на огне чайник настойчиво напоминал о себе шипением. Дерсу отставил его немного, но чайник продолжал гудеть. Дерсу отставил его еще дальше. Тогда чайник запел тоненьким голоском.
> — Как его кричи, — сказал Дерсу. — Худой люди!
> Он вскочил и вылил горячую воду на землю.
> — Как “люди”? — спросил я его в недоумении.
> – Вода, — отвечал он просто. — Ему могу кричи, могу плакать, могу тоже играй.
> Долго мне говорил этот первобытный человек о своем мировоззрении. Он видел живую силу в воде, видел ее тихое течение и слышал ее рев во время наводнений».

Люди, животные, духи: зыбкость линий раздела

Одно из фундаментальных отличий в представлениях о мире у индейцев Амазонии от того, что привычно для нас, состоит в следующем. В сознании этих аборигенов первоначальное состояние животных было подобным нынешнему человеческому. Разделение на мир животных, с одной стороны, и человечество, с другой, происходило в дальнейшем не за счет все большего отрыва культуры от природы (в нашем понимании этих категорий), а скорее наоборот. Согласно мифам, животные утрачивали те качества, которые

---

[2] Форма представления знаний о реальном мире, с выделением и очерчиванием множества объектов, его слагающих, и связей между ними.

[3] Нанайцы (устаревшее: гольды) — коренной малочисленный народ Дальнего Востока, проживающий по берегам Амура и его притоков Уссури и Сунгари в России и Китае.

сохранялись у людей. Таким образом, люди оставались в своем первоначальном состоянии. Что же касается животных, то они в этом сценарии оказываются не чем иным, как «бывшими людьми», вопреки тому, как они видятся со стороны (см. Viveiros de Castro 2004: 464–465).

Коль скоро животные прежде были людьми, они могут и сегодня оставаться ими, хотя это не всегда вполне очевидно при взгляде извне. Иными словами, особи многих видов живых существ обладают неким духовным компонентом, «душой», что позволяет считать их «человекоподобными». Это внутреннее качество, делающее особь *субъектом*, обеспечивает ей способность вести себя адекватно обстоятельствам, наподобие человека, обладающего разумом. Душа, которой, наравне с людьми, обладают все прочие живые существа, есть наследие первоначального состояния, когда не было разницы между людьми и животными. Теперь же эти внутренние качества особей каждого вида оказываются скрытыми под внешней оболочкой их телесных форм — «одежды», по выражению аборигенов.

Таким образом, в мировоззрении коренных жителей Амазонии духовное начало, о котором идет речь, есть абсолют, изначально данный всему живому (включая и растения), тогда как внешняя форма тела и ее покровы (перья, шерсть, листья деревьев) — это вторично приобретенные качества, своего рода маска, способная к тому же изменяться непредсказуемо в зависимости от обстоятельств. К этой стороне воззрений носителей архаических культур, определяющей основу их восприятия мира, я не раз буду обращаться далее.

В итоге в рамках этих воззрений реальный мир представлен великим разнообразием *персонифицированных* субъектов-индивидов, в число которых помимо живых людей входят умершие, животные, растения, духи, обитатели других отделов космоса и некоторые неживые объекты[4]. Индивидами считают всех тех, кто обладает рассудком и способностью обмениваться информацией как с себе подобными (например, духи с духами), так и со всеми прочими, включая людей. Посредством такой коммуникации, беззвучной и не предполагающей использование языка, души сообщают друг другу о своих намерениях и пожеланиях, воздействуя, так или иначе, на поведение адресатов. В распоряжении каждого

[4] Как мы увидим ниже, в представлениях тех или иных этносов не все виды животных и растений, как и не все категории неживых объектов наделены душой. Те, которым это качество не приписывается, можно уподобить объектам «природы» в том понимании, которое привычно для нас с вами.

индейца имеется великое множество заклинаний, при помощи которых он может воздействовать с расстояния не только на других членов общины, но также на индивидов из числа растений, животных, духов и даже на некоторые артефакты.

В коллективном сознании индейцев *ачуар* все эти классы сущностей выстроены в иерархическую пирамиду, вершину которой занимают они сами. Место прочих категорий индивидов в этой иерархии определяется прежде всего уровнем способности их душ к общению. Высокое положение занимают духи и некоторые мифические персонажи. Они охотно реагируют на обращения к ним, но, поскольку остаются невидимыми, содержательная беседа возможна лишь во сне или если человек находится под воздействием галлюциногенов.

Другой критерий при ранжировании «сословий» — это особенности полового поведения их членов. Преимущества получают те, которые придерживаются единобрачия: шерстистая обезьяна и птица тукан, а среди растений одомашненные породы, например маниок. Много ниже в иерархии стоят животные полигамные, такие, как собака и обезьяны ревуны.

Категории социальных отношений, в которых мыслится структура всего этого единства людей и их природного окружения, реального и виртуального (представленного духами), распространяются не только на представителей фауны, но также и на мир растений. Например, крупные деревья жестоко соперничают между собой за престижное положение в существующей иерархии. Исключение составляют пальмы: отношения между ними аборигены приравнивают к связям, существующим между двоюродными братьями или сестрами. Враждебно относятся друг к другу две разновидности маниока — горький и сладкий, так что первая заинтересована в том, чтобы отравить вторую своими токсинами (Descola 2013: 18)[5].

Такого рода антагонизм представляет собой, по словам этого автора, отражение напряженных отношений между отдельными общинами *ачуар* на почве кровной мести, а также обычая, состоящего в том, что убийца присваивает себе имя убитого во время рейда к соседям. Такую цель преследует практика так называемой «охоты за головами», существовавшая у *ачуар* ранее.

Приверженность к этой форме насилия коренится в общей канве представлений этого этноса о глубинной сущности связей,

[5] Пересказ по английскому переводу французского оригинала. Книга переведена и на русский язык: Дескола 2005/2012.

на которых зиждется функциональное единство социума, объединяющего людей, духов, растения и животных. Одним из двух доминирующих модусов отношений здесь считается потребление одними членами сообщества ресурсов: плоти множества других, более «слабых» физически. Пример: зерноядные птицы — «хищники», а семена растений — их «жертвы». Все это именуется в теории Дескола «продуктивной деструкцией», куда он относит, естественно, не только поедание хищниками их добычи, но также все способы охоты людей на животных. Не исключением оказывается и сбор женщинами даров природы. Этот модус взаимоотношений в новой теории анимизма обозначается термином «хищничество» (predation)[6] (см. Descola 1996: 90).

Как мы видели, влияние этой идеологии распространяется даже на трактовку аборигенами взаимосвязей между растениями (позитивных либо негативных) и на их воображаемые позиции по отношению к людям. Так, маниок — главное культурное растение — обижен на людей за потребительское отношение к нему и мстит им, высасывая кровь у детей. Этим *ачуар* объясняют случаи их смерти от малокровия. Та же опасность поджидает женщин, пропалывающих посевы, те во время работы на плантации напевают про себя особые заклинания с просьбой обратить свою злонамеренность не на них самих, а на чужаков, если те окажутся незваными гостями на возделываемом участке (см. Descola 2013: 168).

На низших ступенях табели о рангах стоят те, кто ведет одиночный образ жизни. Таковы два «вида» злых духов из категории, именуемой *ивианч*, носители душ людей, умерших совсем недавно. На особей одного из них вы можете ненароком наткнуться в лесу. Он выглядит человеком очень неприятного облика, сильно заросшего волосами и к тому же слепого. Их манера — попытаться разговорить встреченного и затем удерживать его при себе, чтобы не оставаться более в утомительном одиночестве. Другая разновидность выступает в облике того или иного животного (оленя, совы или бабочки из рода *Morpho*). Этот минуту-другую пожирает путника взглядом, а затем растворяется в воздухе, чтобы ночью присниться ему в виде умершего, чьим воплощением он является (см. Taylor 1993: 653).

Сюда же относятся крупные хищники, в частности, ягуар и змея анаконда. Их души подчинены воле шамана, который использует их, когда надо наслать на кого-нибудь несчастье. Интересно, что

[6] Подробно об этом см. в главе 2.

эти опасные существа считаются скорее принадлежащими культуре (в нашем понимании), нежели ее природному окружению, поскольку их властелин — это не только полноправный, но самый влиятельный член общины.

Особо следует сказать о том месте, которое отводится в этой общей картине умершим. Одна из особенностей коллективного сознания амазонских индейцев, отличающая их мировоззрение от существующего во многих архаических культурах, состоит в отсутствии у них культа предков. Поэтому, по словам Дескола́, «умерший должен быть забыт людьми как можно скорее. Только в первые дни он может обнаружить себя в облике более или менее злонамеренного духа, слоняющегося вокруг. Встречи с ним лучше избегать. Коротко говоря, мертвец полностью теряет связь с человеческим коллективом и отныне не может как-либо влиять на людские дела» (Descola 2013: 162)[7].

Важно заметить, что в верованиях *ачуар* за пределами описанной иерархии одушевленных индивидов остаются рыбы и насекомые, а также травы, папоротники, мхи, минералы и реки. По словам Дескола, оставаясь за пределами социальной сферы, как она видится этим аборигенам, все перечисленное в какой-то мере аналогично тому, что мы в нашей культуре подразумеваем под понятием «природа». Автор задается вопросом, является ли мировоззрение этого этноса крайним выражение монизма, категорически противостоящего дуализму западной культуры, подразделяющему миропорядок на «природу» и противостоящие ей «общество» и «культуру» (Descola 2013: 17).

Ответ оказывается неожиданным. Анимизм в культуре *ачуар*, как мы только что видели, оставляет все же слабую лазейку для дуализма западного миросозерцания. А верования другого амазонского этноса, *макуна*, обитающего всего лишь в нескольких сотнях

---

[7] Это замечание перекликается с тем, что говорится о социальном назначении ритуального эндоканнибализма у другого этноса, бразильских *вари*. Церемония поедания плоти умершего члена общины его односельчанами, по мнению видного бразильского антрополога А. Вилака, преследует цель трансформировать человека в животное-жертву (см. Vilaça, 2000: 20). По-иному обстоит дело у этноса *ариo-пау* в Перу. Здесь мертвые рассматриваются как целая категория анонимных «зеленых бесплотных людей», живущих на небесах в райских условиях. Они наблюдают за людьми, оставшимися на земле, и рассматривают их как пернатых двух разных видов: мужчин в облике птицы оропендолы (*Psarocolius* sp.), а женщин – как амазонских попугаев (*Amazona* sp.). Шаманы поддерживают постоянный контакт с «зелеными человечками» и пользуются их советами для поддержания благополучия общины, считая полученную информацию жизненно важной (см. Belaunde, 1994: 98).

километров от *ачуар*, выглядят уже предельно монистическими, о чем речь пойдет в следующей главе.

Что думают о себе и о людях существа, нас окружающие?

Мы видим, что индейцы *ачуар*, как и представители многих других амазонских этносов, считают себя членами единого социума, который обнимает не только коллектив им подобных, но также все виды животных и многих растений[8] плюс целый сонм бесплотных духов, общение с которыми напрямую доступно только всевидящим шаманам. При этом, как уже было сказано, все, кого нельзя считать полноценными людьми, обладают все же субъектностью, подобной человеческой. Так что каждому из них свойственно преследовать свои интересы в процессе общения всех со всеми.

Каковы, однако, конкретные намерения коммуникантов, принадлежащих к категориям существ, реальных либо иллюзорных, чья «околочеловеческая» сущность полностью скрыта от людей за их внешним обликом? Ответ на этот вопрос перестал быть для аборигенов тайной, скрытой за семью печатями, после того как им удалось выстроить в своем сознании целостную картину того, как именно эти «субъекты» должны воспринимать людей со своей собственной точки зрения. Попытки этнографов уяснить себе эту сторону верований амазонских индейцев привели к выработке нового направления в анализе особенностей психологии аборигенов Южной Америки, который получил название «перспективизм»[8] (см. Viveiros de Castro 1998b).

Посмотрим, как в этой системе представлений субъекты, относящиеся к разным классам (людей, животных, духов и прочих), воспринимают самих себя и других с собственных точек зрения, в их *перспективе* взглядов на мир, по выражению этого автора? По его словам, «...в типичном случае люди “видят” животных как животных, а духов — как духов. Животные же и духи видят людей, как если бы те были, соответственно, животными или духами». Но и те и другие «считают самих себя» людьми со всеми свойственными тем культурными нормами и правилами общежития. Такими, скажем, как преимущественное положение лидеров и шаманов.

---

[8] Эта концепция разработана Эдуардо Вивейрушем де Кастру на основе изучения мировоззрения *араветте* — малой этнической группы коренных жителей Бразилии. Их численность составляла 136 человек в 1983 году и 168 годом позже (Viveiros de Castro 1992: 30). С точки зрения этого исследователя, перспективизм представляет собой взгляд на мир, существенно отличный от анимизма в трактовке Дескола.

Считается, в частности, что с точки зрения млекопитающих и птиц (то есть в их мысленной *перспективе*) меховой либо перьевой покров, одевающий их тела, а также средства защиты и нападения: когти и клювы — все это равноценно одежде людей с дополняющими ее убранствами, а также оружию охотника и бойца. Свою пищу животные уподобляют человеческой. Так, для ягуара кровь — это пиво из маниока, для грифа труп обезьяны нечто вроде рыбьего мяса, высушенного на вертеле (Ibid.: 470).

В сознании животных, как думают индейцы, мир предстает в тех же самых категориях, что и для людей. «Они размышляют об охоте и рыболовстве, о том, как стряпать пищу и изготовлять горячительные напитки, о кросскузенных браках, о ритуалах инициации молодежи, о военных противостояниях. Если змея или ягуар видят людей как тапиров или пекари, то потому, что они, подобно нам, индейцам, используют в пищу мясо тапира и пекари» (Ibid.: 477).

Автор продолжает:

> «Когда я употребляю слово “видят”, то имею в виду скорее перцепт, нежели концепт[9], хотя в некоторых контекстах больший акцент бывает сделан на категориальной стороне явления, чем на образных ассоциациях с ним». Так или иначе, животные в восприятии аборигенов — это люди, и каждая особь, соответственно, считает себя индивидом. Эти представления неизменно подразумевают, что внешний облик каждого вида есть не что иное, как оболочка (“одежда”) под которой скрыта внутренняя человеческая сущность субъекта, которая обычно остается видимой только особям того же вида, а также взгляду тех, для кого не существует межвидовых границ, именно шаманов. Сама же внутренняя субстанция — это «душа», которая может выступать в виде призрака. Это подобие благоразумия, предполагающего осмысленную преднамеренность поведения, как у людей» (Ibid.: 471).

---

[9] «Мы привыкли обозначать контраст между вещами и мыслями путем противопоставления терминов перцепт (ощущение) и концепт (понятие), но нужно признать, что концепты выделяются постепенно из перцептов и снова растворяются в них. Они так тесно взаимно переплетены, и мы в жизни до того безраздельно и вперемежку ими пользуемся, что нередко трудно бывает сообщить начинающему изучать философию ясное понятие о различии, существующем между ними. Ощущение и мышление в человеке тесно сплетены, но они оба изменяются независимо друг от друга. Нужно допустить, что первоначально ощущения являлись самодостаточными и что мышление присоединилось позднее как добавочная функция, которая давала нам в руки средства для приспособления к более широкому кругу жизненных условий по сравнению с тем, который доступен животным» (Джеймс, Рассел 2000).

Если внешний облик субъекта — это «одежда», скрывающая под собой его истинную сущность, то вполне возможно перевоплощение путем смены одного «наряда» на любой другой, будь она намеренна либо вынуждена обстоятельствами. При таком метаморфозе духи, мертвецы либо шаманы, а также люди могут принимать облик тех или иных животных[10]. Однако Вивейруш де Кастру подчеркивает, что противопоставление в сознании индейцев *телесной оболочки*, сменяемой в принципе, и гуманоидной духовной *сердцевины*, неизменно единой для всех субъектов, — это совсем не та оппозиция «наружность — суть», как ее видит человек современной западной культуры.

«Мне кажется, — пишет автор, — что в мифических повествованиях амазонцев больший интерес сосредоточен на том, что именно представляют собой сами эти “одежды”, чем на таящемся под ними». Облачаясь в шкуру обезьяны или леопарда, субъект приобретает не только внешний облик этих животных, но и все особенности их поведения, которые отвечают задачам выживания в характерной для них среде обитания. Таковы, к примеру, умение ловко лазать по деревьям у обезьян и физическая мощь ягуара либо анаконды. В этом смысле одеяние есть не просто оболочка тела, но многоплановая конструкция, которая обеспечивает способность выполнять множество специальных задач.

Шкура животного, в которую шаман облачается во время отправления ритуала, — это отнюдь не карнавальный наряд, а инструмент, помогающий осуществить задуманное магическое действо. Например, когда он надевает костюм с компонентами рыбьей кожи, это предполагает возможность нырять в глубокие омуты и дышать под водой. Такое переодевание не маскарад, а средство стать обладателем всех функциональных преимуществ, которые предоставляет строение тела тех или иных видов животных. Задача действа состоит не в том, чтобы скрыть облик человека под личиной животного, а в надежде привести в действие всю мощь способностей, свойственных особям данного вида существ (Ibid.: 482).

Переоделся — и перевоплотился

Анимистическое сознание мифологично по самой своей сути. Миф — это отнюдь не только и не столько фольклор, он во многом

[10] Похожие представления мы находим также у многих коренных жителей Северной Америки, Азии и целого ряда регионов в других областях планеты.

определяет повседневное поведение человека. С самого детства ребенок слышит от взрослых о том, что были времена, когда не было разницы между людьми, животными и растениями. Тогда, согласно легендам индейцев *хиваро*, колибри, например, могли возделывать плантации, стриж отправлялся на охоту с духовой трубкой, а сверчок умел играть на скрипке. Все они выглядели как люди, и только с течением времени каждый вид постепенно сменил свой облик и поведение, став таким, каким мы его видим сегодня, что и позволяет отличать их друг от друга

Но и сами люди сохранили в себе с тех пор глубоко сидящие черты прежней общности с животными. По представлениям одного из амазонских этносов, границей между прежней внутренней животной конституцией, унаследованной из прошлого, но не отторгнутой полностью, и собственно человеческой субъекту служит его кожный покров[11]. Учитывая эфемерность этой хрупкой одежды, над человеком частенько нависает опасность вернуться к таящейся в нем животной сущности (см. Riviere 1994: 261).

Такого рода опасения настолько глубоко укоренены в коллективном сознании множества амазонских этносов, что при рождении ребенка у родителей никогда нет полной уверенности, что на свет появился новый человек, а не какое-нибудь животное. Первое, что обязан сделать принимающий новорожденного от матери, это ощупать его, следуя всем изгибам тельца, словно скульптор, формующий человеческую скульптуру из глины. Это своего рода ритуальный акт, гарантирующий, что ребенку предстоит расти человеком, а не дай бог кем-либо иным (см. Vilaça 2002: 349).

Как гласят мифы, во времена разделения первоначально единого континуума живых существ на людей, животных и растения души у всех остались единообразными, а изменились коренным образом тела, то есть внешний вид, и, соответственно, манеры поведения. Поэтому всегда возможен временный возврат каждого субъекта в исходное состояние. Такое перевоплощение может быть осуществлено намеренно, просто за счет смены одеяния, напри-

---

[11] Как мы уже видели, эта трактовка верна по сути, но сильно упрощена. О том, каковы истинные анатомические представления аборигенов о характере телесного «сосуда», в который заключена гуманоидная сущность людей, а также животных и растений, в другом месте сказано так: «Амазонские индейцы редко противопоставляют на словах душу *телу*, как некой единой конструкции. Они чаще говорят о коже, волосах, плоти, костях, крови и т. д. Например, речь может идти о том, что кровь — это душа тела или что кости — это тело души» (Fausto 2007: 521).

мер, человеческой кожи на шкуру животного или наоборот. Но если человек утратит осторожность, например пренебрегая выполнением предписанных обрядов, возврат в животное состояние может свершиться автоматически, по воле небес. Этого опасаются, например, девушки этноса *гуарани*. Если после первой менструации не будут отправлены соответствующие ритуалы, есть риск, что ее кожа станет покрываться мехом и что появится «животное-человек», который заберет ее к себе, и она окажется опасной для своих соплеменников (см. Fausto 2007: 505).

Опасность превратиться из человека в животное, в духа, в мертвеца подстерегает тебя на каждом шагу. Если кому-то, не будучи шаманом, случится увидеть кого-либо из перечисленных в их временном человеческом обличье, он рискует воспринять их *перспективу* взглядов на мир и, соответственно, трансформироваться в того или иного из таких субъектов. Как пишет Вивейруш де Кастру, «смена перспективы — дело опасное» (Viveiros de Castro 2004: 468).

Во множестве мифов говорится о том, насколько внешность обманчива. Совершенно не исключено, что путник, заглянувший в ваше жилище, может оказаться вовсе не человеком, как он выглядит, а каким-то оборотнем. И наоборот, постучавшись в дверь к незнакомцам во время странствия, вы можете оказаться в обществе людей-грифов, людей-змей или людей-ягуаров (см. Renard-Casevitz 1985; цит. по: Descola 2013).

Вот что говорится в некоторых мифах о перевоплощениях путем смены «одеяния». Молодой человек избрал женой самку ягуара. Ее родители предоставили в распоряжение зятя меха разных животных, чтобы он мог успешно охотиться на них и снабжать семью мясом. Здесь были шкуры разного размера: тапира, пекари, оленя, агути и прочих, с копытами или с когтями. Каждый раз, отправляясь на охоту, юноша надевал на себя ту или иную из них, в зависимости от того, на какую добычу он рассчитывал. Однако настал момент, когда он решил вернуться к людям. Но его тесть был против этого, и чтобы оставить зятя у себя, потребовал у него выкуп за невесту, не полученный перед свадьбой. Но юноша убил жену, сбросил шкуру леопарда и возвратился к соотечественникам.

В другом мифе речь идет о двух братьях — искусных плетельщиках корзин. Одну из них они так реалистично снабдили чертами ягуара, что она превратилась в этого хищника. Братья сняли с него шкуру и каждый надел ее на себя. Ранее они были плохими охотниками, а теперь в промысле им неизменно сопутствовал успех.

При этом старший все время предупреждал младшего, чтобы тот не убивал слишком много дичи. Однажды тот не послушался и добыл чересчур много пекари, да еще и хлебнул немного их крови. В этот момент оказалось, что снять шкуру ягуара ему не удается, то есть он навсегда стал ягуаром.

Из сравнения этих двух мифов следует мораль: безопасно оставаться переодетым в шкуру животного до тех пор, пока важные черты вашего поведения не уподобляются повадкам этого существа. В первом мифе юноше удалось избавиться от шкуры хищника, поскольку во время жизни с леопардами он питался только пищей, приготовленной на огне. Во втором человек уподобился ягуару, употребив в пищу сырую кровь жертвы, и это погубило его (см. Riviere 1994: 257–259).

Перед едой держи ухо востро!

В жизненном укладе амазонских индейцев все, что связано с приготовлением и потреблением пищи, особенно мясной, требует особо пристального внимания и всяческой осторожности. Здесь человека на каждом шагу подстерегает опасность нарушить множество предписаний и запретов. Все они отработаны в традиции данного этноса, чтобы предотвратить реальную возможность съесть не то, что *выглядит* безобидным, а нечто совершенно иное, таящее в себе угрозу, глубоко скрытую под обманчивой внешностью. Такой неверный шаг может привести к тому, что субъект приобретет черты животного, мясо которого он употребил в пищу, или вообще превратится в его подобие.

Согласно верованиям бразильского этноса *вари*, такая опасность грозит в наибольшей степени новорожденным, если родителям в период беременности матери и в первое время после родов случится попробовать мяса некоторых млекопитающих (муравьедов, броненосцев и коати), хищных птиц и рыбы под названием крапчатый павлин[12]. Отец ребенка во время охоты должен всячески избегать встречи со всеми этими созданиями и, разумеется, ни под каким видом не должен даже выстрелить из лука или духовой трубки в кого-нибудь из них[13].

---

[12] Рыба из семейства Cichlidae, распространенная в реках бассейнов Амазонки и Ориноко. Самые крупные экземпляры вида *Cichla temensis* достигают метра в длину и веса 13 кг.

[13] У *ваорани* (Эквадор) женщине в последний месяц беременности и около ме-

В противном случае наименьшая неприятность, грозящая ребенку, это заболевание, серьезное в той или иной степени. Например, какой-либо контакт родителей с броненосцем приведет к тому, что новорожденный будет страдать нарушениями мочеиспускания и дефекации. Еще хуже, если отец ненароком застрелит коати — тогда ребенка ожидает помрачнение разума.

Вполне съедобным считается мясо тапира, пекари и обезьян капуцинов, которые обладают человеческими душами. Но прежде, чем подать это кушанье на стол, нужно соблюсти следующие предосторожности. С тушей жертвы недопустимо забавляться подросткам, и она должна быть разделана для готовки как можно скорее, а мясо по возможности быстро съедено. В противном случае душа животного может успеть переселиться в тело другой особи того же вида, ожить и вернуться к своим родичам в джунгли (см. Vilaça 2002: 356).

По словам этого автора, перед разделыванием туши зачастую требуется консультация с шаманом. Тот должен убедиться, что животное начало, противостоящее внутренней человеческой сущности, не столь сильно у данной особи-субъекта, чтобы перенестись на тех, кто собирается принять участие в трапезе. Если эта предосторожность не соблюдена, возможны серьезные неприятности.

В одном эпизоде, свидетелем которого оказался сам этот этнограф, шаман, вызванный к больному ребенку, «обнаружил в его теле шерсть обезьяны капуцина и личинки насекомых, которыми этот примат питается». Диагноз был таков: дитя находится в процессе превращения в капуцина. Родителям досталось от шамана за то, что они приготовили и ели мясо «неправильно» (Ibid.: 357).

Рассерженный знахарь объяснил, что животное с душой человека атаковало ребенка с намерением трансформировать его в особь того вида, которому оно само принадлежало, и в члена той конкретной семьи, которая понесла утрату от действий охотника. Теперь шаману предстояло навестить это семейство (в мифологическом «жилище капуцинов») и договориться с ними о возвращении души больного к людям. Там один из капуцинов сказал, что

сяца после родов, а также ее мужу позволено употреблять в пищу мясо только двух видов птиц: тукана (*Ramphastog cuvieri*) и кракса (семейство Cracidae). Мужчина в это время предпочитает вообще не охотиться и реже бывать в лесу (см. Rival 1998: 622). У *нукак* (Колумбия) рацион родителей в период ожидания ребенка еще более ограничен. Им по традиции доступно мяса того же тукана и черепахи *Geochelone denticulate* (см. Politis, Saunders 2002: 120).

обезьяна, которую те съели, была его сыном. На это шаман возразил, что речь идет не об этой особи, а о душе больного, возврата которой требуют его родичи. Довод сработал, так что шаману удалось выполнить задуманное (Ibid.).

Как шаман превращает животное-субъекта в порцию мясной пищи

Опасность серьезно заболеть, ненароком съев что-нибудь, относимое в традициях данной культуры к категории табуированных сущностей, это не единственное, что грозит человеку, живущему охотой. Как мы увидим далее, непоколебимая убежденность носителей анимистического сознания в том, что за внешним обликом животного и даже некоторых растений скрывается человеческая сущность, ставит перед ними еще одну серьезнейшую проблему, на этот раз преимущественно морально-этического свойства. Суть ее четко выражена в словах шамана-*инуита*[14], цитируемых Дескола: «Хуже всего в жизни то, что наша пища всецело состоит из человеческих душ» (Descola 2013: 140).

Стоит напомнить, что в социуме пестрого состава, объединяющего аборигенов с духами и с представителями разных подразделений фауны и флоры, каждый член его рассматривается любым другим в статусе субъекта. Поэтому людям приходится постоянно задаваться вопросом: не собираюсь ли я удовлетворить свой аппетит ценой лишения жизни существа, во многом подобного мне самому, хотя и облаченного в мех, перья или в листву (если речь идет о растении)? При таком настрое сознания охотник опасается оказаться в роли убийцы, а все те, кто затем потребляют его трофей во время трапезы, рискуют поголовно превратиться в каннибалов.

Но если смириться с этим, то пришлось бы признать, что люди находятся в состоянии войны с животными, которые, по сути дела, являются кормильцами общины. Следует сказать, что аналогия между охотой и военными действиями хорошо осознается индейцами, для которых враждебные рейды в стан соседней общины, сопровождающиеся кровопролитием, — дело вполне привычное[15]. Однако аборигены категорически отказываются приравнять охоту

---

[14] *Инуиты* — этническая группа эскимосов, населяющая север Канады.

[15] Эти рейды сопровождаются убийством членов общины, подвергшейся нападению, по мотивам кровной мести или чисто ритуального характера. Например, для тех же *ачуар* ранее была характерна так называемая охота за головами.

к убийству животных, настаивая на том, что прилагают все усилия для поддержания мирного сосуществования с ними.

Например, для *ваорани,* аборигенов Эквадора, главными объектами охоты служат несколько видов обезьян. Эти индейцы утверждают, что об убийстве здесь не может быть и речи. «Мы просто усыпляем их с помощью кураре, — говорят они, — обездвиживаем дуновением». Смерть жертвы после выстрела из духовой трубки наступает без мучений, она бескровна и безболезненна. В языке *ваорани* «убить кого-нибудь» значит проткнуть его копьем, нанести ему рану, кровоточащую и несовместимую с возможностью остаться в живых. Орудие убийства — это никак не духовая трубка, а только лишь копье. Им пользуются равным образом во враждебных столкновениях с недругами из других общин, а при охоте — только в тех сравнительно немногих случаях, когда желанным трофеем оказываются пекари.

Белобородый, или белогубый, пекари (*Tayassu pecari*) — крупное млекопитающее из семейства Пекариевых (Tayassuidae), внешне напоминающее свинью. Высота взрослого животного в холке около полуметра, а масса — от 16 до 30 кг. Верхние и нижние челюсти несут по два трехгранных клыка, направленных под острыми углами, соответственно, вниз и вверх. Это весьма эффективное защитное оружие, которое делает зверя опасным противником каждого, кто осмелится приблизиться к нему с дурными намерениями.

Поскольку пекари неизменно держатся стадами, охота на них сулит в случае успеха сразу несколько ценных трофеев. Тогда организуется богатое пиршество, и людям в кои-то веки удается наесться мясом вдоволь.

Пекари не только хорошо вооружены, но и в высшей степени агрессивны. При коллективной охоте на них стадо даже и не пытается обратиться в бегство. Животные пускают в ход клыки, целя ими в обнаженные ноги нападающих. Столкновение не обходится людям без потерь, наименее удачливые рискуют получить глубокие раны, но эта более чем реальная опасность никого не останавливает. Как пишет Лаура Райвл, знаток жизненного уклада этих индейцев, ситуация видится им не иначе как *бой* между отрядом людей и группировкой животных, объединенных в анонимное стадо. Охота на пекари отождествляется с военным противостоянием двух человеческих коллективов не только у *ваорани*, но и у многих других этносов Амазонии.

Здесь перед нами наиболее убедительный пример того, что опасения индейцев оказаться в роли убийц и каннибалов в их

глазах имеют под собой реальную почву. Дело в том, что пекари, обладая, как и прочие животные, внутренней гуманоидной сущностью, и в своем образе жизни характеризуются, с точки зрения аборигенов, целым рядом особенностей, сближающих их с людьми. Это создания, ведущие коллективный образ жизни. Стада их находятся под руководством вожаков, подобных старейшинам общины, и ведут они себя геройски в столкновениях с врагами. Питание у них смешанное, не как у хищников вроде индивидуалиста-ягуара, а как и у людей: посещая плантации культурных растений, они охотно поедают, например, маниок — эту основу растительной пищи индейцев. В результате аборигены близки к тому, чтобы рассматривать этих истребителей посевов, оставляющих за собой разрушение и хаос, не только в качестве добычи, но и как своих личных врагов.

Имея все это в виду, как могут люди оставаться уверенными в том, что, потребляя мясо пекари, они не впадают в грех антропофагии, говоря попросту — людоедства? Обязанность не позволить человеку постоянно находиться под властью сомнений такого рода берут на себя шаманы. В их распоряжении имеется множество магических приемов, с помощью которых они умеют превратить мясо существа, обладающего духовным началом, в субстанцию, вполне пригодную к употреблению в пищу.

Характер таких магических операций существенно разнится в традициях разных этносов, в зависимости от того, как та или другая народность классифицирует животных по степени опасности, ожидающей человека при употреблении в пищу их мяса. Именно от того, насколько она значительна, зависит, необходимо ли присутствие шамана при обработке охотничьего трофея и превращении его в пищевой продукт.

Наиболее простым способом избежать упрека в каннибализме пользуются индейцы *муинане*, аборигены Колумбии. У них каждому виду млекопитающих из тех, на которых регулярно охотятся, присвоено, помимо их собственного названия, еще и другое, обозначающее вполне определенное растение, точнее — приносимые им фрукты либо орехи. Например, если речь идет о белобородом пекари, это плоды пальмы чамбира (*Astrocaryum chambira*), для ошейникового пекари — дерева пораквейба (*Poraqueiba sericea*), для черного агути — авокадо (*Persea americana*), для крупного грызуна пака — орехи арахиса (*Arachis hypogea*). У этого этноса почти все взрослые мужчины обладают эзотерическими знаниями и потому редко нуждаются в помощи шамана. Такой человек на охоте, прежде чем сделать выстрел,

называет мысленно будущую жертву именем фрукта, подходящего к случаю, и так превращает ее плоть в продукт, безопасный для употребления (см. Sulkin 2000: 89).

Ту же самую цель трансформировать мясо млекопитающих в нечто как можно более удаленное от образа человека преследуют шаманы в других обществах амазонских индейцев. Но пользуются они при этом магическими заклинаниями уже над трупами застреленных животных. Представить себе жертву растением обязаны шаманы в общинах венесуэльского этноса *пиароа*, а вообразить ее рыбой заставляют себя знахари в коллективе индейцев *барасана,* населяющих Бразилию.

У колумбийских *мирана* все животные делятся на съедобные «растения» и «субъекты». К числу первых относятся мелкие птицы и грызуны разной величины, а во вторую категорию входят крупные хищные млекопитающие, имея дело с которыми следует соблюдать осторожность. Убив, например, ягуара, охотник должен съесть кусочек слегка поджаренного мяса из его хвоста, чтобы меньше опасаться встречи с духом животного в дальнейшем. Кроме того, клыки хищника должны быть переданы шаману. Тот вызывает этого духа и пытается в разговоре с ним обратить случившееся в пользу охотника. Это ему удается, и дух обещает сделать клыки местом своего пребывания в те часы, когда он свободен от других забот. «Каждый раз, — говорит дух, — когда охотнику понадобится помощь, он должен будет надеть ожерелье с этими клыками и обратиться сюда за поддержкой» (Fausto 2007: 504, 507).

У ряда других этносов, например у *десана*[16], задача шамана состоит в том, чтобы компенсировать людям риск, которому они подвергли себя, поев мясной пищи. Для этого маг должен задобрить мифический «дух хозяина животных», предложив ему взамен съеденного животного-субъекта душу умершего человека. Предполагается, что она сможет быть оживлена духом в облике одного из тех существ, сонмом которых тот владеет и управляет (см. Descola 2013: 141). В этом проявляется принцип взаимности, который люди стараются реализовать в своих отношениях с миром животных. Он закреплен в простой формуле: «Вы — нам, мы — вам». О содержательной сути такого договора будет подробнее сказано в следующей главе.

Ограничения, налагаемые кодексом, известным этнологам под названием «пищевой шаманизм», на рацион членов общины,

[16] Аборигены, населяющие бассейн Амазонки вдоль границы Колумбии с Бразилией.

очень сильно варьируют от этноса к этносу. Их логика определяется местными классификациями живых существ, которые проистекают из мифологии каждой традиционной культуры. Принципы отнесения тех или иных видов животных и растений к категориям табуированных либо безопасных для потребления могут быть понятны лишь на основе основательных знаний о фольклоре данного общества.

Например, у *сироно*, аборигенов восточной Боливии, пищевые табу наложены на семь видов млекопитающих, на представителей четырех таксонов птиц и на один вид растений — папайю, или дынное дерево (*Carica papaya*). К удивлению исследователей, оказалось, что все они имеют то общее, что в окраске их покровов присутствуют цвета красный, желтый и белый. Папайя попадает в эту категорию из-за ярко-красных ее плодов. Животные, мясо которых пригодно в пищу, напротив, выглядят черными либо темно-бурыми и к тому же чаще встречаются неподалеку от водных источников (см. Ingham 1971: 1096–1097).

Источник таких корреляций этот исследователь видит в гендерном символизме, в мифологии этого этноса. Фундаментальными оппозициями там являются следующие: вода — огонь, черное — красное, мужчина — животное. При этом охота, вода и черный цвет символизируют мужское начало, а стряпня на кухне, огонь и красное — женское. Этот цвет олицетворяет также сакральность крови. Поэтому, по мнению Ингама, в трактовке неприкосновенности ярко окрашенных животных закреплена идея преимуществ матрилинейного счета родства, вторично исчезнувшего в обществе *сироно* (согласно мифам), перед патрилокальным.

Любопытно, что здесь в списке табуированных существ, наравне с ягуаром и попугаями (в особенности ара), присутствует тукан, который у колумбийских *муинане* является одним из двух видов, мясо которого только и разрешено есть семейной паре в период беременности жены. С такой неравноценностью в оценках (пригодно или непригодно в пищу мясо одного и того же вида) мы сталкиваемся буквально на каждом шагу.

Приведу лишь один пример. У эквадорских *ваорани* после охоты на пекари принято поощрять маленьких детей к тому, чтобы они гладили руками тушу убитого самца. Так, считают аборигены, мальчикам передается сила и агрессивность животного, павшего в жестокой схватке с охотниками. А у *нукак*, проживающих в девственных лесах Колумбии, мясо этого млекопитающего строго запрещено есть женщинам и детям. Более того, никто, кроме самих охотников, не вправе принимать участие в свежевании жертв,

число которых после удачной охоты может быть весьма значительным. Потребляют мясо пекари прямо на месте охоты, поскольку даже доставка его в лагерь категорически запрещена предписаниями табу. Для самих охотников это чудесное пиршество, но поскольку они при разделке туш лишены помощи женщин и детей, до 20 % ценного продукта успевает быстро испортиться, не принося ни малейшей пользы коллективу в целом (см. Rival 1998; Politis, Saunders 2002).

Общее и различное в архаических культурах Амазонии

Из всего сказанного ранее могло создаться впечатление, что у всех упомянутых этносов мировоззрение более или менее одинаково. Это заключение верно по сути, поскольку все они иллюстрируют приверженность к анимизму в той или иной его форме. Однако при той этнической пестроте, которую мы находим в Амазонии, трудно ожидать полного единообразия в локальных системах верований, касающихся традиционных взглядов на взаимоотношения человека с экологической средой, его окружающей.

По степени лингвистического разнообразия север Южной Америки превосходит Евразию и Африку в десять раз и уступает только Новой Гвинее. В бассейне Амазонки и ее притоков лингвисты насчитывают около 300 языков, относящихся примерно к пятидесяти различным комплексам и к более чем двадцати языковым семьям (см. Epps 2009; 2019: вкладка I а)[17].

Понятно, что разные общества, особенно относящиеся к далеко разошедшимся языковым семьям, не могут не различаться отдельными чертами духовной культуры, и в первую очередь народными преданиями, сконцентрированными в мифах, которые лежат в основе мировоззрения каждого этноса (см. Epps 2009: 11–13).

Судя по обзорной статье, опубликованной в конце первого десятилетия текущего века, к этому времени этнологи располагали более или менее полными сведениями о верованиях 54 этнических групп амазонских индейцев, говорящих на 26 языках, из которых для двух даже не было еще установлено их место в лингвистической системе региона (см. Fausto 2007: 499).

Полученные материалы заставляют убедиться в том, что разные этнические группы не столь единообразны в плане социального

[17] Наиболее крупные языковые семьи: *тупи* (70–80 языков), *ге* (30–40), *кариб* (40–50), *аравак* (70–80), *паноанские* (30–40), *туканские* (20–30). Наибольшие ареалы занимают *тупи, ге, кариб и аравак*.

устройства и духовной культуры, как этнографам казалось первоначально. Например, наравне с обществами, в которых категорически соблюдается принцип экзогамии, существуют и такие, где в крупных деревнях не возбраняется эндогамия[18] (см. Turner 2009: 18). Существенно разнятся ритуалы прощания с покойником, так что кое-где в их основе лежит традиция церемониального коллективного поедания плоти умершего — эндоканнибализм, о котором будет подробно рассказано в главе 5.

Насколько значительными могут быть различия в системах мировосприятия разных этносов Амазонии, можно видеть из следующего примера. Дескола и Вивейруш де Кастру почти одновременно изучали картины мира, выстроенные двумя этническими группами, соответственно, *ачуар* (запад Амазонии, язык *хиваро*) и *араветте* (юго-запад региона, язык *тупи-гуарани*). Обнаруженные ими различия в двух виртуальных конструкциях мироздания оказались столь существенными, что названным авторам для их описания пришлось создать не вполне одинаковые теоретические схемы: анимизм и перспективизм (см. сноску 7 к этой главе).

Существует точка зрения, согласно которой эти концепции есть не более чем некие разновидности взглядов, основанных на очеловечивании природы и на уподоблении связей внутри нее социальным отношениям в обществе людей (см., например, Karadimas 2012)[19]. Однако верования и обычаи двух народов, изучение которых легло в основу построений Дескола и Вивейруша де Кастру, столь принципиально различны, что очевидному несходству двух предложенных ими теоретических конструкции не приходится удивляться. Сам эмпирический материал предопределил его. Поэтому неверно рассматривать анимизм и перспективизм как концепции конкурирующие[20]. Они описывают существенно разные явления и потому ценны тем, что органически дополняют одна другую. Это следует из выступлений обоих

---

[18] В частности, у *бороро*, коренного населения бразильского штата Мату-Гросу.

[19] Важно заметить, что в своих построениях эти авторы изначально основывались на разных философско-методологических принципах. Вивейруш де Кастру следовал традициям французской философии XX века, оказавшей сильнейшее влияние на этнологию Амазонии. Дескола, с другой стороны, акцентировал несоответствие мировоззрений аборигенов этого региона парадигме западной культуры, где природа категорически противопоставляется обществу людей (см. Costa, Fausto 2010: 92).

[20] О сущности перспективизма рассказывает сам автор этой концепции в книге «Каннибальские метафизики» (см. Кастру 2009: 13–22).

исследователей на диспуте между ними, состоявшемся сравнительно недавно (см. Latour 2009).

В традициях *ачуар* принято, как мы помним, быстро вычеркивать умерших из памяти, после чего их тени перестают быть участниками земного социального процесса, объединяющего воедино людей, духов, животных и растения. Нечто совершенно иное мы видим у *араветте*. По их верованиям, умершие отправляются на небеса, где их души пополняют тамошнюю популяцию виртуальных существ, не теряющую контакта с земным человечеством.

Там, в изложении шаманов, тело сначала четвертует божество по имени *Моидари*, который вываривает полученные фрагменты в огромных каменных котлах. Кожа, предварительно снятая, раскладывается на камнях для просушивания на солнце. Это нечто вроде охотничьего трофея небожителей. Затем мясо поедают боги, относящиеся к категории *Маи'бете*. Другие, из разновидности *Тивви*, складывают очищенные от плоти кости в надлежащем порядке, формуют из них тело души умершего и помещают его в ванну с водой, кипящей в отсутствие огня. Эта процедура приводит к тому, что душа покрывается новой кожей и оживает. Теперь она выступает в виде цветущего юного создания и будет оставаться таким вечно[21].

В напутствие душу мужчин боги покрывают рисунком из тонких линий, используя в качестве краски сок плодов дерева *Genipa americana*, а у женских раскрашивают область гениталий. Если начнется старение души, ее погружают в ту же ванну с холодной кипящей водой, после чего кожа обновляется, сносившиеся зубы заменяются новыми, и мужской половой член возвращает себе первоначальную эластичность (см. Viveiros de Castro 1986/1992: 211).

По словам этого исследователя, люди *араветте*, в отличие от *ачуар*, постоянно вспоминают своих мертвых. О чем те говорили, что делали, как выглядели, даже как жестикулировали. Спустя годы после смерти человека его образ может неожиданно всплыть в песне шамана, а присутствие ушедшего среди живых те могут вообразить посреди трапезы, сопровождаемой потреблением горячительных напитков.

Что касается участников потусторонней жизни, их великое множество. Как пишет Вивейруш де Кастру, ему было совсем не просто разобраться в принципах, которым подчиняется класси-

[21] Считается, что образ богов-каннибалов есть отголосок обычаев народности *тупинамба*, для которых, по свидетельствам первых пришлых европейцев, поедание убитых врагов и пленников (экзоканнибализм) было практикой весьма широко распространенной (см. об этом подробно в главе 5).

фикация этих мифических созданий. Он замечает, что боги и духи обычно бывают представлены в сознании *араветте* не индивидами, а целыми категориями персонажей. Многие такие общности выступают под зоологическими названиями, чаще всего — тех или иных видов птиц.

Одному только их перечислению в книге Вивейруша де Кастру отведен целый раздел «Боги и духи» объемом в семь страниц (с 76 по 83). Они делятся на небесных, подземных и лесных. Здесь присутствуют некоторые действующие лица из числа тех, что принимали участие в сотворении мира, описанного в мифах, суммирующих космологию *араветте*. Другие объединены в группы, связанные близким родством (наподобие того, что мы видим в мифологии древних греков) или же сходством по тем или иным характеристикам, зачастую не вполне понятным непосвященному. Например, «важная триада представлена “Священным ягуаром”, его братом “Сыном опоссума” и тем божеством, которое сортирует кости умершего, конструируя из них его бессмертную душу» (Viveiros de Castro 1992: 77). В перечне присутствуют многочисленные «хозяева» животных. Среди них «Хозяин змей», например, держит их в своих волосах. Он большой любитель крепкого пива и, когда выпьет его в большом количестве, выпускает своих питомцев на землю, позволяя им свободно ползать по всей деревне.

На вклейке II (с. 81) мы видим картину похожих представлений у другого этноса амазонских индейцев, *банива*, о мировоззрении которых я подробно расскажу в главе 3.

Мы помним, что в представлениях *ачуар* нет границ между человеческим обществом и его природным окружением, вплоть до того, что отсутствует сама категория бытия, именуемая нами «природой». Все происходящее внутри единого социума «люди — животные — растения» привязано к земному пространству. У *араветте* мы видим нечто совершенно иное. Согласно Вивейрошу де Кастру, их картина мира складывается из трех фундаментальных блоков: 1) небеса, боги, обожествленные души; 2) земная твердь, деревня, живые люди; 3) животные, духи мертвых, лес и подземелье. Эти три сферы бытия предстают перед исследователем как следующие онтологические категории: сверхъестественное — социальное — средовое. Или, другими словами: производное культуры, она сама в действии, *природа* как таковая. А во временном измерении — отражение будущего, настоящего и прошлого (Ibid.: 86).

Среди всех социальных отношений, по мнению Вивейруша де Кастру, доминирует то, которое в этнологии амазонских индейцев именуется «потребительским хищничеством» (*predation*).

У *араветте* в роли хищников выступают боги-каннибалы, которые, таким образом, рассматриваются этими аборигенами в качестве своих «врагов». Отсюда и названия книги, о которой идет речь: «С точки зрения врага. Человеческое и божественное в амазонских обществах».

Идея потребительского хищничества как организующего начала сущего оказывается одной из центральных в мировоззрениях всех изученных к настоящему времени этнических групп Амазонии. Но в представлениях разных культурных общностей она может преломляться неодинаково и в самых неожиданных формах. Об одной такой системе объяснений мирового порядка, выстроенной коренными жителями Колумбии, индейцами *макуна*, речь пойдет в следующей главе.

ГЛАВА 2. ЭКОКОСМОЛОГИЯ ИНДЕЙЦЕВ *МАКУНА*

Главное отличие мировоззрения амазонских индейцев от принятого в нашем обществе состоит, как мы уже видели, в том, что они не проводят сколько-нибудь четкой демаркационной линии между своими коллективами и их природным окружением. Свидетельством тому служит отсутствие в языках этих этносов самой категории «природа». Экологическая среда рассматривается здесь не только и не столько в качестве источника ресурсов для поддержания собственного существования, но, скорее, как коллективный партнер, отношения с которым определяются принципами *взаимности*.

Яркий пример такого образа мыслей мы находим у многих этнических групп, населяющих тропические леса северо-запада Южной Америки. Далее речь пойдет об одной из них, известной под этнонимом *макуна*. Шведский профессор антропологии Кай Архем из Университета Гётеборга провел 16 месяцев в тесном общении с этими индейцами, пытаясь уяснить себе логику их мировоззрения. В нем, как выяснил ученый, верования анимизма органически сочетаются с приверженностью к тотемизму, что сравнительно редко наблюдается у коренных жителей Амазонии. Архем счел возможным отнести представления *макуна* о принципах устройства мироздания к категории «экологическая космология», что, по его словам, близко по смыслу к другому термину — «экософия»[1]. Оказалось, как и следовало ожидать, что существующие там воззрения о партнерской сущности отношений людей с их средой обитания органически встроены в общую картину мира, коренящуюся в мифологии народа.

Структура глубинной логики экософии теснейшим образом переплетена со всеми прочими мотивами верований (отношения между полами, персонификация личности, шаманская магия и т. д.) внутри целостной системы архаических представлений аборигенов. Поэтому преуспеть в разгадывании ее изгибов и поворотов, зачастую весьма причудливых, мог лишь исследователь, основательно изучивший мельчайшие тонкости образа жизни носителей этой архаической культуры.

Именно на основе такого *комплексного, системного* подхода к анализу архаического мировоззрения были предприняты культу-

---

[1] Оба термина были уже в ходу на рубеже 1980—90-х годов у исследователей в области экологической антропологии (см., в частности, Naess 1989; Croll, Parkin 1992).

Рис. 2.1. Ареал этноса *макуна* и прочих народностей северо-запада Амазонии (регион показан на врезке вертикальной стрелкой. По: Århem 1981, с изменениями)

рологические исследования Архема. В этой главе я перескажу наиболее интересные результаты этой работы, обобщенные в монографии «Социальная организация *макуна*» и в программной статье «Космическая сеть потребления пищи»[2] (Århem 1996).

Но начать хотелось бы с описания общей картины этнического состава обитателей того региона, где *макуна* мирно делят местность с носителями как минимум шести других туканских языков. Это район по обе стороны границы между Колумбией и Бразилией, география которой характеризуется разветвленной сетью рек и их притоков. Именно к их берегам приурочены в основном поселения индейцев, именующих себя «Людьми воды» (рис. 2.1; вклейка I а). Эта привязанность к водным артериям определяет не только всю картину повседневного существования аборигенов, но также содержание их мифологии. Река кормит людей, поскольку значительная часть их белковой пищи поступает от рыбной ловли. Водные артерии служат главным путем сообщения между домохозяйствами, разделенными временем, как минимум, расстоянием дневного перехода на каноэ. Это наиболее простой и экономный способ поддержания социальных связей в условиях труднопроходимых тропических джунглей. Только так можно обеспечить регулярность обмена товарами между общинами и, конечно же, устойчивость дружеских и родственных их отношений друг с другом.

Индейцы северо-запада Амазонии

Коренное население этого региона оценивается примерно в тридцать тысяч человек. Оно подразделяется на общины, численность членов которых варьирует весьма широко — от 15–20 человек до примерно двух тысяч (см. Hugh-Jones, Cabalzar 2002). Каждая объединена общностью языка, который наследуется по мужской линии и служит главным маркером самоидентификации микроэтноса в целом и каждого его члена. Браки внутри общины запрещены, так что эти коллективы принято называть «экзогамными группами». Жесткое предписание выбирать супруга из общины, говорящей на другом языке, выливается в своеобразный обычай, именуемый «лингвистической экзогамией». Ребенок, естественно, начинает говорить на языке матери, но примерно в пятилетнем возрасте он обязан перейти на язык отца (см., например, Stenzel 2005).

[2] Я называю эту статью программной, поскольку она относится к числу немногих наиболее цитируемых по тематике «Новая трактовка анимизма в социальной антропологии» (см. об этом в заключительной части Введения).

Социальная организация

Общины распадаются на компактные группировки, состоящие обычно из нескольких десятков человек[3]. Это так называемые кланы, объединяющие близких родичей-мужчин, которые ведут происхождение по мужской линии от общего предка. Количество кланов внутри общины может достигать полутора десятков или около того[4]. По велению традиции, всем членам данного клана следует обитать в одном месте, занимая общее жилье: длинный дом, именуемый *малокой*. Но в реальности есть кланы, распавшиеся на субкланы, числом до пяти и даже до десяти, живущие на значительных расстояниях один от другого (рис. 2.2).

Кланы имеют собственные имена, первоначальные значения которых теряются в истории и потому обычно необъяснимы не только для этнографов, но и для самих индейцев. Вот некоторые из них: «Люди блуждающего ветра», «Люди огня», «Свирепые убийцы». Другие наводят на мысль о том, что в них отражены названия тотемного предка клана например: «Бабочки», «Огненные муравьи», «Рыба трайра»[5] (см. Århem 1996: 118).

Клан привязан традицией к местности, где жил его мифический предок, но она не является его полной собственностью, как и все ресурсы, находящиеся внутри нее. В исключительном распоряжении клана находятся лишь жилище, сакральные музыкальные инструменты *джурупари* (трубы и флейты), хранящиеся в строго засекреченном месте в лесу под водой, а из нематериальных ценностей — имена духов и передающиеся из поколения в поколение правила отправления ритуалов с текстами культовых песен и описанием и техникой соответствующих танцев.

Если со временем численность членов клана увеличивается настолько, что ему грозит перенаселение, коллективу приходится подразделиться на фрагменты. Эмигранты образуют новые кланы, которые селятся на большем или меньшем расстоянии от мате-

---

[3] Данные по четырем кланам общины *макуна* дают цифры 21, 24, 60 и 73.

[4] В реальности это расходится со схемой, вытекающей из мифа о творении, согласно которому *в идеале* их количество должно равняться магическому числу пять. По этой схеме кланы следует ранжировать по старшинству, как «братьев» старших и младших. При этом от ранга каждого зависит, какую именно роль придется выполнять членам того или иного из них в распределении обязанностей внутри общины: быть организаторами ритуальных танцев, танцорами на празднествах, воинами, шаманами или просто прислугой тех либо других (см. Hugh-Jones 1993: 106).

[5] Рыба *Erythrinus trahira* из отряда Харацинообразных (Characiformes).

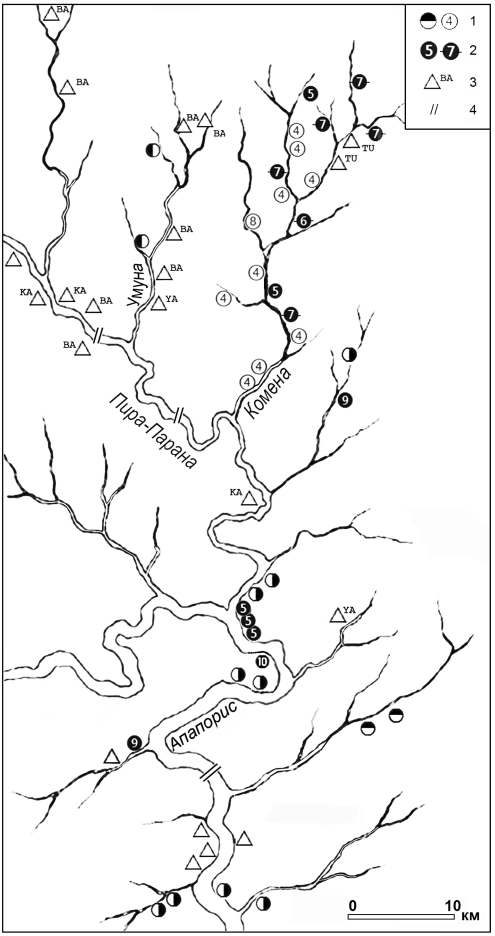


Рис. 2.2. Размещение кланов *макуна* в бассейнах р. Апопорис и ее притока Пара-Парана. 1. Кланы фратрии *иде* (одинаковые цифры показывают локализацию субкланов данного клана). 2. Кланы фратрии *жибо*. 3. Поселения кланов, принадлежащих другим этносам (в данном случае народности *барасана*). 4. Пороги по течению рек. По: Århem 1981 (упрощенно)

ринского. Родственные связи между ним и вновь образованными кланами сохраняются достаточно прочными. Такие содружества именуются *фратриями*.

Так, например, община *макуна*, о которой речь пойдет далее, включает в себя две фратрии из шести кланов каждая. Имя фратрии часто совпадает с тем, которым обозначается клан старейший и занимающий высшее место в их иерархии. В силу их территори-

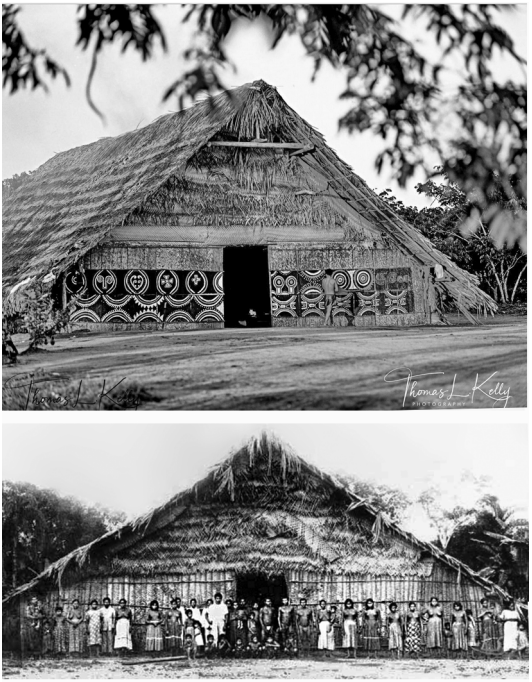


Рис. 2.3. Жилище локальной общины (*малока*) с декорированным фасадом и ее обитатели. Фото T.L. Kelly (https://www.thomaslkellyphotos.com/STOCK/TRIBES/Makuna-Tribe/i-ND8fp9c)

альной разобщенности кланы, входящие в состав фратрии, редко взаимодействуют друг с другом, то есть практически не связаны каким-либо согласованным участием в жизни всего сообщества, взятого в целом. То есть значение фратрии сводится к тому, что она выступает в качестве устойчивого экзогамного объединения в системе регулирования брачных отношений между социальными группировками (см. Århem 1996: 120).

Те кланы, которые образуют единые и неделимые коллективы, а также субкланы, представляют собой содружество родных братьев с их женами и детьми — минимальную экзогамную и экономическую ячейку под названием «сообщество длинного дома» (рис. 2.3).

Миф о происхождении этно-лингвистических групп

Заселение этого региона в начале времен происходило, согласно мифу, следующим образом. Прародительница народа *тукано*, бо-

жество женского пола, укрепила свое положение, окружив себя заслоном из птичьих перьев, сплетенных в форме изощренных орнаментов. Оставаясь внутри этого укрытия, она произвела на свет пять Громовержцев. Четверо из них поселились в домах по краям мироздания, а пятый — в центре его. В жилище последнего, как и у его матери, хранились узоры из перьев и, кроме того, некая животворная субстанция, объединявшая в себе мужское и женское начала. Она к тому же олицетворяла солнечный свет.

Этот пятый Громовержец изверг перья в пространство, и те превратились в протомужчин и протоженщин. Они стали пассажирами каноэ-анаконды, которая направилась с востока на запад. Земля расступалась перед ней, образуя русло реки, течение которой было направлено навстречу лодке, так что змея по мере движения вперед становилась творцом самой этой водной артерии. Река была бурной. Каждый раз, прежде чем преодолеть очередной ее порог, люди-перья выходили на берег. Здесь они пели и танцевали, обучаясь правилам ритуальных действ, без которых не обойтись людям в их дальнейшей жизни. Под воздействием этих обрядов каменистые неровности рельефа в местах остановок превращались в постройки, пригодные для жилья. Но их появление не вызывало желания у протолюдей-перьев обосноваться здесь навсегда, да и каное-анаконда настойчиво увлекала их все дальше и дальше на запад. Так что странствие продолжалось до тех пор, пока та не остановилась, достигнув «центра мира» в нынешних окрестностях долины реки Ваупес (см. врезку на рис 2.1, район показан стрелкой).

Здесь анаконда повернулась головой в обратную сторону, легла вдоль русла и разделилась на несколько частей. Каждый фрагмент соответствовал отрезку между порогами, около которых, как мы помним, уже были выстроены дома, поджидавшие теперь прибытия первопоселенцев. К этому моменту те превратились уже в полноценных людей. Что же касается анаконды, то она посчитала свою миссию выполненной, приняла первоначальный облик пятого Громовержца и вернулась в свое жилище на небесах (см. Hugh-Jones 1993: 104).

Каждый отряд поселенцев стал ядром основателей той родовой общины, имя которой, как и других подобных ей, сохраняется и по сию пору в пестром разноязыком населении региона (рис. 2.1). В нынешних верованиях члены каждой общины считают своей прародиной то место, где завершилось описанное странствие. Например, индейцы *иде*, именующие себя «Людьми воды», утверждают, что каменистый островок в центре одной из стремнин по

течению реки Апапорис — это прибежище их тотемного предка, анаконды (см. Århem 1981: 122).

Как мифы перевоплощаются в реальность. Местные индейцы уверены к тому же в том, что как раз в незапамятные времена, описанные в мифе, общины оказались разграниченными не только пространственно, но также лингвистически. Согласно преданию, великий шаман Варими присвоил тогда каждой ее собственный язык.

Описанное в мифе разделение анаконды — «отца всех общин-братьев» — нашло отражение в последующей социологии туканоязычного сообщества индейцев северо-западной Амазонии. Это выражается в том, что и по сей день общины разнятся не только лингвистически, но еще и по месту, отведенному им в современной межобщинной иерархии. Те, которые ведут свое происхождение от «пассажиров» головного отрезка анаконды, считаются старшими по рангу. Территориально они привязаны сегодня к районам близ речных устьев. В противоположность им общины, населяющие верховья рек, считаются потомками тех, кто окончил путешествие, находясь на хвосте анаконды.

Интересная особенность этого мифа, как подчеркивает один из комментаторов, состоит в том, что в описании акта творения упор сделан скорее на происхождении отдельных локальных группировок лингвистической семьи *тукано*, подчас даже конкретных кланов, а не человечества в целом[6] (см. Hugh-Jones 1993: 108). На память приходит библейское предание о Вавилонской башне, хотя в этой притче об истоках разноязычия акценты расставлены, как мне кажется, существенно иным образом.

Здесь самое время вспомнить сказанное одним из видных этнологов о природе мифов подобного содержания. Он пишет, что перед нами отнюдь не только и не столько фольклорное творчество, но своего рода универсальное руководство к правильному поведению в любой ситуации повседневной жизни. «Это, — пишет ученый, — продукт поистине замечательных интеллектуальных усилий осознать устройство мира, которые воплощены в *когнитивной матрице*, описывающей саму сущность бытия. Она диктует нерушимые правила не только для отправления ритуалов, но и для всего того, с чем член общины сталкивается ежеминутно и ежечасно. Этот важный момент часто не осознается исследователями архаических культур, когда они не делают попыток вычленить и

[6] Очевидное проявление этноцентризма в его крайней форме.

обнажить некий *метафорический код*, транслируемый мифом» (Reichel-Dolmatoff 1976: 317; курсив мой. — *Е. П.*).

Именно на этом метафорическом стиле восприятия сущего основаны параллели между категориями, относящимися к совершенно разным сегментам миров реального и вымышленного. Это и анатомия человека, и продукты рукотворной деятельности людей, и социальный порядок в обществе, и космологическая картина Вселенной. Такой символизм, в котором уподобляются друг другу сущности, казалось бы, абсолютно несопоставимые, пронизывает снизу и доверху все миросозерцание индейцев. Примером критериев, на основе которых выстроены подобные аналогии, может служить магическое число пять, по аналогии с пятью Громовержцами, рожденными праматерью мира. Как видно из рис. 2.4, оно определяет одновременно особенности телесного строения людей, конструкцию традиционного жилища и мифические образы, связанные с текстом мифа о творении (сегменты, на которые распалась анаконда, подразделяя тем самым странствующую компанию протолюдей на экзогамные общины).

Другой принцип, лежащий в основе архаической классификации всего сущего — это гендерный символизм. Парной оппозиции мужское — женское уподобляется все то, в чем удается усмотреть двойственность структуры, Таковы парные ряды несущих столбов жилища (обозначенных на рис. 2.4 цифрами 4 и 5), и наборы

Рис. 2.4. Магическое число 5. Из: Hugh-Jones 1993

священных предметов культа. Это, во-первых, два комплекта головных украшений из перьев, которые хранятся в контейнере, подвешенном на одном из центральных столбов в центральном танцевальном секторе *малоки*. Во-вторых, парный набор сакральных флейт и горнов, используемых в музыкальном сопровождении ритуальных обрядов.

Такую же многозначительную двойственность индейцы видят в конструктивном устройстве *малоки* в целом. Она делится на две неравные половины. Бо́льшая передняя, прямоугольная в проекции, с фасадом, украшенным богатыми орнаментами. В нее ведет парадный вход для мужчин и гостей. Меньшая задняя имеет закругленную заднюю стену, прорезанную дверным проемом, которым пользуются только женщины.

Все эти верования, вкупе с теми, которые воплощены в мифе о Творении, преломляются в лейтмотив обрядов, связанных с инициацией юношей. Это важнейшее событие в жизни сообщества длинного дома, своего рода фестиваль, привлекающий всех родичей из ближайших общин. Он длится трое суток по окончании сухого сезона и собирает подчас десятки гостей (иногда до ста и более человек). По этому случаю достают из тайника в лесу сакральные музыкальные инструменты *джурупари*[7].

На время ритуалов вход для мужчин именуется Дверью воды, он открывается на воображаемую реку, текущую на востоке, а женский вход обращен к западу. Длинный конек крыши — это «Путь Солнца» между восходом и закатом. Внутри строения, вдоль него от женской двери к мужской (то есть с запада на восток) течет невидимая река, чьи отмели и притоки олицетворяют перипетии жизни людей. В сюжете церемонии воспроизводится, таким образом, мифическое путешествие предков на каноэ-анаконде с востока на запад.

Глубинный смысл другой аллегории, которая в сознании индейцев никак не противоречит предыдущей, состоит в следующем. В часы инициации юношей, *малока* символизирует тело предковой анаконды. Входная дверь на фасаде — это ее пасть, декорированные стены — узор чешуйчатых покровов щек, а пальмовые листья крыши — венчающий голову орнамент из перьев. Сами же участники ритуала оказываются ее «детьми-пассажирами». Таким образом, в оккультной обстановке ритуального действа все стано-

[7] Эти инструменты двух типов изготовляют из древесины пальмы *Paxiuba* sp. Вариант, наиболее значимый в ритуальных действах, — это отполированная трубка черного цвета, помещенная в футляр из свежих стружек для усиления резонанса (см. Århem 1981: 76).

вится единым: пространство и время, тела присутствующих, место действия и космос. «Настоящее уподобляется прошлому, индивид — клану в целом, а коллектив хозяев и гостей неотделим в этот момент от мифических предков клана» (Hugh-Jones 1993: 111).

О космологии индейцев *тукано*

Из текста мифа, содержание которого я изложил выше, можно получить некоторое представление об устройстве мироздания, как оно видится носителям восточных туканских языков. Эту космологическую картину проще всего уяснить из картинок, нарисованных исследователями-европейцами со слов самих индейцев (рис. 2.5).

Иллюстрация заимствована из работы Стефана Хью-Джонса, основанной на изучении фольклора этноса *десана* (Hugh-Jones 1993: 102–104). Нетрудно видеть, что два изображения хотя и сходны по существу, но заметно разнятся в деталях. Понятно, что нам и не следовало бы ожидать здесь полного сходства, поскольку мнения разных информаторов из числа простолюдинов о столь отвлеченной материи, как строение Вселенной, в принципе не могут быть одинаковыми. Похожие представления, хотя гораздо более детализированные, мы видим у этноса *банива*, говорящего на языке другой, аравакской лингвистической семьи (вкладка II).

В верованиях индейцев *макуна* мироздание — это замкнутая сфера. Все то, что внутри нее, делится на три уровня. Средний, максимального диаметра, — это земная твердь. По ее краям возвышаются 12 каменных столпов, из них по два у пределов четырех сторон света плюс еще один в центре. Они удерживают небеса,

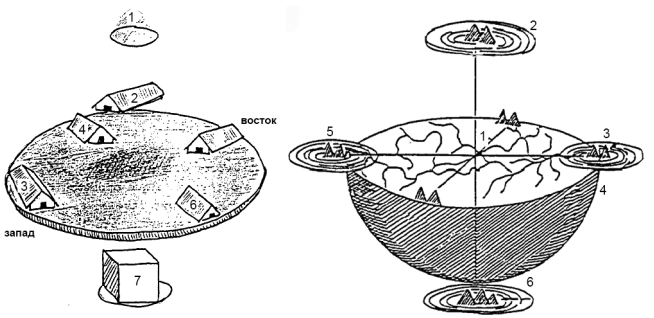


Рис. 2.5. Представления индейцев *макуна* о строении Вселенной. Из: Hugh-Jones 1993

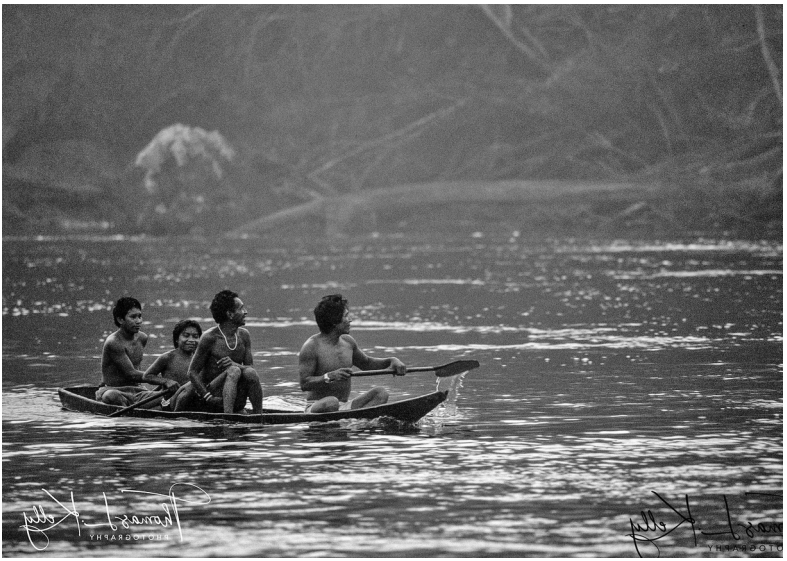


Рис. 2.6. Индейцы *макуна* в каноэ. Фото T.L. Kelly
(https://www.thomaslkellyphotos.com/STOCK/TRIBES/Makuna-Tribe/i-ND8fp9c)

а людям видятся как горы. Периферийные опоры объединены в шесть пар, подобно столбам, на которые опирается крыша *малоки*.

Верхний предел мира определяется маршрутом Солнца, а нижний представляет собой Реку Подземелья. На уровне земли имеются шесть выходов за ее пределы — четыре в направлении стран света и один в центре. Восточный выход называется Дверью Воды. Через него в виде гигантского водопада вытекает наружу главная Молочная Река, в которую собирается вода всех второстепенных, берущих начало в середине земной тверди. Покинув ее, она превращается в упомянутую уже Реку Подземелья, устье которой открывается в западный выход. Нетрудно видеть, что именно эта картина мира отражается в сюжетах, положенных в основу ритуала инициации, о чем речь шла в предыдущем подразделе.

Стоит обратить внимание на то, какую важную роль в космологии *макуна* играют представления о гидрологической сети. Это неудивительно для народа, теснейшим образом связанного всем своим образом жизни с пресными водоемами и потому называющего себя «Людьми воды» (рис. 2.6).

Подводя итог, можно сказать, что космос в сознании *макуна* есть замкнутая система, которую они видят как тело женщины-Праматери, или Великого Шамана. Восточный портал, Дверь

Воды — это ее половое отверстие, а северный и южный выходы — стенки ее грудной клетки. Она не только сотворила мир с помощью группы мифических героев, одним из которых было Солнце, но и по сей день управляет временами года. Климатические изменения по сезонам определяются фазами ее менструального цикла.

На его пике воды всех рек устремляются через Дверь Воды в Реку Подземелья, так что их русла пересыхают, и на земле устанавливается засушливый период. Когда же половое отверстие Праматери остается замкнутым, воды рек устремляются в горы и далее на небеса, а затем падают оттуда вниз, из-за чего наступает сезон дождей.

Праматерь творила мир с помощью музыкальных инструментов *джурупари*, которые были ее детьми[8]. Но Мифические Герои похитили их у нее. С тех пор только мужчины могут играть на этих трубах во время церемоний инициации юношей, а женщинам запрещено даже видеть их.

Во времена последовательных этапов Творения космоса были созданы горы, реки, леса и почва. Затем Праматерь забеременела от Мифических Героев и родила первых людей. Это произошло на востоке, у Двери Воды. Отсюда они в виде множества змей-анаконд поплыли по разным рекам по направлению к центру земли[9].

Все первые люди были шаманами-ягуарами[10] и не отличались от животных в том отношении, что поедали друг друга и не избегали кровосмешения. Праматери не понравилось все это, и она сначала затопила этих несовершенных созданий, а затем испепелила их. Все они погибли, но Мифические Герои выжили и дали начало новым поколениям людей, отличных от животных. Разным их коллективам были даны неодинаковые языки и соответствующие

---

[8] Одна из версий этого мифа будет изложена в главе 3.

[9] В этом пункте миф, существующий у *макуна*, заметно расходится с трактовкой в верованиях *десана*, изложенных выше. События описываются так: «Когда предковые анаконды достигли центра мира и тем самым выполнили свою миссию, они уплыли вниз по реке к месту своего рождения. В устье все они объединились и превратились в духов».

[10] «Мощь потусторонних сил, одновременно креативная и деструктивная, представлена Мифическими Героями и духами в облике ягуаров и демонов, поедающих души. Она сосредоточена близ периферии космоса. То есть за пределами мира людей, локализованного в центре мироздания. Чтобы люди могли существовать и множиться в числе, они должны защищать себя от угрожающих влияний, исходящих с этих окраин, но в то же время учиться у духов быть столь же могущественными, как те. В этом смысл ритуалов, правила отправления которых ведомы шаманам, именующим себя “ягуарами”» (Århem 1981: 72).

комплекты священных труб и флейт *джурупари*. Теперь люди освоили таинства ритуального церемониала с его танцами, песнями и потреблением стимуляторов (колы, табака, галлюциногенов). Они научились правилам экзогамии, приобрели умение готовить пищу на огне и заклинать мясо своих жертв, прежде чем приступать к трапезе (см. Århem 1981: 69–71).

Для космологических мифов *тукано* совершенно чуждо представление о каком-то особом, доминирующем месте человека в мироздании. В этих сказаниях «...природа не есть нечто существующее помимо людей, что можно было бы брать под покровительство и чему следует противостоять либо, напротив, безнаказанно использовать его в своих интересах. Человеческое общество есть неотъемлемая часть единой надорганизменной системы (если прибегать к понятиям нашей собственной культуры). Внутри ее благополучная жизнь общины и каждого ее члена возможна лишь при условии, что всем прочим живым созданиям предоставлено право существовать согласно их естественным потребностям» (Reichel-Dolmatoff 1976: 318).

«Люди воды», их быт и философия

Двенадцать кланов лингвистической группы *макуна*, общей численностью около 170 человек[11] разбросаны по долинам рек Апапорис, Пара-Парана и ее притока Комена, тяготея к их берегам (рис. 2.2). Микроэтнос делится на две экзогамные фратрии, связанные традицией обмена партнерами при заключении брачных союзов. Эти два подразделения именуют себя, соответственно, *иде* и *жиба*. Первое слово означает на местном языке «Люди воды», поскольку, по преданию, эта фратрия ведет происхождение от Водной Анаконды, общего мифического предка всех шести входящих в нее кланов.

Индейцы второй фратрии считают своим предком другое мифическое существо, имя которого переводится буквально как Наземная Анаконда, поскольку слово *жиба* означает «земля». Но в мифах этой народности тот же персонаж часто именуется Ягуаром, «хозяином всех лесных фруктовых деревьев» и, кроме того, зятем Водной Анаконды (см. Århem 1981: 131).

Водная Анаконда, согласно мифу, обитает в *малоке*, скрытой водами одной из стремнин реки Апапорис. Сюда души людей *иде*

[11] По данным на начало этого века (см. Hugh-Jones, Cabalzar 2002). В 1972–1973 годах их было немногим более двухсот.

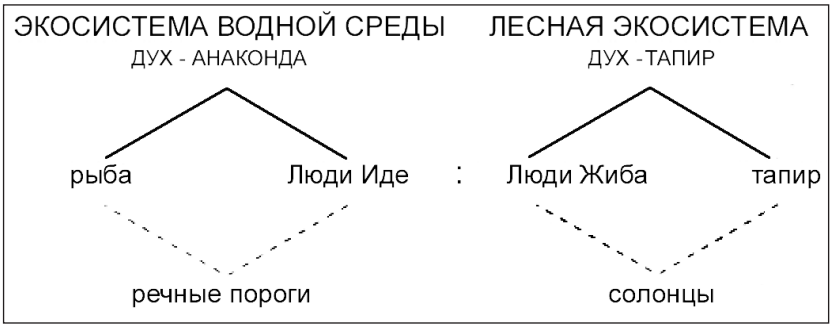


Рис. 2.7. Контраст в логике мировоззрений двух фратрий *макуна*: *иде* слева и *жибо* справа. Из: Århem 1996

отправляются после смерти, и здесь же они затем возрождаются, чтобы дальше существовать в форме духов. Сама же Анаконда — это отец всех тех видов рыб, которые мечут икру на этом участке реки. А подводная *малока* служит для них родильным домом и танцевальным залом.

Тотемный предок индейцев *жиба* явным образом противостоит образу водяной змеи, ибо привязан к совершенно иной природной обстановке. Его детьми и подданными оказываются лесные животные, питающиеся плодами фруктовых деревьев. Среди них особо важное место занимает тапир. Местом рождения этих толстокожих, где они еще и придаются праздничным танцам, якобы служат солонцы — участки почвенного слоя в понижениях рельефа, богатые хлористым натрием. Каждый крупный солонец имеет собственное название и считается местом возникновения определенного клана. Сюда же устремляются души умерших его членов. Аборигены и сами создают искусственные солонцы, чтобы удержать при себе Тапира-Духа, который оберегает благополучие самих людей и всех представителей лесной фауны.

Комментируя контрастный характер этих двух мифологических конструктов, Архем говорит, что они символизируют собой такие фундаментальные оппозиции, как «земная твердь — Река Подземелья» (космические подразделения), «земля — вода», «водная артерия — лесная чаща», «продукты рыболовства — жертвы охоты». Автор добавляет, что эти верования являют собой свидетельство существования у *макуна* культа предков, который можно рассматривать в качестве тотемизма, чего этнографы не находят у прочих этносов амазонских индейцев (рис. 2.7).

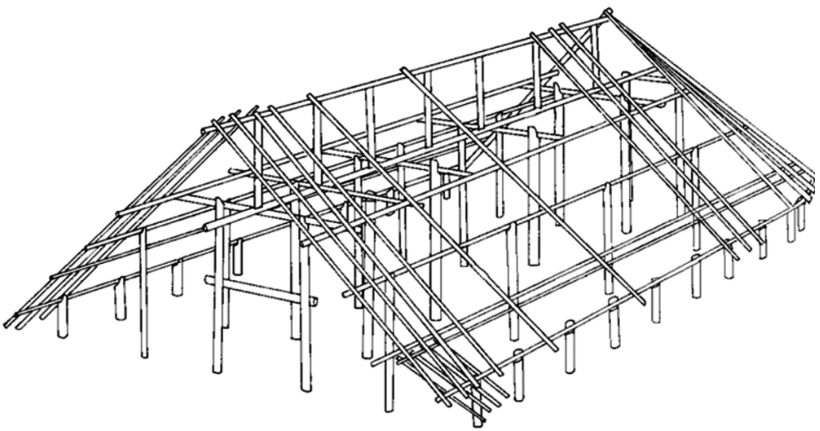


Рис. 2.8. Малока: интерьер и несущие конструкции. Из: Hugh-Jones, Cabalzar 2002

Жизненный уклад и экономика

Сообщество *макуна* состоит из коммун, каждая из которых представлена контингентом обитателей единственного внушительного по размерам жилища (*малоки*), способного вместить в себя до тридцати и более персон разного возраста (рис. 2.3, 2.8). Обычно же в наше время население такого жилища не превышает двадцати человек (в среднем 12,5)[12]. Это семьи двух-трех родных братьев, еще не расставшихся с родителями. Главным в такой коммуне обычно оказывается старший из них, который наследует эту роль от отца, занимавшего ранее то же положение. Группировка включает в себя, помимо жен и детей братьев, также их незамужних сестер. Лидер организует постройку дома и следит за тем, чтобы он содержался в хорошем состоянии. Размеры и внешний вид жилища должны свидетельствовать о численности коммуны и о степени авторитета ее предводителя, который обязан отвечать за благополучие всех обитателей *малоки*, в частности, за верный выбор супругов для родных и двоюродных сестер[13]. Он же играет роль миротворца в случае возникновения конфликтов между нуклеарными семьями.

Старшина обладает кое-какими бытовыми преимуществами перед прочими членами мужского контингента коммуны. Так, отведенное ему персональное пространство в доме занимает наиболее комфортную зону. Он же получает лучшие порции мяса или рыбы при обмене дарами с гостями во время ритуальных празднеств. Умершего патриарха хоронят в могиле, вырытой в центре *малоки*, после чего коллектив покидает дом и переселяется в новый — в той же местности или на расстоянии от брошенного.

Внутри кластера коммун, разделенных сравнительно небольшими расстояниями, возможно формирование некоего слабого подобия социо-политической дифференциации. Это происходит в тех случаях, когда глава той или иной из таких общин оказывается заметно активнее прочих во взаимодействиях с соседями. Особенно в деле организации коллективных сборищ для отправления ритуалов, значение которых в жизненном укладе *макуна* невозможно переоценить. Об одном из таких персон Архем пишет следующее: «За два года моих исследований Антонио спонсировал

---

[12] По словам Архема, в прежние времена группировки могли состоять из большего числа семей и достигать численности в сто человек или около того. Жены неизменно происходят из других коммун и после брака селятся в семье мужа (система патрилокальности).

[13] После женитьбы они покидают коммуну, переезжая в семью мужа, в соответствии с правилами патрилокальности.

12 многолюдных церемоний (из 26, произошедших за это время), предоставляя для их проведения свою *малоку*. Кроме того, в роли ведущего танцора он участвовал в 13 танцевальных фестивалях» (Århem 1981: 86). Понятно, что такой человек становится харизматической личностью, влияние которой распространяется далеко за пределы руководимой им коммуны.

Усадьба располагается вплотную к реке, на возвышенном месте, чтобы избежать нежелательных последствий паводков. Согласно традиции, обитателями *малоки* должны быть все люди данного клана. Но в реальности кланы, с ростом численности их членов, делятся, множатся и расселяются, занимая новые места проживания. В результате клан зачастую оказывается раздроблен на фрагменты, разделенные весьма значительными расстояниями, как, например, клан 12 на рис. 2.2.

Таким образом, коммуна, владеющая усадьбой длинного дома, оказывается минимальной автономной экономической ячейкой общества. Ее местопребывание меняется каждые 5–10 лет, когда жилище ветшает настолько, что уже нет смысла вкладывать силы в регулярный частичный ремонт, а ресурсы вокруг начинают постепенно истощаться. Коллектив переселяется тогда в *малоку*, вновь выстроенную в пределах местности, площадь которой позволяет обосноваться достаточно далеко от усадеб других коммун. На постройку нового дома уходит от месяца до полугода. В это время люди живут или в старом, или в нескольких временных хижинах.

Перед переселением мужчины оказываются вынужденными оставить на время рыбную ловлю и охоту и заняться расчисткой участка леса под будущие плантации горького маниока и под сад плодовых культур. Вырубать лес начинают обычно перед началом сухого сезона, в октябре–ноябре, чтобы поваленные стволы хорошо высохли в последующие несколько месяцев, после чего приступают к их сжиганию. Освободить от растительности следует не меньше чем полгектара местности, максимум до пяти гектаров — в этих пределах находятся размеры сада и огородов, примыкающих к *малоке*.

К лесоповалу не привлекают мальчиков, еще не прошедших инициацию, и пожилых мужчин, но иногда приглашают на помощь бригаду взрослых работников из ближайшей коммуны, которым взамен обещано ответить той же услугой в дальнейшем, когда у них наступит пора менять место жительства. Кроме того, неженатые мужчины из разных коммун могут объединяться в группы, предоставляющие свои услуги желающим. Вся работа по расчистке нового участка занимает подчас до четырех месяцев.

Земледелие и собирательство. Устойчивую основу растительного рациона предоставляют посевы маниока. Из клубней этого растения изготовляют муку для выпечки хлеба, они же оказываются незаменимым сырьем для производства пива. Плантации не огораживают, ответственность за их состояние целиком ложится на женщин. Продуктивность этой деятельности Архем оценивает в 10–20 килограммов клубней ежедневно. Почва плантации сохраняет плодородие в течение 3–4 лет, после чего участок оставляют под паром на более длительный период.

В обязанности женщин входит также выращивание корнеплодов второстепенной важности, таких, как ямс и батат (сладкий картофель). Они же ведают посадкой фруктовых пород, в частности банана и ананаса. Все эти растения образуют смешанное сообщество, напоминающее по своей структуре клочок девственного леса. Отдельные участки отведены под посевы колы и табака, находящиеся исключительно в ведении мужчин.

Каждой стадии сельскохозяйственного цикла (вырубка леса, сжигание поваленных деревьев, посев) предшествуют соответствующие ритуальные церемонии, адресованные высшим силам в надежде на их помощь в оптимизации результатов труда и в максимальном увеличении урожая.

Подспорьем в питании служат плоды диких пород (фрукты и орехи), сбором которых заняты время от времени не только женщины, но и все трудоспособные члены коллектива. В периоды пищевых ограничений, совпадающие с отправлением ритуалов, когда употребление животной пищи возбраняется, рацион состоит из маниока, фруктов и сердцевины пальмы *acau* (по-другому эвтерпа овощная *Euterpe oleracea*). А в самом начале сухого сезона важное место в питании коммуны занимают съедобные лягушки, которые в это время встречаются в изобилии.

По мнению специалистов в агротехнике, подсечно-огневое земледелие служит идеальным приспособлением к использованию бедных почв тропического леса и к высокой динамике погодных условий в этом регионе. Благодаря ему аборигены получают избыточное количество сельскохозяйственной продукции, что могло бы обеспечить безбедное существование коммун значительно большей численности, чем те, о которых говорится здесь.

Рыбная ловля и охота. Принимая во внимание богатство ихтиофауны в среднем течении рек Амазонии, неудивительно, что именно рыболовство оказывается доминирующей активностью мужского контингента коммун в этих участках долин. Значительно беднее

рыбой верховья рек, и здесь большее значение в обеспечении людей животной пищей приобретает охота.

Всюду, однако, техническое оснащение рыболовства и его приемы гораздо богаче, чем те, что используются в охотничьем промысле. Архем описывает более десяти приемов рыбной ловли, начиная с простейшего — в одиночку на крючок — и заканчивая коллективными действиями всех взрослых членов коммуны, мобилизуемых для травли рыбы специально приготовляемыми заранее растительными ядами[14]. В дело идут также верши разных размеров и конструкций, практикуется отлов рыбы в темное время суток на свет факела. На мелкой воде рыб отстреливают из лука и добывают копьями, которые снабжены несколькими веерообразно закрепленными наконечниками. Разные методы адаптированы к условиям, меняющимся в зависимости от сезона года. Приемы рыболовства более разнообразны у жителей верховий рек, которым приходится компенсировать своей изобретательностью относительную бедность рыбных запасов в местах их обитания.

Мужчины рыбачат поодиночке или, чаще, объединяясь по двое с использованием общего каноэ. Как правило, это братья или отец с сыном-юношей. Нередко такие пары состоят из брата и сестры или матери с мужающим сыном. Женщины присутствуют также в составе экспедиционных отрядов, отправляющихся на крупную рыбалку длительностью в несколько дней. Там они заняты приготовлением пищи для мужчин.

Из примерно сорока видов рыб, которых считают съедобными, только 25–30 % служат регулярными объектами промысла. В основном это пираньи нескольких видов, крупные плоскоголовые сомы (семейство Pimelodidae) и бриконы (семейство Characidae), а в верхнем течении рек — цихлиды и красная рыба-волк *Erythrinus* sp. (см. Århem 1981: 64).

В 1970-е годы были еще в ходу духовая трубка и отравленные стрелы. С этим традиционным оружием охотились на обезьян и птиц, но лук был уже почти полностью вытеснен ружьями, которые аборигены выменивали у европейцев. Основой белкового рациона служат для индейцев массивный грызун пака *Cuniculus paca* (весом до 6–12 кг), обезьяны (крупные ревуны *Alouatta* sp., шерстистые *Lagothrix* sp. и миниатюрные прыгуны *Callicebus* sp.), а также птицы средних размеров: туканы, краксы (в частности, пенелопы *Penelopa* sp.), тинаму и попугаи. В пищу идут также и мелкие гры-

[14] Жители Амазонии используют не менее 70 видов растений (из семейств Sapindaceae, Papilionaceae, Euphorbiaceae и Theophrastaceae) для изготовления яда, пригодного для травли рыб.

зуны. Характерна для этих индейцев регулярная охота с каноэ на крокодилов кайманов. По ночам их привлекают к лодке светом факела и убивают ударами мачете. Крупные млекопитающие, такие, как пекари и олени, сравнительно редко оказываются охотничьими трофеями. Вообще, ситуация здесь аналогична тому, что мы видели, говоря о практике рыболовства. Только около 20 % мяса теплокровных животных, на которых можно было бы охотиться в принципе (примерно 45 видов), попадает на стол аборигенов. Любопытно, однако, что жертвой охотников изредка становится тапир, несмотря на то что его, как мы видели, считают животным священным (см. Politis, Saunders 2002: 118).

Поскольку усадьбы коммун обычно разделены значительными расстояниями, каждая пользуется для рыбной ловли и охоты прилежащим к ней отрезком речного русла и окружающими ее лесами. Но границы таких зон преимущественного пользования совершенно прозрачны, так что местность не считается абсолютной собственностью того или иного коллектива. Поэтому в угодьях, особенно богатых живностью, не возбраняется добывать ее членам разных группировок. Конфликтов на этой почве, как свидетельствует Архем, не возникает никогда, во многом, вероятно, потому что люди из разных группировок стараются рыбачить или охотиться в таких местах в разное время. Точно так же обстоит дело в сфере практики собирательства. Участки, изобилующие деревьями, которые приносят фрукты и орехи, равно доступны жителям коммун, располагающихся в относительном соседстве друг с другом. Успех достигается здесь не по праву сильного, а теми, кто окажется первым.

Все, что добыто на рыбалке или во время экскурсии в лес, принадлежит самому ловцу или охотнику, сделавшему верный выстрел, а также женщинам, которые готовят принесенное в дом. Но добытчик обязан поделиться с теми, кого выберет партнерами по трапезе, играя при этом роль надзирателя за распределением порций. Что касается снаряжения для промысла, то оно является индивидуальной собственностью мужчины, но может быть взято напрокат любым членом коллектива, пока сам хозяин не пользуется своим оружием, сетями или ловушками.

Мировоззрение

В основе представлений *макуна* о мироздании лежит идея двойственности всего сущего. Это, с одной стороны, реальность повседневной рутины с ее изменчивостью и непостоянством. Поза-

ди нее маячит другой мир, понимание которого доступно только шаманам, несущим знание о нем мужскому контингенту общины. Это вотчина богов и всемогущих духов, чье потустороннее бытие устойчиво и неизменно. Все, что случается на земле, здесь и сейчас, есть видимость, не более чем отголосок происходящего среди этих обитателей мира сверхъестественного. Поэтому задача шамана — уяснить себе и передать другим, как именно преломляются скрытые там истины в тех событиях, свидетелем либо участником которых простой смертный оказывается на каждом шагу.

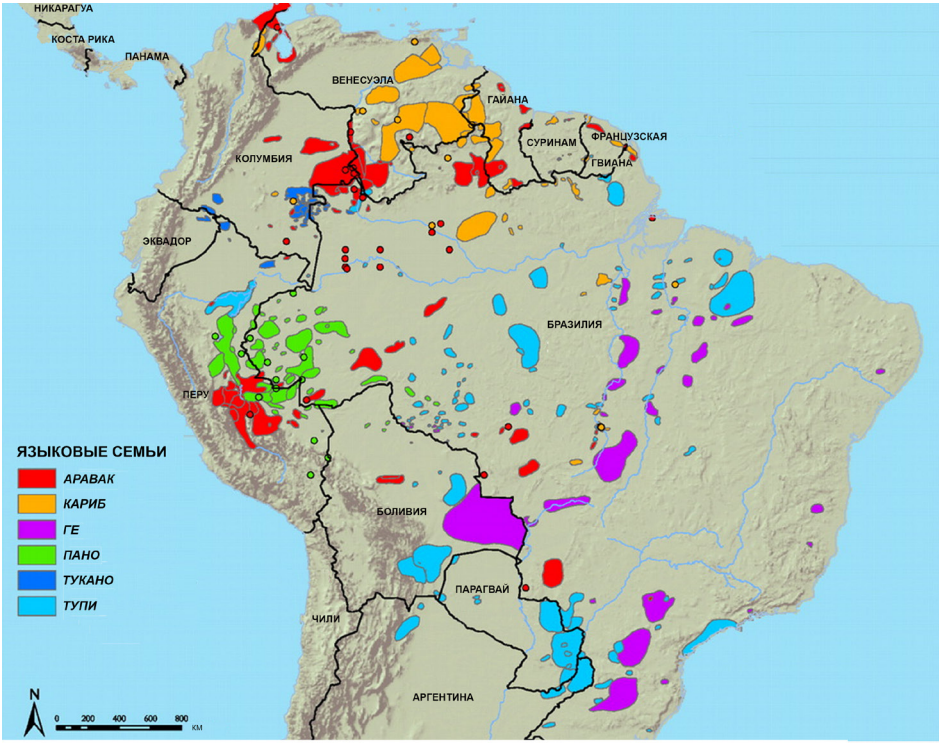
Как и все те этносы амазонских индейцев, о которых речь шла ранее, *макуна* видят мир живого как сообщество самых разных существ (людей, животных и растений), а также духов, вовлеченных в единый социальный процесс. С точки зрения шамана,[15] все они попадают в единую категорию «люди», подразделения которой обусловлены несомненными различиями в строении, внешнем облике и образе жизни их представителей — как это самоочевидно при сравнении, скажем, ягуара и пальмы. Однако это не мешает свободному превращению особей каждого такого класса существ в любые другие: людей в животных и наоборот, млекопитающих в птиц или змей и т. д. Важно помнить также, что, как мы видели в главе 1 на примере мировоззрения индейцев *ачуар*, всех животных и даже некоторые растения на индивидуальном уровне *макуна* считают персонами, обладающими чем-то вроде свободы воли и своим собственным взглядом на все происходящее внутри этого пестрого сообщества.

Звери выглядят таковыми, пока рыщут по лесу. Но когда они возвращаются в свои *малоки*, то сбрасывают это обличье и становятся людьми: наряжаются в ритуальные одежды и предаются танцам, в соответствии со своими собственными обычаями и культурными нормами. Особи каждого вида имеют своего духа-предводителя, который заботится о благополучии всего их племени. Таким образом, мир живого в глазах *макуна* есть сообщество космического масштаба, объединяющее воедино социумы несметного числа существ самого разного облика и организованное по тем же принципам, на которых зиждется жизненный уклад людей самого этого этноса[16] (см. Århem 1996: 190).

---

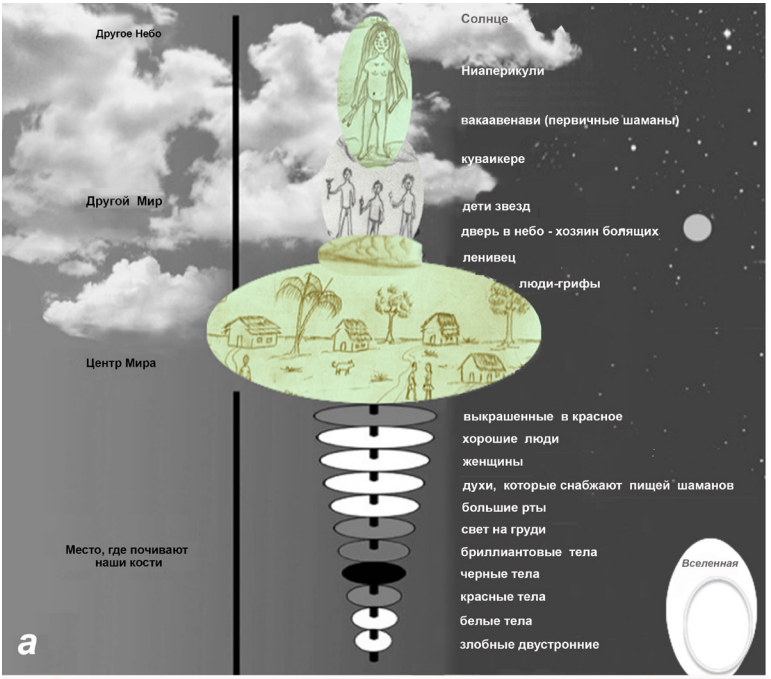
[15] В «шаманском дискурсе», по выражению Архема.

[16] Так выглядят сущностные характеристики социоморфных воззрений анимизма в теоретической схеме, разработанной Филиппом Дескола.



https://www.google.ru/search?q=amazonian+languages&newwindow=1&sxsrf=ALeKk019AyWhlaTb6oi5ykihlqdnUfd85A:1

а. Этническое лингвистическое разнообразие коренного населения Амазонии.
https://www.google.ru/search?q=amazonian+languages&newwindow=l&sxsrf
б. Индейцы *ачуар*.
https://mw;.google.m/search?q=achuar*people&newwindow=l&$xsrf



а. Иллюстрация к мифологии *хоходини*, одной из фратрий народности *банива* (районы Колумбии и Венесуэлы, граничащие с Бразилией). Другие миры, как их видит шаман, когда его душа странствует за пределами обыденности. Над изображением деревни аборигенов фигура Великого Духа Дзулифери и трех его помощников. Составлено Робином Райтом со слов подмастерья шамана (по: Wright 2014, упрощенно).

б. Могущественные духи и божества в космологии *банива.* 1. Дух Смерти; 2–4. Три духа леса (Длинные Руки; Хозяин Животных; Олень, наполовину облинявший); 5. Великий Дух Дзулифери, олицетворение мощи шамана. 6. Куваи, владыка магии и душ предков; 7. Амару, мать Куваи, живущая ныне на краю мира; 8. Демиург Ниаперикули в своем островном мире (тот же источник).

Хищничество и взаимность. Взаимосвязи между членами этого многоликого социума подчиняются, в представлениях *макуна*, двум главным принципам. Один из них Дескола называет «*продуктивной деструкцией*», о чем было бегло упомянуто в предыдущей главе. Сюда он относит все случаи потребления одними членами сообщества телесной субстанции других, более «слабых» физически. Например, зерноядные птицы в этой системе отношений оказываются «хищниками» по отношению к их «жертвам» — семенам растений. Точно так же трактуют аборигены саму суть сбора женщинами даров природы. Этот модус взаимоотношений в новой теории анимизма обозначается термином *«хищничество»* (predation), наиболее очевидным проявлением которого, естественно, считается поедание плотоядными своих жертв и охота людей на животных (см. Descola 1996: 90).

Второй основой адекватного хода событий в процессах существования и преуспевании столь пестрого по составу сообщества людей, духов и биологических видов служит *принцип взаимности* между хищником-потребителем и его жертвами. То, что насильственно присвоено первым, должно быть возвращено в пользу вторых в соответствующем объеме.

Вся эта концепция, концентрирующая внимание на отношениях «хищник — жертва», отражает то фундаментальное значение, которое в обществах охотников-собирателей отведено проблеме обеспечения коллектива белковой пищей. По словам Архема, это взгляд на мир с точки зрения мужчины-промысловика, который приравнивает себя к плотоядным животным.

Два эти модуса отношений между действующими субъектами-акторами — продуктивная деструкция и непременное вознаграждение потерпевшего — составляют в представлениях анимизма некое замкнутое функциональное единство, на котором держится не только порядок на земле, но и его двусторонняя связь с потусторонними космическими силами. То, что для нас выглядит деструкцией, аборигены Амазонии считают, напротив, главным механизмом постоянного обновления жизни через воскрешение после неминуемой смерти как самого индивида, так и всего того сословия, которому он принадлежит.

«Когда человек умирает, — пишет Архем, — его душа бывает поймана богами для съедения, после чего они возвращают ее в “родильный дом” клана, где та становится полноценным духом в индивидуальном качестве. Точно так же, когда охотник убивает животное и использует его в пищу, он возвращает душу жертвы в тот “дом”, где появляются на свет все особи данного вида. Тем самым,

при посредстве шамана, он способствует тому, чтобы эти животные размножались и возрастали численно. Убийство ради обеспечения пропитанием себя самого и всей общины есть акт взаимности, адресованный тому, у кого отнята жизнь: она на уровне индивида обменивается на потенцию последующего процветания клана людей и популяции данного вида животных в целом. Такова квинтэссенция философии жизни в глазах *макуна*: хищничество, мысленно перевоплощенное в обмен материальными благами между потребителем и потерпевшим, что служит объяснением сущности смерти и непрерывности возобновления жизни» (Århem 1996: 189).

Экософия в действии. Так аборигенам видится глобальный круговорот питательных веществ и жизненной энергии, в который вовлечены не только все категории земных существ, но также обитатели небесного уровня мироздания. Архем называет такое единение *космической пищевой цепью*, подчеркивая сходство этих воззрений с тем, что составляет одну из основ научной экологической теории.

В этой системе представлений выделяются три соподчиненных уровня. Наивысший в их иерархии представлен хищными духами, которые обладают в равной мере способностями деструктивными и креативными[17]. Сюда же относятся и боги, поедающие тела людей. Хищничество духов служит организующим началом в регулировании связей между разными филиалами мироздания и в поддержании оптимального уровня воспроизведения новых поколений у всех без исключения обитателей земли. Среди людей исполнителями их велений выступают шаманы.

Сами же люди занимают второй, иерархически более низкий уровень, вместе со всеми теми животными, которые поедают других, но в то же время служат добычей хищников, превосходящих их своей мощью. Но при этом с точки зрения созданий[18], которые служат добычей охотников и рыболовов, сами люди также являются хищниками. Ведь они добывают для пропитания насекомых и растения, их семена и плоды — все то, что аборигены относят к третьему, низшему уровню.

Таким образом, главный критерий, на котором держится трехчленная классификация уровней, — это оппозиция «едок» — «пища». Ягуар и анаконда находятся вне конкуренции, поскольку они угрожают всем, находясь при этом в безопасности. Люди за-

[17] В реальной жизни их олицетворяют такие плотоядные, как ягуар, анаконда и крупные хищные птицы.

[18] Об этих представлениях туземцев, именуемых «перспективизмом», см. в главе 1.

нимают двойственное положение, будучи одновременно едоками и пищей для этих сверхсхищников. А вот растения, создания совершенно безобидные, занимают во всей иерархии трофических уровней самый низкий из них, поскольку их роль — служить пищей для всех прочих, да и только.

Несколько неожиданно в одну компанию с растениями попадают еще и рыбы. Причина в том, что их статус в иерархии живого несопоставим с тем, который отводится теплокровным обитателям леса, в особенности млекопитающим. Согласно мифам, эти животные были сподвижниками богов при сотворении мира. Они видятся аборигенам как индивиды, субъектность которых сопоставима с присущей людям. Из-за этого потребление их плоти несет людям угрозу уподобиться каннибалам, так что перед едой настоятельно требуется лишить ее человеческого начала средствами шаманизма.

Совершенно по-иному трактуются сущностные характеристики рыб. Они в сознании *макуна* лишены индивидуальности и выступают в качестве единой аморфной категории, изначально предназначенной в мифологии быть не чем иным, как пищей людей. Поэтому шаман несет меньше ответственности перед Отцом Рыб, и их взаимоотношения намного проще, чем характер обмена услугами с Хозяином лесных животных.

Принципы экософии как воплощение норм, диктуемых социальными институтами. В повседневной жизни *макуна* им постоянно приходится следовать строго установленным правилам обмена женщинами между патрилокальными экзогамными коллективами, а также традициям обмена дарами между родственными группами, когда те периодически собираются вместе, например, для отправления ритуала инициации юношей. Обмен там и тут неизменно симметричен. Так, во время названной церемонии обитатели *малок*, локализованных в верховьях реки (где охота имеет большее значение, чем рыболовство), дарят жителям долин среднего ее течения мясо лесных животных, а те в ответ преподносят им аналогичное количество рыбы.

Тот же принцип симметричного обмена непременно должен быть соблюден при посредстве шамана каждый раз, когда мужчины его общины возвращаются домой с добычей после успешной охоты. Ничто не должно быть присвоено людьми безвозмездно, без ответного подношения духу Хозяина животных.

Но, с точки зрения шамана, дело обстоит не столь уж просто. Задача, стоящая перед ним, не ограничивается тем, чтобы добить-

ся согласия с этим владыкой. Ему следует также уравновесить права всех прочих участников коллизии. Речь идет о претензиях с их стороны, возможных в случае неудачного расклада договоренностей. Недовольными уступками, на которые пошел Хозяин животных, могут оказаться все те существа, чьи интересы он обязан защищать, будучи их отцом. Не исключено также неодобрение принятого решения со стороны охотника и той самой особи, которую он убил. Если решение шамана встретит возражения со стороны охотника, дух может отомстить недовольному, наслав болезнь или смерть на него и на весь его коллектив.

Логика, лежащая в основе этого хитросплетения взаимных обязательств, проясняется, если принять во внимание факт господства в коллективном сознании *макуна* гендерного символизма. Под его влиянием успешный промысловик видит себя как мачо, которому везет на охоте по той причине, что ему регулярно удается привлекать и соблазнять жертв, пол которых в этом контексте неизменно женский. А если так, то и сам Хозяин животных предстает *женщиной*, поскольку олицетворяет собой весь мир животных-жертв. Такова расстановка акцентов в сфере обыденной реальности, где мужчинам свойственно вести себя надменно и даже агрессивно по отношению к женщинам того контингента, к которому принадлежат его потенциальные невесты.

Но в контексте мистического шаманского дискурса сам маг видит свои отношения с Хозяином зверей такими, какие существуют в норме между *мужчинами*, принадлежащими к разным коммунам. Это равенство и готовность к взаимности, таящее в себе, однако, потенции разлада и агрессии. С точки зрения шамана владыка животных выступает в роли отца семейства, обладающего правом распоряжаться судьбой своих дочерей, готовых к выданью замуж. Иными словами, он может назначить любого из числа подопечных ему особей кандидатом на жертвенное подношение людям, в обмен на определенные блага (см. Århem 1996: 192).

В хозяйстве шамана, отвечающего за успех охотничьего промысла, неизменно хранится и возобновляется порция «пищи для духа». Это орехи кола, табак и пчелиный воск. В преддверии большой охоты, например, перед съездом гостей на церемонию инициации юношей, колдун просит Хозяина животных предоставить людям «изысканную пищу», что означает попросту «мясо» того или иного конкретного вида охотничьих животных. В этом состоит первичное соглашение между шаманом и могущественным лесным духом.

По словам Архема, достаточно заменить в этой конвенции одно лишь слово «пища» на другое — «женщина», и перед нами стан-

дартный договор между двумя расширенными семьями о заключении брачного контракта. Можно видеть, что здесь перед нами снова перенос гендерного дуализма, как матрицы суждений *макуна* о сотворении мира, в сферу мистических представлений о сути отношений человека с его природным окружением.

Для полноты картины имеет смысл вернуться к началу этого раздела, где речь шла о неодинаковом отношении аборигенов к обитателям леса и к рыбам. Тот факт, что вторые изначально предназначены в мифологии *макуна* на роль одной из основ пропитания людей, освобождает шамана от необходимости вступать в какие-либо предварительные соглашения с Хозяином рыб и просить у него того содействия, которое коммуна постоянно ожидает со стороны Хозяина животных.

Маг не слишком озабочен исходом предстоящего отлова рыб, полагая, что здесь люди добьются успеха и без его участия. Такое отношение объясняется, вероятно, тем, что в иерархии жертв рыбы занимают самое низкое положение, вместе с растениями, заботы о которых у шамана также невелики. Но долг Хозяину рыб все равно придется отдавать.

Особо важное символическое значение добыча рыболовов приобретает в церемонии обмена ее на мясо, о чем было сказано ранее. Этот ритуал, как и планируемый шаманом обмен с Хозяином животных, имеет очевидный сексуальный подтекст. Мужчины из обеих партий — хозяев *малоки* и их гостей — выкрикивают поочередно тирады скабрезного содержания, в которых детородные органы, мужские и женские, уподобляются тем или иным частям тел животных и рыб. И все это в прямом пересказе подробностей полового акта.

Комментируя этот обряд, Архем пишет: «В нем мы явно видим целый ряд символических аналогий между обменом женщинами при заключении брачных союзов, самой этой церемонией обмена продуктами и процедурой соглашения шамана с духами в охотничьей магии. Идея состоит в том, что институт брака подобен охоте и рыболовству в том смысле, что и там и тут происходит обмен между сторонами критически важными ресурсами: пищей, обеспечивающей выживание, и женщинами ради продолжения рода. А если брак символически приравнивается к охоте, то мужчина видится как охотник, а женщина — как присвоенная им добыча, служащая ему пропитанием» [19] (Århem 1981: 200).

[19] Буквально: «...men are to their female affines as the hunter to his prey and the eater to his food» (affines — категория адекватных брачных партнеров из других общин).

Итак, взаимоотношения людей и животных переосмысливаются в сознании *макуна* по матрице кодекса, предписывающего им правила брачного обмена женщинами между экзогамными ячейками общества. Другой мотив звучит так: вечная преемственность жизни и сохранение космического порядка требуют того, чтобы мужчина был хищником, в противоположность женщине, от которой требуется главным образом плодовитость. Человек *должен* умереть и быть съеденным богом для того, чтобы на его место пришел другой. Люди, таким образом, обеспечивают богов пропитанием и взамен получают возможность производить потомство, следовательно, существовать вечно. Точно так же животное *должно* быть убито охотником, чтобы шаман смог вернуть его дух в «родильный дом» того вида, которому оно принадлежит и где в благодарность человеку народятся в изобилии особи новых поколений этих существ. Иными словами, люди по отношению к животным и растениям выступают в роли богов и потому обязаны действовать соответствующим образом (Ibid.: 198).

Шаманы — лекари, маги и колдуны

Таким образом, в основе всего мировоззрения *макуна* лежат представления о едином непрерывном цикле, в котором смерть служит необходимым условием возрождения жизни. А сама смерть субъекта приравнивается, в самом широком смысле, к поеданию его плоти кем-то другим. Вслед за тем души возрождаются, чтобы стать питательной почвой для появления новых поколений.

Но все это становится возможным лишь в том случае, если душа человека вернется к месту зарождения клана людей (в подводной *малоке*), а дух животного — в «дом рождения и плясок» того вида животных, к которому принадлежит жертва охотника. В обоих случаях обязанность отправить душу по назначению ложится на плечи шамана. Этой цели служит, в частности, похоронный ритуал, позволяющий шаману препроводить тело умершего на пропитание богам, а душу — в «дом пробуждения мертвых».

Для аборигенов отождествление смерти с превращением субъекта в чью-то пищу не должно казаться неожиданным. Они знают, что каждому из них предстоит в конце концов быть съеденным богами. Перенос этого мифологического сюжета на отношения человека с мирами охотничьих животных и растений (как диких, так и окультуренных) делает тему правильного потребления пищи одной из доминирующих в коллективном сознании аборигенов.

Эта сфера повседневной жизни обставлена здесь великим множеством наставлений и запретов. Прежде всего, не следует есть в одиночку. Еда — это социальное действо, способствующее поддержанию солидарности группы. Что касается самой диеты, то на этот счет разработан целый свод предписаний, указывающих, что и когда можно или не следует употреблять в пищу мужчинам, женщинам и детям.

По словам Архема, согласно представлениям *макуна*, человек, потребляя пищу, усваивает частицу креативной мощи божеств. Она была вложена ими во все живые существа еще во времена сотворения мира. Сознавая это, взрослый мужчина, обладающий начатками эзотерического знания, не может быть свободен от ощущения, будто порция съестного содержит в себе нечто, отчасти присущее и его собственной натуре. Или, другими словами, человек вынужден отождествить себя с тем, что он ест. А если так, то процесс еды приходится понимать как преодоление человеком животворной силы, пассивно сопротивляющейся ему. Сама природа изначально заложила ее в растение или животное, которые сейчас следует поместить на жаровню или в котел. Архем не боится назвать происходящее «битвой» (*battle*), во время которой участника трапезы не могут не преследовать опасения подорвать здоровье чем-то вредоносным, что таится в лакомом куске, безобидном на первый взгляд (см. Århem 1996: 192).

Чтобы свести эти опасения к минимуму, все, что принесено домой из леса, съедобные ли растения или мясо дичи, непременно должно пройти процедуру заклинания. Почти каждый взрослый мужчина может проделать ее самостоятельно, но лишь немногие знают, как следует обращаться с пищей, таящей в себе наибольшую угрозу. Таковой считается мясо теплокровных животных, даже тех видов, которые не входят в число полностью табуированных (это хищные млекопитающие и птицы; виды-падальщики; ядовитые змеи, а среди прочих — анаконда). А еду для детей и подростков, которым предстоит инициация, способен обезвредить только шаман.

Таким образом, в системе представлений *макуна* о пищевой сети, охватывающей население космоса в целом, человек занимает особое место. Если животные поедают свою пищу, нимало не заботясь о последствиях, то люди всякий раз, проголодавшись, должны хорошенько подумать, чтобы не совершить роковую ошибку. Здесь на страже их благополучия стоит авторитет тех мудрецов, которые, по словам Архема, владеют тайнами «предохранительного», или «защитного», пищевого шаманизма (в отличие от деструктивного, практикуемого

магами-колдунами). Получается так, что люди вообще не могли бы питаться, не обращаясь ежечасно и ежеминутно к копилке эзотерических знаний, приобретенных шаманами свыше.

Добытое в лесу охотниками и собирателями становится *нейтральным продуктом*, пригодным к употреблению людьми лишь после того, как над ним выполнено заклинание. Ворожба преследует две задачи. Первая — лишить существо, обреченное на съедение, его скрытых персональных качеств, которые при жизни делали его персоной человекоподобной. Вторая — аннулировать все то сугубо специфическое, чем природа одарила данный вид растений или животных в момент сотворения мира, сделав его принципиально отличным от всех прочих обитателей земли. Все эти уникальные особенности вида дают ему возможность существовать безбедно в предназначенном для него биотопе и одновременно служат защите его суверенности, своего рода «оружием» против любого посягательства на нее со стороны.

В восприятии шамана это оружие воплощает в себе силу выживания вида и в этом аспекте может быть названо его истинной сущностью или даже душой, ответственной за способность приносить обильное потомство и тем самым сохранять устойчивую преемственность из поколения в поколение (Ibid.: 196).

Вредоносными для человека-потребителя могут оказаться любые составляющие организма-жертвы, например его кровь, слюна, оперение, если речь идет о птицах. Для внутреннего зрения шамана таящиеся во всем этом угрозы приобретают вид неких твердых, колючих предметов, напоминающих по форме занозы или миниатюрные наконечники стрелы либо копья. Каждый в отдельности должен быть изъят из тканей жертвы, после чего шаману следует собрать их воедино и отправить компактной посылкой в «родильный дом» данного вида животных или растений.

Эта заключительная операция играет ничуть не меньшую, если не большую, роль по сравнению с первичной задачей обезвредить пищевой продукт. «Предохранительный» пищевой шаманизм, согласно Архему, может быть назван также «регенеративным» (восстанавливающим). По его словам, «...когда шаман возвращает комплект “оружия” (= душу вида), изъятый из тела убитого животного, к месту его рождения, он действует на ниве созидания. Эта дань Хозяину того вида, о котором идет речь, есть необходимый вклад в последующее его процветание. По сути дела, в отношении животных и растений, которые служат пропитанием общины, шаман ведет себя подобно богам, возвращаю-

щим души съеденных ими людей в “дом их пробуждения” к вечной жизни» (Ibid.: 196–197)[20].

Именно знахарь *куму*, который ведает тайнами предохранительной шаманской магии, следит за тем, чтобы «сосуд плодовитости», где хранится запас «пищи для духа» (кола и табак), был постоянно заполнен до краев. Кроме того, шаман обязан периодически мысленно навещать жилища Хозяев животных, предлагая им воспользоваться этими дарами. Если неопытный шаман манкирует названными обязанностями, он нарушает принцип взаимности, и ответом будут болезни и смерть среди членов общины.

Шаманы другой категории (*яи*) выполняют роль лекарей. Они, по сути дела, вынуждены исправлять ошибки своих коллег, о которых речь шла выше. Если вредоносные занозы и наконечники стрел все же попали в организм пациента, несмотря на заклинания, произнесенные над добычей охотника, такой шаман обязан высосать их и выплюнуть, отправив духам леса.

Но эти же шаманы-лекари могут выступать и в прямо противоположной роли злонамеренных мастеров в делах черной магии. Излечивая хвори у одних, они при случае, как верят аборигены, способны наказать неугодного, наслать на него болезнь или даже умертвить провинившегося на расстоянии. По словам Архема, непоколебимая вера в возможность такого исхода событий оказывается важным фактором в регуляции отношений между социальными ячейками в обществе *макуна* (см. Århem 1981: 83).

Среди шаманов, помимо различий, касающихся их специализации, существуют также градации по степени мастерства. Начинающий кудесник лишь немного превосходит среднего взрослого мужчину по уровню спиритических способностей и по знанию секретов народной мудрости. Но квалификация растет с возрастом, по мере накопления опыта. Архем не вдается в подробности процесса повышения профессионализма шаманов, но мы можем узнать об этом из работы Жана-Пьера Шомея, изучавшего образ жизни другого амазонского этноса, *ягуа*[21] (см. Chaumeil 2011). Вот что он пишет по этому поводу.

В ритуале посвящения мужчины в шаманы важное место занимает ознакомление его с поведением духов, точнее — с умением

---

[20] О том, как все это представляется аборигенам, см. в главе 1 о верованиях другого южноамериканского этноса — *араветте* (с. 55–57).

[21] Народ численностью около 4 тысяч человек, населяющий районы вдоль границы между Колумбией и Перу. Принадлежит к изолированной языковой семье Пеба-Ягуа, не относящейся к туканским языкам, на одном из которых говорят *макуна*.

пользоваться их языками. Непосвященные считают, что растения, например, лишены голоса, но с этим не согласны маги, которым известно, что духи каждого вида трав и деревьев располагают напевами и мелодиями, произносимыми в собственной тональности. Чтобы начинающий шаман научился слышать и распознавать эти звуки, транслируемые на предельно высоких частотах, он должен первым делом приспособиться к использованию галлюциногенов[22]. Следующая его задача — умело воспроизводить эти сигналы, поскольку любой акт коммуникации с духами начинается с обмена акустическими посланиями, только после этого возможным становится также и зрительный контакт. Трудность состоит в том, что звуковые частоты, на которых общаются духи, лежат много выше спектра человеческой речи. Поэтому шаману приходится месяцами скоблить свой язык остро заточенным краем раковины моллюска, чтобы тембр его заклинаний приблизился к тональности голоса тех или иных духов. При этом важнее всего именно этот акустический параметр, а не содержание заклинания, которое во всех случаях более или менее единообразно (Ibid.: 22–23).

Понятно, что отнюдь не каждому удается достигнуть совершенства в применении таинств этой магии, а также в эффективности заклинания новорожденных или в скрупулезности соблюдения всех малейших тонкостей сложных ритуалов, таких, например, как инициация юношей (о чем будет сказано далее). Наиболее многоопытные шаманы обладают высоким авторитетом в обществе *макуна*, хотя и не получают от этого никаких экономических привилегий, если не считать вознаграждений от заинтересованных просителей за оказанные им услуги профессионального характера.

Наибольшим влиянием пользуются те шаманы, которые обладают способностью напрямую общаться с духами и, принимая их обличье, свободно перемещаться между разными подразделениями космоса. Они выполняют роль посредников между миром сиюминутной реальности и потусторонним, находящимся на периферии вселенной, откуда людям грозят всевозможные бедствия. Задача наиболее могущественных шаманов состоит в том, чтобы противодействовать этим угрозам извне, поддерживая тем самым устойчивый порядок в устройстве мироздания. Им это по плечу, ибо они сохраняют в себе ту самую спиритическую мощь, каковой некогда владели первопредки. А те отождествляются в мифоло-

[22] Их изготовляют из настоя лианы *Banisteriopsis caapi*, получившей название «лоза духов».

гии *макуна* с заоблачными кровожадными духами-ягуарами. Так, кстати сказать, называют себя и сами шаманы.

Ритуалы в общественной жизни *макуна*

Одна из важнейших обязанностей шамана — это надзор за порядком проведения ритуалов. Такие действа выступают в роли наиболее важного социального института в эгалитарных обществах лесных земледельцев Амазонии. Единство и солидарность клана поддерживается регулярностью сборов всех его местных общин, чтобы они могли принять участие в массовых празднествах ритуального характера, которые, после выполнения всех необходимых формальностей, завершаются обильными пиршеством.

На помощь шаману в организации таких массовых мероприятий неизменно приходят еще два знатока традиционных обычаев этноса. Это исполнитель песен, в которых пересказываются мифические сюжеты, и главный танцор, отвечающий за хореографическую сторону обрядов. Первого из них аборигены называет «голосом шамана». Оба они, по словам одного из информантов, обладают обширными знаниями в области традиций и магии и потому, как и шаман, пользуются высочайшем престижем в обществе *макуна*[23]. Но, в отличие от этих своих ассистентов, шаман в искусстве магии не уступает духам предков и тем самым таит в себе потенциальную угрозу, наподобие духа ягуара, которому эти чародеи зачастую уподобляются у амазонских индейцев (см., например, Wright 2013 — «Загадки шамана-ягуара на северо-западе Амазонии»). Что же касается исполнителя мифических песнопений, то это лицо вполне безопасное для окружающих (см. Århem 1981: 74).

Фестивали танцев, в отличие от других ритуальных действ, организуются под эгидой трех этих многоопытных персон с отчетливой регулярностью. То есть ритуалы не приурочены к определенному сезону года и не ориентированы на фиксацию какого-либо важного события в жизни общин, например, связанного с необходимостью перевести подрастающих юношей в статус полноправных мужчин. Эти фестивали проводят раз или два в месяц, и это, бесспорно, праздник, оживляющий для его участников рутину повседневного существования. Однако было бы ошибкой рассматри-

[23] Особенно высок он у мужчины, способного объединить в себе все три ипостаси: шамана, чтеца мифов и ведущего танцора. Такой человек может позволить себе иметь несколько жен и становится зачастую авторитетом в общественном мнении местного подразделения клана.

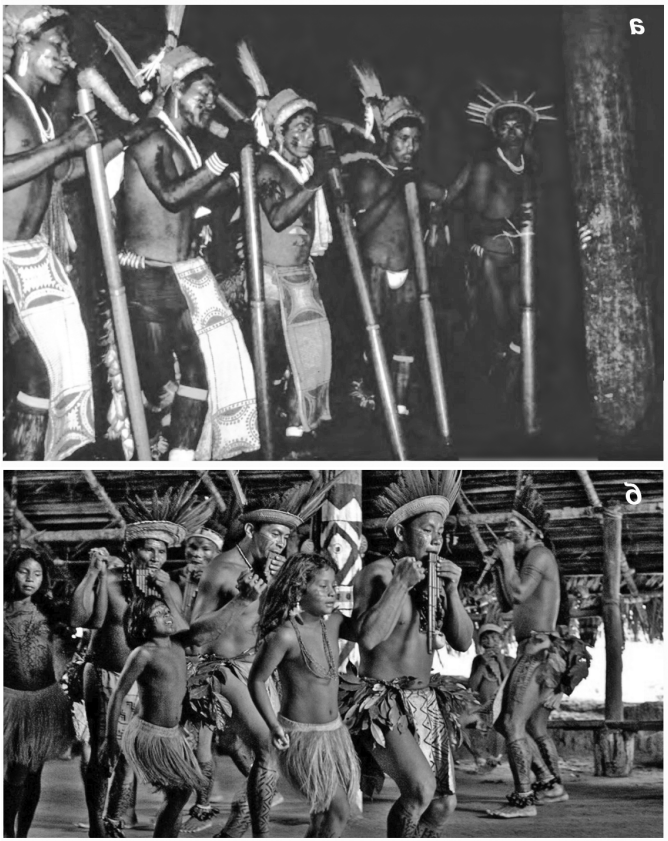


Рис. 2.9. Два варианта ритуальных танцев. В руках танцующих мужчин полые посохи, звуки из которых извлекают ударами их землю. Фото: B. Moser. Из: Hugh-Jones 1993.
а — под аккомпанемент ударных посохов. Из: Hugh-Jones S. 2017;
б — мужчины аккомпанируют танцу игрой на пан-флейтах (www.caravanadaaventura.com.br/especiais/item/a-visita-a-tribos-dos-indios-tukano-sua-danca-cultura-e-artesanato-e-a-escalada)

вать такое событие просто в качестве очередного развлечения для членов местных коммун, живущих, в общем, изолированно одна от другой.

Как пишет Архем, «если люди проигнорируют веление собираться вместе для пения и плясок, небо упадет на землю, смена сезонов года нарушится и все упорядоченное устройство мира пойдет прахом. Если же регулярно соблюдать этот обычай, народ будет жить богато и счастливо, так что мир и порядок будет господство-

Рис. 2.10. Музыканты, играющие на трубах *кулирина*. (instrumundo.blogspot.com/2014/10/jurupari).

вать среди людей и в отношениях между ними и ушедшими от них предками» (Århem 1981: 72). Стоит напомнить, что именно пению и танцам предавались, согласно мифу о творении, первопредки *макуна*, тогда еще протолюди, выходя каждый раз на берег во время своего путешествия к центру мира на каноэ-анаконде.

Когда с согласия хозяина одной из малок она выбрана местом проведения фестиваля, ее обитатели на протяжении двух-трех дней запасаются провизией и пивом из маниока для приема гостей. Празднество начинается в утренние часы и продолжается весь следующий день.

В каждом отдельном случае разыгрывается вполне определенное представление, посвященное какому-либо виду животных, съедобным плодам той или иной породы деревьев, конкретному музыкальному инструменту или же предмету обихода (рис. 2.9). Всего существует около пятнадцати таких сюжетов, отработанных в мельчайших стереотипных деталях. Тексты песен транслируются на архаическом наречии, хорошо знакомом шаману и певцу, но остающемся тайным заговором для прочих участников обряда.

Сеансы песнопения чередуются с танцами. Под аккомпанемент ударных и духовых музыкальных инструментов присутствующие, следуя примеру ведущего знатока хореографии, выстроившись в линию, раз за разом выполняют па ритуального танца. Музицируют только мужчины, но в плясках участвуют, наравне с ними,

женщины и подростки. Все они одеты в праздничные наряды, а их тела и лица украшены в сочетания черных и красных узоров, соответствующих, в каждом отдельном случае, полу и возрасту танцора (рис. 2.10[24]).

В перерывах хозяева и гости курят сигары и пьют пиво в больших количествах. По сути дела, окончание праздника бывает обусловлено исчерпанием этого горячительного напитка. Мужчинам разрешено по ходу ритуала употреблять в пищу только колу, освященную шаманом. Это правило не распространяется на женщин и детей.

Главная задача шамана состоит в том, чтобы символически трансформировать присутствующих мужчин в духов предков, а по окончании действа вернуть их в состояние обыденности. Это происходит в тот момент, когда этим участникам празднества позволяется снять их роскошные головные уборы из перьев, которые сами по себе обладают сакральным могуществом.

Ритуалы жизненных переломов. Так в социальной антропологии принято называть церемонии, исполняемые по случаю перехода человека от одной фазы его индивидуального жизненного цикла к другой. Эти обряды приурочены к рождению субъекта, наступлению совершеннолетия, заключению им брака и, наконец, к уходу из жизни (см. Тэрнер 1969/1983: 46). Обычно это отнюдь не однократный акт, а сложная последовательность таинств, растягивающаяся подчас на месяцы, а то и на годы. Ни один из таких церемониалов не может обойтись без самого активного участия шамана.

Сразу же после рождения ребенка отец призывает шамана, чтобы тот обратился к духам с магическими заклинаниями, гарантирующими безопасность новорожденного от их зловредного влияния. Задача мага не проста: ему следует охватить мысленно любые неприятности, которые могут при случае угрожать ребенку со стороны любого предмета обихода (скажем, отцовского оружия) и многих видов растений и животных, обитающих вокруг жилища. Успех заклинаний зависит от того, как много духов, олицетворяющих эти сущности, шаман назовет по именам, чтобы задобрить каждого из них на будущее. Сами имена духов заимствуются шаманом из мифологических сюжетов.

Первым делом он обращается к духам разряда Амару, имеющим дело с опасными металлическими орудиями, таким, как маче-

[24] Не удалось найти фотографии этих танцев у *макуна*. Я позволил себе поместить взамен изображения соответствующих ритуалов у других туканоязычных микроэтносов Амазонии.

те, заклиная их держаться подальше от новорожденного[25]. Затем призывает на помощь дух табака, уговаривая его охранять ребенка, как это делает ленивец[26], который надежно удерживает своего детеныша даже тогда, когда карабкается вверх по стволу и ветвям дерева (см. Hill 1983: 135).

Опытный шаман проявляет подлинные чудеса предусмотрительности. Например, он вспоминает, что в мифологии клана пальма, именуемая аборигенами *чику-чику* (*Leopoldina piassaba*), ассоциируется с лесными человекоподобными существами, покрытыми густой шерстью и потенциально опасными для людей. Поэтому имя духа этого растения должно быть упомянуто в магическом заговоре на тот случай, если ребенку когда-либо в дальнейшем случится повстречаться с подобным созданием. По свидетельству одного из очевидцев, в шести последовательных сеансах заклинания над новорожденным магом были упомянуты имена духов *шестидесяти двух* видов растений и животных (см. Hill 1983: 156).

Другая обязанность шамана состоит в том, чтобы подыскать ребенку мистическое имя, которое принадлежало прежде кому-нибудь из его предков того же пола из поколения прадедушек и прабабушек. Имеется в виду, что душа этого человека в момент рождения ребенка переходит к нему, так что он становится идентичным этому своему предку. Церемония присвоения имени завершается ритуальным погружением малыша вместе с матерью в воду реки. В этот момент ребенок рождается повторно и становится полноправным человеком — обладателем тела и души. Имя, данное ему шаманом, никогда не должно быть произнесено вслух. Гораздо позже оно будет дополнено другим, под которым юноша будет известен членам его коллектива.

Теперь забота шамана состоит в том, чтобы следить за безопасностью продуктов, идущих в пищу ребенка и обоих его родителей. Отец может возвратиться к привычному питанию, лишенному запретов, недели через две, а необходимость произносить заклинания над всем тем, чем мать кормит ребенка, растягивается на целых три года. В двухлетнем возрасте ему будет позволено есть рыбу, освященную шаманом, и только через год после этого — мясо теплокровных животных, как продукт, таящий в себе особые опасности.

---

[25] В мифах этноса *вакуена* образ ружья (привнесенного европейцами) входит в символику возникновения анатомических различий в половых органах мужчины и женщины. Ружье, которым владела одна из первоженщин Амару, стало причиной появления менструаций (см. Hill 1983: 130; см. в разделе «Линия жизни Куваи» главы 3).

[26] Трехпалый ленивец (*Bradypus tridactylus*).

Церемонии инициации девушек и юношей приурочены к времени наступления их половозрелости. В обоих случаях эти обряды символизируют смерть неполовозрелого и возрождение его как взрослого члена общины. При первой менструации девочку остригают наголо и изолируют от внешнего мира в одном из помещений в задней, женской половине *малоки*. Здесь она остается около месяца, соблюдая строгие ограничения в диете, установленные шаманом. По окончании второй менструации она должна пройти церемониальное омовение в реке. До ее возвращения с купания всем мужчинам следует покинуть жилище на время, забрав с собой все свое имущество. К тому моменту, когда волосы девушки станут достаточно длинными, ей позволено входить в половые сношения, так что она может теперь выйти замуж.

Инициация юношей распадается на три этапа общей длительностью около двух лет или немногим более. В отличие от инициации девочек, которую держат в тайне от посторонних, эти обряды носят широковещательный, публичный характер. Конечная цель их состоит в том, чтобы ознакомить подрастающее поколение мужчин со святыней клана — набором музыкальных инструментов *джурупари*, внешний вид и оккультное значение которых хранятся в строжайшей тайне от женской половины общин. Первоначально мальчиков в возрасте 10–15 лет из всех коммун с локальной территории клана собирают в одной из *малок*, которую ее собственник согласился предоставить для проведения соответствующего обряда.

Здесь проходит своего рода репетиция ознакомления подростков с *джурупари*, когда им впервые позволяют увидеть рукотворные копии этих инструментов, изготовляемые к случаю наиболее опытными мастерами из числа самих членов общины. Истинные же святыни, которые аборигены считают полученными непосредственно от высших сил при сотворении ими клана, будут предъявлены мальчикам примерно через год, когда они и их близкие и дальние родичи, числом обычно не менее ста человек, соберутся вместе для проведения главного таинства — так называемого *джурупари*-ритуала. По словам Архема, в этом событии приходится видеть квинтэссенцию, наиболее концентрированное отображение всего комплекса религиозных представлений *макуна* (см. Århem 1981: 76).

Этот ритуал проводят однажды в году, по окончании сухого сезона. С наступлением влажного природная обстановка становится благоприятной для заготовки такого количества рыбы и мяса, которое сможет прокормить гостей на трехдневном празднестве.

Ранним утром первого дня организаторы сборища достают священные инструменты из потайного места в лесу, где они хранятся

под водой в быстрине реки, и приносят их на усадьбу. Вечером следующего дня *джурупари* заносят в *малоку* и демонстрируют мальчикам манеру игры на них. В полночь шаман поджигает пчелиный воск в специальном церемониальном сосуде. В это время юнцов обряжают в полное парадное облачение, важнейшей принадлежностью которого служат роскошные головные уборы из перьев попугаев ара и эгреток белой цапли. Перед этим им остригают волосы и с ног до головы окрашивают в черный цвет. Это символизирует смерть юношей перед переходом в принципиально новое состояние совершеннолетия.

Затем мальчиков подвергают ритуальной порке. Она символизирует их переход в замкнутое сообщество взрослых мужчин, где агрессивность, насилие и жестокость будут в дальнейшем нормой их поведения, оправдывающей превосходство над женской половиной общины. После этого истязания тела подростков вновь окрашивают в черное.

Показательная игра на музыкальных инструментах, аккомпанирующая танцам, продолжается весь следующий день. За происходящим неусыпно следят два шамана. Они время от времени осыпают мальчиков порошком колы и нюхательного табака, чтобы защитить их от влияния враждебных духов. На третий день проходит ритуальный обряд омовения юнцов в реке, во время которого *джурупари* также опускают под воду. Возвращение подростков в *малоку* после этой церемонии символизирует тот переломный момент в жизни новорожденного, когда мать приносит его в дом после первого в его жизни купания в реке. Эта ассоциация акцентируется тем, что тела мальчиков окрашивают на этот раз в красный цвет, что означает их второе рождение.

Поздним вечером третьего дня шаман снова поджигает воск, после чего *джурупари* возвращают к месту их хранения в лесу, а мужчины уносят из дома все, что имеет отношение к отправлению их секретных обрядов. Только теперь женщины с маленькими детьми получают право возвратиться в *малоку*.

В последующие несколько месяцев допущенные к тайнам клана должны оставаться изолированными в мужской половине *малоки* и избегать какого-либо общения с женщинами. Их пищей служат только насекомые (муравьи и термиты), заговоренные шаманом, плоды нескольких видов пальм и хлеб, испеченный из муки маниока. Эта диета подобна той, которая рекомендована новорожденным. Пьют они смесь воды с пальмовым соком, обладающим рвотными свойствами. Заканчивается все финальным обрядом, во время которого юнцов потчуют мясом мелких рыбешек, обильно сдобренным

перцем из запасов шамана. Кроме того, тела их снова окрашивают в красный цвет, но теперь это входит в обязанность женщин.

Глубинный смысл центральной церемонии всей этой последовательности обрядов — а именно ритуала *джурупари* — знаменует собой дань культу предков. Их духи присутствуют среди собравшихся в *малоке* и общаются с юношами, проходящими инициацию, посредством музыки, извлекаемой из священных труб и флейт. Тем самым осуществляется духовная связь между поколениями мужского контингента клана и удерживается их тесная преемственность во времени.

Умершего члена коммуны хоронят под полом *малоки* в боковой камере глубоко вырытой могилы. Тело помещают в гроб, сделанный из двух половинок каноэ, служащих, соответственно, ящиком и крышкой. Вместе с ним кладут некоторые предметы обихода, необходимые в загробной жизни покойного, например порции коки и табака, если усопший мужчина. Отсюда его тело попадет в Реку Подземелья. По окончании похорон шаман поджигает в доме воск, с тем чтобы душа умершего унеслась с дымом прочь и соединилась с душами предков в доме их пробуждения в Небесном Мире. Отныне никто не должен вспоминать о покойнике и его имя никогда не будет произнесено вслух.

Подводя итог своим исследованиям ритуальных практик у *макуна*, Архем пишет:

«Посредством деятельности шаманов и с помощью обрядов регулирования рыболовства и охоты *макуна* систематически приводят порядок своего бытия в соответствие с выработанной ими космологией. Это осуществимо посредством векового мифотворчества и за счет регулярного отправления людьми коллективных ритуалов, что делает эту космологию целостным интеллектуальным продуктом, разработанным в мельчайших деталях и надежно транслируемым из поколения в поколение. В ходе экстатических ритуальных действ такое видение космоса перевоплощается в индивидуальный жизненный опыт каждого члена общества, чтобы стать основой нормативной матрицы повседневной жизни народа» (Århem 1996: 200).

Заключение: Процветание общины — в благополучии растений и животных, кормящих ее

Принцип взаимности между людьми и прочими живыми существами, на эксплуатации которых зиждется вся экономика жизнеобеспечения земледельцев леса, заложен в саму основу их ми-

ровоззрения. Это вполне естественное следствие представлений анимизма об отсутствии каких-либо границ между «культурой» и «природой», из-за чего в языке амазонских индейцев вообще отсутствует второе из этих понятий. Поэтому им была бы чужда формула «охрана природы», которая оказывается в последние десятилетия чуть ли не самой актуальной в проблематике современного постиндустриального общества.

Для *макуна* видовое разнообразие флоры и фауны — это не противостоящая им «окружающая среда», а неотъемлемая часть самой сердцевины их существования. Таким образом, взаимоотношения с растениями и животными строятся здесь не на неких отвлеченных соображениях, экстренно выработанных к случаю по суровой необходимости, как это происходит сегодня в мире «золотого миллиарда»[27]. Напротив, идея естественного партнерства людей с многоликим населением леса и рек, да и с ними самими заложена самым непосредственным образом в мифологии и анимистической религии «естественного человека».

Все то, что на суконном языке современной публицистики и околонаучной литературы именуется «природоохранными мероприятиями», осуществляется каждым членом клана *макуна* как нечто само собой разумеющееся, ибо впитано им с раннего детства буквально с молоком матери.

Прежде всего, считается недопустимым добыть на охоте или на рыбалке больше, чем необходимо для удовлетворения потребностей коммуны в данный момент. В противном случае общине грозят болезни и смерть ее членов. Это важный фактор противодействия переэксплуатации продуктов, служащих самой основой существования людей, которую у нас принято трактовать в качестве «природных *ресурсов*». Той же цели служит исключение из числа охотничьих угодий более чем половины территории, которая находится в распоряжении коммуны. Особенно строгие ограничения налагаются на любые формы промысла в тех ее участках, которые *макуна* считают священными центрами появления на свет конкретных видов животных (их «родильные дома»). Это заповедные зоны (солонцы, вершины холмов, речные пороги и быстрины), собственные имена которых фигурируют в мифах как важные отправные точки в эпической космологии этноса.

По словам Архема, эти мифы, таким образом, выступают в качестве руководства для рационального управления судьбами всех

[27] Метафора, используемая для обозначения населения самых богатых и развитых стран и отражающая дисбаланс в уровне жизни и потребления между ними и так называемыми развивающимися странами.

живых существ, слагающих как сам микрокосм леса, так и все его население. Этот регламент сочетает в себе детальную осведомленность об образе жизни множества видов растений и животных, эмоционально окрашенный взгляд на них как на «людей» в ином обличье и, что особенно важно, моральную позицию в отношении всех этих созданий. Таким образом, заключает Архем, жизненная философия *макуна* предстает перед нами как система представлений, выстроенных на образном, метафорическом уровне, но тем не менее весьма эффективная в практическом применении и во многом близкая к тому, что в нашей культуре принято называть экологической грамотностью (см. Århem 1996: 199–200).

ГЛАВА 3. ВЕЩИ ТОЖЕ СОЗДАНИЯ ОДУШЕВЛЕННЫЕ

В программе начального обучения детей в наших школах есть предмет, именуемый «природоведением». Вот его основы, как они изложены в Интернете. «Первоклассникам предстоит познакомиться с украшением нашего мира — природой, которая окружает человечество буквально повсюду. С каким удовольствием мы слушаем пение птиц, журчание ручейка, таинственный шепот леса, с каким наслаждением любуемся зеркальной гладью рек, величественной громадой гор! К природе относится все, что нас окружает: солнце, воздух, вода, реки и озера, горы и леса, растения, животные и сам человек. К природе не относится только то, что сделано руками человека. Природа делится на живую и неживую. К неживой природе относятся солнце, воздух, вода, горы, камни, песок, небо, звезды. К живой природе относятся растения, животные и грибы».

Все это нам придется выбросить из головы, если мы хотим узнать, как воспринимают мир амазонские индейцы. О том, что в их языке нет самого понятия «природа», читателю хорошо известно из предыдущих глав. То есть нет чего-то такого за пределами жизни человеческого коллектива, что *окружало* бы его как нечто побочное его собственному существованию. Гораздо труднее уяснить себе, как аборигены трактуют сущность всего того, что мы привыкли называть неодушевленными предметами. К их числу приходится отнести, среди прочего, небесные тела и элементы структуры ландшафта: горы, водоемы и прочее.

Представления амазонских индейцев о соотношении между нашими понятиями «природа» и «культура» отличается от привычных нам не в частных деталях, но в самих своих основах. В научной картине мира продукты рукотворной деятельности людей, как и они сами, вторичны по отношению к природному началу, из недр которого вышло человечество. Совершенно иную картину рисует нам эпос многих народов Амазонии.

Первоначально на Земле существовали только духи, божества, мифические герои и «перволюди», позже преобразовавшиеся в истинных людей, растения и животных. В те незапамятные времена наравне с этим первичным населением вселенной уже фигурируют кое-какие артефакты, преимущественно музыкальные инструменты, возникшие как бы сами собой. Более того, по верованиям других этносов, такие предметы появились даже прежде всех прочих тогдашних обитателей планеты. Иными словами, они оказались элементами не рукотворными, а «природными». Из них в

одних случаях и с их помощью в других божества конструировали затем людей в их современном облике, а также растения и животных (см. Santos-Granero 2009a: 21–22).

По верованиям народности *янеша*[1], такого рода первичные артефакты были в начале начал фрагментами тел всех ныне живущих существ, которые лишь со временем стали такими, какими мы их видим сегодня. Например, то, что в те времена было гамаком, превратилось в кожу анаконды, корзиной — в пятнистую шкуру ягуара, стрелой — в жало осы, бусами — в красные ягоды кустарника кола (см. Santos-Granero 2012: 201). В эпосе *мамаинде*[2] первыми на Земле появились протолюди и вещи, подобные только что названным, которые и сами были протолюдьми. Позже тесак преобразовался в тайру[3], стрелы — в ядовитых змей, корзина для переноса тяжестей — в ягуара (см. Miller 2009).

Ранее я упоминал, что в сердцевине верований индейцев *макуна* лежат представления, согласно которым реальность повседневной рутины иллюзорна и уступает по своему значению для людей тому таинственному, что скрыто от их глаз за внешней видимостью живых существ и всего того, что в нашем понимании относится к объектам неживой природы. Сейчас для нас существенно, что в этой системе взглядов на мир для верного восприятия происходящего важно не только и не столько, как выглядят вещи, но и понимание степени одушевленности каждой из них. Сам вопрос о том, обладают ли эти сущности, инертные на первый взгляд, душой, подобной человеческой, не стоит перед аборигенами. Для них как носителей анимистического сознания это непреложный факт. Другое дело, что в культурах разных народностей Амазонии подходы людей к оценке меры одушевленности предметов оказываются не вполне одинаковыми.

Например, у *ачуар*, о которых речь шла в главе 1, не делается различий между людьми и животными как членами единого социума. Внимание концентрируют скорее на различиях в способности того или иного конкретного субъекта вступать в партнерство с заинтересованным собеседником. Здесь следует

---

[1] *Янеша* — этническая группа численностью около 7 тыс. человек (48 общин), обитающая в тропических лесах высокогорий центрального Перу. Говорят на языке, принадлежащем аравакской лингвистической семье.

[2] *Мамаинде* — микроэтнос, ареал которого локализован в примыкающих друг к другу пограничных районах Боливии и центральной Бразилии.

[3] Тайра (*Eira barbara*) — хищное млекопитающее из семейства куньих, распространенное в Центральной и Южной Америке. Вид во многом сходен с куницами Старого Света.

напомнить, что в представлениях этих аборигенов данный экземпляр растения или животного — это не безликие «особи», относящиеся к тому или иному биологическому виду, но автономные персоны с их собственными интересами и устремлениями. Точно так же воспринимаются и материальные объекты. По словам индейцев *урарина*, каждая вещь может выступать в качестве персонифицированного компаньона.

В глазах аборигенов одушевленность объектов, которые мы относим к телам неживой природы и к предметам бытовой утвари, проявляется в их способности воздействовать целенаправленно и принудительно тем или иным образом на другие объекты, а также на субъектов из числа людей, животных и растений, существующих в их окружении. Насколько велика эта способность, зависит от уровня субъектности носителей такого активного начала, который определяется, в свою очередь, качеством и объемом души тех материальных сущностей, с которыми приходится иметь дело (см. Santos-Granero 2009a: 24).

Некоторые из них обладают столь мощной способностью влиять на происходящее вокруг, что во избежание неприятностей обращаться с ними следует с большой осторожностью. С другой стороны, такие сущности, как небесные тела, компоненты ландшафта (водопады, озера, горные вершины) и метеорологические явления располагают могущественными душами, но партнерский контакт с ними затруднен. Дело в том, что их тела с самого начала оказались лишенными чувствительности к внешним воздействиям и потому неспособными воспринимать сигналы, посланные извне. Впрочем, этим недостатком обладают и многие объекты из числа тех, души которых малы и несовершенны.

Души тех предметов, которым придают особо важное значение в культах общины (музыкальные инструменты, маски, предметы головного убранства мужчин), служат представителями небесных божеств в земном мире. Но они далеко не всегда находятся в состоянии активности. Большую часть времени они дремлют и никак не проявляют себя. Поэтому, чтобы войти в партнерский контакт с той или иной из них, предмет, служащий местом ее пребывания, следует «разбудить» и задобрить — например, предложить ему порцию лакомства, предназначенного для духов. Поэтому в раструб флейты или трубы, прежде чем пустить их в дело во время сакрального обряда, вдувают сигарный дым или вливают немного пива.

Перестройка мироздания в мифологии микроэтноса *янеша*

В незапамятные времена был длительный период господства небесного божества Ёмпор Рор, которого мало заботило происходящее в его земных владениях. А там в это время жили предлюди — предшественники растений, животных и истинных людей. Самки этих прародителей *янеша* и всей флоры и фауны рожали в те времена только ящериц, обезьяноподобных существ и гнилую древесину. Бок о бок с предлюдьми обитали в изобилии разнообразные могущественные духи, а также многочисленные мифические герои, состоявшие в близком или отдаленном родстве друг с другом. Один из них, упомянутый уже Ёмпор Рор, решил вознестись на небо и навести порядок в мироздании. Для этого ему надо было дойти до горы Чепорепен, с вершины которой до небес было рукой подать.

По дороге он то и дело приходил в гнев при виде беспорядка, царившего среди предлюдей. Тех из них, которые не повиновались сразу его командам, он превращал в камни, растения или животных. Однажды он попросил помочь ему в чем-то одинокого путника, а когда тот отказался, превратил его в попугая, из числа тех, что и по сей день населяют джунгли. Другой, пересекший дорогу могущественному путнику и чем-то не угодивший ему, стал по его велению бабочкой. Когда до Рора дошел слух, что жена изменила ему с его приемным сыном, он изрубил ее на части, разбросал их по округе, и из них выросли кусты коки. А самого юношу Рор превратил в каменный столб, ставший отныне одной из подпорок небес.

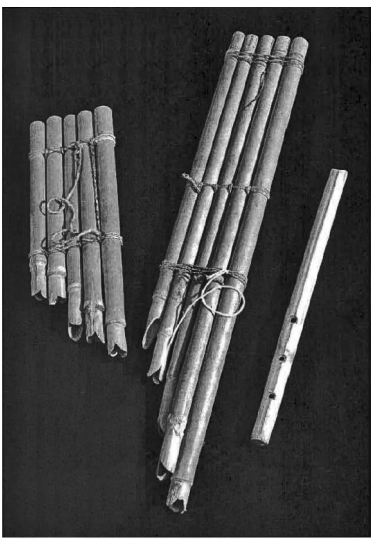


Рис. 3.1. Флейты, упоминаемые в мифах этноса *янеша*. Из: Santos-Granero 2009б

Таким образом, во время своего путешествия, затянувшегося надолго, Рор менял облик местности, создавая из непокорных ему предлюдей и своих родичей каменистые пригорки, холмы, скалистые утесы и прочие броские формы рельефа. В этой созидательной деятельности он был не одинок. Другие мифические герои, обладавшие сверхъестественными возможностями, превращались по

собственному почину в различные фрагменты ландшафта, такие, например, как озера и водопады, которые и поныне остаются местами паломничества местных жителей.

Во время подъема на гору Чепорепен-Рор подбадривал себя игрой на многоствольной флейте, известной в Амазонии под названием *сампоньо* (рис. 3.1 *а*, *б*). Вслед за ним кверху устремись его многочисленные братья и сестры. Все они также оказались любителями музыки, но придерживались разных ее жанров. Так, Ёмпор Пенколл извлекал звуки из флейты с тремя боковыми отверстиями (рис. 3.1 *в*), а Ёмпор Онкой лихо стучал на барабане.

Вся эпопея завершилась тем, что Рор изгнал прежнего властелина вселенной, заставив его отступить на верхний уровень небес, откуда тот не мог уже распространять свое влияние на земные просторы. После этого Рор превратился в божество, которое *янеша* именуют «наш Отец Солнце». Сестра его стала «матерью Луной», а сопровождавшие Рора в восхождении на небеса самопроизвольно трансформировались в звезды. Пенколл, например, — в созвездие Орион, три главных звезды которого олицетворяют с тех пор дырочки в его любимой флейте, а Онкой — в Плеяды.

Описанные события стали началом новой эры в существовании мироздания. Рор превратил предлюдей в тех *янеша*, каких мы видим сейчас, и отделил их от животных и растений, придав тем и другим их современный облик. Кроме того, закончилось время, когда прародители человечества общались на равных с мифическими героями, ставшими впоследствии божествами (см. Santos-Granero 1998).

Этот исследователь подчеркивает, что описанные коллизии имеют мало общего с библейской трактовкой мирных актов творения. По его словам, здесь перед нами действия разгневанного божества, которое насильственно преобразил дотоле безликую поверхность земли в структурированный ландшафт, оставив в нем зримые следы своего пребывания (Ibid.: 134).

О классификации материальных объектов у *янеша*

Фернандо Сантос-Гранеро из Смитсоновского института тропических исследований в Панаме пришел к заключению, что эти индейцы различают, как минимум, пять категорий сущностей, которые мы с вами относим к числу вещей неодушевленных. Это объекты, возникшие, по выражению исследователя, путем 1) самотрансформации, 2) метаморфоза, 3) подражания чему-то иному, 4) одушевления самими людьми. В пятую категорию входят объек-

ты «незамысловатые» (plain), в массе своей лишенные душ, хотя и с известными исключениями.

К числу объектов класса 1 аборигены относят небесные тела (солнце, луну и звезды) и компоненты ландшафта, возникшие, как мы видели, путем самопроизвольного превращения в них божеств, таких, как Ёмпор Рор, его сестра и соратники по штурму небес. Таким образом, эти объекты в коллективном сознании *янеша* есть не что иное, как материальное воплощение «тел» этих мифических существ. Это святыни, представленные как бы в двух ипостасях, второй из которых оказываются некогда принадлежавшие им музыкальные инструменты, освященные дыханием своих прежних владельцев.

Объекты класса 2 были первоначально людьми, но затем, в период преобразования мироздания, оказались превращенными теми же могущественными творцами в то, что аборигены называют «человеко-минералами» (mineral people). Один из них, «Человек-Соль» был отправлен Рором на землю, чтобы люди смогли улучшать вкус своей пищи. Там он был измельчен мифическим персонажем по имени Камень-Терка и превратился в эту незаменимую приправу. Известь, добавляемая в малых количествах к листьям колы во время их пережевывания, чтобы активировать содержащийся в них кокаин, возникла из спермы Рора и была отправлена им с небес на пользу людям. Таким образом, эти и другие минеральные вещества несут в себе отголоски душ тех или иных божеств, которые участвовали в сотворении мира.

К третьей категории в исследовании Сантос-Гранеро отнесены объекты, сделанные аборигенами по образцу тех, что были заимствованы у европейцев-колонизаторов и обрели часть «жизненной энергии» этих изделий. Такие вещи, как, скажем, огнестрельное оружие, прочие металлические предметы и европейская одежда воспринимаются индейцами как «дикие», «неприрученные», наподобие питомцев из числа животных, только что пойманных для содержания дома. После приобретения такого имущества его не следует сразу нести в помещение *малоки*. Оно должно некоторое время оставаться на задворках, чтобы миновал необходимый период его «одомашнивания» (Walker 2012). Большинство таких объектов считаются лишенными того, что понимают под «жизненным началом», позволяющим считать предмет автономным субъектом.

В противоположность им многие аутентичные предметы быта обретают субъектность через их одушевление, проистекающее из постоянного тесного контакта со своим обладателем. *Янеша* считают, что человек обладает двумя разновидностями души. Одну они

называют «тенью персоны». Она прочно привязана к телу до самой смерти индивида. Вторая, именуемая «жизненной силой» (*vitality*), обладает свойствами чувствительности и может в некоторых обстоятельствах отделяться на время от телесной субстанции. Ей-то и «пропитываются» те вещи, которые постоянно используются человеком в его повседневной жизни, соприкасаясь с его телом.

Понятно, что к числу таких вещей относятся в первую очередь одежда субъекта, а также предметы, определяющие его гендерную и ролевую принадлежность: женская бижутерия, головной убор из перьев и лук мужчины, а также табакерки шаманов, о которых будет сказано далее.

Туника, служащая постоянным одеянием мужчин и женщин *янеша*, считается у них эквивалентом самой личности ее обладателя. «Туника — это мое тело, а тело — то же, что туника», — говорят они. В языке этой народности один и тот же суффикс прилагается к словам, обозначающим части тела (голова, рука), душу-тень субъекта и его персональное имущество. Таким образом, будучи неотъемлемой частью персоны, они могут быть использованы в качестве объекта, оперируя с которым знаток черной магии способен нанести существенный вред его обладателю.

Из этих соображений у амазонских индейцев принято обращать в прах личные вещи умершего, например сжигая их на костре. Поскольку они есть, по сути дела, продолжение телесности покойника, в них остается и некая доля субъектности отошедшего в иной мир. Если эти предметы не подвергнуть полному уничтожению, их душа-тень будет блуждать среди родичей, вместо того чтобы оставаться в компании себе подобных на небесах. Это грозит неминуемым беспокойством оставшимся в живых, ибо дух мертвеца будет постоянно тревожить их, пытаясь время от времени навестить своих близких и пообщаться с ними по-родственному.

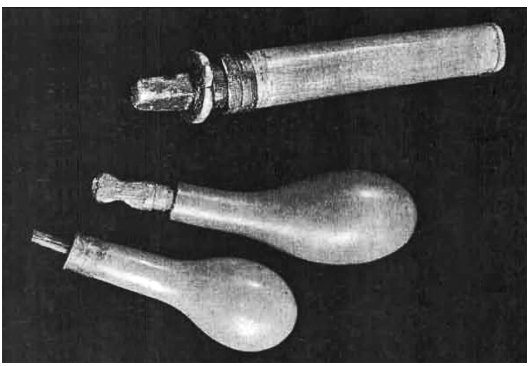


Рис. 3.2. Табакерка шамана и пузырьки для его снадобий. Из: Santos-Granero 2009б

Похожие опасения преследуют человека, который под давлением обстоятельств решается расстаться с важной для него вещью, передав ее кому-то другому. Сан-

тос-Гранеро попросил шамана по имени Женари преподнести ему в дар табакерку — одно из главных магических орудий кудесника. Это деревянная трубочка с пробкой, которая постоянно заполнена крепким настоем, приготовленным из листьев табака (рис. 3.2). Шаман периодически окуривает ее табачным дымом, который, как мы знаем, служит любимым лакомством духов. Коль скоро табакерка всегда под рукой, шаман убежден, что в ней обитает доля его души, так что она становится как бы неотъемлемой частью его самого.

Понятно поэтому, что Женари долго противился просьбе Сантоса Гранеро. Когда же он вынужден был согласиться с необходимостью пойти навстречу важному гостю, то принялся отчищать вещицу от ее духовного начала. Он мыл ее в реке, скоблил изнутри и часами «прожаривал» на солнцепеке, приложив, таким образом, уйму стараний, чтобы там не осталось даже запаха табака. Лишь после этого шаман торжественно вручил вещь исследователю.

К пятой категории вещей относятся, как я уже упоминал, те, что именуются у аборигенов «незатейливыми», то есть лишенными изначально субъектности и жизненной силы. Это воздух, вода, песок и камни. Однако и здесь возможны исключения. Например, сильный ветер, который следовало бы считать особым состоянием воздуха, *янеша* считают перевоплощением некоего первобытного предчеловека. Точно так же вода, в целом лишенная души, приобретает черты сакральности, когда принимает форму водопада или озера, созданного, как мы видели, мифологическими героями и божествами. Одушевленными в той или иной степени считают также локальные нагромождения камней, которые служат убежищами особых духов — Хозяев животных, охраняющих прилежащую сакральную местность от попыток непосвященных охотиться здесь или ловить рыбу. Но и некоторые небольшие камешки, неказистые на вид, могут обладать, с точки зрения туземцев, замечательными сверхъестественными свойствами. О них стоит рассказать особо.

Волшебные камни шаманов

У *янеша* такие объекты считаются прошедшими двойное превращение. Сначала Ёмпор Рор превратил их из предлюдей в животных, а затем те оказались камнями по велению другого мифического персонажа по имени Ято Ернатс, Наш Отец Табак.

Хранилище духа ягуара

Это божество считается у *янеша* Хозяином всех духов ягуара. Он жалует наиболее опытных шаманов возможностью навсегда приручить одного из них, указав ему, где следует искать камень, в котором этот дух заключен. Это таинство дается шаману после многих месяцев, а то и лет, ограничения в пище и полового воздержания. Откровение приходит во время сна или после солидного приема внутрь крепкого табачного настоя.

Рис. 3.3. Шаман Женари. Из: Santos-Granero 2009б

Когда Сантос-Гранеро попросил уже упомянутого Женари показать ему такой камень, первоначальный ответ был отрицательным. В течение нескольких дней тот лукавил, утверждая, что он не настолько выдающийся шаман, чтобы обладать столь значимой вещью (рис. 3.3). Но ученому было известно по слухам, что в распоряжении Женари находятся восемь духов ягуара, один из которых заключен в могущественном камне.

Уговорить шамана удалось лишь после того, как Сантос-Гранеро попросил его излечить себя от болей в спине, которые начали докучать ему задолго до этого. Лечение состояло в массаже, наподобие тайского, и в опрыскивании больного места табачным раствором. К удивлению исследователя, боли прекратились и, как он пишет, не возобновлялись с тех пор никогда.

Довольный результатом и доверием, оказанным ему, шаман решился раскрыть свою тайну. Камень оказался ничем не замечательным с виду, он свободно помещался в сжатом кулаке Женари. По форме он отдаленно напоминал ступню животного из семейства кошачьих.

Назначение талисмана, по словам его обладателя, состоит в следующем. Он должен быть приведен в действие, если понадо-

бится противостоять какому-либо наиболее могущественному знатоку черной магии. Используется он и в том случае, когда людям общины угрожают духи ягуара, обитающие ниже по течению реки, которые намереваются похитить и пожрать кого-нибудь из живущих в ее верховье. В таких случаях следует окурить камень табачным дымом, и произнести над ним враспев соответствующие заклинания. После чего дух ягуара освобождается из своего плена и приобретает способность призвать на помощь всех хищных зверей округи, чтобы с их помощью отразить грозящие неприятности. Как только дух выполнит эту задачу, его необходимо отозвать, вернуть в камень и лишить активности до следующего подходящего случая.

Шаман обязан хранить камень столь усердно, чтобы он, не дай Бог, не попал в чужие руки. Если похититель окажется человеком, владеющим оккультными знаниями, он сможет распорядиться могуществом талисмана, как ему заблагорассудится, и тогда результат может оказаться таким, что никому мало не покажется.

Каменная чашечка — верный помощник шамана

В лечебной практике шаманов микроэтноса *урарина*[4] важнейшую роль играет привлечение на свою сторону объекта, олицетворяющего угрозу, которая таится в речных стремнинах. В ней сконцентрирована злая воля всех обитающих там опасных духов.

Этот камень хорошо известен аборигенам под названием *эгаандо*. Пока не найден и не «одомашнен», он лишен индивидуальности и субъектности, неотделим от бурного речного потока и представляет собой некую диффузную сущность без определенных внешних границ. В нем равным образом присутствуют частицы Матери Водопадов и духа аллигатора или, коротко говоря, всего того, что лежит по ту сторону границы между человеческим и противостоящим ему, между обществом реальных людей, где действует мораль, и зловещей неопределенностью, лежащей за его пределами (Walker 2009: 103–104).

Особенно опасен *эгаандо* для детей и подростков, которые во время купания или рыбной ловли рискуют заполучить столь страшную болезнь, на борьбу с которой придется пустить наиболее капитальные заклинания. Те самые, которые шаман произно-

[4] *Урарина* — этнос численностью около 3 тыс. человек, ареал которого локализован на севере Перу. Эти люди говорят на изолированном языке того же названия.

Рис. 3.4. Цветущая бругмансия *Brugmansia* sp.

сит в момент рождения ребенка, что должно гарантировать тому неизменное пожизненное благополучие.

Поэтому задача шамана высшей квалификации состоит в том, чтобы разыскать такой камень, обезвредить и, переломив его сопротивление, обратить присущее ему могущество на пользу общины. Как мы увидим далее, дело это далеко не простое и не лишенное определенной опасности.

Понятно, что искать камень приходится на участках мелководья. Подходящий экземпляр размером в 5–10 сантиметров за время пребывания в стремнине обточен водой так, что напоминает по форме мошонку белобородого пекари. Он должен обладать двумя углублениями на нижней стороне, что делает его похожим на плоскую чашечку.

Когда *эгаандо* извлекают из воды, свойственную ему чрезмерную агрессивность удается преодолеть многочисленными заклинаниями в адрес Хозяина духов разных могущественных животных, таких, как гигантская выдра[5], водяной ягуар (анаконда), тапир и «утка с помпонами» (*jojona*, *ponpon duck*).

Как только камень найден, шаман первым делом окуривает его табачным дымом, а затем относит к ближайшему дереву породы бругмансия *Brugmansia* sp.[6], именуемому туземцами *moe* (рис. 3.4).

---

[5] Гигантская, или бразильская, выдра (*Pteronura brasiliensis*) — млекопитающее семейства куньих, самый крупный представитель подсемейства выдровых. Длина тела с хвостом (около 70 см) до двух метров, масса свыше 20 кг.

[6] Бругмансия — род растений из семейства Пасленовые (Solanaceae). Это кустарники и небольшие деревья. Некоторые виды содержат вещества с психоактивными свойствами.

Здесь он бережно укладывает находку у самого основания ствола. Углубления в *эгаандо* следует сразу же заполнить водой, иначе талисман может предпринять попытки к бегству либо начнет околдовывать все, что находится поблизости от него.

После этого шаман обращается с мольбами попеременно к дереву и к камню, убеждая первое помочь в приручении *эгаандо,* а второго — прислушиваться к увещеваниям своего нового владельца и его помощника в лице всесильного *тое.*

«Приручи для меня этого *эгаандо,* матерь *тое*! Пусть будет твое святейшество рядом с ним и в помощь моим усилиям! Наши предки заклинают тебя быть на моей стороне! Помоги мне преобразовать его! И ты, *эгаандо*, постарайся не противиться мне!» — и так далее, все в том же духе.

Теперь шаман начинает раз за разом заполнять углубления *эгаандо* крепким настоем табака, а затем выпивает его из этой двойной чашечки, одновременно окутывая себя табачным дымом. Это сопровождается настойчивыми просьбами к камню быть послушным, поделиться своей мудростью, не гневаться на семью шамана и не причинить ей вреда.

После нескольких дней пребывания *эгаандо* под деревом *тое* шаман помещает его в керамический сосуд для хранения *аяуаски*[7] и переносит в свое жилище. Последующие несколько месяцев уходят на то, чтобы изъять из камня зловредные «наконечники стрел» (наподобие тех, что шаман «высасывает» из организма больного, когда лечит его[8]) и в дальнейшем использовать их как средство коммуникации с самыми разными духами. Чтобы достичь этого, шаману следует научиться слышать песни этих наконечников, для чего ему приходится потреблять внутрь большие дозы табачного настоя (см. Walker 2009: 104).

Все это время хозяин *эгаандо* вынужден подвергать себя множеству ограничений. Он обязан пребывать в полном одиночестве, чтобы не растрачивать внимания на общение с людьми, а полностью сосредоточиться на коммуникации с *эгаандо.* Следует всячески избегать животных ярко окрашенных, которые могут напугать наконечники стрел и обратить их в бегство. Нельзя есть ничего соленого и многого другого из обычной пищи, так что организм ослабевает. В результате шаман лишается возможности выполнять какую-либо работу, требующую физических усилий. Во время

[7] Аяуаска — зелье, используемое шаманами, чтобы оказаться в состоянии транса. Изготовлено из растения *Banisteriopsis caapi* с добавлением экстракта кустарника *Psychotria viridis*, содержащего несколько алкалоидов.

[8] Об этом см. выше, на с. 88–89.

сна камень должен лежать вплотную к его голове, чтобы в забытьи можно было без помех беседовать с ним на самые разные темы. Так, по словам Уолкера, шаман постигает «искусство погружения в сновидения» (Ibid.: 105).

Месяц проходит за месяцем, и наконец шаман по его мнению, достигает успеха, заставив *эгаандо* превратиться в персонифицированного субъекта, послушного его воле. Такой камень, говорят аборигены, «любит своего хозяина и ведет себя по отношению к нему наподобие школьного учителя, помогая достигать успеха во всех самых затруднительных ситуациях, с которыми шаману приходится сталкиваться в его работе лекаря». По словам одного из информантов, его дед настолько приручил *эгаандо*, что мог общаться с ним, даже не прибегая к помощи табачного настоя и сигарного дыма. Например, он поручал *эгаандо* оберегать жилище в свое отсутствие, и тот прекрасно справлялся с этой задачей.

Впрочем, успеха удается добиться не всегда. Одна женщина рассказывала Гарри Уолкеру (по материалам статьи которого написан этот раздел), что ее отцу так и не удалось приручить камень. Более того, вся затея окончилась трагически. Его брат серьезно заболел и вскоре умер.

Партнерство в философии взаимности микроэтноса урарина. «Никто не может жить в одиночестве, — говорят эти индейцы. — Каждому необходимо иметь компаньона, иначе люди не смогут быть счастливы». Птицы, например, помогают людям и наземным животным. Первых они услаждают своим пением, вторых предупреждают об опасности своими сигналами тревоги. Деревья разных видов, произрастающие обычно друг подле друга, дают пример товарищеских отношений. Хлопковое дерево[9] и лоза духов[10] всегда растут вместе и «работают совместно», по словам одного из аборигенов. Точно так же сладкий картофель и маниок помогают друг

---

[9] Хлопковое дерево (лат. *Ceiba pentandra*) — дерево семейства Мальвовых, высотой 60–70 м, характеризуется очень толстым стволом с развитыми досковидными корнями. Ствол и крупные ветви усеяны большими колючими шипами. Листья напоминают листья пальмы. Взрослое дерево производит несколько сотен крупных плодов (до 15 см в диаметре). Их внутренние стенки опушены волосками, напоминающими хлопок, и пригодными для изготовления волокна (так называемый *капок*). Дерево было одним из священных символов в мифологии майя.

[10] Лоза духов (*Banisteriopsis caapi*) — лиана из семейства Мальпигиевые. Используется аборигенами Южной Америки для изготовления напитка *аяуаска*.

другу расти и плодоносить, и ни один из них не смог бы без такого партнерства служить на пользу людям.

В языке *урарина* нет грамматических маркеров, которые означали бы формальное отделение категории «вещи» от всего разнообразия объектов, которых мы называем одушевленными (растения, животные, люди). Поэтому в представлениях этих индейцев предметы способны естественным образом выступать в роли партнеров не только людей, но и друг друга. Например, узами товарищества могут быть связаны два каноэ, при условии, однако, что они принадлежат разным владельцам. Это значит, что партнерство предполагает не только общее сходство между его членами, но и присутствие у них определенных отличий друг от друга, по принципу «Я — Другой». Так, сандалии из одной пары нельзя считать находящимися в отношении партнерства (см. Walker 2009: 99).

Важно понимать, что в этой системе взглядов партнерство означает, по сути дела, «родство душ» (*shadow-soul — fellowship*). Эта формула расшифровывается как «товарищеские отношения между душами-тенями». В культуре *урарина*, как и у *янеша* (см. выше, с. 106–107) проводится различие между двумя разновидностями души. Правда, трактовки несходства между ними там и тут не вполне одинаковы. Согласно верованиям *урарина*, «телесная душа» тесно привязана к материальной сущности организма и служит хранилищем способностей к мышлению и эмоциям. В противоположность ей «душа-тень» обращена вовне, обладает чувствительностью к содержанию и устремлениям таких же душ у окружающих, так что именно она ответственна за отношения партнерства между двумя субъектами (Ibid.).

Таким образом, становление партнерских отношений между человеком и камнем, кажущееся нам явлением из ряда вон выходящим, естественным образом укладывается в систему оккультных представлений амазонских индейцев. Поэтому, пишет Сантос-Гранера, когда исследователи коллективного сознания этих аборигенов используют выражение «социальная жизнь вещей», это отнюдь не метафора, но адекватное отражение сущности их понимания происходящего (см. Santos-Granero 2009: 24).

Вещи как инструмент сотворения мира и человека

Эта тема широко представлена в мифологии всех народов Амазонии, культуры которых досконально изучены к настоящему времени. О содержании этих преданий немало было сказано в преды-

дущих главах, где речь шла об этносах *тукано*, *араветте* и *макуно*. Как мы могли видеть, отдельные сюжеты оказываются общими для представителей разных языковых групп, хотя и излагаются там и тут с более или менее существенными вариациями.

В начальный период интенсивного изучения местных культур у некоторых исследователей создалось впечатление, что повсюду господствуют некие общие принципы построения этих нарративов. Например, уже известный нам Вивейруш де Кастру пришел к заключению, что ни в одном из них в процессе сотворения мира и населяющих его живых существ ничто не начинается, по его словам, «с нуля». Напротив, любая сущность, будь то материальные объекты, виды растений и животных, и люди возникают в результате преобразований чего-либо иного, неких прототипов, изначально существовавших ранее (см. Viveiros de Castro 2004: 477–478). Это хорошо согласуется с господствующими представлениями амазонских индейцев об иллюзорности внешнего облика каждого, встреченного человеком на его пути, поскольку от любого из них следует ожидать возможности его перевоплощения в кого-то иного. Об этом подробно сказано в разделе «Переоделся — и перевоплотился» главы 1.

В дальнейшем, однако, стало очевидно, что верования разных этносов могут различаться не только в деталях, но и в основополагающих принципах. Так, Стефен Хью-Джонс из Отделения социальной антропологии Кембриджского университета установил, что содержание мифологии народов *тукано* не вполне укладывается в построения Вивейруша де Кастру. Исследователю удалось показать, что сотворение мира в представлениях носителей этой культуры начинается фактически именно «с нуля». Причем, что особенно важно для темы этой главы, первым, что было создано по воле божества, оказались банальные вещи повседневного обихода амазонских индейцев.

Как это происходило в представлениях индейцев *десана*[11]

В беспросветной мгле, где не было ничего вещественного, внезапно появился ниоткуда Пращур Мироздания в облике Громовержца и Первосолнца. Он поселился в одиночестве в доме на небесах. Его имущество состояло из пары длинных жезлов с погремушка-

[11] Миф, в котором изложены эти представления, записан со слов опытнейшего шамана куму и опубликован в серии книг «Coleção narradores indigenes do Rio Segros» . Эти тексты каждая социальная группа (клан, фратрия) туканоязычных индейцев по сию пору считает почитаемым национальным достоянием.

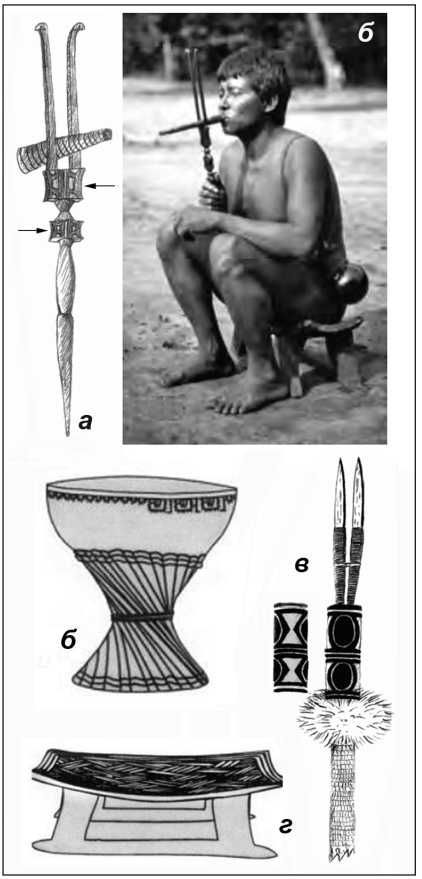


Рис. 3.5. Элементы материальной культуры туканоязычных индейцев.
а) Подставка-держатель сигары у этноса *десана*. Слева стрелками показаны резные изображения сдвоенных скамеечек — важного элемента материальной культуры туканоязычных индейцев (позиция *г*); *б*) Чаша, упомянутая в мифе о начале мироздания; *в*) Верхний конец церемониального жезла с погремушкой; *г*) Скамеечка. По: Hugh-Jones 2009

ми, украшенных орнаментом; чаши, наполненной орехами кола; сигары, которую он курил, держа не рукой, а закрепленной в зажиме особой подставки для нее (рис. 3.5 *а*). Было еще несколько вещей, среди них пирамидальная подставка для чаши, бутыль-калебас[12] для хранения аяуаски и тесак. Все это именуется в мифе Инструментами для Преобразований и Сотворения Жизни.

Эти предметы были сделаны из горного хрусталя, но на самом деле представляли собой части тела божества. Например, сосуд с орехами колы — его голова (по другим версиям — сердце вместе с душой либо желудок)[13], подставка для него — туловище, жезл — позвоночник, сигара — половой член, развилка в ее держателе — ноги. Все это соответствует символике *макуна*, в которой подставка для сигары, будучи повернута на 180°, уподобляется фигуре мужчины с эрегированным пенисом.

В пустом доме Пращура негде было даже присесть. Поэтому он первым делом сотворил сиденье в виде низкой скамеечки, наподобие той, какими аборигены пользуются и поныне (рис. 3.5 *г*, сравни с изображенной на том же рисунке в позиции *б*). Теперь мож-

[12] Калебас — сосуд, изготовленный из высушенного и выдолбленного плода калебасового дерева или тыквы-горлянки).

[13] В разных вариантах мифа.

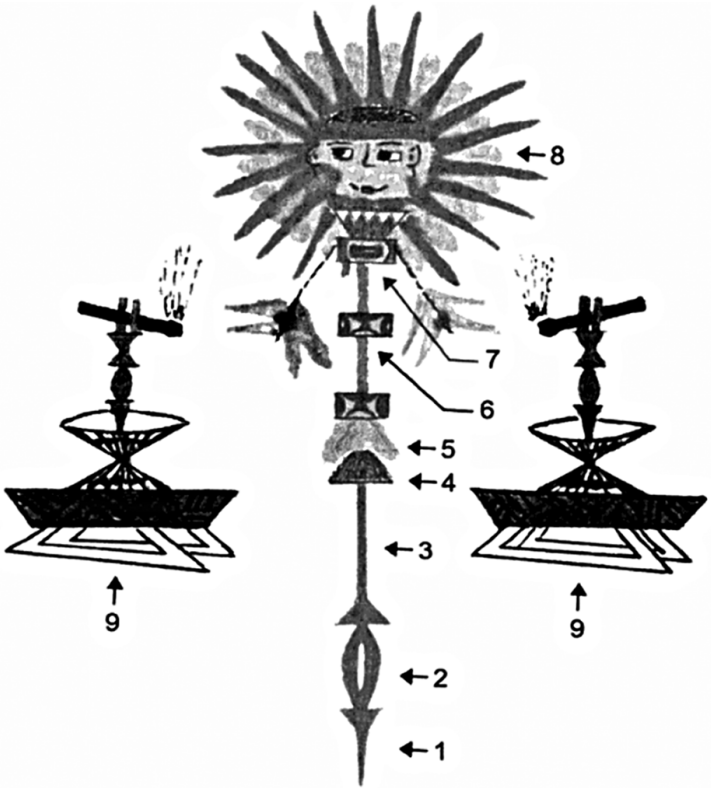


Рис. 3.6. Церемониальный жезл, символически рисующий строение мироздания согласно верованиям этноса *десана*. 1. Опорный конец, воткнутый в сушу, обеспечивает устойчивость Вселенной. 2. Обитель людей. 3. Опора небес. 4. Дом Дождевых Облаков. 5. Дом Луны. 6. Дом Людей-Звезд. 7. Дом Громовержца. 8. Дом Солнца, одетого в наряд из перьев попугаев ара и оропендол. 9. Скамеечка, опора чаши, она сама, кока, держатель сигар и дымящаяся сигара как артефакты, послужившие инструментами появления и преобразований человечества. Из: Hugh-Jones 2009

но было, устроившись с комфортом — покуривая сигару и щелкая орехи кола, — продумать план дальнейших действий.

И вот что Творец задумал. Он скрестил два жезла, поместил на них решето, сверху — еще четыре и создал мир наподобие чаши, стоящей на подставке (рис. 3.5 *в*), но подразделенный на восемь уровней (рис. 3.6).

Затем расстелил на уровне 2 циновку из пальмовых листьев, подготовив тем самым почву для создания земли обетованной. Для этого он поставил чашу, наполненную спелыми ягодами

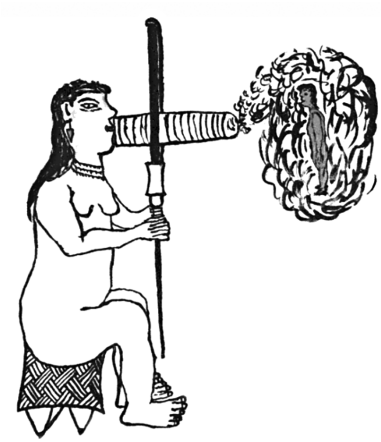


Рис. 3.7. Праматерь мироздания творит Космических Людей. Из: Hugh-Jones 2017

кано, накрыл ее другой чашей и окурил их сигарным дымом. Эти предметы превратились в Праматерь Мироздания по имени Умурари Нико, тело которой и стало Землей.

Шло время, и она начала подозревать, что нет надежды ждать от Пращура дальнейших действий по сотворению жизни вообще и людей в частности. Тогда Праматерь взялась за дело самостоятельно. Сидя на скамеечке, созданной Пращуром задолго до этого, она глубоко затянулась сигарой и, произнося заклинания в сторону чаши, выдохнула хорошую порцию дыма (рис. 3.7). Результатом стало появление на свет семерых Космических Людей (*Universe People*), пятерых мужчин и двух женщин.

Каждому из мужчин был предназначен определенный род деятельности. Один (по имени Абе) должен был выполнять роль Солнца, другие стали Хозяевами охоты и рыболовства, культивируемых растений, времени и сезонов года, грозовой погоды, а самый младший из всех, Гоами, должен был ведать всем, что так или иначе связано с ядами. Что касается женщин, получивших имена Визу и Югупи, то их особенностью было отсутствие влагалищ.

Это обстоятельство стало важным препятствием к дальнейшему половому размножению этих Космических Людей. Правда, сами мужчины были в состоянии рожать детей, отрыгивая их через рот. Для этого надо было выпить воды, смешанной с соком одной из лесных лиан, что вызывало рвоту. Так и поступил сын Абе, родив еще двух женщин. Но и они обладали тем же существенным недостатком, что и его сестры Визу и Югупи.

Для дальнейшей деятельности мужчины остро нуждались в напитке аяуаска. Кто-то из них сообразил, что это зелье должно содержаться в их собственных костях. Тогда решили добыть необходимое, принеся в жертву кого-либо из своих. Выбор пал на младшего брата Гоами, Хозяина ядов. Его превратили в плод дерева каимито[14] и предложили полакомиться им сестрам Югупи

[14] *Pouteria caimito* (семейство Сапо́товые Sapotaceae).

и Визу. Первая отказалась, а вторая съела-таки его и в результате забеременела.

Но как родить ребенка при отсутствии влагалища? Понятно, что, когда начались предродовые схватки, Визу буквально на стену лезла от боли. Она бредила во сне, и ее ночные кошмары, по тексту мифа, имели тот же эффект, как при использовании аяуаски. При виде страданий женщины Абе-Солнце решил проблему кардинально. Он просто-напросто разрезал плоть Визу своим золотым перстнем, придав отверстию форму зажима для сигары.

Ребенок появился на свет в море крови. Ему дали имя Яге (по названию аяуаски в языке *десана*). Таким непростым путем братья — Космические Люди получили в распоряжение эту столь необходимую им субстанцию. Немедля они расчленили новорожденного на части и съели его голову и конечности.

А вот туловище не тронули и оставили жить до поры до времени, дав ему имя Джурупари — Хозяин лесных фруктов. Части его обновленного тела стали плодами лесных деревьев и всевозможными животными, в том числе птицами и рыбами. Но этим дело не кончилось. Джурупари начал обвинять старших мужчин в каннибализме. В отместку они сожгли его на костре. Из пепла выросла гигантская пальма сократея[15]. Ее срубили, расчленили на части, и из каждой возникла волшебная флейта джурупари (см. Hugh-Jones 2009: 39).

Пращур Мироздания вместе с Хозяином времени и сезонов решили перевоплотить Космических Людей в людей в строгом смысле слова. У первого были две волшебные чаши, позволявшие ему без особого труда осуществлять такого рода преобразования. Одна располагалась на небесах, другая на земле. Все Космические Люди собрались в верхней и из нее по столу лианы *кано* спустились в нижнюю. Там они попали в Молочное Озеро, где превратились в рыб.

Пращур послал туда же одного из своих подручных, который превратился в Анаконду-Каноэ. Она проглотила этих предлюдей-рыб и отправилась на восток, к Центру мира[16]. Напомню, что к концу странствия пассажиры Анаконды-Каноэ превратились уже в полноценных людей, отдельные группы которых стали тог-

---

[15] Сократея голокоренная (ходячая пальма, кашапона) *Socratea eschorrhiza*.

[16] Это путешествие описано в разделе «Миф о происхождении этно-лингвистических групп» главы 2. Там использован вариант мифа, заметно отличный от изложенного здесь. Вместо предлюдей-рыб в той версии фигурируют предлюди-перья. Оба варианта даны в изложении одного и того же автора, соответственно, (Hugh-Jones 1993) в главе 2 и (Hugh-Jones 2009) — в этой.

да родоначальниками разных кланов индейцев *тукано*. Тогда же каждый из них получил в распоряжение свой собственный набор сакральных музыкальных инструментов, изготовленных из тела мифического персонажа Журупари.

Еще о происхождении музыкальных инструментов

Эта сказочная фигура оказывается одним из главных действующих лиц не только в верованиях индейцев *тукано*. Она занимает чуть ли не центральное место в мифологии еще нескольких этносов северо-запада Южной Америки, говорящих на языках иных, чем туканские. Там этот персонаж значится под разными именами и фигурирует в сюжетах существенно различного содержания, но объединенных тем, что именно его тело стало в незапамятные времена материалом для создания музыкальных инструментов, выступающих важнейшими атрибутами в ритуалах этих народностей. Именно этой общностью фабул в сказаниях разных народностей объясняется тот факт, что Джурупари из мифов *тукано*, Юрупари у этноса *йерал* и даже Куваи, о котором речь пойдет далее, считаются у народов Амазонии скорее разными ипостасями одного и того же фольклорного персонажа. У антропологов, занятых изучением культур амазонских индейцев, все эти сказания принято обозначать общим термином «цикл мифов о Джурупари» (см., например, Levi-Strauss 1973: 272; Hill 1983: 110; Hugh-Jones 2017: 40–48).

Мифическая фигура по имени Куваи находится в центре верований этноса *вакуена*, населяющего смежные участки Венесуэлы, Колумбии и Бразилии, немного северо-восточнее района, показанного на рис. 2.2. Эти люди говорят на языке, относящемся к аравакской языковой семье[17]. Хотя по образу жизни они имеют очень много общего с «Людьми воды», такими, как *макуна* (о которых речь шла в предыдущей главе), их материальная и духовная культура во многом отличается от присущей индейцам туканоязычным.

В космологии *вакуена* само рождение Куваи и повороты в его биографии определяют коренные изменения в мироздании, как оно предстает в мировоззрении этой народности. Время-про-

[17] По данным на 1985 год, общая численность народности составляет 5,5–6 тысяч человек, распределенных между удаленными друг от друга деревнями, приуроченными к берегам рек бассейна Ориноко. Их известно около 150. Каждая состоит из одного «длинного дома» (типа малоки у *макуна*) или немногих, в зависимости от числа жителей поселения-коммуны. Оно варьирует от 10 до 150 душ, в среднем 30–40.

странство незапамятного прошлого там делится на три периода. В первом существовал маленький мирок, созданный еще не окончательно демиургом по имени Ифлапиккикури. Тогда еще не было определенных границ между животными и предлюдьми, а также половых различий у тех и у других. Правда, существовало уже подобие социального порядка, основанного на делении популяций всех этих живых существ на фратрии, постоянно враждовавшие друг с другом. Но все мысли этих созданий были заняты тем, как бы дожить без проблем до следующего дня, и ничем более.

Начало второго периода, как мы увидим далее, обязано активности Куваи, благодаря которой мироздание «расширилось» настолько, что приобрело свои нынешние формы. А в момент его смерти время-пространство сузилось за несколько часов до своего наименьшего первоначального состояния. Но созидательная и оживотворяющая сила музыки, источником которой стало в итоге мертвое тело Куваи, оказалась подарком всему живому, и тем самым во второй раз «расширила мир» до его современного состояния. Музыка и пение как некое организующее начало[18] уподобляется варке «дикой» пищи на огне, превращающей ее в частицу культурного обихода. Фигурально выражаясь, «музыкальная кулинария», направленная на обработку всего того, что составляет содержание мира природы, трансформирует его в принадлежность упорядоченного пространства культуры (см. Hill 1983: 22–23, 115–119).

Куваи: линия жизни. Уже известный нам демиург Ифлапиккикури соблазнил Амару, которая приходилась ему теткой по отцовской линии. Коль скоро она, как и все женщины тех времен, не обладала детородной системой, в разных вариантах мифа предлагаются разные версии того, как именно она забеременела. Например, с помощью сигарного дыма, направленного ей в рот или в пупок, либо через непорочное зачатие, как в библейских текстах. В этом случае объяснение сводится к тому, что Ифлапиккикури напряженно думал о ней, жуя одновременно листья колы.

Поскольку связь оказалась кровосмесительной, оба родителя держали ее в тайне от односельчан. Осведомлены были только братья Ифлапиккикури. Когда настало время родов, возникла проблема: как осуществить появление ребенка на свет при отсутствии родового пути. На помощь были призваны братьями самые разные птицы и рыбы. После многих попыток только одной из них, круп-

[18] Что мы видим в ритуальных действах индейцев, с описанием которых читатель мог ознакомиться ранее.

Рис. 3.8. Куваи (он же Джурупари, Юрупари по мифам других этносов). Из: Hugh-Jones 2017

ной рыбе под названием *матагуару,* удалось решить задачу, продырявив тело Амару по всей его длине.

Но неприятности на этом не закончились. Мать умерла при родах, а ребенок оказался существом ни на что не похожим. Хвостатым, покрытым густым мехом и с зубами ягуара (рис. 3.8). Его голос был громогласным и пугающим. Кроме того, под шерстью всю его кожу пронизывали дырочки, из которых доносились разнообразные странные звуки.

Ифлапиккикури ужаснулся при виде сына и тут же решил никому его не показывать. К тому же он опасался, что это странное существо может принести вред жителям его деревни. Братья, один из которых был первым шаманом, а другой — предтечей хранителей преданий, посоветовали спрятать ребенка где-нибудь, как можно дальше от чужих глаз. И они решили переправить его на небо.

Вернувшись оттуда, трое братьев оживили Амару. Они боялись, что она, увидев плаценту, спросит: «А где мой ребенок?» Они зачистили место родов, превратив все, что там осталось, в мертвую рыбу *ямару.* Так мужчины пытались убедить мать, что роды окончились ничем. Но она догадалась, что ребенка похитили и спрятали от нее, и пообещала, что приложит все силы, чтобы вернуть его. Но этому не суждено было сбыться.

Тем временем Куваи пребывал на небесах и очень быстро мужал, так что вскоре выглядел много старше своего возраста. Он любил петь и громко декламировать, но никто не мог слышать его, поскольку первое время он пел, неизменно погружая рот в глиняный кувшин, что не позволяло голосу звучать во всю силу.

Это продолжалось до тех пор, пока он не решился полетать над землей. В это время его увидели младший брат Ифлапиккикури и три его племянника. Мальчики предложили ему навестить их деревню и пообедать с ними, но Куваи сказал, что он соблюдает пост. Он и им предложил поститься, чтобы вырасти сильными и здоровыми. Они согласились, но лишь один из четырех выдержал голодовку, а те трое, которые нарушили обещание, были заживо проглочены Куваи. Так было положено начало одному из важнейших требований ритуала инициации юношей.

С тех пор сам Ифлапиккикури каждый раз, завидев летающего Куваи, приглашал его в гости. Он обещал выстроить для сына хижину в лесу, где тот мог бы жить спокойно по соседству со своими родичами. Но тот не соглашался, ибо знал, что отец задумал убить его.

Как-то раз Куваи пролетал над деревней Ифлапиккикури, напевая во всю мочь мелодию по мотивам голоса паки[19]. В этот момент мир «приоткрылся», частично увеличившись в размерах. Куваи полетел дальше к северу, затем в направлении всех трех сторон света, наполняя воздух песнями самых разных видов птиц и криками прочих разновидностей животных. Все они при этом появлялись на свет, заполняя собой леса гор и равнин и воды рек и озер. Так мир был впервые открыт полностью в соответствии с принципом «все в одном», в том смысле, что все сущее было в тот момент подвластно Куваи.

Ифлапиккикури ломал голову над тем, как заманить непослушного сына к себе в деревню. Коварный замысел демиурга состоял в следующем: прежде чем избавиться навсегда от Куваи, необходимо было перенять от него все его знания о голосах зверей, птиц и рыб. Чтобы осуществить свой план, Ифлапиккикури послал на небо осу по имени Калимату, снабдив ее запасом личинок жука пальмового долгоносика, обладающих, по тексту мифа, резким одуряющим запахом[20]. Одурманенный им, Куваи согласился спуститься на землю. Но перед этим он выболтал Калимату свою тайну, сказав, что его тело состоит из всех земных материалов, кроме огня. Его собеседник догадался, что именно огнем можно убить Куваи, и тут же сообщил об этом своему шефу Ифлапиккикури.

---

[19] Пака (*Cuniculus paca*) — крупный южноамериканский грызун, для которого характерна весьма разнообразная вокализация: как минимум, шесть разных сигналов в диапазоне частот от 47 до 280 кГц (см. Lima1 et al. 2018).

[20] Речь идет о жуке под названием американский пальмовый долгоносик (*Rhynchophorus palmarum*), вредителе пальмы *Jessenia bataua* (из семейства Arecaceae). Аллегория с необоримым влечением Куваи к его личинкам проистекает из особенностей поведения этих насекомых. Жуки массами слетаются к месту вырубки пальм на запах их смолы, чтобы как можно скорее отложить яйца в мягкую сердцевину дерева, где будут развиваться их личинки (см. подробности в главе 6). Имея все это в виду, мужчины *вакуена* во время одной из церемоний надевают головной убор из листьев этой пальмы, вешают ее плоды на спину и добавляют к своему одеянию пахучие травы — все с той целью, чтобы завлечь Куваи на свое празднество (Hill 1983: 379–380). Подробнее о важном символическом значении метаморфоза этих жуков в мифологии и религиозных представлениях этноса *вакуена* см. в Приложении 1.

Рис. 3.9. Труба *кулирина*

Тот мобилизовал своих односельчан на сбор хвороста, и к моменту прибытия Куваи было подготовлено все, чтобы зажечь гигантский костер. Встретили его радушно. Пока он распевал свои песни, а брат хозяина дома старательно запоминал их, гостя потчевали все новыми и новыми порциями маниокового пива. Когда же тот окончательно захмелел, Ифлапиккикури толкнул его в костер. В последующие несколько часов мир сузился до того убогого состояния, в котором пребывал до рождения Куваи.

Как и в мифе индейцев *тукано* о Джурупари, из пепла выросла гигантская пальма сократея. Ифлапиккикури решил измерить ее высоту, и для этого приказал белке *мадеери*[21] влезть на дерево и карабкаться до его вершины. Та делала метки на стволе через каждые полтора-два метра, пока не достигла макушки, упирающейся в небеса. Что-то из сказанного белкой не понравилось Ифлапиккикури, и он решил срубить дерево под корень. Падая, оно рассыпалось на множество обломков, полых внутри. Демиург принялся дуть в эти полости, и каждый раз в ответ звучал голос того или иного животного. Тогда он заставил белку собрать фрагменты коры дерева пупа[22] и лиану дзанаквапи, выросшую из пепла Куваи. Каждую трубку он обложил слоями коры и обмотал их сверху гибкой лозой, так что получились резонаторы, основательно усиливающие звук (рис. 3.9). Так впервые была сконструирована труба *кулирина*, одна из святынь этноса *вакуена* (см. Hill 1983: 103).

Как мир расширился во второй раз после смерти Куваи. Амару решила отомстить мужчинам за то, что они похитили ее ребенка. Узнав, что останки Куваи превратились в музыкальные инструменты, она с помощью своих подруг украла их у Ифлапиккикури. Теперь музыка стала звучать повсюду, и под ее волшебным, всемогущим воздействием мир расширился во второй раз, на этот раз оконча-

[21] *Mesosciurus griseogena*.

[22] *Epurea purpurea* — дерево с твердой древесиной из семейства Fabacea.

тельно. Теперь Куваи, будь он жив, мог бы сказать о себе: «Один во всем». Именно таким он и по сей день остается в коллективном сознании индейцев *вакуена*.

Ифлапиккикури не мог допустить, чтобы его изобретение оставалось в руках женщин, которые в мифе названы его «врагами». Он и его соратники решили вернуть себе трубы и флейты силой, а если не получится, то и хитростью. Они прикинулись лягушками *молиту* и направились к резиденции Амару, именуемой «местом танцев *мутси*», то есть личинок пальмового долгоносика, того самого, о котором было упомянуто выше.

Как только экспедиция прибыла на место, Ифлапиккикури направил на жилище женщин удар молнии, оказавшийся смертельным для них. Переждав немного, он оживил их и сообщил, что пока те оставались бесчувственными, все музыкальные инструменты превратились в разнообразных рыб, птиц и зверей. В подтверждение этому мужчины замаскировали инструменты, покрыв их мехом, перьями и чешуей рыб, и сделали так, что Амару смогла увидеть только эти искусно выполненные одеяния. Амару, хотя и почувствовала, что здесь таится подвох, не стала спорить и удалилась в те края за пределами нашего мира, откуда солнце пускается в свой ежедневный путь по небосводу. Что касается труб и флейт, их конструктивные разновидности с тех пор фигурируют под именами тех или иных видов животных. Кое-какие из этих артефактов отныне никогда не должны попасть на глаза кому-либо из женщин. Они стали священными атрибутами сообщества мужчин, полученными напрямую от их мифических предков

Одна из флейт получила название *молиту*, по имени лягушки, под облик которой мужчины замаскировались перед рейдом в стан Амару. Ифлапиккикури показал своим спутникам, как усовершенствовать ее звучание с помощью резонатора из древесной коры, закрепленной на инструменте гибкой лозой. Под его аккомпанемент мужчины сплясали «танец Куваи» — один из тех, которые непременно должны входить в репертуар церемоний в ритуале посвящения юношей в мужчины.

Чтобы его инструкции не пропали даром, Ифлапиккикури начертал их на песке речной отмели, после чего предусмотрительно превратил ее в каменную плиту. После этого, посчитав, что им сделано более чем достаточно для просвещения последующих поколений людей, демиург позволил себе покинуть здешний мир и уйти на покой за его пределы, в неземные просторы, где солнце не заходит никогда (см. Hill 1983: 109).

Куваи: «один во всем». Одна из статей профессора Робина Райта из Отделения религии Университета Флориды начинается следующими словами: «Когда я приступил к изучению мировоззрения индейцев *банива* и попросил престарелого шамана объяснить мне, кто же такой Куваи, он провозгласил: «Я — Куваи, ты — Куваи, все мы Куваи». Как удалось выяснить, продолжает автор, в этом персонаже парадоксальным образом сходятся воедино представления этноса о строении космоса, о путях преобразования первобытного хаоса в упорядоченную картину жизни человеческого общества и о своей истории. Эти построения предстают перед исследователем коллективного сознания *банива* в качестве многоэтажного комплекса мистических конструкций, в содержании которых реальность переплетается самым причудливым образом с воображаемым миром духов и мифических предков, существующих и поныне в обличье этих фантастических существ (см. Wright 2015: 125).

Одно из главных мест в этой сложнейшей симфонии многозначных символов отведено тем из них, которые определяют мистическое значение музыкальных инструментов в религиозных верованиях и правила использования этих артефактов в ритуальных действах этноса.

Банива — одна из множества народностей, населяющих северо-западную Амазонию, говорящая, как и *вакуена*, на языке из числа аравакских. Поселения обоих этносов располагаются по берегам среднего течения реки Икана, притока Рио-Негро. Неудивительно поэтому, что верования тех и других весьма сходны в своих основах, опираясь в обоих случаях на миф, описывающий роль Куваи в сотворении мира и его преобразованиях во времени.

Социальная организация *банива* построена по тому же принципу, что и у туканоязычных *макуна*, как это описано в главе 2. Общество распадается на фратрии, а те слагаются из нескольких кланов, в разной степени родственных друг другу. Каждая такая ячейка общества располагает собственными святынями, заимствованными, как полагают сами аборигены, еще от первопредков. К числу таких святынь относятся предания, хранимые в преемственной памяти шаманов и магов. Такое же почитание индейцы оказывают комплектам наборов, состоящих из множества разнообразных музыкальных инструментов. Они-то и служат вещественными отображениями всего того, о чем говорится в мифах.

Каждый конкретный инструмент предстает в сознании аборигенов сразу в нескольких символических ипостасях. Во-первых, как определенная часть тела Куваи. Дело в том, что в глазах шамана этот персонаж выглядит по-разному в зависимости от контекста.

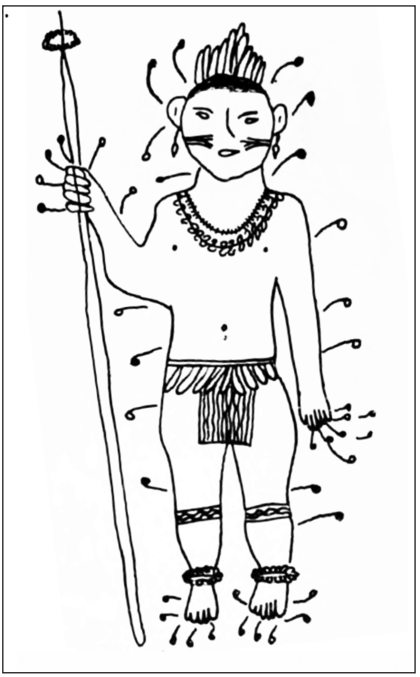


Рис. 3.10. Куваи в обличье сокровищницы музыкальных звуков. Из: Hugh-Jones 2017

Либо как нечто среднее между человеком, ленивцем, одетым в густой мех[23], и ягуаром, если смотреть на его зубы (рис. 3.8), либо как мужчина, поверхность тела которого пронизана множеством отверстий, через каждое из которых вырывается наружу мелодия определенного звучания (рис. 3.10).

Так, например, две флейты под названием *маалива* соответствуют первому и второму пальцам стопы Куваи. Но они же символизируют белую цаплю, название которой на местном языке звучит как *маави*. Звук флейт имитирует голос этой птицы в полете: «тсатса, тсей-тсей-тсей». Эта связь между музыкальными инструментами и определенными видами животных обозначает вторую линию символизации этих артефактов.

И наконец, в своей третьей ипостаси, наиболее значимой, пожалуй, в религиозном аспекте, музыкальные инструменты рассматриваются в качестве предков данной фратрии либо клана. Так, например, пара длинных громогласных труб, именуемых «дятлами» (грудная клетка и нога Куваи), ассоциируются с животными, положившими начало фратрии *валипере-дакенаи*.

В наименовании инструментов важное место занимает также гендерный символизм. Мы видели, что эти артефакты обычно фигурируют в парах, происходящих от парных же частей тела Куваи, например, от его бедренных костей. Один из членов такой пары именуется самцом, другой — самкой. У *вакуена* половые различия в паре флейт *мабе*[24] состоят в том, что самец длиннее и толще

[23] По преданию, меховая «одежда» двупалого ленивца (*Choloepus didactylus*) досталась ему напрямую от Куваи в тот момент, когда тот горел на костре (см. Wright 2015: 135).

[24] Изготовляется из древесины пальмы того же названия на аравакском языке. Вид *Enterolobium schomburgkii* из семейства Fabaceae.

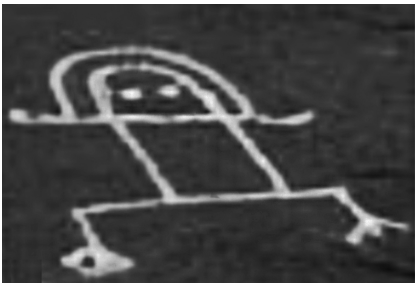


Рис. 3.11. Петроглиф с изображением лягушки *молиту*. Из: Hugh-Jones 2017

самки. На них играют во время ритуального обмена продуктами между двумя коммунами, когда одна из них преподносит в дар другой копченую рыбу, а та отдаривается заготовками из маниока, предназначенными для изготовления пива. В другой церемонии, когда лесные фрукты обмениваются на маисовый хлеб, танцам аккомпанирует пара флейт маари, в которой самец, напротив, короче и тоньше самки.

Особое место занимает труба *кулирина*, которую Ифлапиккикури смастерил сразу после смерти Куваи. Ей присвоено название крупного сома (*Brachyplatystoma* sp.), тело которого труба напоминает своей формой. Ее глубокое басовитое звучание похоже к тому же на шум водного потока, кишащего этими рыбами во время их нереста. Этот инструмент отличается от большинства прочих тем, что соединяет в себе мужское и женское начала. Сама трубка, генерирующая звук, сделана из твердой древесины пальмы *мабе* — это фаллический символ. Резонатор же, сплетенный из волокон коры, ассоциируется с влагалищем и маткой. Единство конструкции в целом символизирует единство устремлений мужчины и женщины в их хозяйственной деятельности. Представительницам прекрасного пола запрещено, однако, созерцать *кулирину*. Но хуже всего, если она увидит ненароком, как мужчина закрепляет трубку в полости резонатора. В таком случае ей и ее следующему ребенку грозит смерть во время родов.

Лишь один инструмент представлен в комплекте единичным экземпляром. Это короткая флейта *молиту*, названная так в память тех самых лягушек (рис. 3.11), которыми прикинулись Ифлапиккикури и его сподвижники, собираясь отнять музыкальные инструменты у Амару. Флейте нет пары просто потому, что она олицетворяет детородный член Куваи. Ее голос звучит наподобие брачного крика этих земноводных, как печальное «муу муу муу».

Эта флейта призвана выполнять особую функцию во время одного из ритуалов обмена продуктами между двумя общинами. На определенном этапе церемонии женщины с детьми остаются запертыми в доме, дабы они не могли видеть музыкальные инструменты, под аккомпанемент которых мужчины танцуют на площадке перед жилищем. Если среди женщин есть беременные,

Рис. 3.12. Индейцы *ягуа* у своего жилища (https://www.anywhere.com/peru/attractions/yagua-tribe-indigenous-culture)

каждой позволено выкрикнуть вопрос, обращенный мужчинам: каков будет пол ее будущего ребенка? Ответом будет сигнал флейты *молиту* снаружи. Опытный флейтист может имитировать слова «мальчик» и «девочка», искусно модулируя звук своего инструмента (см. Hill 1983: 358–359).

Каждый инструмент приобретает законченный облик, когда его снабжают аксессуарами, указывающими на вид того животного, от которого изделие ведет свое происхождение. Это кусочки шкуры с мехом того или иного млекопитающего, птичьи перья или рыбья чешуя. Этим удовлетворяются отнюдь не только требования эстетики: без надлежащего орнамента артефакт не сможет получить в свое распоряжение всей мощи того мистического начала, которым располагает невидимый дух, владеющий данным изделием.

Изготовление трубы *кулирина* оканчивается тем, что поверхность резонатора покрывают тонким слоем смолы, что придает всей конструкции еще большее сходство с рыбой, по имени которой, как мы помним, инструмент получил свое название. Чтобы усилить эффект, нижнюю часть изделия покрывают белой краской — по цвету брюшка этого сома. На этот фон наносят узор из красных линий красителем, полученным из одомашненного растения *керавидзу*[25], что символизирует мистическую связь ин-

[25] Научное видовое название установить не удалось.

Рис. 3.13. Мужчина этноса *ягуа* с духовой трубкой

струмента не только с рыболовством, занятием мужским, но и с огородничеством, лежащим на плечах женщины. Кроме того, на поверхность артефакта помещают эмблему фратрии, владеющей данной конкретной трубой (Ibid.: 81).

Слушать прежде, чем увидеть

Легенда о чудесном происхождении музыкальных инструментов в разных ее вариантах находится в центре представлений о мироздании многих народностей, населяющих обширную область северо-западной Амазонии в бассейнах верхнего течения реки Рио-Негро и ее притоков Ваупес и Икана (рис. 2.1). Как мы видели, миф преодолел лингвистические барьеры, он бытует у этносов, говорящих на разных языках — туканских и аравакских. Аналогичные верования, как оказалось, господствуют также у индейцев *ягуа*, язык которых принадлежит еще одной языковой семье, *пеба-ягуа*[26].

[26] Ягуа — единственный язык этой семьи, сохранившийся до настоящего времени. Два других (*масама* и *пебо*) исчезли к началу XX века, третий (*ямео*) вымер в 1960-х годах.

Эта народность занимает территории, примыкающие к границам Колумбии, Перу и Бразилии. На площади примерно в 70 тысяч квадратных миль разбросаны около 30 деревушек с общей численностью населения порядка шести-семи тысяч человек. *Ягуа* славятся как охотники, прекрасно владеющие духовой трубкой, и как мастера изготовления яда кураре, применение которого делает это оружие мощным средством выживания в тропической сельве.

Рис. 3.14. Пальма маврция извилистая

Забавно, что своеобразное облачение мужчин *ягуа* стало поводом к тому, что весь север Южной Америки получил название «Амазония». Одежда представителей сильного пола состоит здесь из пышной юбки (рис. 3.12, 3.13), изготовляемой из волокон пальмы маврция извилистая (*Mauritia flexuosa*; рис. 3.14), которые окрашивают в светло-оранжевый цвет соком плодов другого дерева — аннато (*Bixa orellana*). Испанцы, впервые встретившись с охотниками *ягуа*, приняли всех их за женщин-амазонок и поспешно, по следам древнегреческого мифа, назвали страну и все вокруг родиной этих сказочных воительниц (см. Pantone, http://www.amazon-indians.org/page17).

«Секрет Полишинеля»

На предыдущих страницах не раз было сказано, что все связанное с теми музыкальными инструментами, которые используются в ритуалах инициации юношей, — это тайна, свято хранимая мужским контингентом общины. Между тем совершенно очевидно, что женщины не могут не знать об их существовании. Они прекрасно осведомлены о подготовке к таким церемониям хотя бы уже потому, что в преддверии их подолгу работают в поте лица для заготовки обильных запасов пива и продуктов для приема гостей. Кроме того, оставаясь во время празднества изолированными в помещении, женщины слышат все звуки, доносящиеся снаружи, и в первую очередь те, что издают сакральные музыкальные инструменты.

Рис. 3.15. Обряд нанесения рисунка на тело ребенка во время его инициации. Из: Chaumeil 2011

Таким образом, ограничения на доступ женщин к знанию мужских секретов сводится к тому, что им категорически возбраняется видеть сами эти священные артефакты. То же самое касается и мальчиков — до того как они смогут не только слышать звуки труб и флейт, как нечто уже привычное с рождения, но и впервые увидеть воочию святыни клана, пощупать их и ощутить исходящий от них запах. Только тогда они и станут полноправными членами мужского сообщества.

Инициация: сценарий действа. К этой церемонии мальчиков в возрасте от пяти-шести до десяти лет готовят на протяжении нескольких дней. Все это время они вынуждены оставаться в замкнутом помещении, где испытывают серьезные ограничения в пище, ибо это время поста. Незадолго до ответственного дня им даже завязывают глаза, чтобы слух стал особенно обостренным к моменту кульминации ритуала. В день посвящения, сразу же после того, как им будут показаны музыкальные инструменты, тело ребенка покроют с ног до головы узором из красных линий, с использованием того же красителя, которым обрабатывается материал для юбок (рис. 3.15).

Этот день начинается с того, что мужчины отправляются в лес и достают там священные трубы и флейты из подводного тайника,

где те хранились до этого. Инструменты сразу же пускают в ход. Они звучат в полную силу, чтобы музыка была слышна за несколько километров, в доме, где в напряженном ожидании развития событий ее звукам следует внимать женщинам и детям.

Согласно сценарию, эти мелодии есть не что иное, как голоса духов, извещающих всю округу о том, что они движутся к месту празднества не с пустым руками, но нагруженные хорошим запасом мяса для предстоящего богатого пира. Но взамен духи ожидают от женщин обильных порций маисового пива, чтобы утолить жажду, мучающую их постоянно. В этом еще одно значение звуков, производимых нестройным хором приближающегося оркестра. Женщины не медлят с ответом, и в знак согласия с этим требованием начинают наперебой стучать пестиками о дно ступок, предназначенных для перемалывания маниока. Стучать женщинам приходится насколько хватает сил, чтобы звуки проникали сквозь стены жилища и могли быть услышаны мужчинами, находящимися еще достаточно далеко.

Звуковая «перекличка» мужчин и женщин достигает апогея, когда музыканты оказываются наконец на месте торжества. Тогда некоторые из пришедших перестают музицировать, а вместо этого принимаются колотить кусками мяса о пальмовую крышу дома, давая тем самым понять духам, что до трапезы и возлияний уже совсем недалеко.

Стук пестиков, звуки ударов мясом о крышу и музыка сливаются в чудовищную какофонию, что приводит детей, не отдающих себе отчета в смысле происходящего, чуть ли не в состояние паники. Для взрослых же все это означает временное погружение в мир духов и возврат к хаотическому состоянию мира, в котором в незапамятные времена жили их предки (см. Chaumeil 2011: 59–61).

Инициация: еще о музыкальных инструментах. Их стандартный набор состоит у *ягуа* из пяти пар аэрофонов, представленных в каждом случае «самцом» и «самкой» (Ibid.: 56–57). В понимании индейцев это «кости» тех лесных духов, от благорасположения которых к людям зависит успех охоты и, соответственно, благополучие общины в будущем. Во время шествия мужчин от тайника к дому все инструменты звучат одновременно. Звуки разной высоты и неодинаково организованные ритмически беспорядочно перекрывают друг друга и сливаются тем самым в хаотическую разноголосицу. Так оно и задумано, поскольку в ней воплощен язык духов, резко контрастирующий с упорядоченной речью людей.

Рис. 3.16. Подготовка пива для утоления жажды музыкальных инструментов. Из: Chaumeil 2011

При этом важно, однако, чтобы во время шествия каждая пара инструментов занимала строго определенное место в процессии музыкантов. Десять человек выстраиваются в две параллельные шеренги, и каждая пара исполнителей извлекает звуки из аэрофонов разной конструкции.

Первыми движутся мужчины, играющие на двух трубах, снабженных резонаторами и напоминающих по устройству *кулирину*, с которой мы знакомы по описанию музыкальных ритуалов у этноса *банива*. Это так называемая *рунда*, именуемая также «лидером». Инструмент олицетворяет души нескольких видов птиц и млекопитающих, в первую очередь бурой шерстистой обезьяны *Lagotrix lagotricha*.

На втором месте по старшинству следуют две «говорящие трубы» под названием *виришихо*. Их в классификации духовых инструментов относят к категории мегафонов. Играя на нем, его держат вертикально. Хриплые звуки этих труб и впрямь могут быть услышаны с очень большого расстояния. Они отдаленно напоминают рев ягуара. В их ритмических последовательностях присутствует также некоторый намек на голос человека, произносящего короткую фразу: «Я иду». В однообразных ее повторениях аборигенам мерещится подобие мягкой поступи мифического ягуара: «вху вху вху вху».

Три пары оркестрантов, замыкающих шествие, извлекают звуки из флейт, именуемых, соответственно, *вавитихо*, *юрихо* и

сипато. Они однотипны по устройству и различаются лишь длиной трубки, при том что во всех трех категориях «самки» короче «самцов». Голос *вавитихо* напоминает крики одного из видов ястребов. *Юрихо* поет с согласия духа обезьяны ревуна (*Alouatta* sp.). Название *сипато* происходит от слова *сипа*, так обозначается сок тертого маниока, до которого дух, таящийся в этом инструменте, особенно охоч. Он страдает постоянной жаждой, и его крики «*сипа сипа сипа*» расшифровываются как настойчивое требование этого напитка.

Неуемная жажда *сипато* и не столь острая его попутчиков-духов будет удовлетворена сразу же по прибытии оркестра к месту инициации. Инструменты вдоволь напоят пивом, вливая его в отверстия, куда во время шествия поступала струя воздуха из легких исполнителей музыки (рис. 3.16). Если этого не сделать, духи будут рассержены и могут в следующий раз не повиноваться людям, то есть предпочтут оставаться молчаливыми.

К тому моменту, когда инструменты должны быть внесены в дом, женщины и девочки покидают его через заднюю, «женскую» дверь и бегом устремляются в лес, где останутся до окончания церемонии инициации.

Какой мир реальнее: зримый или воспринимаемый посредством слуха? В языке некоторых амазонских этносов одно и то же слово обозначает «слышать» и «проникать в суть вещей». В иерархии понятий о средствах постижения сущего оно, таким образом, занимает более высокое положение по сравнению со словом «видеть».

Зрительное восприятие не столь всеохватывающе, его в этом мировоззрении ограничивают сферой конкретных решений тех или иных частных сиюминутных задач. Здесь, таким образом, именно слух считается не только главным окном во внешнюю реальность, но и основой способностей умело пользоваться речью и осваивать искусство игры на музыкальных инструментах (см. Bastos 2011: 82).

Тот же общий принцип соблюдается в общении шамана с духами, о чем я кратко упомянул в главе 2. Разговор с ними начинается с обмена акустическими посланиями, и только после этого возможным становится также и зрительный контакт, что, кстати, по силам лишь самым многоопытным кудесникам.

В таком контексте много более очевидной для нас становится та важнейшая роль, которая принадлежит этим артефактам в местных церемониальных обычаях вообще и в ритуале инициации юношей в особенности. Священные наборы труб, флейт и кларнетов выступают в сознании аборигенов в качестве некоего осязае-

мого стержня, вокруг которого вращается мироздание. А само оно предстает в их глазах как единое сообщество людей, животных и могущественных духов, чьи интересы тесно переплетаются и далеко не всегда остаются в гармонии друг с другом.

В преддверии обряда инициации проведена символическая черта, которая четко отделяет мужское братство, владеющее сакральными знаниями об устройстве сущего, от женской половины общины и ее малолетних отпрысков. Им сейчас дозволено лишь по слуху следить за происходящим, а пользоваться зрением категорически запрещено. Мальчики вот-вот пересекут эту пограничную линию, а женщины так и останутся в неведении о том, как именно мифологические предания трактуют нерушимые законы общения человека с необъятным миром духов.

Заключение: семиотика предметов обихода

Здесь я хочу показать на одном примере, как многоликая символика обыденных вещей преломляется в практике шамана, контролирующего ход физического и духовного развития субъекта от его рождения до того момента, когда тот становится полноправным членом общины. Хью-Джонс называет этот процесс *социализацией сознания и поведения* (см. Hugh-Jones 2009: 47). У этноса *макуна* артефактом, которым манипулирует шаман *куму* для выполнения этой своей программы, оказывается низкая скамеечка — предмет материальной культуры, важный в сфере самоидентификации этой народности[27] (показана на рис. 3.5 *г*). Напомню, что именно такая вещь стала самым первым приобретением верховного божества в дни сотворения мира (с. 116–117). В шаманском дискурсе такого рода магические предметы не только ассоциируются с теми или иными частями тела пациента, но таинственным образом влияют также на проявления их жизненно важных функций в объеме всего организма. И что особенно важно, влияние это распространяется на целостное поведение индивида, включая такие его свойства, как самодисциплина и чувство ответственности. В первые дни после рождения ребенка шаман дает ему имя и освящает для него миниатюрную скамеечку, в которую должна переселиться душа новорожденного. Когда дитя приобретает способ-

[27] «Изготовление этих скамеек, так же как практика танцев с масками и отсутствие керамических изделий, отличает культуру туканоязычных индейцев от той, что мы видим у этносов, говорящих на языках аравакской лингвистической семьи» (Hill 1983: 82).

ность сидеть не только в гамаке или на руках матери, этот предмет становится его исключительной и неотъемлемой собственностью. По сути дела, именно через постоянное ее использование осуществляется один из немногих непосредственных контактов ребенка с большим внешним миром. На этой стадии раннего детства скамеечка ассоциируется для него с заботливыми материнскими руками как с самой надежной опорой для слабого еще существа. Другое название скамеечки в это время — «место для плача и жалоб».

К моменту наступления половой зрелости шаман заменяет это сиденье другим, больших размеров. Теперь это «стул для размышлений». У мальчика они должны быть направлены на все то, что касается инструментов джурупари. Девочкам же следует сосредоточиться на мыслях об их состоянии во время менструаций, а также о растениях, выращиваемых в приусадебном огороде: маниоке, табаке и коке. Детям обоих полов воспрещается теперь садиться на скамеечку матери, поскольку сейчас, на пороге новой жизни, им следует думать о ней как можно меньше и по возможности забыть о тепле ее рук. Чем дальше, тем больше требуется от каждого совершенно иных размышлений: о насущных проблемах, стоящих перед общиной в ее стремлении обеспечить себе как можно более благополучное существование.

Как пишет Хью-Джонс, для индейцев *тукано* скамейка ассоциируется с такими абстрактными категориями, как «фундамент», «основа», «место пребывания» и даже «стиль поведения». В коллективном сознании народа состояние сидящего человека — это синоним погружения в мысли о сущем, созерцания, медитации, что в более широком смысле истолковывается как устойчивость, укорененность в некой надежной позиции, занимаемой субъектом. Соответственно, мудрый человек покоится на «прохладном сиденье», суетливый — на «горячем», а вообще не приспособленный к жизни «не знает, как сидеть правильно» (см. Hugh-Jones 2009: 48).

Скамейка, украшенная богатым орнаментом, — это показатель социального статуса ее владельца, например, шамана *куму* и его помощника, руководящего танцами. Шаман, сидящий на такой скамейке, видится окружающим как сосуд, переполненный мудростью сакральных знаний. Возможно, в это время он в действительности не остается на месте, но странствует между потусторонними мирами, отдыхая время от времени на облаке, служащем ему в этот момент заменой его привычного земного сиденья (Ibid.).

Перед нами столь характерная для архаического сознания множественность символов, привязанных к некоему произвольно выбранному объекту или явлению (см. Тэрнер 1969/1983: 134).

В данном случае предмет постоянного пользования оказывается не только объективированным выражением шаманского дискурса, но вмещает в свой образ также целую сумму метафор по аналогии с процессами становления личности и формирования ее способностей в ответ на требования со стороны социума. В этих представлениях причудливым образом сочетаются фрагменты реального материального мира и относящиеся к мифологической канве трактовок сверхъестественного. Все это позволяет согласиться с исследователями, которые расценивают подобного рода воззрения как результат «особого способа мышления, при котором культурные архетипы остаются связанными в континуум, не достигнув еще статуса четко очерченных понятий» (см. Hill, Chaumeil 2009: 33).

ГЛАВА 4. ПОЛ И ГЕНДЕРНЫЙ СИМВОЛИЗМ

Мифологические архетипы[1] — это одна из основ мировоззрения архаических обществ. Миф соединяет в себе как рациональное, без чего человек не в состоянии упорядочить и осмыслить картину мира, так и иррациональное, охватывающее собой сферу непознанного, которое воспринимается людьми как сверхъестественное. Фундаментальная роль мифа в мировосприятии носителей архаического коллективного сознания коренится в том, что его истинность не проверяется разумом, а принимается на веру. Если мифу не находят соответствия в действительности, то в этом «вина действительности», которую начинают подгонять под уже сложившийся миф (см. Косов 2007).

Тема гендерной дуальности — одна из основополагающих в мифологии амазонских индейцев. Здесь она, как и всюду в архаических культурах, оказывается фундаментальным принципом классификации всего мыслимого разнообразия природных объектов и явлений, а также отношений между субъектами и коллективами в жизни общества[2]. По словам А. Г. Дугина, «...гендер представляет собой фундаментальный и образцовый культурный код для всех возможных парных сочетаний и противопоставлений. При этом оппозиция “мужчина–женщина” является первичной по сравнению с такими, как “есть–нет”, “да–нет”, “день–ночь” и т. д. Таким образом, гендер можно назвать фундаментальным контекстом, который предопределяет социальное содержание бытия человека, причисленного к тому или иному полу. Гендер не есть денотат анатомических особенностей человека, но *коннотат самой структуры социума как языка, текста и контекста*» (Дугин 2009; курсив мой. — *Е. П.*).

Как мы могли убедиться из сказанного ранее, ассоциаций и метафоры из сферы гендерного символизма распространяются в мировоззрении амазонских индейцев не только на все сферы повседневного опыта, но также лежат в самой основе космологии, трактующей тему становления мироздания.

---

[1] Архетип (др.-греч. ἀρχέτυπον, первообраз) — универсальные врожденные психические структуры, составляющие содержание коллективного бессознательного. Они лежат в основе общечеловеческой символики мифов. Термин принадлежит швейцарскому психиатру Карлу Густаву Юнгу (1875–1961), основателю аналитической психологии.

[2] Это противопоставление соотносится с такими фундаментальными оппозициями, как верх—низ, левый—правый, юный—старый, и особенно *полезный—вредный*, *чистый—нечистый*.

От предсексуальности к полу и гендеру

Как мы помним, в мифологии коренного населения восточной Колумбии и прилежащих территорий на этапе сотворения мира демиурги были лишены способностей к половому размножению, и это ставило перед ними немало проблем. Вспомним, например, как происходило рождение Куваи в мифе этноса *вакуена*. Деверям его матери Амару пришлось призвать на помощь рыбу *матагуару*, которая продырявила ее тело снизу, открыв тем самым родовые пути, ранее не существовавшие. Кстати сказать, эта рыба и теперь в верованиях аборигенов ассоциируется с мужской половой силой. Если неверная жена съест такую рыбу, она забеременеет ребенком-анакондой, столь крупным, что не сможет родить его.

Мифологические персонажи, о которых идет речь, только номинально причисляются в мифах к мужскому либо к женскому полу, но анатомически выглядят идентичными, поскольку, по тексту сказаний, лишены половых органов. Псевдомужчины были вынуждены оплодотворять псевдоженщин через рот струей сигарного дыма или же заставив их выпить сок плодов каимито[3]. Эмбрион развивался в желудке беременной или вообще вне ее тела — в сосуде, освященном демиургом. На свет новорожденный появлялся путем его отрыгивания, на что были способны также псевдомужчины. Куваи был первым существом, роды которого были искусственно приведены к состоянию, отдаленно напоминающему естественное для физиологии млекопитающих.

До этого мифические герои-псевдомужчины при желании обзавестись потомками-сподвижниками могли обходиться без какого-либо содействия со стороны индивидов противоположного пола. Исследователи мифотворчества индейцев называют их *андрогинами*[4] (см., например, Hugh-Jones 2009: 45). Они могли оплодотворять друг друга и даже прибегать к самооплодотворению, пользуясь уже описанными способами.

Стоит сказать, что идея андрогинии не чужда индейцам и в наше время. В представлениях аборигенов анатомические особенности мужчины и женщины чрезвычайно сходны. Это в первую очередь касается половых органов, которые видятся индейцам

---

[3] Дерево *Pouteria caimito* из семейства Сапотовые (Sapotaceae).

[4] Андрогиния — совмещение в индивиде маскулинных и фемининных черт. На физиологическом уровне явление получило название «относительная сексуальность» (Hartmann 1925; см. об этом: Панов 2000). Сегодня понятие касается скорее психосоциальных, нежели физиологических или анатомических характеристик индивида (см. Bem et al. 1975).

в форме трубки: мужской детородный член и влагалище. Так что легко представить себе возможность их взаимной трансформации, по принципу «переоделся и перевоплотился» (см. раздел под этим названием в главе 1). Более того, у этноса *макуна* считается, что сущность женщины двояка: ее правая сторона маскулинна, и только левая фемининна, так что все связанное с менструацией сосредоточено именно слева.

Творцам мифов идея внеполового размножении могла не казаться абсолютно невероятной. В ней проводится аналогия с поведением паразитических одиночных ос, личинки которых развиваются в теле кузнечика или паука, куда самка (которую ошибочно считали самцом) откладывает яйца уколом яйцеклада.

По другой версии, андрогины-псевдомужчины во время борьбы с Амару и ее приспешницами почти готовы были последовать совету Опоссума, который на опыте своего собственного племени знал, как справиться с проблемой. Он рекомендовал псевдомужчинам вообще отказаться на будущее от сожительства с женщинами. Этот мотив проистекает из неполного знакомства индейцев с тонкими деталями размножения этих сумчатых млекопитающих, дальних родичей кенгуру. У них детеныши развиваются в сумке матери, о чем аборигенам было хорошо известно, и потому они считали, что там-то и находится место их самозарождения (без участия самца). Но они не знали, что детеныши появляются на свет, как и у всех прочих млекопитающих, хотя и сильно недоношенными[5] (размером с крупное насекомое, всего лишь около сантиметра в длину), а затем своими силами перебираются в сумку.

Гендерная символика как один из главных принципов классификации вещей и явлений оказывается на первом месте в представлениях аборигенов о творении мироздания. Так, уже сами Инструменты Созидания Жизни и Трансформации, которыми оперирует демиург Громовержец в мифах этноса *десана*[6], объединены в гендерные пары. Эти артефакты, созданные им задолго до появления людей, выступают как аналоги фрагментов человеческого тела. В соответствии с формой и функциями этих артефактов-органов они подразделяются на три категории: трубки, контейнеры и опоры.

К числу первых относятся сигара и флейта, олицетворяющие собой мужской детородный орган, влагалище женщины и полости костей, вмещающих костный мозг. Контейнеру-чаше уподобляется утроба женщины-матери. Опора, символом которой служит

---

[5] Беременность длится всего лишь 13–15 дней.

[6] Глава 3, раздел «Как это происходило в представлениях индейцев *десана*».

скамейка Громовержца, его жезл, воткнутый в грунт, и подставка под животворным сосудом предстают в роли позвоночного столба, грудной клетки и ног воображаемого человеческого существа (см. Hugh-Jones 2009: 41–42).

На основе этой классификации мы получаем гендерные пары, такие, например, как сигара (фаллический символ) и ее держатель, который олицетворяет половые губы, прикрывающие вход в половые пути женщины (см. рис. 3.5 *а*). Такую же оппозицию представляют собой флейта и сосуд в форме обширной чаши, в которой демиург, окуривая ее сигарным дымом, вызвал к жизни Праматерь Мироздания, ставшую телом Земли.

В статье Хью-Джонса, которую я пересказываю, интересующий нас раздел озаглавлен так: «От гендера к полу». Автор пишет, что в мифе, трактующем начальный этап сотворения мира, тема полового размножения как такового отступает на задний план по сравнению с главной — как именно демиургу удалось справиться со стоявшими перед ним непростыми задачами. Автор считает, что в этом контексте все связанное с телесным сексом выглядит здесь как нечто несерьезное, к тому же вносящее дисгармонию и разлад в отношения между действующими персонажами (Ibid.).

По словам автора, лишь после того как мифические герои уступили место истинным людям с присущими им анатомическими особенностями органов размножения, рукотворные артефакты наподобие сигары и музыкальных инструментов получили автономное существование в форме вещей и объектов собственности, а мужчины и женщины оказались на разных полюсах социальной действительности (Ibid.: 45).

Выясняется, впрочем, что сказанное требует важной оговорки. И в наши дни член общины амазонских индейцев считается у соплеменников существом бесполым вплоть до момента инициации. Только после этой церемонии ребенок приобретает статус мужчины либо женщины как носителя традиций клана, то есть персоны, встроенной, по необходимости, в социокультурный контекст жизни общества. Это тот самый переломный момент, когда естественный пол человека становится основой его гендерной идентичности.

Категоризация существительных в языке этноса *вакуена*

В основе построения людьми картины мира лежат два фундаментальных принципа: референция и категоризация. Первый из этих терминов применяется к операциям присвоения имен реальным

объектам нашего внешнего окружения, а также виртуальным образам, рожденным сознанием человека (таким, например, как духи предков). Сами эти конкретные объекты, как и всевозможные абстракции (количество, душа, божество и др.) называются *референтами* понятий (или *концептов*)[7], рождаемых разумом. Суть процесса *категоризации* состоит в том, чтобы навести порядок в невероятном изобилии такого рода понятий, число которых непрерывно нарастает.

По словам американского лингвиста Джорджа Лакоффа: «В большинстве случаев категоризация происходит автоматически и бессознательно... Двигаясь в мире, мы автоматически распределяем между категориями и живых существ, и физические объекты, как естественные, так и рукотворные. Это выглядит так, что мы классифицируем вещи как они есть, объединяя их в естественные группы (роды), и что категории нашего ума естественным образом соответствуют родам вещей, которые существуют в мире. Но значительная часть наших категорий являются категориями не *предметов,* но абстрактных сущностей. Мы производим категоризацию событий, действий, эмоций, пространственных и социальных отношений, и даже таких абстрактных сущностей, как научные теории.

Со времени Аристотеля категории представлялись мыслителям в виде абстрактных вместилищ, с вещами внутри данной совокупности или же вне ее. Принималось, что вещи относятся к одной и той же категории, если и только если они имеют некоторые общие признаки» (Лакофф 2011: 20–21).

Прежде чем перейти к обсуждению особенностей аравакского языка, на котором говорят индейцы *вакуена*, полезно будет коснуться такой категории из сферы языкознания, как грамматический род. Она находит себе место далеко не во всех языках: характерна, например, для большинства индоевропейских, но отсутствует в тюркских и финно-угорских. Замечательна эта категория тем, что распределение референтов в ее подкатегориях (роды мужской, женский и средний) обычно не подчиняется сколько-нибудь внятной логике. Иными словами, идея, согласно которой критерий объединения объектов в единую категорию есть общность их признаков, здесь не работает. По словам выдающегося отечественного лингвиста В. В. Виноградова, «у подавляющего большинства имен существительных... форма рода нам представ-

[7] По мнению некоторых лингвистов, стоит проводить различие между содержанием терминов «понятие» и «концепт» (см. Соломоник, 2010: 333–353). Этот вопрос я затрону в последней главе книги.

ляется немотивированной, бессодержательной» (цит. по: Одинцов 1988). Например, во французском языке все растения относятся к женскому роду, а в латыни — к мужскому (Курилович 1934). В русском же ясности еще меньше: почему слова дуб, клен и тополь мужского рода, а береза, осина и сосна — женского?

Вопрос о причинах такого положения вещей остается в лингвистике открытым (см., например, Нещеретова 2009). К одной из гипотез прибегает уже упомянутый В. В. Виноградов. Он пишет, что форма рода «...кажется пережитком давних эпох, остатком многоязыкового строя, когда в делении имен на грамматические классы отражалась классификация вещей, лиц и явлений действительности, свойственная той стадии мышления». Как мы увидим далее, результаты анализа особенностей языка этноса *вакуена* могут предоставить ряд доводов в пользу этой гипотезы.

Оппозиция «мужественное» — «женственное» в языке *вакуена*

В этом языке существительные распределены между девятнадцатью категориями. Немногие из них включают в себя только одного члена. В одной, например, присутствует только слово «огонь» — не всякий, а только тот, что используется людьми. Там же, где членов несколько, они, как правило, не обладают достаточно очевидными общими признаками, как и существительные внутри грамматических родов русского языка. Но у *вакуена* состав многих категорий выглядит на первый взгляд чересчур уж далеким от логики. В том смысле, что между референтами существительных, объединенных в единый класс, трудно обнаружить хоть какое-то сходство. Например, табак, шило, стрелы, дротики и рыболовные крючки. Или птицы, бананы и плоды других культивируемых пород деревьев.

Как и во многих других языках, категории имен существительных систематизированы с помощью так называемых классификаторов — коротких слов, которые в речи предшествуют названию того, о чем говорится. Классификаторов для каждой категории пять со значениями один, два, три, маленький, большой. Например, если говорится о каком-либо виде млекопитающих, к его названию добавляют, в зависимости от контекста, слова *апана*, *дзамана*, *мадалина*, *макании* и *тсуни*. Но они же фигурируют, как ни странно, и там, где речь идет о связках фруктов (см. Hill 1983: 163).

Этот автор предпринял попытку уловить некую внутреннюю логику в этой классификации, которая выглядит для чужеземца поистине хаотической. Исследователю удалось свести 19 категорий в четыре, которые названы «суперкатегориями», или «базо-

выми семантическими классами». Три из них выглядят похожими на грамматические роды индоевропейских языков (мужской, женский и средний), а четвертый объединяет в себе слова, напоминающие собирательные существительные. Хилл подчеркивает, что наиболее важной основой языковой категоризации у *вакуена* оказывается гендерный принцип.

Отнесение того или иного объекта к суперкатегориям «мужское» либо «женское» базируется на существенном расширении содержания слова, его определяющего. Существительному придают множество переносных значений по аналогии с образами, которые отсылают к кругу понятий из областей внеязыковой действительности (разделение труда между мужчинами и женщинами, социально-экономический статус тех и других) либо из ритуальных практик и мифологических текстов. Это осуществляется путем использования метафор, которые, образно говоря, есть скачок из сферы языка в сферу знаний о внеязыковой действительности. Той же цели служат метонимии и цепочки ассоциаций, основанных зачастую на весьма отдаленных аналогиях (таблица).

По словам Хилла, никто из аборигенов не мог связно объяснить ему, почему, скажем, именно эти виды рыб, а также все змеи и лианы относятся к одной и той же семантической категории. Но при этом каждый на протяжении всей жизни уверенно придерживается такой классификации, заученной с раннего детства. Здесь нет места рациональным оценкам, привычное базируется на уровне неявного, подсознательного.

Вот несколько комментариев к содержанию таблицы. В первых ее строках показано, что деревня мыслится относящейся к миру мужского, а огонь характеризуется коннотацией женственного. Центральная площадка деревни — это место проведения ритуалов, доступ ко многим из которых женщинам воспрещен. То же, кстати сказать, относится и к референту «дом». Огонь же служит главным подспорьем женщины в приготовлении пищи, как и печь, в которой готовится хлеб из маниока — растения, олицетворяющего собой женскую половину мира. Из него, как мы неоднократно видели, женщины готовят пиво, горячительный напиток, без которого не может быть проведен обряд инициации юношей. Однако корнеплоды маниока неожиданно попадают не в «женскую», а в третью суперкатегорию, в чем-то подобную нашему среднему роду («предчеловеческое, предсексуальное»). Причины этого автор, к сожалению, не объясняет. Может быть, корнеплод уподобляется ребенку как чему-то «неготовому», вся ценность которого еще только в будущей перспективе.

Таблица. Категоризация вещей и животных в системе представлений этноса *вакуена*. По: Hill 1983, с изменениями

Маскулинные коннотации	**Фемининные коннотации**	**Предчеловеческое Предсексуальное**	**Счетные множества**
Дом	Огонь очага	Человеческое дитя	Парные вещи (самец и самка)
Деревня	Плантации маниока Печь для варки маниока	Корнеплоды маниока	Связки фруктов
			Порции растительной пищи (фруктов)
Рыбы (большая часть видов)	Рыбы (некоторые виды)	Рыбы (некоторые виды)	Порции воды (*cups of water*)
Лесные животные (большая часть видов)		Лесные животные (некоторые виды)	Группы людей
Птицы (все виды)	Змеи (все виды)	Черепахи (все виды) Пчелы	
Фрукты одомашненных пород (большая часть видов)	Лианы	Фрукты одомашненных пород (некоторые виды)	
Табак			
Орудия (длинные и тонкие) Оружие	Некоторые виды оружия	Некоторые виды орудий (моторы) Камни	
Содержимое (несколько вещей) коробки-контейнера			
Руки человека как инструмент для подсчета вещей			

Смысловые характеристики многих слов заимствуются повседневной речью из лексикона особого «ритуального» языка, которым пользуются шаманы, когда произносят свои заклинания, например адресованные новорожденному (см. раздел «Ритуалы жизненных переломов» главы 2). Они насквозь пронизаны аллюзиями из мифологических текстов. Примером столь же мощного воздействия мифологии на формирование смысла слов обыденной речи может служить присвоение аборигенами «мужского» статуса рукам человека (строка 10 в таблице). Я уже упоминал о том, что флейты, используемые в ритуальных действах, уподобляются пальцам руки мифического персонажа Куваи. Во время этих церемоний исполнение мелодий квинтетом музыкантов символизирует не только пятипалую руку Куваи, но далее, по цепочке ассоциаций, телесность взрослого мужчины-флейтиста в целом, и в первую очередь кисти его рук, удерживающие инструмент и оперирующие с его звучащими отверстиями (Ibid.: 73).

Из сказанного ранее в главе 3 (с. 137), понятно, почему дети, не прошедшие еще инициации, исключены из суперкатегорий «мужское» и «женское». Это пока еще существа бесполые, не включенные в культурный контекст и потому имеющие много общего с первичным животным началом. Это главный член суперкатегории, аналогичной среднему роду европейских языков[8], метафорически влияющий на смыслы прочих слов, входящих в данное семантическое поле. Как видно из таблицы (строка 8) в их число попадают такие существительные, как «мотор»[9] и «камни».

Хилл дает этому следующее объяснение: «Мотор — источник жизненной силы, наподобие той, которой обладал Куваи, который оказался способным расширить мир, населив его множеством созданных им живых существ. Каждый человек несет в своем теле такой «детский моторчик», и задача шамана — «запустить» его в нужный момент, направив струю табачного дыма на голову своего пациента. Также и камни служат важными инструментами в руках шамана, позволяющими ему манипулировать потоками света, ветра и деятельностью духов» (Ibid.: 71).

Любопытно, однако, что сам табак, который играет столь важную роль в этом контексте, попадает все же в другую суперкате-

---

[8] Дети относятся к среднему роду, хотя и совершенно по иной мотивации, также и в некоторых европейских языках, например, в немецком. Слово «дитя» в русском языке тоже среднего рода.

[9] Моторы внутреннего сгорания (например, лодочные) — недавнее приобретение аборигенов, привнесенное в их материальную культуру пришлыми европейцами.

горию — «мужского» (строка 7 в таблице). Согласно мифам, это подарок свыше, который позволяет мужчине, обладающему мудростью шамана, странствовать за пределами земного мира, когда с помощью табачного зелья тот управляет состоянием своего сознания.

Хилл пишет, что ему не всегда удавалось выяснить, почему те или иные объекты соседствуют друг с другом в составе данной конкретной категории. В частности, он не получил ответа от информаторов, каким образом черепахи, яблоки и травы оказались вместе в составе одной из девятнадцати «малых» категорий. Также не всегда ясны коннотации в отношении слов, опирающиеся на оппозицию «мужское» — «женское». Например, почему названия всех видов птиц попадают именно в первую из этих двух суперкатегорий.

Еще одна особенность этой классификации состоит в следующем. Объекты, относящиеся к единому классу, границы которого выглядят четко очерченными, распределяются, однако же, между двумя (лесные животные) или даже тремя суперкатегориями. Например, большая часть фруктовых пород несет мужскую коннотацию, некоторые попадают в категорию «среднего рода», а «связки фруктов — в разряд существительных собирательных.

Хилл установил, что в основе такой дифференциации лежит важный принцип, суть которого в том, что некоторые объекты данного класса люди традиционно выделяют среди прочих его представителей в силу их некой особой важности в жизни общины. Такая их выдающаяся особенность обычно акцентируется в мифологических текстах, где, как правило, подчеркнута вредоносность этих объектов, потенциальная либо реальная.

Сказанное проиллюстрировано автором на примере классификации рыб, принятой у *вакуена*. Большая часть их видов служат повседневным пищевым продуктом и относятся к суперкатегории «мужское», ибо в мифе о рождении Куваи одна из них отличилась тем, что сыграла роль фаллоса, который продырявил промежность его матери Амару, открыв ее родовые пути (см. раздел «Куваи: линия жизни» главы 3). Только несколько видов крупных сомов и рыба-мачете[10], мифический враг демиурга Ифлапиккикури, перенесены из «мужской» суперкатегории в «женскую», поскольку, по словам Хилла, «все они, вместе с анакондой, характеризуются сильнейшей фемининной коннотацией в силу множества хитросплетений мифологического контекста» (Ibid.: 69).

[10] Вид *Elops affinis*, единственный представитель семейства Elopidae.

Еще четыре вида рыб оказались в суперкатегории 3. Духи двух из них считаются обладающими чрезмерной мощью, а двух других, напротив, мало на что способными и, в общем, совершенно безобидными. В первую пару входит пиранья, мясо которой табуировано для женщин фертильного возраста и для детей, и один из видов анчоусов (*Anchoa* sp.) — тотемный предок одной из фратрий *вакуена*. Во вторую — виды мелких сомов, служащих самой первой мясной пищей подрастающего ребенка и рекомендуемой для выздоравливающих после тяжелой болезни. В этом принципиальное отличие этих рыб от всех прочих, находящихся в двух других суперкатегориях (Ibid.: 71).

Сырое и вареное

Этот подзаголовок повторяет название классического труда Клода Леви-Строссса. В преамбуле к четырехтомнику автор пишет: «Задача этой книги — показать, каким образом формируются такие эмпирические категории, как “сырое” и “приготовленное”, “свежее” и “протухшее”, “холодное” и “подогретое”. Только приняв точку зрения данной конкретной культуры и в контексте детальных этнографических наблюдений можно адекватно уяснить себе суть этих оппозиций. В таком случае мы увидим, как такого рода высказывания могут превращаться в абстрактные понятия, служащие материалом для построения содержательных семантических конструкций» (Levi-Strauss 1983: 10).

В основе всех представлений Леви-Строссса, основанных на изучении мифов, лежит идея, согласно которой в них первые члены названных оппозиций («сырое» и др.) в представлении аборигенов есть некий аналог того, что мы называем «природой», а вторые заключают в себе мысль о вещах рукотворных (которые приравниваются к достижениям «культуры» в нашем понимании этого понятия; см. об этом во Введении, с. 29).

В качестве примера такого противопоставления «природного» тому, что относится уже к явлениям культуры, Леви-Строссс приводит следующий миф этноса *кайапо*[11]. Взрослый индеец велел своему малолетнему брату залезть по веревочной лестнице на крутую скалу, чтобы достать на ее вершине птенцов из гнезда попугаев ара. Но там оказались только яйца. Мужчина разозлен неудачей и уходит, забирая лестницу. Так мальчик оказывается пленником

[11] Кайапо — народность численностью около 8 тыс. человек, населяющая запад центральной Бразилии. Говорят на языке того же наименования.

скалы и остается там несколько дней без пищи и воды. Однажды внизу проходит ягуар с луком, стрелами и охотничьим трофеем. Он замечает перед собой тень мальчика, бросает ему лестницу и уговаривает его сойти вниз. Тот, опасаясь ягуара, колеблется, но в конце концов соглашается спуститься. Зверь подставляет ему спину и везет парнишку к себе домой. Там ягуар предлагает гостю подкрепиться жареным мясом. Но мальчик не понимает, что значит «жареное», так как в те времена индейцы еще не знали огня и питались сырым мясом.

Его резали на тонкие полоски, укладывали их на камни и вялили на солнцепеке. Так, согласно мифу, человек впервые попробовал мясо, приготовленное на огне. Он остается жить у ягуара, но жена его (из племени людей!) недовольна этим и всячески придирается к малышу всякий раз, как супруг уходит на охоту.

Узнав об этом от мальчика, ягуар, который решил усыновить его, советует ему сопротивляться, как сможет, злой женщине. В один прекрасный день ягуар дарит приемышу заново изготовленный лук и стрелы и показывает, как обращаться с ними. Отчим советует использовать, в случае необходимости, лук против мачехи. Не выдержав издевательств с ее стороны, мальчик таки убивает ее. Испугавшись содеянного, он убегает к своим, захватив с собой лук, стрелы и кусок жареного мяса. В деревне все дивятся принесенному и решают направиться в дом ягуара, чтобы выяснить все на месте. Но жилище оказывается пустым. Хозяйка лежит мертвая, а мясо, принесенное ее мужем, осталось сырым.

Индейцам удалось лишь унести с собой огонь. Ягуар же, разгневанный неблагодарностью приемыша, который украл огонь и секрет лука со стрелами, переполнен отныне яростью ко всем живым существам, особенно к людям. Лишь отблеск огня мерцает теперь в его зрачках. Он охотится теперь, пользуясь лишь когтями и клыками и питается только сырым мясом, торжественно отрекшись от жареного (см. Леви-Строссс, 2000: 67–68).

Это одна из вариаций темы, в которой люди предостерегаются от поедания сырого мяса из-за опасности превратиться в животное (см. о других версиях в разделе «Переоделся — и перевоплотился» главы 1, с. 47).

«Сырое — приготовленное» как гендерная оппозиция

Знакомя нас с мировоззрением индейцев *сирионо*, американский антрополог Джон Ингам писал: «...в их мировоззрении мы находим несколько базовых символических противопоставлений,

главные среди которых: люди — животные, вода — огонь, черное — красное. Нетрудно видеть, что все они служат метафорами, основанными на различиях между мирами мужчин и женщин, а также, возможно, между патрилинейной и матрилинейной системами родства. Так, охота, все относящееся к воде и черный цвет ассоциируются с мужчинами, а домашние обязанности, огонь[12] и красный цвет — с женским началом» (Ingham 1971: 1094).

Прежде чем детализировать сказанное в этой цитате, мне придется уделить довольно много места описанию образа жизни этноса *сирионо* и ритуальных обрядов, практикуемых этими аборигенами. Без этой информации мы не смогли бы разобраться в самой сути их символизма, который построен на первобытной логике, таящейся в деталях их верований. Так что читателю следует запастись терпением в ожидании заключительных комментариев, аргументирующих точку зрения Ингама.

Индейцы *сирионо*, ареал которых локализован ныне в сельве центральной Боливии[13], насчитывал в середине прошлого века около трех тысяч человек, и численность их с тех пор постоянно сокращалась (см. Holmberg 1948: 455). Их язык принадлежит к лингвистической семье *тупи* (вклейка I а). Но по образу жизни эти индейцы резко отличаются от прочих этносов, говорящих на этих языках, а также от всех тех, о которых речь шла ранее.

Дело в том, что история этноса иллюстрирует собой один из немногих известных антропологам случаев регрессивной социальной эволюции. Этот процесс ученым удалось проследить с середины XVI века до наших дней (см. Stearman 1984). Будучи первоначально обитателями саванны Парагвая, где их предки вели образ жизни земледельцев, они под давлением воинственных, недружественных им племен были вынуждены мигрировать раз за разом во все менее благоприятные местности и оказались в конце концов в негостеприимных труднопроходимых лесах восточных предгорий

---

[12] Обратите внимание, что в языке *вакуена*, о которых речь шла ранее, огонь также имеет фемининную коннотацию.

[13] На протяжении всей первой половины XX века испанские миссионеры настойчиво пытались перевести *сирионо* в состояние оседлости. Были созданы четыре резервации по краям современного ареала этой народности. Только в одной из них часть аборигенов удалось привязать к земле при сохранении ими традиционного образа жизни с преобладанием в нем охоты и собирательства. В 1990 году постановлением президента Боливии в том же районе за этносом была закреплена территория площадью 300 км^2. Здесь у индейцев установились более постоянные отношения с пришлым испанским населением, как позитивные — на почве обмена продуктами и предметами быта, — так и негативные, связанные с конкуренцией из-за пространства (см. Scholte 1991: Part IV).

Анд. Здесь популяция оказалась раздробленной на небольшие локальные группы, пространственно изолированные друг от друга, которые волей-неволей вернулись к жизненному укладу полуномадных охотников-собирателей.

При этом значительную деградацию претерпела не только социальная организация *сирионо*, но также их материальная культура[14]. В частности, они утратили навыки изготовления каноэ и оказались вынужденными во время своих многокилометровых переходов по сельве переправляться через реки на примитивных плотах из упавших деревьев, связанных лианами, или даже вплавь (см. Holmberg 1948: 458). Более того, они разучились даже добывать огонь и потому усердно поддерживают его не только на стоянках, но и во время своих многокилометровых странствий по сельве[15].

Сирионо не располагают каменными орудиями, а при обработке небольших клочков земли под посевы маниока, кукурузы и табака могут пользоваться только деревянными палками-копалками (Holmberg 1950: 14). Вместе с тем их охотничье оружие весьма совершенно. Это лук, превосходящий размерами и, вероятно, убойной силой подобные устройства всех прочих этносов Южной Америки. Его плечи имеют в длину от двух до почти трех метров, а стрелы с деревянными наконечниками также оказываются самыми длинными (2–3 м) среди всех используемых охотниками-собирателями по всему миру. Но при добывании живности эти индейцы не употребляют никаких автоматически действующих ловушек либо сетей.

В начале 40-х годов прошлого века американскому исследователю Аллану Холмбергу удалось завоевать доверие двух группировок *сирионо*, которые до этого еще не вступали в какие-либо контакты с европейцами и потому могли послужить идеальной моделью для изучения исконных особенностей уникальной культуры этого эт-

---

[14] Поскольку такая ситуация вторичного регресса культуры крайне интересна для социальной антропологии, я еще вернусь к этой теме в конце книги (см. Приложение II).

[15] Во время переходов по меньшей мере одна из женщин несет нечто вроде факела — букет из пальмовых листьев, снабженных на концах недозревшими соцветиями («початками»), которые обладают способностью подолгу удерживать в себе тлеющий огонь. Этому автору пришлось увидеть женщину, которая переплывала реку, держа такой факел одной рукой высоко над водой (см. Holmberg 1950: 11). Антропологи, которые практиковались в добывании огня традиционным способом сверления палочкой куска сухого дерева, добивались успеха в лабораториях Северной Америки, но не смогли выполнить задачу, оказавшись в Амазонии с ее чрезвычайно влажным климатом.

Рис. 4.1. Мужчина *сирионо* на охоте

носа. Молодой антрополог, заручившись помощью фермера-боливийца, провел несколько месяцев в тесном контакте с индейцами, деля с ними изо дня в день все трудности существования в прямом противостоянии коллективов капризам девственной природы. Располагая огнестрельным оружием, Холмберг во многом способствовал ежедневному пополнению их охотничьих трофеев, которые в противном случае аборигены могли бы добывать исключительно с помощью луков (рис. 4.1).

Социальная организация и экономика этноса. Группировки *сирионо*, по свидетельству Холмберга, варьируют по численности членов от 30—40 до 120 человек. Охотничьи территории таких коллективов разделены расстояниями, для преодоления которых требуется обычно не менее восьми-десяти дней пешего перехода. Поэтому постоянные связи между группировками отсутствуют, а при случайной их кратковременной встрече отношения между ними сохраняют вполне мирный характер. Территория не охраняется, но если пришлые охотники наталкиваются ненароком на тропы, проложенные хозяевами участка, то понимают, что промысел здесь нежелателен.

Понятно, что при такой социальной организации не может быть места кланам, фратриям и каким-либо другим объединениям на почве родства, которые охватывали бы целые поколения множества людей, живущих компактно либо рассеянных по обширным пространствам. Как подчеркивает Холмберг, в социальных отношениях *сирионо* доминируют персональный индивидуализм и стремление к самоизоляции на уровне компактных коллективов.

Пространственная изоляция коллективов имеет следствием исключительную редкость межгрупповых брачных союзов. Это приводит к такому положению вещей, которое довольно необычно для социального порядка, доминирующего в человеческих обществах, — а именно к уходу от экзогамии в сторону эндогамных отношений между полами. Такая ситуация грозит увеличением доли близкородственных скрещиваний внутри группировки, что, как известно, отрицательно сказывается на жизнеспособности последующих поколений[16].

Способы существования и жизнеобеспечения индейцев коренным образом меняются дважды в год, в соответствии с весьма существенными сезонными преобразованиями природной обстановки. С декабря по май они ведут оседлый образ жизни. Готовиться к этому начинают еще в октябре, в ожидании начала сезона дождей, когда вся местность, за исключением немногих возвышенных мест, превратится в сплошное непроходимое болото. Весь этот период община остается привязанной к совместному жилищу, прошлогоднему либо выстроенному заново за много километров от того.

Для постройки выбирают участок редколесья и обносят его рамой из жердей валежника. Индейцы были вынуждены пользоваться таким подручным материалом, поскольку не располагали даже каменными рубящими орудиями, а до контактов с европейцами — металлическими мачете и топорами[17]. Вертикальные несущие конструкции невозможно вкапывать в землю с помощью примитивных палок-копалок, поэтому их привязывают лианами к деревьям, обозначающим углы параллелепипеда, а также к растущим по линиям, по которым будут возведены «стены» жилища. Молодые деревья по краям этого четырехугольника не трогают, поскольку их ветви смогут служить опорами для подвешивания гамаков. Когда на высоте около полутора метров на развилки вертикальных слег уложены горизонтальные, все сооружение покрывают несколькими слоями листьев пальмы *ручи* (*Attalea phalerata*[18]). Пол земляной,

---

[16] Предполагается, что косолапость, распространенная у *сирионо*, — это одно из следствий такого положения вещей.

[17] Каменных орудий у *сирионо* не было изначально, поскольку в саванне, откуда они пришли в сельву, отсутствовали подходящие материалы для изготовления этих артефактов. После контактов с европейцами аборигены стали пользоваться металлическими топорами и мачете, которые выменивали или похищали у них. Такие инструменты редки у аборигенов и ценятся ими чрезвычайно высоко.

[18] Семейство Arecaceae.

какое-либо его покрытие не предусмотрено. Размеры такого строения в среднем таковы: длина порядка 20 м, ширина примерно 3 м, высота в центре около 8,5 м, по периферии — 1,6 м. На его сооружение может быть потрачено немногим больше часа. В нем могут разместиться без особого комфорта, хотя и укрытыми от ветра и дождя, человек 60–80.

Характер размещения членов общины внутри дома позволяет судить о ее внутренней структуре. Можно видеть, что она представляет собой, по сути дела, объединение нескольких нуклеарных семей, состоящих из мужа, одной или нескольких его жен (максимально трех) и их детей (в среднем двое). Таких семей было 17 в более крупном сообществе из двух, изученных Холбергом, и 14 в другом. Большинство семей моногамные[19], полигинных ученый насчитал, соответственно, четыре и три. Нуклеарную семью он рассматривает как базовую социальную и экономическую ячейку общины *сирионо*, живущую охотой, рыбной ловлей, собирательством и зачаточными формами земледелия. В доме каждая нуклеарная семья постоянно поддерживает огонь в собственном костерке для обогрева и готовки пищи. Под рукой у хозяйки всегда калебас[20] с водой, корзины с провизией и обычно не более одной грубо вылепленной миски[21]. Если семья моногамная, справа и слева от костра, на расстоянии около метра один от другого, подвешены гамаки, сплетенные из волокон древесной коры. Одним постоянно пользуется муж, в другом отдыхают жена и ее ребенок[22]. Пространство, занятое семьей, составляет менее трех

---

[19] В сфере половых отношений нравы *сирионо* выглядят весьма вольными. Мужчине позволительно иметь половые контакты с сестрами жены, реальными и классификационными (то есть относящимися к тому же поколению, что и его супруга). Женщине не возбраняется близость с братьями мужа и с классификационными мужьями своих реальных и классификационных сестер. Таким образом, взрослый человек может иметь до 8–10 половых партнеров, помимо собственных супруга либо супруги. Добрачные половые контакты не считаются нарушением правил, ибо девственность невесты не входит в число добродетелей. Юные *сирионо* редко страдают от отсутствия половых партнеров. Табуированы лишь некоторые половые контакты, например, между мужчиной и дочерью сестры его отца (см. Holmberg 1950: 64).

[20] Сосуд, изготовленный из плода однолетней ползучей лианы *Lagenaria siceraria* (семейство Тыквенные Cucurbitaceae), именуемого древесной тыквой-горлянкой.

[21] Пищу редко варят, обычно же жарят или пекут на углях.

[22] Если семья полигинная, гамак первой жены помещается справа от гамака мужа, второй — слева, третьей — в головах мужского, четвертой — у ног супруга.

квадратных метров (2,8 м^2, по словам Холмберга). Такие персональные клочки жилого пространства не разделены никакими, даже чисто символическими преградами. Домашний очаг служит единственным символом суверенитета семьи внутри сообщества (см. Stearman 1984: 645).

Между тем экономические интересы нуклеарной семьи трудно отделить от потребностей более крупной социальной ячейки — семьи расширенной, члены которой объединены родством по материнской линии. В нее входят все женщины, происходящие от некой основательницы рода, их мужья и дети. В общинах, которые находились под наблюдением Холмберга, было пять таких ячеек в более многочисленной и четыре в другой. Члены расширенной семьи стремятся занимать в доме общий сектор пространства. В их обязанность в это время входит ремонт этой части жилища. Продукты, приносимые из леса, распределяются преимущественно внутри расширенной семьи. Женщины, принадлежащие к ней, могут кооперироваться в этот период в возделывании небольших огородов вокруг жилища[23], которые засевают семенами кукурузы, маниока, табака, иногда также хлопка[24]. Плоды этой деятельности помогут общине пополнить запасы своего пропитания ближе к концу периода оседлости, когда дефицит животной пищи и плодов диких фруктовых деревьев становится особенно острым. С началом сухого сезона в июне расширенные семьи покидают жилище и начинают странствовать по сельве независимо друг от друга, добывая пропитание охотой и собирательством на протяжении долгих пяти-шести месяцев (рис. 4.2).

Во главе расширенной семьи стоит кто-либо из взрослых мужчин, нередко — двое старших братьев. Среди членов общины в целом выделяется один из наиболее опытных охотников, которого Холмберг именует ее «лидером». Впрочем, ученый тут же оговаривается, что тот не обладает, по существу, никакими властными полномочиями. Индейцы нуждаются в авторитетном советчике, но совершенно не готовы обременить себя централизованной властью. Мера ответственности и спектр обязанностей, лежащих на плечах лидера, во многом превосходят причитающиеся ему при-

[23] Эти работы начинаются еще в октябре, незадолго до начала сезона дождей, а плодами их можно будет воспользоваться еще до его окончания, когда мясная пища в остром дефиците. Помимо названных культур на огородах сажают папайю, или дынное дерево (*Carica papaya*, семейство Кариковые Caricaceae), плоды которой пополняют продукты растительной пищи (Holmberg 1950: 22).

[24] Вероятно, хлопчатник перуанский, или барбадосский (*Gossypium barbadense*).

Рис. 4.2. Расширенная семья *сирионо* во время странствий по сельве

вилегии — такие, как иметь не одну, а несколько жен и право повесить гамаки в центральной части дома.

Лидер считает своим долгом выбирать наилучшее место для постройки дома, продумывать наиболее перспективную стратегию коллективной охоты на пекари, оптимальные маршруты миграции общины, но прочие члены мужского контингента совсем не обязаны следовать всем его рекомендациям. Полностью подчиняются ему только члены его собственной нуклеарной семьи. Характерно, что в ответ на вопрос «Кто у вас здесь главный?» любая женщина из данной группировки ответит без колебания: «Мой муж».

Как и любой другой взрослый мужчина, лидер сам изготовляет свои лук и стрелы, ходит на охоту и на рыбалку, в помощь же-

нам расчищает место для огорода. Но чтобы поддерживать свой престиж, он должен делать все это лучше, чем любой, кто мог бы претендовать на статус вожака. Лидер обладает наибольшими знаниями относительно повадок животных, он лучший исполнитель песен и наиболее стоек среди собутыльников во время коллективных возлияний.

Статус лидера передается его старшему сыну, а при отсутствии такового — его брату, который, как предполагается, может располагать примерно такими же знаниями и личными качествами, как его почивший родич. То есть здесь, в отличие от всех прочих расширенных семей, действуют не матрилинейные, а патрилинейные правила счета родства (Ingham 1971: 1092–1093).

Выбор брачного партнера ограничен рамками контингента общины. Поэтому ее приходится считать коллективом эндогамным. Наилучшим вариантом считается брак юноши с дочерью брата матери. Заключение союза не сопровождается какими-либо торжествами. Новобрачный просто перевешивает свой гамак к тому, который принадлежит новобрачной[25]. Он сразу же перестает снабжать продуктами охоты и собирательства (такими, как лесные фрукты, пчелиный мед и многое другое) своих родителей и работает отныне в пользу тестя и тещи. Это можно рассматривать как вознаграждение родителям невесты за их согласие на брак, хотя в данном случае такового обычно не требуется, поскольку о помолвке семьи новобрачных договариваются много ранее.

Сирионо*: за пределами обыденности*. Сфера мистических представлений об устройстве мироздания и о месте в нем человека выглядит у этой народности, чрезвычайно обедненной по сравнению с той, что закреплена в мифологическом фольклоре и в системах ритуалов у всех тех амазонских этносов, о которых речь шла ранее. Антропологи рассматривают такое положение вещей как результат деградации духовной стороны жизни *сирионо*, сопровождавшей процессы регресса их материальной культуры.

Возможно, здесь перед нами один из наиболее ярких примеров принципа «бытие определяет сознание». Именно так трактует причины скудости фольклора и обрядового оформления верований этого этноса сам автор книги о своеобразии его культуры. Вот что он пишет по этому поводу.

«Запросы со стороны социума в отношении каждого его дееспособного члена нельзя считать особенно жесткими, поскольку

[25] Проявление принципа матрилокальности, который в данном случае органически вписывается в систему матрилинейного счета родства.

потребности самого коллектива минимальны, но борьба за существование оказывается чрезвычайно напряженной. Обеспеченность пищей не гарантирована никогда. Чтобы добыть ее, требуются продолжительные тяжелые переходы через колючие заросли и труднопроходимые болота. Представим себе цепь бессонных ночей на ветру и под дождем, непрекращающуюся угрозу заболеть и не выжить. Короче говоря, условия жизни крайне суровы, а техника, с которой их приходится преодолевать, примитивна и ненадежна. Иными словами, человек находится в постоянном напряжении всех своих физических и духовных сил просто для того, чтобы реализовать элементарные базовые потребности существования» (Holmberg 1948: 83).

Холмберг уверен в том, что при таком положении вещей у *сирионо* просто не остается ни времени, ни энергии на размышления о высоких материях. Этому не благоприятствуют и особенности их социальной организации. Раздробленность популяции на изолированные группы при отсутствии эффективных транспортных средств (например, каноэ) исключает возможность таких массовых сборищ, которые сопровождаются у других этносов ритуализованным обменом продуктами между общинами из разных кланов.

Из-за того что *сирионо* не знают музыкальных инструментов, в их верованиях не остается места для целого огромного пласта мистических представлений, вроде тех, которые мы видели в мифах о Джурупари и Куваи у индейцев, говорящих на языках тукано и аравак.

Отсутствие материальной почвы для конструирования виртуальной реальности в виде мифологизированных, сложно структурированных обрядовых действ делает понятным, почему у *сирионо* не востребованы специалисты, в обязанность которых входило бы хранение в памяти такого рода традиций для передачи их из поколений в поколения. Вероятно, по тем же причинам в обществах этого этноса мы не находим даже шаманов.

В тексте книги Холмберга объемом 98 страниц только две отведены описанию космологических воззрений *сирионо*. Единственный миф, который он слышал от аборигенов в нескольких вариациях, звучит так. В начале времен не было ничего, кроме воды и неких зловредных людишек. Могущественный герой Язи-Луна уничтожил их, освободив тем самым место для тростника, из стеблей которого *сирионо* делают сегодня стрелы. Затем он сотворил людей и животных, причем и те и другие были первоначально не такими, как живущие ныне. Животные были столь горячими, что

обжигали руку человека, если тот решался прикоснуться к кому-нибудь из них. Ягуары поедали людей во множестве, пока Язи не научил их делать луки и стрелы, чтобы защитить себя. Он же показал людям, как ловить рыбу, и подарил им кукурузу, маниок, папайю и фрукты лесных деревьев. Короче говоря, Язи, пока жил на земле, организовал все так, чтобы она была полностью пригодна для существования предков *сирионо*.

Но потом он покинул землю и отправился на небо, где живет по сию пору. Случилось это так. Яква-Ягур загрыз его единственного ребенка. Узнав о его гибели, Язи отправился к животным, чтобы допытаться, кто виновен в этом преступлении. Но когда он явился к ним, Ерубат (обезьяна коату), Тенди (обезьяна ревун) и Сеаци (носуха)[26] сидели за выпивкой. На вопрос Язи они дружно отвечали: «Мы не знаем!» Тот пришел в бешенство оттого, что все животные были пьяны. И когда Ерубат сказала, что хотела бы иметь красно-рыжую шерсть, как у Тенди, резко ответил: «Будешь черной!» В результате Язи решил наказать неблагодарных зверей тем, что покинет землю навсегда. Он приказал Якве-Ягуру следовать за ним на небеса. Но тот не знал, как справиться с этой задачей, и, проделав полпути, свалился вниз. Он упал в воду реки, где его сожрали пираньи *пакупеба*[27], которые были огромными в то время (см. Holmberg 1950: 46–47).

В жизни Язи на небесах продолжительные охотничьи экскурсии чередуются с периодами отдыха. Когда он возвращается с охоты, лицо его покрыто черной пылью. Он понемногу смывает ее водой, и по окончании туалета Луна начинает светить в полную силу. Когда он снова направляется на охоту, трудности берут свое, лицо постепенно чернеет, и луна снова постепенно исчезает за горизонтом.

Какие-либо экстравагантные обряды с музыкой и с участием большого числа людей, как уже было сказано, у *сирионо* отсутствуют. Нет у них, в частности, ритуала инициации юношей[28]. Его отчасти заменяют много более скромные церемонии, приуроченные к первым дням после рождения ребенка.

Когда становится ясно, что роды вот-вот должны начаться, отец берет лук и стрелы и отправляется на охоту. Это необходимо,

---

[26] Некрупные хищные млекопитающие (род *Nasua* из семейства Енотовые Procyonidae).

[27] Вероятно, вид *Metynnis hypsauchen* из семейства Serrasalmidae.

[28] По словам аборигенов, практикуется обряд инициации девочек, но Холмберг не смог получить о нем никаких сведений (см. Holmberg 1950: 80).

чтоб дать новорожденному верное имя. Оно будет соответствовать названию того животного, который первым станет жертвой этой охотничьей вылазки. По словам Холмберга, за время его исследований не было ни одного случая, когда бы в этой ситуации отец вернулся домой с пустыми руками.

На следующий день после появления ребенка мы становимся свидетелями следующего обряда. Сначала отец обматывает вокруг шеи перевязь, служащую для ношения матерью ребенка, и надевает ожерелье из зубов носухи (рис. 4.4 б позиция 5). Перевязь только недавно сплетена матерью из хлопковых нитей и выкрашена в красный цвет выжимкой из семян кустарника аннато[29]. Затем он с помощью клыка крысы или носухи, закрепленного на кости обезьяны, наносит серию длинных неглубоких надрезов на внешней стороне ног жены, последовательно от талии до лодыжек. После этого он снимает с себя детскую перевязь и ожерелье, которые водружаются теперь на шею матери. Родители меняются ролями, и той же экзекуции на этот раз подвергается муж. Операция, бесспорно, весьма болезненна, но пациенты не теряют слишком много крови. Они омывают ноги водой и покрывают их тем же самым красителем, именуемым *уруку*[30].

Этот же день становится одним из самых тяжелых в жизни новорожденного, вне зависимости от того, мальчик это или девочка. Задача матери состоит сейчас в том, чтобы выщипать ему брови и все волосы на передней части головы выше лба. Ребенок вырывается, кричит и заливается слезами. Поэтому операцию приходится повторять неоднократно, с перерывами длительностью в час или около того. Выщипанные волосы мать вплетает в ленту из хлопковых нитей, которую покрывают расплавленным пчелиным воском. Ее превращают в ожерелье, которое женщина отныне носит на шее, что, как полагают, способствует восстановлению шевелюры ее отпрыска.

Следующий день уходит на то, чтобы родители смогли подготовиться к заключительному этапу церемоний, знаменующих собой увеличение контингента общины с появлением в ней еще од-

---

[29] Вид *Bixa orellana* (семейство Биксовые Bixaceae).

[30] Точно такую же операцию проделывают над собой близкие родичи умершего на следующий день после церемонии «похорон». Усопшего заворачивают в две пальмовые циновки и укладывают на полу жилища с руками, раздвинутыми в стороны. Около тела оставляют калебас с водой, трубку, если это мужчина, и горящий огонь. Дом затем покидают навсегда, но перед уходом один из мужчин стреляет несколько раз из лука, посылая стрелы в разных направлениях, чтобы очистить помещение от духов (см. Holmberg 1950: 87–88).

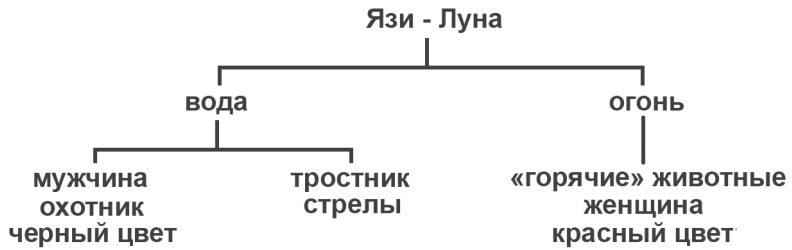


Рис. 4.3. Символизм в мировоззрении *сирионо*. Из: Ingham 1971

ного нового члена. Праздничный наряд этих людей, не носящих обычно никакой одежды, состоит из несложного головного убора, широкого ожерелья из хлопковых нитей, пропитанных *уруку*, и таких же браслетов, надеваемых на ноги ниже колен и на руки над локтями. Волосы коротко подстригают и расплавленным воском приклеивают к коже головы перед ушами красные и желтые перья тукана, а на затылок — пучки пуха гарпии, подкрашенные *уруку*. Этим же красителем покрывают лицо, руки и ноги. Убранство одинаково у обоих супругов.

Утром следующего дня супруги позволяют огню в их очаге почти угаснуть. Мать ребенка наскоро сплетает несколько корзиночек из листьев пальмы *мотаку*[31] и наполняет их пеплом из тлеющего костерка. После этого родители в сопровождении двух-трех ближайших родичей направляются в лес. Первым по нахоженной тропе шествует отец, как обычно вооруженный луком. Жена, с ребенком за спиной на перевязи, свежевыкрашенной уруку, идет следом. В одной руке у нее калебас с водой, в другой — корзиночка с пеплом, который она методично рассыпает по сторонам тропы. Ее примеру следуют сопровождающие. Никто не произносит ни слова.

Пройдя около сотни метров, группа останавливается. Мать садится, а отец принимается обрывать листья с пальм и передает их супруге. Пока она плетет из них корзину, он бродит вокруг, подбирая опавшие сухие веточки. Их складывают в корзину, после чего процессия в молчании направляется назад к дому. Корзиночки, содержавшие пепел, оставляют повешенными на куст на обочине тропы недалеко от жилища. В доме из собранного в лесу хвороста возжигают новый огонь. Закончив с этим, мать обливает ребенка водой из калебаса, который она носила в лес. На этом последовательность церемоний завершается, и родители возвращаются к будничной жизни.

[31] Вид *Attalea phalerata* (семейство Пальмовые Arecaceae).

Это означает постепенную отмену всех пищевых табу, которые женщине приходилось соблюдать во время беременности, а ее мужу в дни рождения ребенка. Почти никаких ограничений нет на использование в пищу продуктов растительного происхождения, исключение составляют только плоды папайи. Что касается мяса животных, запреты распространяются на целый ряд видов, показанных на рис. 4.3 *а*. Кроме того, будущей матери запрещено есть мед и яйца всех видов черепах. Интересно, что среди приматов табуированы только особи двух родов — ревунов *Alouatta* и ночных обезьян *Aotus,* представленного единственным видом (тот же рисунок).

Мы видели, что ни заключение брака, ни рождение ребенка не сопровождаются какими-либо празднествами, в которых принимали бы участие все взрослые члены общины, включающей в себя нескольких десятков человек. У *сирионо* бывают, однако, коллективные пиршества, имеющие место не чаще чем раз в год. Они приурочены к окончанию сезона массового цветения растений (август—октябрь), когда в гнездах диких пчел накапливаются большие запасы меда. Из него аборигены делают горячительный напиток наподобие нашей медовухи (см. Holmberg 1950: 38).

Мистическое значение банкета состоит в том, чтобы позволить молодым мужчинам и женщинам, уже имеющим детей, очиститься от «старой крови». Они подстригают волосы и украшают себя цветными перьями точно так же, как делали это при рождении ребенка. Затем начинаются возлияния, песни и пляски. Когда алкоголь подействует основательно, люди приступают к главной церемонии. Резцами из клыка носухи они наносят себе глубокие надрезы на руках, позволяя струйкам крови стекать в углубления, проделанные в земляном полу дома. Мужчины при этом не прибегают к чужой помощи, и каждый проделывает по пять-шесть операций на обеих своих руках от плеча до локтя. Затем он подобным же образом надрезает руки своей жены в области от плеча до кисти.

Утром следующего дня все устремляются в лес. Мужчинам следует пополнить запас мяса для продолжения пиршества. Задача женщин — набрать побольше плодов пальм. Но они не забывают захватить с собой пепел в миниатюрных корзиночках и попутно рассыпают его вокруг себя.

Когда люди возвращаются в дом, женщины выбрасывают всю старую посуду и готовят только что принесенные продукты в новой, заранее изготовленной для этого праздника. Но и тут сказывается пресловутый индивидуализм *сирионо.* Каждая семья пирует

около собственного очага, запивая жаркое алкоголем. Не все добытое в лесу пригодно в пищу на этот раз. Под запретом находится мясо всех тех животных, на которых распространяется табу в месяцы беременности женщин, но и нескольких еще: местных видов оленей, белок, лисиц и гигантской выдры. Из меню исключается также сердцевина пальм, вполне востребованная в другое время. Эти табу сохраняют свою силу еще на протяжении трех дней после фестиваля. Если пренебрегать ими в это время, надрезы на руках могут загноиться.

Одна из функций этих празднеств — способствовать дальнейшим успехам охотничьего промысла. Аборигены уверены, что во время пиршества животные собираются вокруг дома, чтобы посмотреть на разряженных людей и послушать их пение. Мужчины утверждают, что в дни, следующие за пирушкой, они никогда не возвращались с охоты с пустыми руками.

Сирионо: *«сырые» или «вареные»*? Так называется статья видного американского антрополога Джона Ингама[32]. Его не убедил один из главных выводов Холмберга, согласно которому смутные представления о сверхъестественном и потустороннем у *сирионо* диссоциированы и не представляют собой некоего органического целого (см. Holmberg 1950: 90). Ингам, напротив, утверждает, что социальное поведение этих индейцев (в частности, обмен ценностями и услугами) вкупе с гендерным символизмом можно рассматривать как достаточно связную и внутренне непротиворечивую систему (см. Ingham 1971: 1092).

В своих построениях он опирается на цепочки ассоциаций, таящихся, по его мнению, в коллективном сознании этноса, — такие, как «вода»—«тростник» — «стрелы» — «охота»—«черный цвет» — «мужское» и «дом» — «очаг» — «огонь» — «красный цвет» — «женское» (рис. 4.3).

Сам Ингам не проводил полевых исследований образа жизни *сирионо* и потому вынужден целиком полагаться на данные из книги Холмберга[33]. Оттуда он берет примеры, аргументирующие правдоподобие выстроенных им соответствий, например, черного

---

[32] Автор книги «Пересмотр психологической антропологии».

[33] Только этот автор успел описать образ жизни *сирионо*, до того как он коренным образом изменился под влиянием европейцев-колонизаторов. Сделал он это превосходно, следуя правилу описывать свои наблюдения, не упуская ни малейших деталей. Это классический труд в области социальной антропологии, один из наиболее цитируемых на протяжении последних шестидесяти лет с момента выхода в свет его книги.

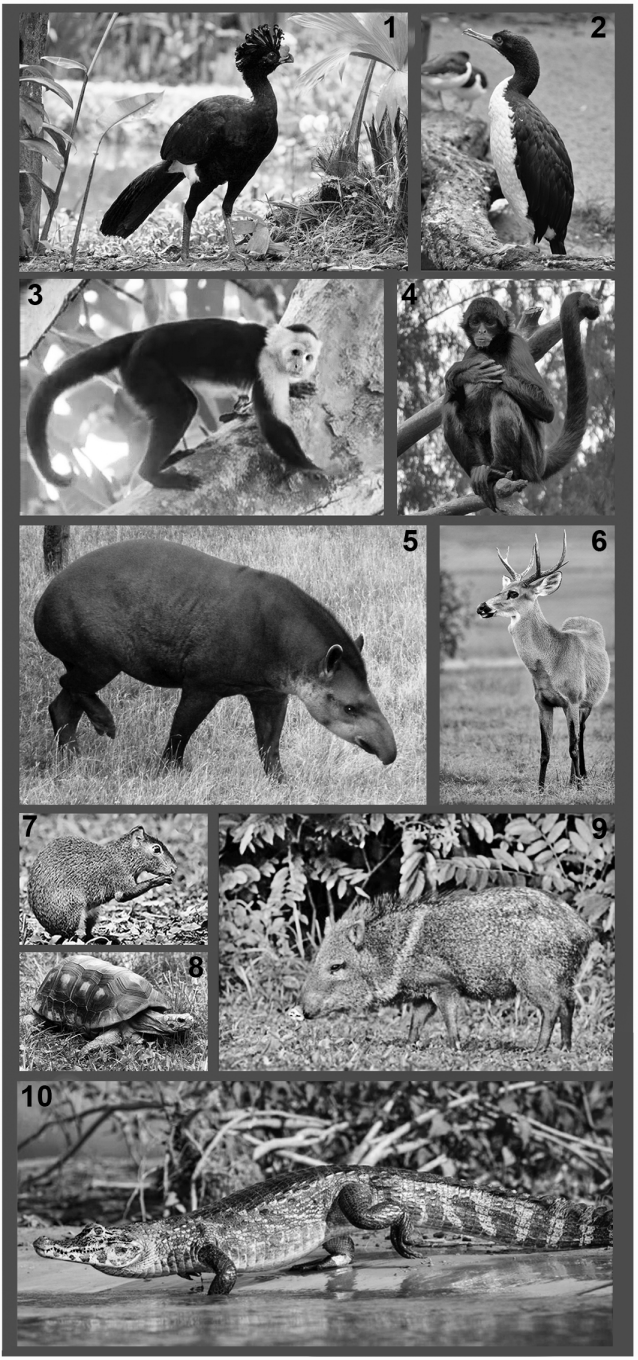
цвета как атрибута мужского начала, в противовес красному, олицетворяющему огонь, который целиком находится на попечении женщин.

Здесь автор обращается к верованиям *сирионо* о существовании двух видов вредоносных духов, именуемых *абдиквайя* и *курукву*. Первый невидим и вызывает болезни, внедряясь в тела своих жертв. То есть он обитает *внутри* дома и потому, как считает Ингам, ассоциируется скорее с женским началом. *Курукву*, напротив, рыскают по лесу и подстерегают там незадачливых путников, преимущественно женского пола. Будучи сами охотниками, они боятся лука и стрел и потому избегают нападать на мужчин. Эти существа выглядят как люди, но их тела покрыты густой черной шерстью.

Неприятием этой волосатости, свойственной *курукву*, и всего связанного с ней «дикого», чуждого людям Ингам объясняет обычай выщипывать волосы выше лба у новорожденных (как мы видели это выше) и выбривать их там же у взрослых лиц обоих полов. Волосы по всей остальной поверхности головы обстригаются бамбуковым лезвием до длины около полсантиметра. Эта обязанность лежит на женщинах, и они проводят такие операции на каждом из своих близких примерно раз в десять дней (см. Holmberg 1950: 20). По окончании процедуры место, где волосы были выщипаны или выбриты, покрывают красным соком *уруку*. Ингам трактует это как перекрывание черного, дикого, «сырого» окультуренным «вареным».

Брак в интерпретации Ингама выглядит как присвоение мужчины женщиной. В реальности это соответствует матрилинейной социальной структуре общины *сирионо*, где жених переходит в семью невесты и отныне поставляет продукты охоты ей самой и ее близким родичам. В символическом дискурсе, как его выстраивает автор, картина выглядит так: муж снабжает жену дикой животной пищей, а она в ответ превращает ее с помощью огня в продукт культуры и, потчуя им мужа, переводит его из первобытного «сырого» состояния в цивилизованное «вареное».

В подтверждение реальности оппозиции «черное — красное» в символике *сирионо* Ингам приводит результаты проведенного им анализа окраски двадцати двух видов животных, служащих главными объектами охоты мужчин этого этноса. Оказалось, что мясо тех десяти из них, в расцветке которых присутствуют красные и желтые тона (рис. 4.4 *а*), запрещено к употреблению в определенных обстоятельствах (беременность, рацион детей, ритуал кровопускания). На прочих, окрашенных иным образом, эти табу не распространяются


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10

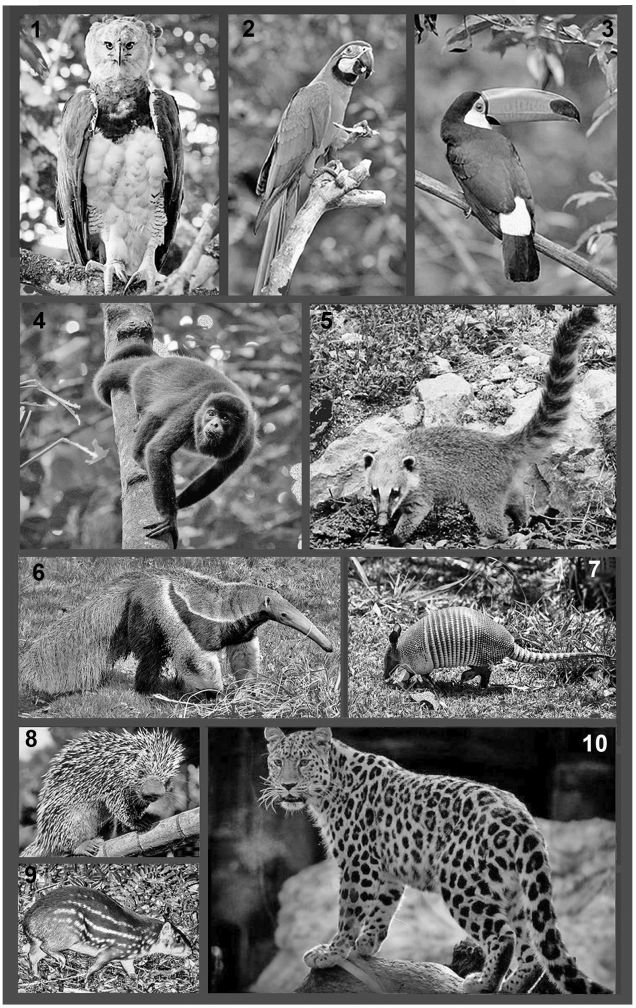


Рис. 4.4 а. Животные, мясо которых у *сирионо* табуировано. 1. Гарпия *Harpia harpyja*. 2. Ара сине-желтый *Ara ararauna*. 3. Тукан большой *Ramphastos toco*. 4. Обезьяна ревун черный *Alouatta caraya*. 5. Коати *Nasua narica*. 6. Муравьед гигантский *Myrmecophaga tridactyla*. 7. Броненосец девятипоясный *Dasypus novemcinctus*. 8. Дикобраз цепкохвостый *Coendou prehensilis*. 9. Пака *Cuniculus paca*. 10. Ягуар *Panthera onca*. Масштаб не соблюден.

Рис. 4.4 б. Животные, мясо которых *сирионо* считают пригодным в пищу. 1. Кракс большой *Crax rubro*. 2. Баклан Бугенвиля *Phalacrocorax bougainvillea*. 3. Капуцин обыкновенный *Cebus capucinus*. 4. Обезьяна паукообразная *Ateles marginatus*. 5. Тапир равнинный *Tapirus terrestris*. 6. Олень болотный *Blastocerus dichotomus*. 7. Агути бразильский *Dasyprocta leporina*. 8. Черепаха красноногая *Chelonoidis carbonarius*. 9. Пекари ошейниковый *Pecari tajacu*. 10. Кайман крокодиловый *Caiman crocodilius*. Масштаб не соблюден.

(рис. 4.4 *б*). К сожалению, причины, которыми руководствуются индейцы, прибегая к такой избирательности, автору не удалось объяснить ясным и недвусмысленным образом (Ibid.: 1097).

Другие недостатки его построений подверглись критике в нескольких публикациях. В одной из них, например, ее автор вопрошает, почему женщины оказались в той же суперкатегории, к которой отнесены все виды животных (см. Ortner 1974: 86). В другой заметке, специально посвященной оценке научной значимости работы Ингама, поставлен гораздо более общий вопрос: продуктивен ли анализ архаических мировоззрений в терминах противопоставления природы, «сырого», культуре — «вареному» (см. Hippler 1972). Но это камень в огород не только Инхама, но и Леви-Строссса, структуралистскому методу которого тот следовал в своих построениях. Этот метод состоит в том, что система верований анализируется как текст, при том что анализ проводится на основе логики интерпретатора, весьма далекой от той, которой следуют сами носители мифологических представлений[34].

Ингам попытался именно таким образом дополнить сделанное Холмбергом, добавив к его результатам нечто, чего тому не удалось твердо установить из-за отсутствия у *сирионо* сословия шаманов. В других культурах, о которых речь шла выше, именно они оказываются наиболее надежными информаторами полевых антропологов. Эти знатоки и хранители народных обычаев снабжают исследователей местной культуры развернутыми объяснениями значения обрядов и ритуалов, как те видятся людям, для которых это главные духовные ценности.

Взгляд из царства мертвых

Здесь речь пойдет о той системе архаических представлений, которую бразильский антрополог Эдуардо Вивейруш де Кастру назвал «перспективизмом» (см. Viveiros de Castro 1998). Это, на мой взгляд, не более чем одно из воплощений анимизма, точнее — одна из его граней[35]. Как мы могли убедиться на многих примерах, сама суть анимистических воззрений состоит в том, что их носители видят себя членами единого социума, который обнимает не только данный человеческий коллектив, но также все виды флоры и фауны,

[34] Об этом подробнее см. во Введении (с. 29–30).

[35] См. об этом в разделе «Общее и различное в архаических культурах Амазонии» главы 1.

существующие по соседству, плюс множество разновидностей бесплотных духов, общение с которыми напрямую доступно только всевидящим шаманам. При этом все те, кого нельзя считать полноценными людьми, обладают все же субъектностью, подобной человеческой. Так что каждому из них свойственно преследовать свои интересы в процессе общения всех со всеми.

Иными словами, субъекты, относящиеся к разным классам (людей, животных, духов и прочих), воспринимают самих себя и других с собственных точек зрения, в своей *перспективе* взглядов на мир, по выражению Вивейруша де Кастру. По его словам, «...в типичном случае люди “видят” животных как животных, а духов — как духов. Животные же и духи видят людей, как если бы те были, соответственно, животными или духами» (Ibid.: 470).

Далее я собираюсь рассказать о том, как этот самый принцип реализуется в коллективном сознании одного из этносов амазонских индейцев, именующих себя «лесными людьми». В их мировоззрении одно из важнейших мест занимает мифологический дискурс, в рамках которого обсуждается видение людей с точки зрения покойников, которые после смерти продолжают благополучно жить на небесах организованным сообществом. А мужчины и женщины, оставшиеся на земле, чтобы нести тяготы жизни, видятся им как птицы двух совершенно разных видов.

Поразительно, что эти индейцы не только глубоко уверовали в реальность этой мистической картины, настойчиво преподносимой им шаманами, но и взяли ее за основу своих обыденных представлений обо всем, что связано с различиями между полами, с гендерными ролями в социуме, а также с закономерностями и моральными ценностями в сфере брака, деторождения и воспитания юношества (Belaunde 1994).

Этнос *аиро-паи*, его образ жизни и верования

Ареал этих индейцев ограничен территорией дождевых тропических лесов площадью около 2,5 тысяч квадратных километров на северо-востоке Перу между левыми притоками Амазонки — Путумайо и Напо. Это часть популяции этноса *секойя*, населяющего также соседний Эквадор. Его общая численность сократилась с момента колонизации севера Южной Америки с 16 тысяч человек до примерно полутора тысяч (Vickers 1976).

Их жизненный уклад имеет много общего с тем, что мы видели у других амазонских индейцев, селящихся вплотную к берегам рек, которые служат для них ареной рыболовства и

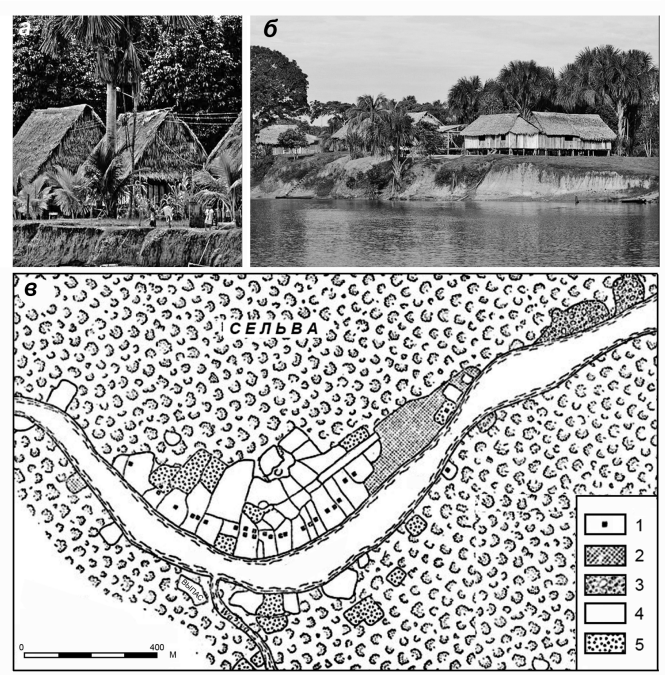


Рис. 4.5: *а, б* — хутора этноса секойя (https://www.google.ru/search?newwindow=l&sxsrf=ALeKk00Gaj8lQ6gNgNolF6itBJ9g5F);
в – многолетнее поселение: 1 — жилище семьи и приусадебный участок; 2 — вторичные насаждения; 3 — заброшенные огороды; 4 — сельскохозяйственные посадки этого года; 5 — то же, прошлогодние. Из: Vickers 1976

главными маршрутами передвижения на каноэ по труднопроходимым пространствам сельвы[36]. Они селятся у самой кромки воды отдельными хуторами или небольшими деревнями (рис. 4.5).

Аиро-пау, как и все *секойя,* — типичные садоводы тропического леса. Они практикуют подсечно-огневое земледелие. Истощение земли (и оскудение запасов охотничьей дичи) заставляют людей переносить поселения на новое место каждые 5–20 лет, но

[36] См. раздел «Жизненный уклад и экономика» этноса *макуна* в главе 2. Основное отличие от сказанного там касается жилищ *макуна* и *аиро-пау*. Первые живут коммунами в обширных общежитиях-*малоках*, а вторые перешли от такого же способа существования к обитанию в отдельных домах, выстроенных часто на сваях, как показано на рис. 4.5.

со временем они обычно возвращаются на старую территорию. На огородах, примыкающих к жилищу, первым делом разводят бананы. Другие важнейшие сельскохозяйственные культуры — это маниок и кукуруза. Кроме того, из числа первоочередных пищевых продуктов назову батат, или сладкий картофель, авокадо, сахарный тростник и папайю. Помимо них разводят лиану банистериопсис, из которой гонят галлюциногенный напиток аяуаска, и несколько видов растений, идущих на изготовление ядов для травли рыбы[37].

Охота и рыболовство занимают важное место в жизни мужчин и выглядят для них много привлекательнее, чем все связанное с занятиями сельским хозяйством. На птиц, обезьян и прочих некрупных животных они охотятся в одиночку с духовой трубкой и стрелами, отравленными кураре[38], а на пекари и тапира — коллективно, добывая их с помощью копий нескольких разновидностей.

Начиная с конца XVII века эти индейцы испытывали на себе мощное воздействие со стороны испанских колонизаторов. Сначала миссионеры вмешивались в жизнь отдельных туземных группировок в попытках обратить их в христианство и тем самым искоренить сами основы их национальной культуры. На рубеже XIX и XX столетий в регионе происходила так называемая каучуковая лихорадка[39], а примерно через сто лет здесь была найдена нефть и началась массовая ее добыча. Труд индейцев использовали при прокладывании дорог и в строительном производстве. Промысловые компании на первых порах силой загоняли аборигенов в трудовые лагеря, а позже стали нанимать на работу в обмен на еду и вполне приличное денежное вознаграждение.

Однако мужчинам вскоре надоедала непривычная для них работа из-под палки. На заработанные деньги они покупали европейскую одежду, металлические инструменты, оружие и прочие принадлежности быта, после чего возвращались к своим семьям. Так на протяжении почти четырехсот лет шел процесс освоения

---

[37] *Lonchocarpus nicou* (сем. Fabaceae), *Tephrosia toxicaria* (сем. Papilionaceae), *Clibadium* sp. (порядок Asterales).

[38] Луком эти аборигены не пользуются даже в качестве приспособления для добывания рыбы, и такое оружие оказывается здесь попросту игрушкой для детей. Важным дополнением к рациону служат плоды диких растений и прочие дары леса (Vickers 1976: 85–105).

[39] Натуральный каучук добывали из древовидного растения гевея бразильская (*Hevea brasiliensis*, семейство Молочайные Euphorbiaceae). Содержание каучука в его млечном соке достигает 40–50 %.

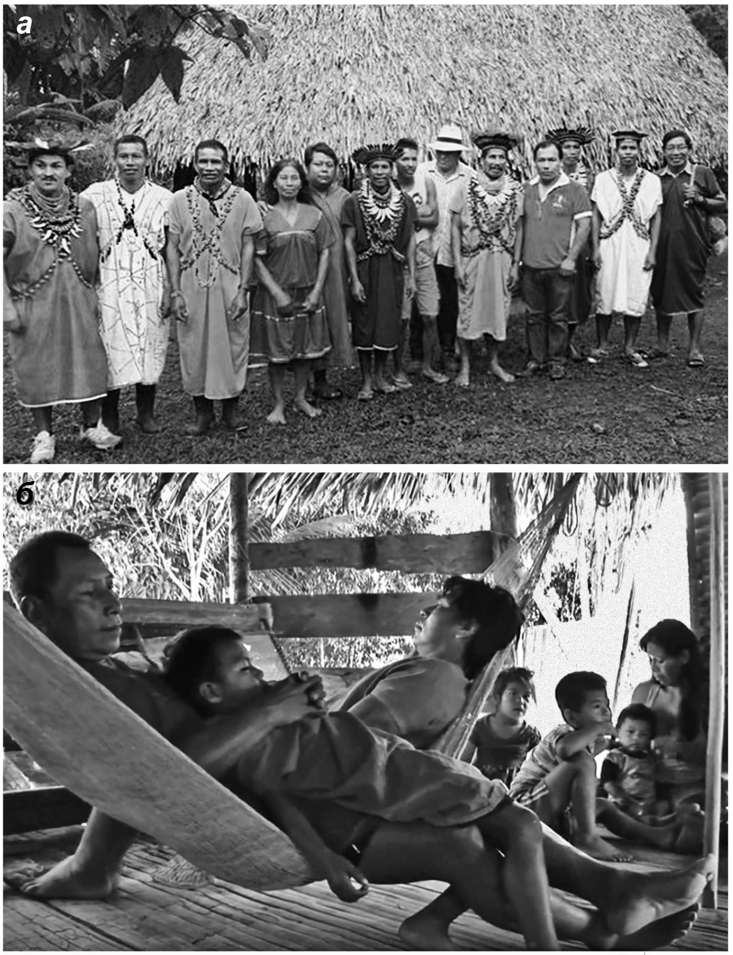


Рис. 4.6: *а* — люди секойя на фоне своего жилища; *б* — семья в интерьере (https//vimeo.com/223200576)

индейцами материальной культуры, привнесенной испанцами. Поэтому не стоит удивляться тому, что сегодня многие *секойя* одеваются на европейский манер, и только шаманы стараются оставаться верными традиционным одеяниям этноса (рис. 4.6).

Эти изменения, однако, практически не повлияли на мировоззрение народности. По словам профессора Флоридского университета Уильяма Викерса, изучавшего образ жизни *секойя* в первой половине 1970-х годов, их духовная культура оказалась поразительно устойчивой против чуждых влияний, сохранив, в проти-

вовес им, свои традиционные ценности и систему архаических верований.

Именно эту сторону жизненного уклада трибы *аиро-паи* более двадцати лет спустя (в 1988 и 1989 годах) исследовала Луиза Белонде, британский антрополог из Даремского университета. Под ее наблюдением находились семь деревушек в долине реки Хуайо (Huajoya) с общей численностью населения около семидесяти человек (см. Belaunde 1994).

Из того, что ей удалось выяснить, становится понятной устойчивость воззрений *аиро-паи* на устройство мироздания и на место в ней человека, на что ранее указывал Викерс. У этой народности роль шаманов гораздо значительнее, чем у всех тех этносов, о которых речь шла ранее. Молодежь обоих полов постоянно получает уроки понимания сверхъестественного из уст наиболее знающих мудрецов на коллективных сходках, которые те организуют по ночам. Поэтому сакральные знания доступны здесь с раннего возраста не только мужчинам, но и женщинам. Среди них избранные тоже могут стать ясновидящими, но допустимо это лишь по окончании репродуктивного возраста, когда проникновение в мир мистического уже не угрожает воздействием злых духов на здоровье и благополучие их будущих детей. Иными словами, выход за пределы обыденной реальности через сновидения и практику шаманизма доступен в принципе любому члену местной общины.

Космология аиро-паи. В представлениях этой народности сфера мироздания отнюдь не ограничивается реалиями рутинной действительности. Индейцы говорят: «Когда наши глаза открыты, мы видим эту сторону сущего, когда же закрыты, нам приходится думать о другой его стороне». Первая охватывает собой деревню с ее домами и огородами, окружающий лес и воды реки, протекающей рядом с жилищами. Здесь люди изо дня в день погружены в свои привычные обязанности, связанные у женщин с заботой о детях, стряпней и с работой на огородах, у мужчин — с охотой и рыболовством. По другую сторону мироздания, которая существует параллельно с привычной, очевидной для каждого, кроется скрытая от глаз реальность, в которой действуют таинственные силы могущественных духов, таких, например, как хозяева животных. Там же обитают покойники, покинувшие навсегда бренную землю.

Только из недр этой виртуальной реальности люди могут получить *истинное знание*, без обращения к которому было бы невозможно их благополучие. От сосредоточенных там потусторонних сил зависит все: здоровье детей и взрослых, успех в обработке зем-

ли, ее урожайность и везение в охоте и собирательстве. Поэтому залогом процветания общины служит постоянный обоюдный контакт с этими могущественными силами, осуществляемый денно и нощно посредством шаманской мудрости.

Как и в верованиях других амазонских индейцев, с которыми мы познакомились ранее, в представлениях этого этноса мироздание делится на слои-уровни, каждый из которых населен существами, приспособленными к жизни в иных пространствах. Сами «люди леса» живут только на поверхности земли, которая подобна глиняному горшку, плывущему по бурной водной стремнине. Ниже существуют таинственные подземные миры. Все, что выше земли, также поделено на уровни, нижний из которых начинается прямо над вершинами деревьев. Над ним, за слоем облаков и над дорогой, по которой ежедневно движется солнце, распростерлись «небеса» (*матемо*), которые служат местом пребывания умерших.

Обстановка здесь вполне соответствует библейским представлениям о райских садах Эдема. Низенькие деревья отягощены спелыми плодами, так что каждый может дотянуться до них без всякого труда. Мелкие прозрачные воды кишат рыбой: бери — не хочу. Таким образом, жизнь обитателей этих пространств беззаботна и не отягощена ни малейшими трудностями. Поэтому им не свойственна суета — они никогда не бегают, только ходят степенно, не разговаривают, а поют. Их тела источают благовония, богатые ожерелья позванивают на ходу: «брим, брим, брим». Здесь нет ни болезней, ни раздоров, ни войн, у женщин не бывает менструаций.

Аборигены называют этих обитателей небес, оказавшихся здесь после смерти, незрелыми (зелеными) людьми, по аналогии с неспелыми фруктами. Они остаются вечно юными и, естественным образом, неспособны приносить потомство. В глазах шаманов они сохраняют облик прекрасных юношей и девушек в возрасте тинейджеров, от воли которых, однако, зависит очень многое, если не все происходящее в земных общинах. Поэтому кудесники вынуждены испрашивать у них советов в случае любой неурядицы, при любых неблагоприятных обстоятельствах.

Сами же зеленые человечки видят людей по-своему, как птиц двух разных видов. На своем языке, посредством которого с ними общаются шаманы, они называют мужчин «молодыми оропендолами»[40], а женщин «молодыми зеленым попугаями». В природе

[40] Оропендолы — 14 видов птиц из семейства Американские иволги (Icteridae),

эти пернатые выглядят совершенно по-разному (вклейка III). Но объединяет их то, что и те и другие, подобно людям, создания общественные и потому весьма болтливы. Их стаи оглашают окрестности многоголосым хором криков в негнездовой сезон и песен на стадии начала гнездования.

Можно видеть, что в коллективном сознании *аиро-пау* за века их изоляции от других амазонских этносов сложился удивительный конгломерат представлений, органически объединяющей в себе мистическую веру в устройство потустороннего виртуального мира, с одной стороны, и глубокие позитивные знания о тонкостях поведения животных — с другой. Таким образом, социальное поведение птиц стало основой культурной матрицы народа, определяющей нормативы и ценности семейной жизни этих аборигенов.

Орнитологические аналогии и метафоры. Первая и наиболее явная ассоциация между мужчиной и птицами оропендолами основана на том, что в традиции этого этноса плетение гамаков оказывается прерогативой мужчин. Эти незаменимые предметы обстановки дома *аиро-пау* уподобляют висячим гнездам оропендол (вкладка, позиция *в*). Мужчины изготовляют гамаки из волокон пальмы астрокариум колючий (*Astrocaryum aculeatum*), достигая в этом промысле высокого мастерства, которое передается от отца к сыну. Гамак ценится очень высоко и служит первым, наиболее значимым подарком жениха невесте. Он наделен глубоким символическим значением, поскольку олицетворяет собой место сексуального единения супругов и, кроме того, станет со временем постоянным местом пребывания новорожденного. На языке обитателей рая гамак без обиняков называется «маленьким гнездом оропендолы».

Самцы оропендолы известны как превосходные певцы, и это роднит их с мужчинами-шаманами, среди которых наиболее одаренные достигают высот в искусстве декламации и пения. Кроме того, удлиненный острый клюв этих птиц напоминает по форме стрелу — незаменимую принадлежность охотничьего промысла, а в разговорах при обмене нескромными шутками он иносказательно приравнивается к мужскому детородному органу.

А вот короткий грызущий клюв зерноядного попугая проще связать по цепочке ассоциаций с терками для измельчения зерна в муку, которыми пользуются женщины при изготовлении хлеба. Самка и самец зеленого попугая поочередно насиживают яйца

относящиеся к родам *Psarcolius*, *Gymnostinops* и *Ocyalus* (см. Price, Lanyon 2002).

в дупле дерева, и на этой почве возникают двойные ассоциации между этими птицами и женщинами. Во-первых, место женщины как хранительницы очага — внутри дома, защищенного надежными стенами. Во-вторых, сама анатомия женщины такова, что ее можно сравнить с деревом, между крупными ветвями которого (ее ногами) находится «дупло» — ее чрево, откуда появляется ребенок.

Истоки этой аналогии восходят к мифу о том, как птицы научились гнездиться в дуплах. Началось все с того, что тукан (рис. 4.4 *а*, верхний ряд, третье изображение слева) научил краснохохлого дятла добывать личинок из-под коры деревьев. Увидев, как тому удается дырявить крепкую древесину, тукан попросил дятла выдолбить полость для его гнезда. Дятел решил, что долбить проще будет там, где ствол дерева скорее подвергается гниению и размягчается — то есть в развилке между двумя его главными вертикальными разветвлениями. В дуплах, помимо тукана, стали с тех пор устраивать свои гнезда многие другие птицы, в том числе и зеленые попугаи. Точно так же женщина «гнездится в дупле», которое помещено между ее ногами.

Обычаи *аиро-паи* предписывают протыкать девочкам девственную плеву, иначе они будут подобны мужчинам — не смогут менструировать и останутся сексуально непривлекательными. Эту операцию проделывает бабушка со стороны матери, которая при этом, по словам аборигенов, оказывается в роли краснохохлого дятла.

Здесь возникает перекличка между метафорой «вагина — дупло» и той, о которой речь шла ранее: уподобление гамака плетеному гнезду оропендолы. Согласно шаманскому дискурсу, «маленькое гнездо оропендолы» подвешено в утробе женщины. Именно в него должно пролиться молоко мужчины (сперма), чтобы наступила беременность. В этой колыбели и будет затем развиваться будущее дитя. Бесплодными оказываются те женщины, в организме которых такой гамачок отсутствует.

В других контекстах лоно матери уподобляется также глиняному горшку, наподобие тех, изготовление которых входит в число постоянных обязанностей женщин. Этот род деятельности в сознании индейцев подспудно противопоставляется практике плетения изделий — занятию сугубо мужскому.

Оппозиция «мужское — женское», воплощенная в контрастном противопоставлении друг другу двух видов птиц, накладывает отпечаток и на внешний облик представителей обоих полов. Поступь женщин замедлена, ее ступни повернуты внутрь, она движется

а — оропендула *Psarocolius montezuma* самец; *б* тот же вид, самка; *в* — висячие гнезда в колонии оропендул; *г* — зеленый попугай амазон *Amazona* sp.

а–в — шлемоносный казуар *Casuarius casuarius*; *г* — оранжевошейный казуар *C. unappendiculatus*

Рис. 4.7. Мужчины *аиро-паи* в традиционных украшениях (https://www.pinterestru/pin/349662358538968018)

вразвалку, что придает походке сходство с тем, что мы видим при движении по земле попугая, птицы, как известно, прекрасно лазающей по ветвям[41]. Оропендолы, напротив, передвигаются быстрыми прыжками.

Внешним признаком отожествления мужчин с этими птицами служат серьги, сделанные из их хвостовых перьев ярко желтого цвета. Мальчикам протыкают мочки ушей в момент посвящения их в мужчины во время ритуала инициации. Сами серьги не обязательно носить ежедневно, но они входят в обязательное убранство каждого мужчины на празднествах и во время уроков шаманского мастерства (рис. 4.7).

Следует заметить, что на фоне отчетливого противопоставления категорий «мужское» и «женское» в коллективном сознании *аиро-паи* проскальзывает мысль о том, что как в анатомии, так и в ролевом поведении представителей обоих полов немало общего. Так, например, «маленькое гнездо оропендолы» таится не только в утробе женщины, им обладают и мужчины. Это мошонка, содержащая в себе два яйца — столько же, сколько самки этих птиц откладывают в свои висячие гнезда.

[41] Белонде предполагает, что *у аиро-паи* в прежние времена, как и сегодня у другой трибы, *секойя*, для выработки такой походки девушкам накладывали тугую повязку между голенями. Автор указывает также, что «поступь попугая» функционально благоприятствует манере женщин носить тяжести в корзине, свисающей на веревке с шеи на грудь и одновременно ребенка в перевязи (беби слинг) на боку (см. Belaunde 1994: 101).

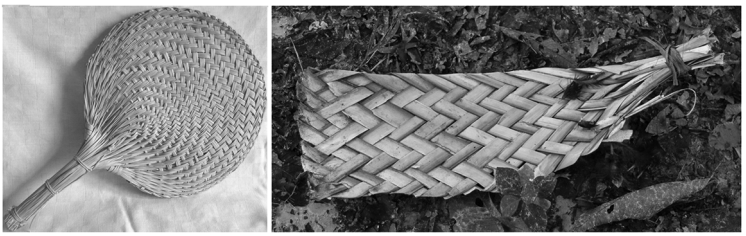


Рис. 4.8. Плетенные мужчинами опахала для раздувания огня. Из коллекции А.А. Матусовского, любезно предоставленные им (Матусовский А.А. Коренные народы Амазонии)

Кроме того, также как у оропендол и попугаев, у людей оба родителя выполняют если не идентичные, то очень сходные функции в воспитании потомства. Белонде усматривает в этих воззрениях идею андрогинии (см. Belaunde 1994: 102), подобную той, что содержатся в мифах *тукано* о состоянии предсексуальности в дни сотворения мира (см. об этом в начале главы).

Сюжеты, лежащие в основе всего этого мировоззрения, становятся главной темой проповедей шамана, обращенных к мальчикам, когда тех собирают со всей округи на очередной ритуал инициации. Первым делом дети получают хорошую порцию аяуаски, галлюциногенного отвара «лианы мертвых» (банистериопсиса), после чего должны хором повторять раз за разом заклинания шамана, произносимые им от лица небесных людей и на их языке. Это не что иное, как напутствия «юным оропендолам». Будучи заученными раз и навсегда, эти наставления помогут им вести себя надлежащим образом на протяжении всей их последующей жизни. Мальчикам следует первым делом освоить в совершенстве искусство плетения гамаков, корзин и опахал для раздувания огня (рис. 4.8). Эти предметы, будучи преподнесены каждым взрослым мужчиной (= умелым, зрелым самцом оропендолы) в дар его избраннице станут залогом дальнейшего благополучия самих супругов и всех их отпрысков.

Гендерные отношения в малых обществах: Амазония и Новая Гвинея

Здесь я собираюсь показать, как изменение в одном лишь аспекте гендерного императива приводят к кардинальным перестройкам не только взаимоотношений между полами, но и в великом множестве прочих важных особенностей данной традиционной культуры. В таких случаях привычная для нас формула «бытие определяет сознание» очевидным образом оборачивается своей

альтернативой. Примером тому может служить сопоставление социальных стереотипов, предписывающих нормы поведения мужчин и женщин в малых обществах двух удаленных друг от друга регионов нашей планеты.

Гендерные нормативы коренного населения Амазонии и Новой Гвинеи

В коллективном сознании этносов, населяющих оба эти региона, темы, связанные с анатомическими и физиологическими различиями между мужчиной и женщиной, тесно переплетены с архаическими представлениями о сущности процессов зачатия, индивидуального развития персоны, созидания — разрушения и жизни после смерти. Там и тут мысли людей сосредоточены на таких субстанциях, как кровь, особенно менструальная, мужское семя, женское молоко и волосы. Это концентрированное внимание выглядит в глазах антропологов чрезвычайно преувеличенным по сравнению с тем, что они видят при изучении традиционных культур в других частях света. По фигуральному выражению европейца-наблюдателя, малые общества Амазонии и Новой Гвинеи явно «перегружены идеологией гендера» (Gregor, Tuzin 2001: 8).

Забегая вперед, скажу, что при таком общем сходстве в умонастроениях обитателей обоих регионов, в представлениях этносов Новой Гвинеи господствует первоначальная установка, совершенно не свойственная амазонским индейцам. Суть ее в том, что сама сущность женщины вообще и ее сексуальные аспекты в особенности, ассоциируются со скрытой угрозой, с очевидными негативными потенциями и даже, как ни странно, с возможностью тормозить процесс воспроизведения новых генераций в общине. Отсюда различия в таких сферах региональных материальных культур, как структура поселений, интерьеры жилищ и практика сакральных ритуалов.

Амазония. Типичный пример организации гендерных отношений в малых обществах этого региона мы находим у перуанских индейцев *ачуар* (рис. 4.9), о мировоззрении которых речь шла в главе 1[42]. Для их социального устройства характерно проживание пространственно изолированными домохозяйствами. Члены каждого из них склонны селиться в большом овальном доме-общежитии под названием *хивариа* длиной до 24 м, не разделенном какими-либо

[42] Диалектная группа народности *хиваро*.

Рис. 4.9. Индейцы *ачуар*

перегородками[43]. Его население часто представлено единственной полигинной семьей численностью около пятнадцати человек: отец семейства, несколько его жен и близкие родичи. Это может быть также расширенная семья, состоящая из нескольких нуклеарных — моногамных либо полигинных — и разросшаяся до тридцати-пятидесяти персон.

Несколько таких домохозяйств, разделенных сравнительно небольшими расстояниями, которые преодолимы на каноэ в пределах светового дня, объединены супружескими связями в так называемое «эндогенное сообщество». Эти рыхлые формальные объединения часто оказываются недружественными друг другу, что периодически приводит к военным действиям на почве кровной мести. Я имею в виду рейды той или иной из названных коалиций на территорию соседей[44]. В таких случаях все домохозяйства третируемого эндогенного сообщества ищут совместной защиты от врагов, концентрируясь в едином хорошо защищенном строении.

Отношения между мужчинами и женщинами внутри семейной ячейки основаны на кооперативном разделении труда. В задачи первых, помимо готовности отразить нападение недружественных соседей и участия в ответных рейдах в их стан, входит расчистка леса под посевы и, разумеется, обеспечение семьи белковой пищей — продуктами охоты и рыболовства.

---

[43] Это скорее навес, крытый пальмовыми листьями. Боковые стены отсутствуют, что обеспечивает вентиляцию. Их сооружают только на случай серьезной непогоды или в ожидании нападения неприятеля.

[44] Хиваро славятся своей агрессивностью и готовностью воевать с соседями. Для них характерна «охота за головами» и манера изготовлять из своих трофеев так называемые «сушеные головы». Подробно обо всем этом на русском языке см. с. 509–516 в книге Е. Н. Панова «Человек — созидатель и разрушитель» (Панов 2017).

На плечах женщин в сфере семейной экономики лежит в первую очередь ответственность за благополучие посевов и качество урожаев сладкого маниока, который служит наиболее устойчивой основой растительного рациона общины — продуктом для изготовления хлеба и, что немаловажно, пива, без обильного употребления которого невозможно ни одно ритуальное празднество. В обязанности женщин входит также выращивание корнеплодов второстепенной важности, таких, как ямс и батат (сладкий картофель). Они же ведают выращиванием фруктовых пород, в частности банана и ананаса. Отдельные участки плантации отведены под посевы ряда других окультуренных растений. На женщин, помимо забот о приготовлении пищи и ухода за детьми, возложены также обязанности по изготовлению глиняной посуды и всевозможных плетеных[45] и ткацких изделий[46].

В этом обществе охота и огородничество рассматриваются как профессии вполне равноценные. Престиж женщины, преуспевающей в земледелии, может быть ничуть не менее высок, чем у наиболее успешного охотника. Но в обеих сферах деятельности как успех, так и неудачи во многом зависят от потусторонних сил. Здесь особенно важно подчеркнуть, что в этой сфере сакрального действует опять же *принцип гендерной дуальности*: женщина-огородник и мужчина-охотник находятся в зависимости от *разных* могущественных духов.

Везение либо невезение женщины находится в руках Нунку, Матери всех культурных растений. Коль скоро кусты маниока — это родные дети Нунку, то в глазах хозяйки огорода они становятся ее приемышами, за которыми нужен глаз да глаз. Это капризные существа, способные вести себя подобно вампирам. Как было сказано в главе 1 (с. 40), маниок мстит людям за потребительское отношение к нему и потому охотно высасывает кровь у малолетних, отчего те страдают малокровием. Та же опасность поджидает и саму работницу, их мать. Поэтому, пропалывая посевы, она непрерывно произносит заклинания от себя и от имени Нунку, уговаривая маниок обратить свою злонамеренность не на нее, а на чужаков, если те окажутся на плантации незваными гостями.

---

[45] В отличие от того, что вы недавно видели *у аиро-паи*, где плетение корзин и гамаков находится полностью в ведении мужчин.

[46] Подробнее о распределении социальных ролей в экономике общины см. в описании аналогичного типа хозяйствования у этноса *макуна* (раздел «Жизненный уклад и экономика» главы 2).

Что касается охоты, то ее исход и последствия зависят от того, удастся ли согласовать интересы трех сторон: самого охотника, Матери того вида животных, к которому относится его жертва, и этой конкретной особи, обладающей собственной субъектностью[47]. Если со стороны первого будет допущена ошибка, могучие хранительницы обитателей леса могут отомстить ему в дальнейшем, например наслав на него укус змеи. Этой каре подвергаются те охотники, которые позволяют себе добывать больше дичи, чем требуется в данный момент. Перед самой жертвой охотник несет ответственность как перед своим собственным «двоюродным братом». Договоренности между сторонами осуществляются при посредничестве шамана (см. об этом в главе 1, с. 83–84).

Традиции *ачуар* не лишают женщин возможности разнообразить свою жизнь охотой — самостоятельно либо при активном содействии мужчинам. Единственный запрет состоит в том, что им не разрешено пользоваться колющим оружием, способным нанести жертве кровоточащие раны. Жена нередко сопровождает мужа в его охотничьих экскурсиях. При его длительном отсутствии супруга способна, действуя в одиночку, затравить собаками животное средних размеров, например броненосца, агути или паку. Свора охотничьих собак находится целиком в ее распоряжении и под ее постоянной опекой[48]. Во время коллективной охоты мужчин на пекари собак используют как гончих. Когда они взяли след, женщина, прежде чем пустить их в погоню, на бегу удерживает их на поводках.

В публичной жизни общины женщина может влиять на решения, касающиеся политических взаимоотношений с другими общинами, например, по вопросам, связанным с такой важной сферой, как кровная месть. Женщинам не возбраняется приобретать статус шамана. Эту роль обычно принимают на себя вдовы, находящиеся в преклонном возрасте.

---

[47] Стоит напомнить, что в анимистических представлениях *ачуар* любое живое существо, будь то куст маниока или особь птицы либо млекопитающего есть персона-субъект, подобный человеческой личности. Подробно об этом см. в главе 1.

[48] Собак хорошо кормят, чтобы они все время были в прекрасной форме. Им препятствуют поедать животных, табуированных в рационе людей. Женщина всячески старается улучшить породу своей своры. Хорошая охотничья собака ценится очень высоко: на нее можно выменять каноэ или даже винтовку. Щенков хозяйка иногда выкармливает собственным молоком (см. Descola 1994: 230–235; Koster 2009).

Суммируя все сказанное, уже известный нам знаток образа жизни *ачуар* Филипп Дескола[49] пишет, что положение женщин у этого этноса позволяет им выполнять почти все жизненно важные задачи, доступные мужчинам, за исключением физического уничтожения недруга. В каком-то смысле доля женщины может оказаться даже более выигрышной на поздних стадиях жизненного цикла. У престарелой вдовы почти все в ее руках для благополучного существования, если время от времени пользоваться помощью дальних родичей мужского пола и соседей. А вдовцу, не имеющему сестер и взрослых дочерей, которые могли бы заботиться об огороде, остается только покончить жизнь самоубийством.

Таким образом, гендерную роль женщины едва ли можно считать приниженной в обществе *ачуар*. Это отчасти связано с тем, что в нем, в силу доминирующего анархизма, слабо выраженная солидарность мужчин не приводит к их консолидации как влиятельной социальной силы. Единственный повелитель женщины — это ее супруг, по капризу которого она легко может стать жертвой домашнего насилия. В случае адюльтера она может быть даже убита им, подчас вместе с ее любовником.

Новая Гвинея. У аборигенов этого острова мы видим принципиально иную картину гендерных отношений. Распределение обязанностей по хозяйству между полами остается, в общем, таким же, как у *ачуар*, но в сфере мистического и сакрального женщины оказываются здесь в положении людей второго сорта.

В мифосознании этих народностей, при всех многочисленных различиях в их социальной организации и материальной культуре[50], господствуют представления об угрожающем характере женского начала. Для аборигенов наиболее опасной (в силу необъяснимой загадочности ее причин) видится менструальная кровь и исходящие от нее зловредные флюиды[51]. Вот, в частности, как выглядят эти опасения в сознании мужчин этноса *самбиа*, абори-

---

[49] О результатах его исследований см. в главе 1.

[50] Обзор этого разнообразия социальных систем см. в книге Е. Н. Панова «Человек — созидатель и разрушитель. Эволюция поведения и социальной организации», главы 8–10 (Панов 2017).

[51] В другой части света, у африканского этноса *ндембу* менструальная кровь, как и пролитая во время убийства, считается дурной и ассоциируется с черным цветом, в отличие от красной, которая сопутствует охотничьему промыслу (см. Тэрнер 1969/1983: 90). Поэтому женщинам во время месячных следует уединяться в особых «менструальных хижинах» — предосторожность, практикуемая всюду у новогвинейских этносов.

генов юго-востока Новой Гвинеи: «Наиболее опасное воздействие женщины на мальчика при разговоре с ним состоит в том, что струи воздуха, вылетающие из ее рта, устремляются прямо ему в нос, который, наряду со ртом, служит открытыми воротами в организм человека. Таким образом, ноздри ребенка принимают и накапливают вредоносные флюиды, которые нарушают у него ток крови от головы к другим частям тела. Когда мать просто приподнимает ногу, находясь рядом с сыном, запах вагины неизбежно вдыхается им. Все это оказывает самое пагубное влияние на здоровье и развитие мальчика. По тем же самым причинам мужчина обязан зажимать нос, когда совокупляется с женщиной» (Herdt 1982: 198).

Считается, что женщина наделена всеми своими свойствами от природы, а мальчик способен стать настоящим мужчиной, лишь пройдя ряд испытаний, избавляющих его от «чуждой» женской крови. В этом назначение обрядов инициации юношей, различных по ритуалу у разных этносов, но преследующих одну и ту же главную цель.

Например, у обитателей острова Вогео[52] в первом акте инициации юноши ему надрезают язык, чтобы материнская кровь покинула его организм. Но когда настанет пора совершеннолетия, любой половой контакт с женщиной приведет к проникновению в его тело ее вредоносных жидкостей. Или, иначе говоря, в обоих партнерах потечет дурная кровь. Женщина регулярно избавляется от нее естественным путем во время месячных. А мужчина должен сделать это в расчете на будущее. Этой цели служит второй акт инициации, обозначающий «обучение менструировать». Юноша заходит в море по колено и надрезает себе половой член, так, чтобы кровь (дурная!) ушла в воду и не могла бы причинить вреда прочим членам общины (Hogbin 1996).

У этноса *самбиа*, упомянутого выше, процесс инициации растягивается аж на семь стадий. Шестой акт следует сразу же после рождения в семье молодого мужчины первого ребенка. И, лишь дав жизнь второму отпрыску, он проходит седьмой обязательный обряд, после чего приобретает статус полноценного мужчины-воина. На каждом этапе он обязан избавлять организм от «дурной» крови посредством мучительной процедуры. Руководитель ритуального действа запихивает ему в носовую полость моток жесткой травы, чем вызывается обильное кровотечение. Первоначально это операция по принуждению, осуществляемая публично. После

[52] Крошечный клочок суши вулканического происхождения в архипелаге Скоутен, расположенном почти на экваторе примерно в 40 км севернее Новой Гвинеи.

приобретения полной самостоятельности мужчина регулярно следует той же практике, но уже по собственному почину — в качестве добровольного акта личной гигиены, выполняемого в полном одиночестве. Это происходит каждый раз, когда его жена уединяется на время месячных в специальном изолированном помещении, где проходят также и роды (см. Herdt 1982: 195–196).

В социальном устройстве общин у аборигенов *самбиа* мы видим иллюстрацию доведенной до крайности поляризации половых ролей. Это пример той категории догосударственных обществ, которые построены на принципах 1) возрастной градации статусных ролей среди мужчин (*age-graded masculine society*) и 2) абсолютного доминирования мужского контингента над женским. Здесь уместно обратиться к понятию «маскулиноид», которое А. Г. Дугин (2009) определяет следующим образом: «В социуме он соответствует мужскому гендеру как фундаментальному нормативу, как образцу, эталону или стандарту, по которому выстраиваются все социальные структуры».

Гендер и организация жилого пространства

У амазонских индейцев, как следует из сказанного выше, наиболее распространенный тип жилища — это так называемый «длинный дом», дающий приют всем членам данной коммуны, численность которой может достигать полусотни человек и даже больше. Похожий способ проживания людей существует и у некоторых этносов в Новой Гвинее, но предпочтение здесь отдают другому, основанному на принципе сегрегации полов.

Например, папуасы *енга*[53], обитатели высокогорий государства Папуа—Новая Гвинея селятся небольшими хуторами (рис. 4.10). Каждый состоит из просторного мужского дома, вмещающего от 2 до 16 человек (в среднем 5–4), нескольких небольших женских плюс примыкающие к ним плантации и загоны для скота. Коль скоро женщины — существа нечистые, представителям сильного пола следует в обыденных обстоятельствах держаться от них подальше. Даже супругам не положено спать в стенах одного и того же дома. Муж может посещать супругу в любое время, за исключением того периода, когда у нее месячные.

---

[53] Этнос численностью около 300 тысяч человек (по данным за 2000 год), населяющий высокогорные районы площадью 2800 км^2 в республике Папуа—Новая Гвинея. Народ подразделяется на несколько диалектных групп (не менее 14), которые занимают собственные ареалы и различаются деталями традиций в постройке жилищ, в одежде, украшениях и ритуалах.

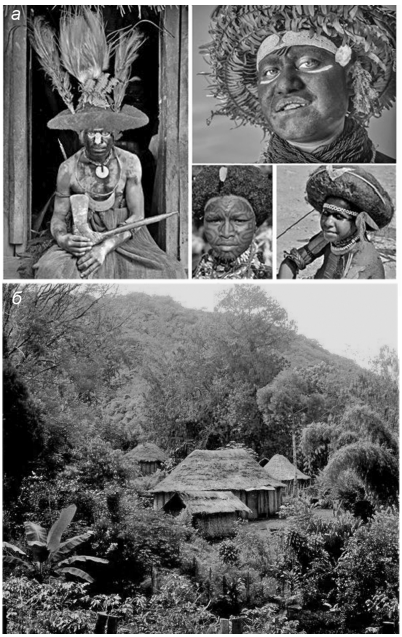


Рис. 4.10: а — типажи этноса *енга* (https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/736x/ce/d3/fl/ced3fl69ede6ade9e824fle8d8677926.jpg); *б* — хутор этой народности (https://s-media-cache-k0.pinimg.com/736x/ce/d3/fl/ced3fl69ede6ade9e824fle8d8677926.jpg)

Население мужского дома составляют взрослые члены одного субклана и / или линиджа и их дети-мальчики в возрасте старше семи-восьми лет, которым в этом возрасте уже не следует оставаться среди «нечистых» и необходимо перебраться из дома матери в компанию мужчин. Женский дом вмещает от одного до восьми человек, взрослых и детей обоих полов, в среднем 3,3 (см. Megitt 1958: 274).

Тот же принцип пространственной сегрегации полов мы находим в поселениях другого новогвинейского этноса — *дани*[54]. У них минимальная социальная, экономическая и политическая ячейка — это усадьба (*compound*; рис. 4.11). Она дает прибежище, как минимум, одной нуклеарной семье (2—7 человек), но чаще группе родичей численностью до 45 душ. Внутри изгороди размещаются мужской дом, несколько женских, обширная общественная кухня и загоны для свиней. Отдельная постройка предназначается для хранения пепла умерших родичей после их кремации, другая выступает в качестве жилища духов, авторитетных для жителей усадьбы. Обширный дом главы поселения располагается прямо против входа в усадьбу с таким расчетом, чтобы тот мог постоянно контролировать всю его территорию и экстренно воспрепятствовать проникновению сюда нежелательных посетителей (см. Hampton 1999).

Выбор другого способа укрыться от капризов природы и от соседей-неприятелей — в большом доме-общежитии может быть продиктован чисто практическими соображениями. Группиров-

[54] Многочисленная народность (примерно 270 тыс. человек), населяющая долину реки Балием и прилежащие территории в провинции Западная Папуа государства Индонезия. Это высокогорная местность, основная часть которой покрыта тропическими лесами, по большей части непроходимыми.

Рис. 4.11. Деревня папуасов *дани*. Фото: Ulet Ifansasti/Getty Images, съемка 2009 года. (bigpicture.ru/?p=282104)

ке, состоящей из небольшого числа людей, целесообразнее будет построить одно-единственное жилище, чем расходовать время и силы на сооружение нескольких. Такое объяснение выглядит наиболее очевидным в применении к весьма своеобразным обычаям этноса *короваи*[55], коллективы которых численностью 10–15 человек, связанных узами родства, рассеяны по обширным пространствам равнинных джунглей Новой Гвинеи, местами сильно заболоченных. Спасаясь от враждебных духов, населяющих эти леса, каждая их община строит жилые дома на деревьях высоко над землей (рис. 4.12).

[55] Этнос численностью около четырех тысяч человек, населяющий юго-восток индонезийской провинции Папуа в западной половине о. Новая Гвинея. Говорят на языке короваи, относящемся к авью-думутской языковой семье.

Рис. 4.12. Папуасы *короваи* и их жилище (www.documentarytube.com/articles/korowai-people-one-of-the-last-tribes-in-the-world-to-practice-cannibalism)

Во внутреннем устройстве жилища мы видим то же стремление мужского контингента общины по возможности изолироваться от дурного влияния женской ее половины. Дом подразделен перегородкой, идущей вдоль всего помещения от конька крыши до пола. Она должна препятствовать распространению скверны, исходящей от женщин, особенно во время менструаций, на мужскую половину и затруднять визуальный контакт между теми лицами разного пола, общение между которыми табуировано в той или иной степени. Взаимное расположение половин зависит от того, как дом выстроен относительно стран света и направления господствующих ветров. Именно мужская всегда находится на востоке и с наветренной стороны. Если разместить половины иначе, есть опасность отрицательного воздействия женского духа на мужскую часть населения, ибо он, как считают короваи, незримо переносится в направлении распространения света и движением воздуха.

«Длинный дом» в двух культурах: параллели и контрасты. На рисунке 4.13 показаны схемы интерьера жилищ, традиционных для двух этносов: амазонских индейцев *макуна* и новогвинейских папуасов *само*. Те и другие ведут сходный образ жизни земледельцев тропического леса. Примерно одинакова и социальная организация у обеих народностей: их локальные популяции там и тут состоят из пространственно изолированных общин, объединяющих близких родичей. Длинные дома, которые служат им убежищами, практически не различаются по размерам и вмещают максимум по три-четыре десятка человек.

Но на этом сходство кончается, и начинаются различия. Сам интерьер жилища служит отображением степени сегрегации полов и дискриминации женского контингента общины, слабо выраженных у амазонских индейцев и доминирующих в социальной жизни этноса само.

У *макуна* в тыльной части дома-*малоки* небольшое помещение выделено под кухню (рис. 4.13 *слева*). Здесь женщины выпекают хлеб из маниоковой муки на большом очаге. Потому в этом отделении жилища всегда тепло, и люди любят проводить здесь часы досуга. В целом, это место считается преимущественно женской зоной. Но в полной мере оно оказывается таковым только на время ритуала инициации юношей, когда женщинам запрещено показываться за ее пределами. Середина остального пространства *малоки*, куда открывается парадный вход, — это площадка для танцев и место, где проводятся фестивали и ритуальные действа. По периферии размещены помещения нуклеарных семей, отделенные от публич-

Рис. 4.13. Интерьер жилищ папуасов *само* (*справа*) и индейцев бассейна верхнего и среднего тече-ния р. Рио-Негро (*слева*). Заливкой показаны зоны преимущественной активности женщин, кре-стиком на левом рисунке – контейнер для хранения праздничных головных уборов из перьев. Из: Shaw 1997 , Hugh-Jones, Cabalzar 2002 (справа)

ной зоны висящими циновками. Прибежище главы дома и его жен располагается вплотную к кухне, справа от нее, если смотреть от входа, а слева помещается «квартира» его старшего брата. Семьи прочих мужчин размещаются соответственно их возрасту и статусу: чем человек моложе, тем ближе к входу в дом. Молодые холостяки спят у самой входной двери.

Жены готовят пищу на собственных очагах, но едят все члены общины совместно в центре публичной зоны — сначала мужчины, потом женщины. Эти коллективные трапезы важны для поддержания солидарности обитателей *малоки*. На время трапезы не действуют какие-либо ограничения, касающиеся пола, возраста и иерархического статуса участников.

У *само* выбор места для постройки дома во многом определяется опасностью нападения со стороны недружественных пришельцев. Она вполне реальна, как и в других районах Новой Гвинеи. Дом строят на борту долины так, что его фасад поддерживается толстой деревянной опорой и нависает над спуском в нее, а тыльная часть упирается в поверхность крутого склона. Жилое пространство

дома, как видно из рис. 4.13 (справа) подразделяется не на два, а на четыре отсека. Передний представляет собой крыльцо, приподнятое на-столько, что через него попасть в дом невозможно. Эта площадка предназначается для пристального наблюдения за окрестностями, откуда всегда можно ожидать появления неприятеля. Круглосу-точное дежурство осуществляется юным поколением мужчин-хо-лостяков, которые спят по очереди, так что, по крайней мере, один из них выполняет роль вахтенного. Здесь хранится весь арсенал оружия обитателей дома-крепости, вход в которую находится в тыльной ее стороне. Приближающиеся враги непременно будут встречены «дождем стрел». Дополнительным средством защиты от них служат бревна, нагроможденные в беспорядке непосредствен-но перед крыльцом. Это отделение играет также роль мужского клуба, куда вход женщинам категорически запрещен. Задняя часть дома — это зона преимущественно женской активности. Помещение, как и у *макуна*, отведено под кухню. Но через этот отсек проходит и главный вход в дом для мужчин и гостей. За углом налево от него имеется еще один, предназначенный для женщин. Он ведет в их спальню, наглухо отделенную от обширной зоны господства мужчин стенкой высотой около двух метров. Заходить за нее мужчинам категорически запрещено. Справа от этого прохода выделена каморка, где женщина обязана укрываться во время месячных, когда она, согласно местным верованиям, представляет особую опасность для мужского населения дома.

Этот вход в дом, как считают аборигены, можно не охранять от пришельцев-чужаков. Сам тот факт, что здесь господствует женское начало, создает, по их мнению, дополнительную защиту от проникновения врагов. Мало кто из мужчин-чужаков рискнет преодолеть помещение, насыщенное вредоносными миазмами, исходящими от лиц слабого пола.

Налево от спальни женщин располагается самое обширное помещение общего пользования, предназначенное для танцев и проведения ритуалов. Оно не отделено от спальных мест мужчин, расположенных по цепочке под навесом наружной стены, край которой почти касается земли. Около каждого, как и рядом со спальными местами женщин, устроен маленький очаг-обогреватель, дающий тепло и уют спящим в прохладные ночи. На нем мужчины могут сушить табак и разогревать при случае заготовленную заранее порцию пищи (см. Shaw 2003).

Подводя итог исследованию структуры и функции длинного дома у *само*, Даниель Шов возвращается к названию процитированной статьи: «Где ты будешь спать этой ночью?» — вопрос, кото-

рый незнакомцы, встретившись на перепутье в лесу, задают друг другу в качестве приветствия. Автор называет это словосочетание метафорой, заключающей в себе квинтэссенцию связи между обитаемым пространством и социальной структурой общества, как она видится аборигенам. Он пишет, что в языке *само* одно и то же слово обозначает всю группу лиц, живущих совместно (*household*), и дом, ими занимаемый. Сама структура такого жилища служит своего рода матрицей, которая дает каждому устойчивое представление о его социальном статусе и тех обязанностях и правах, соблюдению которых он обязан следовать в соответствии с вековыми традициями общества.

В глазах *макуна* их жилище предстает как образ одного из звеньев в сети весьма отдаленных и разветвленных ассоциаций, прямо вытекающих из их мифологии, которая описывает становление мироздания и происхождение самого этноса[56]. По словам знатока обычаев этой народности Стивена Хью-Джонса, «на время ритуалов вступает в силу отчетливое разделение на тыльную женскую зону и переднюю мужскую. Это противопоставление помещений, линейное в геометрической перспективе, имеет в своей основе два антропоморфических, гендерно окрашенных истолкования сущности *малоки*. Одно сфокусировано на ее внутреннем пространстве, которое уподобляется утробе лежащей женщины с головой, обращенной к задней части дома. Второе подразумевает взгляд извне, в соответствии с которым *малока* — это мужчина, голова которого покоится, наоборот, у главного входа» (Hugh-Jones 1993: 112). В другом месте Хью-Джонс уточняет: «*Малока* представляет собой андрогинную сущность. В зависимости от контекста ей приписывается тот или иной из двух гендерных обличий: мужского в ритуале инициации юношей, женского — в обряде обмена продуктами между двумя общинами» (Hugh-Jones 2001: 259).

Во второй из этих двух церемоний и сами участники оказываются носителями разных гендерных ипостасей. Гости, преподносящие в дар хозяевам дома дары из мяса и рыбы, олицетворяют собой мужское начало. А те, кто принимает их в своей резиденции и предлагает взамен пиво в изобилии, берут на себя роль «женщины». Объяснение лежит на поверхности: подарок добывается мужским трудом, ответное подношение изготовляется женщинами.

Все происходящее ассоциируется подспудно с физиологическими процессами зачатия, беременности, а также родов в их андро-

[56] См. об этом в разделе «Как мифы перевоплощаются в реальность» главы 2 (с. 68–69).

гинном варианте — через мужской рот (см. об этом выше, с. 140). А затем, когда танцоры облачаются в роскошные головные уборы из птичьих перьев и начинается празднество под управлением шамана, все присутствующие в *малоке* возвращаются, осознанно или неосознанно, к состоянию своих далеких предков, пребывая вне времени в бескрайних просторах мироздания (см. Hugh-Jones 1993:105).

После всего сказанного нетрудно оценить справедливость следующих слов: «Говоря о сфере полового поведения и о гендерном символизме и стремясь добраться до сути, нам придется снимать один слой за другим (экономика, политика, семейные отношения и так далее), полагая время от времени, что истина уже близка. Но в конце концов станет понятно, что “сутью” является как раз это препарируемое целое. Иными словами, все, что касается вопросов пола, не может быть абстрагировано от прочих составляющих социального “пирога-наполеона”» (Ross, Rapp 1981: 54).

ГЛАВА 5. ЖИВЫЕ И МЕРТВЫЕ

Как мы не раз могли видеть из сказанного ранее, согласно анимистическим представлениям, покойники могут оставаться реальными действующими субъектами в социальном процессе, наряду с духами животных, растений, кое-каких вещей и виртуальных обитателей иных миров. Говорилось и о том, что отношение к усопшим может быть принципиально различным в культурах разных этнических групп Амазонии. Например, у *ачуар* «умерший должен быть забыт людьми как можно скорее. Только в первые дни он может обнаружить себя в облике более или менее злонамеренного духа, слоняющегося вокруг, встречи с которым лучше избегать. Коротко говоря, мертвец полностью теряет связь с человеческим коллективом и отныне не может как-либо влиять на людские дела» (Descola 2013:162).

У *аиро-паи*, о которых речь шла в предыдущей главе, шаманы поддерживают постоянный контакт с обитателями царства мертвых и пользуются их советами, считая полученную от них информацию жизненно важной для поддержания благополучия общины (Belaunde 1994: 98).

В обществе *араветте*, в отличие о того, что мы видим у *ачуар*, люди постоянно вспоминают своих мертвых. Даже через многие годы после смерти человека его образ может неожиданно всплыть в памяти родичей во время коллективной трапезы, сопровождаемой потреблением горячительных напитков. Увековечить память усопшего можно не только бережно храня принадлежащие ему предметы, но также части его тела — кости либо череп (рис. 5.1). Более того, можно даже присвоить себе частицу его личности, приняв участие в поедании его плоти или потребляя напиток, содержащий порошок из костей умершего. Об этих обычаях, именуемых эндоканнибализмом, речь пойдет ближе к концу этой главы.

Рис. 5.1. Части скелета предка, эксгумированные и декорированные после его похорон и хранящиеся затем согласно традициям индейцев *бороро*. Из: Chaumeil 2007

Этнос *пиароа*: анархия в земной жизни, порядок в царстве мертвых

Эти индейцы населяют тропические леса в бассейне среднего течения реки Ориноко. Общая их численность составляет около полутора тысяч человек, распределенных примерно поровну между территориями юго-западной Венесуэлы (район Гвианского нагорья) и восточной Колумбии (рис. 5.2). По жизненному укладу они мало чем отличаются от индейцев *макуна*[1], хотя говорят на наречиях другой языковой семьи — салибан-пираоа.

Популяция *пиароа* распадается на полтора десятка пространственно изолированных подразделений, внутри каждого из которых насчитывается несколько (от двух до девяти, в среднем шесть-семь) коммун. Они разделены расстояниями, на преодоление которых потребуется около полусуток пешего перехода.

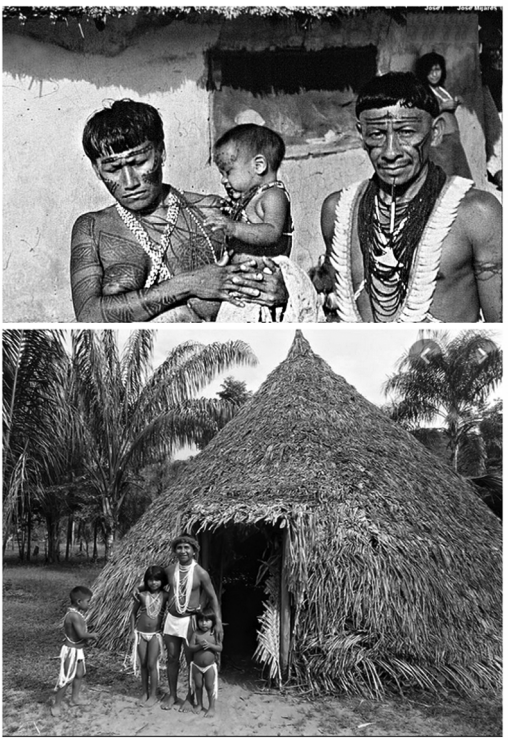


Рис. 5.2. Индейцы *пиароа*

[1] Об этом см. раздел «Жизненный уклад и экономика» в главе 2.

Численность членов коммуны — от 14 до 60 человек, живущих совместно в обширном общем доме традиционной конструкции. Это конусовидная постройка, совершенно не похожая на четырехугольную *малоку* этноса *макуна* и прочих туканоязычных индейцев (рис. 5.3). У *пиароа* нормой считается заключение браков внутри коммуны между ее членами, так что этот коллектив можно рассматривать как идеал эндогамной социальной ячейки, во многом подобной автономным группировкам у *сирионо*.

Индейцев *пиароа* антропологи считают одним из самых миролюбивых среди амазонских этносов. Их группировки не вступают в открытые противостояния друг с другом с использованием оружия. Мужчина уверен в том, что убить человека значит тут же поплатиться собственной жизнью по велению высших потусторонних сил. Смерть человека может последовать исключительно под действием магии, ниспосланной недругами из этнически чуждого окружения, но никак не от рук кого-то из числа своих соплеменников (подробнее см. Overing 2003).

В глазах этих индейцев основное правило жизни в обществе сводится к тому, чтобы жить самому и давать жить другим. Главное — автономия личности, персональный суверенитет субъекта и недопущение насилия в отношении окружающих, вне зависимости от их пола и возраста. Никто не допускает и мысли подчиниться чьим-либо распоряжениям, даже если те исходят от всего коллектива общины. Каждый следует неизменно собственным побуждениям и действует по своему усмотрению при выборе ком-

Рис. 5.3. Жилище общины *пиароа*
(https://www.youtube.com/watch'list=PL2h09t28KblBABtD&time_continue=41&v=C6Pnr2uhW/A&feature=emb_logo)

паньонов по работе и, разумеется, супруга или супруги. В сфере супружеской половой жизни оба партнера вполне полноправны. Контроль за малолетними отпрысками принадлежит жене, и супруг не может противиться ей в этом, даже если та решится на развод. Одним словом, общество *пиароа* обладает ярко выраженными чертами эгалитаризма.

По словам британского антрополога Джоанны Оверинг, которая изучала образ жизни *пиароа* в конце 1960-х годов, здесь нет места каким-либо привилегиям, обусловленным полом или возрастом тех или иных членов общины, даже среди взрослых мужчин, где отсутствует сословие воинов. Социальной практике этноса чужды собрания старейшин ради обсуждения актуальных вопросов экономики либо взаимоотношений с соседними коммунами (см. Overing 1989: 87).

Подразделение общества на кланы, хотя и удерживается в сознании немногих старейшин, практически не оказывает влияния на повседневную жизнь. Сами люди имеют весьма смутные представления о том, к какому клану они принадлежат согласно своей родословной. Поэтому не могут существовать какие-либо обязательства между «своими», рассеянными по разным коммунам и, соответственно, не имеющими общих политических и практических целей.

Такое небрежение древними традициями, идущими еще от сотворения системы кланов божествами, приходится преодолевать мудрецам-шаманам. Эту роль берет на себя так называемый «хозяин территории», на которой располагаются несколько ближайших друг другу коммун. Это в глазах местного населения «обладатель высших познаний» (*рувату* на местном наречии), управляющий силами разрушения и обновления, которые приходят из иных миров. Оверинг называет его «экспертом по адекватному распределению душ умерших в загробном мире».

Благодаря деятельности *рувату* на этом поприще души членов каждого клана, беспорядочно разбросанные в пространстве на протяжении всей их земной жизни, окажутся после смерти собранными воедино именно там, где им надлежит находиться теперь. И напротив, души супругов, мечтавших о том, чтобы оставаться вместе после кончины, окажутся по воле мага разобщенными в соответствии с принадлежностью их обладателей к разным кланам.

Рувату и его искусство магии

Шаман выполняет роль духовного лидера общины, в обязанности которого входит неустанная забота о здоровье и благополучии

всех ее членов. Ночи он проводит в молитвах. Напевая заклинания, продиктованные ему свыше, кудесник направляет их в две большие чаши, стоящие перед ним. Одна из них заполнена доверху водой, вторая — разведенным медом. Слова шамана должны в первую очередь воспрепятствовать появлению болезней, в особенности тех, которые могут быть вызваны неосторожным потреблением мяса табуированных животных. Надежда оправдана тем, что *рувату* заряжает жидкости в сосудах мощью ягуара, истребителя всех болезнетворных духов.

Наутро каждый взрослый обитатель большого дома должен выпить порцию заколдованной воды, а детям следует пригубить по глотку меда. По словам самих аборигенов, слова *рувату*, продолжающие звучать в содержимом двух чаш, приводят к тому, что их желудки становятся подобны ягуарам, этим повелителям всего живого в сельве (см. Overing 1986: 147; 1993: 203).

Когда кому-то из членов общины случится умереть, шамана призывают отомстить виновным. Как я уже упоминал, вину неизменно возлагают на кого-то из числа тех чужеземцев, которых *пиароа* считают своими недругами. Установить, какой именно коллектив враждебного этноса несет в данном случае ответственность за эту потерю, должен *рувату*. Это ему под силу, поскольку его знания охватывают все сущее далеко за пределами общины и ее окрестностей. Установив истину, маг должен принять все меры, чтобы покарать не только самого предполагаемого виновника несчастья, но позаботиться также об уничтожении всех его близких и односельчан.

Чтобы отомстить всем им, родственники умершего передают шаману указательный палец его правой руки, ногти пальцев рук и ног, зубы и клочок кожи с внутренней поверхности правой ноги. Маг распределяет все это между несколькими «упаковками» и добавляет к каждой смеси разных сильнодействующих ядов контактного действия. Затем эти свертки помещаются в корзину, к которой крепится длинная веревка. Ее *рувату* перекидывает через воздвигнутую им деревянную конструкцию — нечто вроде высоких козел. Теперь родичам усопшего предстоит удерживать свободный конец веревки на протяжении двух суток, не позволяя корзине, висящей на другом ее конце, коснуться земли. Там, где им предстоит оставаться на дежурстве все это время, шаман выкладывает целую кучу предметов, способных в принципе стать орудиями убийства, — ножей, топоров, мачете и проч. Самим *пиароа* даже в самых смелых фантазиях не пришла бы в голову мысль о возможности пустить их в ход против соотечественника. Но им предназначено стать ору-

дием смертельного наказания виновных на расстоянии. Как раз на этом настаивает шаман, остающийся на месте действия все эти двое суток и адресуя свои заклинания содержимому висящей корзины.

Штатное расписание загробного мира

Во время своих ночных бдений *рувату* старается держать в памяти имена всех тех членов коммуны, которых ему приходилось избавлять от угрожавших им болезней. Одновременно он тщательно обдумывает, куда именно следует отправить то или другое из числа этих имен после кончины его обладателя.

Шаману хорошо известно из мифов, что в незапамятные времена могущественное божество Вахари превратило по паре рыб, обитавших в нескольких священных озерах, в мужчину и женщину, которые дали начало разным пространственно разобщенным кланам. Так что теперь имя каждого усопшего должно возвратиться точно в место, где были сотворены эти его пращуры.

Кланы, о которых идет речь, размещались тогда на разных уровнях космоса. Половина из них (всего примерно восемь) — на земле и столько же на небесах. Первые носили названия разных наземных животных либо таких элементов ландшафта, как, скажем, гора или водопад. Вторым были присвоены имена птиц, звезд и плодов, созревающих на высоких деревьях. Например, один из земных кланов именуется происходящим из «озера крутых скал», один из небесных — берущим начало из «озера вечерней звезды» (Overing 1993: 194).

Принимая решение о месте окончательного посмертного пребывания имен его пациентов, *рувату* нередко приходится исправлять «неверный» выбор человека в момент заключения им брака. Дело в том, что люди *пиароа*, полагаясь на свободу воли, в этих обстоятельствах далеко не всегда принимали во внимание важность клановой принадлежности супругов. Если оба супруга оказывались принадлежащими выходцам из земных священных озер, имя одного из них шаман вынужден был отправить на небеса[2].

Из поколения в поколение переселяются не души, а имена. Согласно представлениям *пиароа*, ребенок еще в утробе матери или сразу же

[2] Земная и небесная половины функционально аналогичны фратриям у *макуна*, которые представляют собой ***экзогамные*** объединения кланов (глава 2, с. 169–170).

после рождения получает от Головастика, одного из сонма божеств, имя своих предков. Оно до этого обитало в обличье духа[3] там, где веками пребывают тени усопших членов данного клана и куда, по велению *рувату*, должно возвратиться по окончании жизни новорожденного. Аборигены уточняют, что от предков новому члену общины передаются не их души, а имена. Здесь категорически отрицают возможность реинкарнации, то есть переселения душ.

Имя, строго говоря, присваивается не телесной ипостаси ребенка, а некой духовной сущности, вселяющейся в него в тот момент рождения. Ее аборигены называют «хозяином мыслей» (*таквания*). Это сочетание всех способностей, физических и умственных, которые позволят человеку не только противостоять трудностям земного существования, но и стать полезным членом общества, мастером в изготовлении артефактов и отцом либо матерью полноценного потомства. Но в подарке, преподнесенном новорожденному свыше (из «хрустального ящика» богов) все эти качества содержатся лишь в зачаточной форме и будут развиваться и совершенствоваться на протяжении всей его жизни. Так, постепенно, они оформятся в комплекс особенностей, определяющих уникальность личности каждого члена общины[4].

В представлениях *пиароа* слово «мысли» обозначает в этом контексте умения охотиться, ловить рыбу, возделывать огород, строить дом, плести корзины, выделывать ткани и даже способность производить потомство. Все это приобретается с опытом, и потому старики отличаются от молодых несвойственной тем мудростью, что, помимо всего прочего, позволяет более успешно противостоять болезням, насылаемым враждебными духами. Такому ходу событий во многом способствуют «уроки мудрости», которые шаман регулярно преподает всем обитателям коммунального жилища.

По словам Оверинг, наиболее удивляет в этой отвлеченной конструкции идея, согласно которой все те уникальные качества человека, которые определяют его творческий потенциал, оказываются *не* присущими ему от природы. Они бывают дарованы каждому новому поколению людей из глубин космоса, по желанию божеств. И даже способность девушки рожать детей поступает к ней по их же воле в момент первой менструации. Как пишет автор цитируемой статьи, «...это фундаментальное свойство женщины оказывается здесь не более биологически предопределенным, чем,

---

[3] Оверинг говорит не просто об «имени», а об «имени-духе», буквально — «named spitit».

[4] Подробнее см. в работе: (Overing 2003: 9–15).

например, умение шамана мысленно посещать иные пространства космоса или превращаться в бабочку. Как эти чудеса магии, так и плодовитость женщины-матери равным образом приписываются приобретенной “мудрости”, ниспосланной богами из сокровищницы их хрустального ящика» (Overing 1993: 198).

Обряд отпевания. Прежде чем отправить имя-дух покойника в клан, объединяющий его усопших кровных родичей, *рувату* должен воспрепятствовать тому, чтобы вместе с этим именем туда не угодил ненароком пресловутый «хозяин мыслей» мертвеца. Необходимо, по крайней мере, лишить эту субстанцию того самого активного начала, которое давало возможность отошедшему в мир иной осуществлять на протяжении всей его жизни целенаправленную социально полезную деятельность. Согласно верованиям этноса, эти жизненные силы не должны никоим образом попасть в царство мертвых, где их использование окажется смертельно опасным для оставшихся в живых на земле.

Дело в том, что в мировоззрении *пиароа* жизненная энергия человека — это своего рода оружие, которое служит инструментом всего того, что Оверинг именует «цивилизованным хищничеством». Термин оказывается, по сути дела, синонимом понятия «продуктивная деструкция», о сути которого говорилось в главе 1 (с. 40). Напомню, что идея потребительского хищничества как организующего начала всего сущего оказывается одной из центральных в мировосприятии всех или почти всех изученных к настоящему времени этнических групп Амазонии (см. Descola 1996: 90).

В коллективном сознании *пиароа* эта архаическая концепция воплощена следующим образом. Любая деятельность представляется им проявлением насилия. Сюда относятся не только охота, рыбная ловля и собирательство, как это описано в главе 1 в отношении этноса *ачуар*, но также изготовление артефактов, колдовство, торговля, процесс языкового общения и, как ни странно, даже воспроизведение потомства.

Согласно мифу, творческая креативность «хозяина мыслей» человека была дарована ему демиургом в тот момент, когда тот получил от солнца некий особо действенный галлюциноген. Тогда к людям пришло свыше «искусство кулинарии», под которым аборигены понимают не только умение готовить пищу, но также использование огня для выжигания леса под посевы, изготовление яда кураре для стрел, то есть все те навыки, которые позволяют обращать природные продукты в средства выживания[5]. В этой системе

[5] Явная аналогия оппозициям «сырое — вареное» = «природное — окультуренное», о которых шла речь в предыдущей главе (с. 164–165).

представлений не только охотничье оружие — духовая трубка, но и такие кажущиеся безобидными предметы, как глиняные горшки и терка для измельчения растительных продуктов, считаются несущими в себе хищнические потенции божества, научившего *пиароа* создавать такие артефакты (см. Overing 1993: 199).

В чем же для оставшихся жить на земле таится опасность попадания активного «хозяина мыслей» в царство мертвых? «До тех пор, пока это духовное начало пребывает в теле живого человека, — пишет Оверинг, — оно остается прирученным, и под этим контролем проявляет себя в тех рамках, которые предопределены естественными нормами цивилизованного хищничества. Но когда тело умирает, а осознанность (consciousness)[6] исчезает, все эти потенции оказываются свободными от ограничений и превращаются в устремления животного, лишенными всего, присущего людям» (Ibid.: 202). Поэтому неясно, как повел бы себя в царстве мертвых «хозяин мыслей», никак не контролируемый, и совсем не исключено, что его действия оказались бы пагубными для земной общины *пиароа*. Страховкой от такой возможности служат песнопения-заговоры *рувату*, предшествующие похоронам усопшего.

Одновременно с этими заклинаниями шаман поджигает воск в чаше, над которой колдует. Дым устремляется вверх и превращается в потолок, отделяющий земное пространство от того посмертного, куда улетает имя-дух покойника. *Рувату* не имеет права ошибиться. Если он отправит дух не в тот клан, в котором тому надлежит пребывать после смерти, те, кто уже освоился там, откажутся принять его в свою компанию. А это значит, что отверженный вынужден будет блуждать неприкаянным, и ему не остается ничего другого, как причинять всевозможные неприятности своим родичам, оставшимся в живых.

Вот фрагмент заклинаний *рувату*, длящихся часами. «С этими напутствиями я отправляю умершего к его предкам. Здесь, на земле, он уже не способен ни с кем разговаривать. Его тело не пригодно к жизни, так что ему следует отправиться к праотцам. Так что пусть отправляется туда, в их компанию». И далее, обращаясь к усопшему: «Там ты найдешь многих умерших в прежние времена. Я отсылаю тебя туда в обличье юноши. Пребывая там, ты не должен думать плохо о тех, кого оставляешь: о своей жене, о ваших детях и обо всех твоих односельчанах. Там ты будешь жить вдали от

[6] В этом пассаже всплывает понятие «осознанность» как некий самостоятельный фактор, независимый от «хозяина мыслей», что выглядит по меньшей мере нелогичным. Нигде больше по тексту статьи объемом 12 страниц это слово не встречается.

них, но беззаботно и счастливо. Но тебе вообще не следует держать в памяти нас, оставшихся на земле».

Жизнь после смерти

Дух покойника, освобожденный отпеванием шамана от «хозяина мыслей», превращается в *авета*, обитателя потустороннего мира мертвых. В деревне, где этим существам предстоит пребывать вечно, каждый выглядит точно так же, как во времена своего юношества. Здесь никому не приходится работать, тем более что способности к продуктивной, целенаправленной деятельности утрачены с исчезновением «хозяина мыслей». *Авета* сохраняют свою половую принадлежность, но это не спасает их от полного духовного одиночества, поскольку нет почвы для какой-либо взаимной заинтересованности между лицами, существующими друг подле друга. Они населяют мир, полностью лишенный каких-либо желаний и целей. Их танцы и ритуалы не имеют смысла, поскольку сами исполнители лишены способности думать. Это царство мертвых совсем не напоминает библейские райские кущи, в которых после смерти обитают «незрелые человечки» из мифологии этноса *аиро- пау*[7]. Здесь нет никаких растений, в том числе и приносящих плоды, а были бы животные, *авета* все равно не умеют на них охотиться. Так что им остается для самосохранения только медленно поедать собственную плоть (автоканнибализм), испражняться и выкрикивать ничего не значащие звуки.

Завидуя живым, *авета* может предпринять вылазку к людям, чтобы похитить и сожрать душу кого-нибудь из односельчан. Особенно желанна такая экскурсия на землю, когда там проходит фестиваль *вариме*[8], во время которого неделями не прекращаются танцы под музыку и богатые пиршества.

Помимо этого существует и другая опасность, исходящая из мест погребения покойников. Их хоронят в пещерах, высоко в горах, на значительном расстоянии от коллективного жилища коммуны. Когда тело оставляют здесь на волю случая, из рук мертвеца, по верованиям пиароа, выходит демон в облике хищной кошки оцелота[9], а из глазниц его вылетают духи пчел. Их задача состоит в том, чтобы охранять труп от любого животного, которое позарит-

---

[7] Глава 4, с. 174.

[8] Об этом см. в работе: (Rodriguez 2011).

[9] Оцелот *Leopardus pardalis* — кошка размером с крупную собаку массой от 10 до 16 кг.

ся на даровую добычу. Но эти сторожа могут неожиданно посетить коммуну, чтобы отомстить тому из ее членов, кто был несправедлив по отношению к усопшему во время его жизни.

Все это делает понятным, почему оставшиеся в живых не имеют ни малейшего желания иметь что-нибудь общее с полностью асоциальными и не вполне предсказуемыми обитателями мира мертвых (Overing 1993: 193).

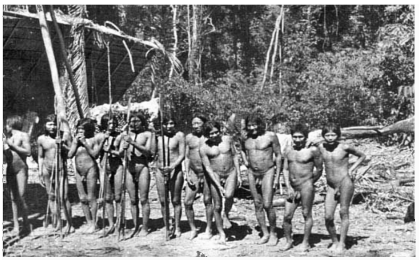
Похоронные ритуалы у этноса *вари*

Это индейцы, говорящие на языке *пакаасновос*, единственном сохранившимся из числа тех, что принадлежали чапакурской языковой семье. *Вари*, вместе с несколькими другими народностями, составляют коренное население бразильского штата Рондония, граничащего с восточной Боливией.

О существовании *вари* пришлым европейцам стало известно в конце XVIII века. Но поскольку эти индейцы населяли не освоенные колонизаторами девственные пространства сельвы в бассейне верхнего течения реки Мадейра (правый приток Амазонки), этнографам ничего не было известно об их жизненном укладе до конца 1960-х годов[10]. За эти десятилетия в отношениях между *вари* и колонизаторами произошло немало драматических событий. Острые конфликты, часто с кровопролитием, начались в 1910-х годах прошлого столетия, с началом бума по добыче природного каучука и строительства железной дороги для вывоза его к северу, в промышленные районы Бразилии. Коренное население вынуждено были укрываться в наименее доступных участках сельвы, в верховьях крупных рек и их притоков (рис. 5.4).

В конце 1950-х годов, когда территории, освоенные цивилизацией, расширились настолько, что контакты европейцев с *вари* стали учащаться, начался процесс так называемого «умиротворения» местных индейцев. Усилиями миссионеров при поддержке со стороны государственной администрации Бразилии за период порядка 10—15 лет аборигенов удалось сосредоточить в поселениях, контролируемых местными общинами евангелистов, и даже обратить в христианство (Vilaça 2015: 2019). К этому времени числен-

[10] Так, ничего не было сказано о *вари* в той части фундаментальной сводки о южноамериканских индейцах, где собраны сведения о коренном населении северо-западной Бразилии и прилежащих районов Боливии (см. Levi-Strauss 1963; Métraux A. 1963). Первая обширная публикация пожизненному укладу одной из общин вышла в свет в конце 1970-х годов (см. Mason 1977; 1997).



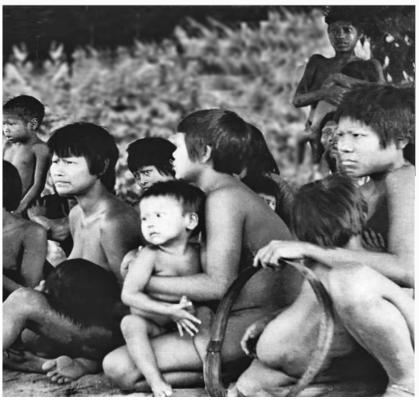


Рис. 5.4. Индейцы *вари*. Из: Overing Kaplan 1975

ность *вари* сократилась на треть или даже наполовину, за счет прямого их истребления добытчиками каучука и в результате болезней, привнесенных колонизаторами. Ныне общая численность этноса составляет, по разным данным, от полутора до трех тысяч человек.

Во второй половине 1980-х годов британский антрополог Бет Конклин на протяжении девятнадцати месяцев собирала сведения о мировоззрении *вари* и об их традиционных обычаях, навсегда ушедших в прошлое под воздействием тесных мирных контактов с белым населением Бразилии. В пяти деревнях, где исследовательнице пришлось подолгу жить бок о бок с аборигенами, она опросила 198 человек, в их числе глав старейшин из многих семейных групп и шаманов, которые оставались свидетелями образа жизни этих индейцев до того, как они попали под влияние европейской цивилизации. В те времена общины *вари* периодически вступали в кратковременные кровопролитные столкновения друг с другом и с группировками других местных этнических групп, таких, как *карипуна*, говоривших на языке тупи.

Сегодня автономная община *вари* — это жители деревни средней численностью около 50 человек[11]. Каждая семья, моногамная либо полигинная, занимает собственное жилище. Кроме того, имеется мужской дом, в котором живут неженатые юноши и который служит клубом для взрослых мужчин. Отношения между общинами не слишком дружественные, и по этой причине в каждой наблюдается тенденция к эндогамии. По окраинам деревни располагаются плантации кукурузы, которая служит основным растительным продуктом в рационе этноса. Главным занятием мужчин большую часть года оказывается охота. Поскольку мясо нельзя

[11] Население одной из наиболее крупных деревень составляло в 1985 году 190 человек (Miller 2001).

хранить подолгу в условиях тропиков, население деревни стремится использовать всю добычу как можно скорее, порой на протяжении суток. Это непростая задача после охоты на стадо белобородых пекари, когда жертвами охотников становятся несколько животных весом 13 кг и более. Когда дела идут не столь успешно, охотиться и ловить рыбу приходится ежедневно (см. Conklin 2018: 213). Рацион разнообразится за счет продуктов собирательства (плоды, орехи, насекомые и прочее). Эта сторона экономики самообеспечения лежит в основном на плечах женщин.

Место пребывания покойников в представлениях *вари*

На языке этой народности слово «*вари*» обозначает «мы сами» или, шире, «человеческие существа». При этом граница между людьми и прочим населением сельвы весьма зыбка и условна. По представлениям, бытующим у этих аборигенов, людей характеризует присутствие души. Но это свойство присуще также многим млекопитающим, некоторым птицам, всем видам рыб, змей и пчел и даже кое-каким растениям. Особое место среди всех этих существ, согласно традиционной их классификации, у аборигенов занимают так называемые «враги» (*вийям*) — индейцы прочих этнических групп и белые пришельцы из другого мира.

До «умиротворения» их европейцами, когда нормой были межэтнические и межобщинные конфликты, *вари* не делали различия между охотой и военным столкновением с врагами. Категории «охотничья добыча» (*карава*) и «враг» оказывались в значительной степени равноценными, во многом в зависимости от контекста. Здесь в сознании *вари* доминировала та самая концепция «продуктивного хищничества», согласно которой, как мы помним, структурное единство социума, объединяющего людей, духов, растения и животных, и его процветание зиждется на потреблении плоти менее успешных членов сообщества более успешными в данный момент. В этом круговороте борьбы за самосохранение ценой жизни других все равноправны в стремлении насытиться, выжить и оставить полноценное потомство ради продолжения рода.

Во время набега на общину врагов те рассматривались объектами охоты, такой же, как, скажем, на оленей, вполне «морально» оправданной в рамках этих представлений. Сами нападавшие считали себя вправе убить кого-либо из неугодных и порадовать женщин общины хорошей порцией человеческого мяса. Важно подчеркнуть, что не это было главным мотивом нападавших. Проявление смертоносного насилия преломлялось в коллективном

сознании агрессоров стремлением оказаться выше неприятелей, приравняв субъекта из их среды к нескольким порциям телесной плоти, пригодной для поедания ее мародерами[12].

Однако сразу же по окончании их набега потерпевшие автоматически меняются ролями с убийцей. Для него самого вполне реальной становится перспектива оказаться жертвой кровной мести со стороны родичей убитого. В силу этого он перестает быть *вари* и становится, в собственных глазах, потенциальной охотничьей добычей мужчин недружественной общины. А те в этом контексте будут отныне, с его точки зрения, иметь все основания охотиться за ним, как за животным, то есть выступать в качестве истинных людей, *вари* (см. Vilaça 2000: 93). Коротко говоря, начальная перспектива участника кровопролитного рейда в стан неприятелей — быть активным хищником, сменяется по окончании трагического эпизода на участь потенциальной жертвы.

Эта ситуация дает подсказку к пониманию концепции «перспективизма». Ученые этого направления считают, что в понимании аборигенов индивиды-субъекты каждого класса созданий, реальных либо виртуальных, будь то животные, растения и бесплотные духи, воспринимают себя и всех тех, с кем им приходится взаимодействовать, с неких присущих только им точек зрения. Каждый такой уникальный взгляд на мир антропологи именуются *перспективой*, свойственной данному разряду существ[13].

Напомню, что животные и духи «видят» людей, как если бы те были животными или духами соответственно. Но самих себя животные считают людьми. Так, *вари* расскажет вам, что ягуар убивает свою добычу стрелами и несет ее к себе в дом, где его жена готовит мясо на огне. Это «точка зрения ягуара», известная только шаману, но ни одному простому селянину. Не удивительно ли, что охотнику, прекрасно знакомому с повадками этого хищника, рассказ шамана не кажется полностью противоречащим его собственному опыту натуралиста.

Так или иначе, душа у всех тех, кто ею обладает, одинакова. Это позволяет *вари* считать всех таких существ людьми. Неодинаковость разных их категорий, например, птиц и пчел, определяется внешним видом и особенностями строения их тел. Именно материальная телесность оказывается опорой субъектности[14] индивида и служит основанием разли-

---

[12] См. об этом ниже, в разделе об экзоканнибализме у *вари*.

[13] Подробнее об этом см. в главе 1 (с. 43).

[14] О характерной для анимизма персонализации особей животных, отдельных растений и даже предметов утвари см. в главах 1 (с. 39) и 4 (с. 110 и далее).

Рис. 5.5. Белобородый пекари *Tayassu pecari*

чий в образе жизни и поведении разных видов, то есть в конечном итоге несходства их точек зрения на окружающий мир. Выражение «Это мое тело» в устах *вари* означает: «Таковы я и мой образ действий». Животные обладают телами, похожими на человеческие, но в таком облике их может видеть только шаман. Ему известно, что они, как и люди, живут в домах, пьют маисовое пиво и питаются вареной и жареной пищей (см. Vilaça 2000: 90).

Вари уверены в том, что их род берет начало от белобородых пекари (рис. 5.5). После смерти человека его душа возвращается в компанию его предков, которые в облике этого животного продолжают существовать в подводном царстве мертвых. Они ведут тот же образ жизни, как их потомки на земле: возделывают огороды, женятся, обзаводятся потомством. Если кто-нибудь из них решится выйти со дна реки на поверхность, то с точки зрения людей не будет ничем отличаться от стандартных пекари.

Читатель может задать вопрос, зачем мертвецу может понадобиться возвращаться на землю. В первые несколько дней после смерти, пока близкие еще хорошо помнят усопшего, он своим появлением может порадовать их, подставив себя под выстрел из лука и дав возможность своим родичам как следует насытиться мясом пекари. В первый год пребывания души покойника в царстве мертвых она может подговорить душу кого-нибудь из вновь прибывших туда отправиться к людям с той же целью. Позже, когда душа усопшего полностью освоится на новом месте, она сможет покинуть подводную общину в облике пекари и встать во главе целого их стада, чтобы вывести его навстречу отряду охотников.

Еще и сегодня *вари* считают, что появление белобородых пекари в поле их зрения означает визит умерших, соскучившихся по своим близким. После удачной охоты на них люди, смакуя мясо, думают, что перед ними плоть кого-то из предков их общины. Рядовому ее члену недоступно узнать, кем именно тот был при жизни. Но шаман дает понять, что, наблюдая процесс свежевания туши, он смог бы ответить на вопрос, кровный ли это родич охотника, убившего пекари, или кто-либо из его свояков.

Мы помним, что в преданиях *аиро-пау* вечно юные, но бесплодные души умерших пребывают в раю, а столь же нетленные в загробном

мире *пиароа* ведут мрачное, безрадостное существование. Согласно же мифологии *вари,* души покойников становятся животными, которые продолжают размножаться в своем подводном социуме и плодят все новых и новых пекари, гарантируя тем самым неисчерпаемый источник белковой пищи для оставшихся жить на земле. Так в представлении этих индейцев преломляется идея преемственного и неразрывного единства животных и людей. В данном случае суть сотрудничества между теми и другими определяется готовностью пекари жертвовать собой ради благополучия общины, живущей продуктами охоты на них.

Первый этап прощания с умершим

Оплакивать умирающего кровные родичи[15] начинают в те дни, когда жизнь еще теплится в нем. Свояки ведут себя гораздо сдержаннее, хотя и не скрывают своего сочувствия скорбящим. Как только смерть вступает в свои права, печальное известие рассылается повсюду, чтобы оповестить о несчастье всю многочисленную родню усопшего. Им не позволено пропустить тот момент, когда тело умершего, вне зависимости от его возраста и пола[16], должно быть расчленено на части. Эта операция по необходимости предшествует ритуальному поеданию фрагментов плоти покойника всеми его дальними родственниками.

Тягостную обязанность берут на себя мужчины из числа тех родичей покойного, которые не связаны с ним кровными узами. Те же, для кого происходящее воспринимается как реальная потеря близкого существа, всеми силами стремятся избежать зрелища для них поистине кошмарного. Им остается только еще сильнее сетовать на утрату, рыдая и вопия в отчаянии.

Общины, связанные родственными отношениями, размещены на значительных расстояниях одна от другой. Поэтому на сбор всех причастных к событию уходит двое-трое суток. Понятно, что за это время процесс гниения плоти может значительно продвинуться. Но присутствовать при самом акте ритуального эндоканнибализма они обязаны по велениям традиции.

Когда мясо зажарено на сильном огне, его делят на мелкие кусочки и раскладывают на циновке. Рядом с каждым кладут небольшую порцию маисовой лепешки. Принять участие в трапезе приглашают всех дальних родственников умершего. Многие из них совсем не в

---

[15] Это те члены расширенной семьи, половые контакты между которыми приравниваются к кровосмешению.

[16] С останками ребенка обычно заканчивают довольно быстро (см. Miller 2001).

восторге от такого призыва, особенно если мясо успело основательно испортиться. Те же, кто решается выполнить обряд, завещанный предками, осторожно берут маленькие кусочки, не руками, а накалывая их на концы тонких лучинок. Отказ отведать предложенного не считается бестактным. Приличия нарушает лишь тот, кто ведет себя так, словно перед ним желанный кусок дичи.

Из внутренних органов к трапезе подают только печень и сердце. Когда обряд подходит к концу, присутствующим предлагают мозг. Его едят руками, и не только дальние родичи, но также дети и внуки усопшего. Затем всё оставшееся, за исключением скелета, отправляют в огонь. Кости высушивают, размалывают в порошок, который высыпают в воду и смешивают с медом. Эту жидкость пьют дальние родичи и малолетние члены семьи. Решетку, на которой жарили мясо, закапывают в землю. После этого гости разъезжаются по домам.

Отныне имя покойника должно быть предано забвению навсегда. Его не позволено произносить вслух, а все, кто носит то же имя, вынуждены сменить его на другое. Траур длится несколько месяцев, и за это время все вещи умершего, напоминающие о нем, должны быть сожжены. Этому правилу *вари* следуют и по сей день, хотя в наши дни они хоронят усопших в земле, по христианскому обычаю.

Бразильский антрополог Апарецида Вилака, пытаясь объяснить суть обряда сколько-нибудь рациональными мотивами аборигенов, предлагает следующую гипотезу. Кровным родичам усопшего трудно поверить в то, что любимый ими человек ушел от них навсегда. Поведение свойственников есть, с точки зрения исследовательницы, акт дегуманизации тела покойника. Разделывая его для подачи на стол и взяв на себя обязанность отведать порцию мяса, зачастую несъедобного, они демонстрируют скорбящим, что перед ними уже не человек-*вари*, но субстанция неотличимая, по сути дела, от плоти животного, например пекари, добытого на охоте. Символическое превращение тела умершего в нечто подобное пищевому продукту наглядно иллюстрирует собой окончательный разрыв покойника с миром живых и начало странствия его души в мир загробный (см. Vilaça 2000: 100).

Завершение похоронных ритуалов

Окончание поста знаменуется большой охотой, в которой принимают участие все мужчины, связанные родством с ушедшим в иной мир. Она продолжается несколько дней и спланирована таким образом, чтобы как можно больше мяса оказалось в распоря-

жении охотников к тому времени суток, когда год назад наступила смерть их родича.

Добычу доставляют в деревню уже приготовленной к трапезе. Еще на пути к дому охотники разрисовывают себя черным соком плодов генипы, а на входе в поселок оживляют орнамент красными мазками экстракта из семян аннато[17]. Процессия движется под аккомпанемент песен, звучащих скорее оптимистически, чем заунывно.

Но когда корзины с провизией опускают наконец на землю перед домом покойного, настроение присутствующих меняется заметным образом. Они окружают принесенное плотным кольцом, и каждый пытается дотронуться до края корзины, плача и стеная.

По свидетельству аборигенов-очевидцев, со слов которых описаны эти обряды, люди оплакивают мясо дичи, как если бы это было тело покойного, памяти которого посвящено все это ритуальное действо. Более того, когда наступает время пиршества, некоторые даже прямым текстом обозначают такое отношение к добыче охотников, называя порции жаркого «кусками праха отпеваемого».

Поведение пирующих ничем не напоминает деликатность манер дальних родичей умершего, когда они осторожно подносили ко рту ломтики его плоти при обряде ритуального каннибализма, происходившем около года тому назад. Теперь все, не исключая ближайших родных покойного, жадно уписывают жареное мясо и даже требуют добавки, чего мы никогда не увидели бы при обычных обстоятельствах.

Когда пиршество окончено, наступает время песнопений. Обыденная жизнь возвращается в свою рутинную колею. Все убеждены в том, что душа человека, которого поминали таким образом, будет отныне безбедно существовать в подводном царстве мертвых в облике пекари.

Экзоканнибализм у *вари*

Бет Конклин, о которой я упоминал в начале этого раздела, пишет: «Я приступила к изучению жизненного уклада *вари* в 1985 году. Все пожилые аборигены, которых мне удалось опросить в начале моих исследований, повествовали о временах, когда рейды к соседям с целью убить кого-нибудь из них были вполне обыденной практикой. Об этом с гордостью рассказывали и мужчины, которые до начала 1960-х годов сами принимали участие в таких набегах,

[17] Генипа *Genipa americana* — плодовое дерево из семейства Мареновые. Аннато, или бикса аннатовая *Bixa orellana,* — кустарник из семейства Биксовые.

и женщины, поджидавшие их возвращения с добычей в деревню. Хотя с тех пор прошло уже несколько десятилетий, даже юноши с увлечением говорили о военных подвигах мужчин старшего поколения в те времена» (Conklin 2003: 38).

Тогда жертвами охотников на чужаков были индейцы других этнических групп, которых сборщики каучука нанимали для расправы с воинственными *вари*, и сами белые пришельцы, посягавшие на исконные территории этого этноса.

Однако убийство тех, кого те считали «врагами», было отнюдь не только мерой самозащиты. Такое насилие издавна составляло необходимое звено самих основ мировоззрения и правил жизни вари. Сам акт лишения жизни человека и обряды, которые должны последовать за этим, были по своей функции равносильны, по сути дела, инициации юношей у прочих этносов амазонских индейцев. Только убив чужака и пройдя далее все процедуры, предписываемые традицией, молодой человек приобретал статус *напири* — полноценного мужчины-воина, способного стоять на страже интересов общины.

Рейд в стан неприятеля

План военной вылазки созревал за несколько недель до ее начала. Все это время участники похода тренировались в искусстве охоты на крупного зверя, что, с точки зрения *вари,* почти ничем не отличается от умения убить человека, оставшись самому невредимым.

Отряд состоит всего лишь из двух-трех человек. Объектом их нападения заранее выбрана община, локализованная на значительном расстоянии от резиденции участников рейда, чтобы уменьшить вероятность ответных действий противника в дальнейшем. Переход туда пешком должен был занять несколько дней. Если за время пути погода сильно портилась, это считали дурным предзнаменованием, организованным враждебными духами—обитателями сельвы. В таком случае наилучшим выходом из ситуации было возвращение домой.

Если же все шло хорошо, отряд из нескольких мужчин, стараясь не обнаружить себя, окружал деревню противника. Бойцы поджидали, сидя в засаде, появления в поле зрения кого-либо из местных жителей, неважно какого пола и возраста. Его осыпали стрелами, пущенными из луков. Одной жертвы было вполне достаточно, чтобы считать экспедицию успешной.

Бывало и так, что в ответ на эту агрессию мародеры встречали активное сопротивление местных жителей. Нападавшие пред-

почитали не вступать в схватку с ними и попросту ретировались, оставив свою жертву нетронутой. Если же потерпевшие не осмеливались принять бой, у павшего отрезали руку, ногу или голову, то есть такие части тела, которые реально было транспортировать в свои владения. Унести весь труп на большое расстояние было невозможно, и его оставляли на месте убийства. Если убитый был мужчиной, его гениталии отрезали и забирали с собой.

Чтобы мясо не испортилось, на обратном пути к дому члены военного отряда его обжаривали. Сами бойцы к нему не притронутся, предоставив добычу на съедение женщинам и старикам. Совесть участников набега спокойна, они довольны проделанным и ни в какой мере не считают себя убийцами[18]. С их точки зрения, все мероприятие было попросту охотой на существ, которые в таком контексте рассматриваются не как *вари* (люди в строгом смысле слова), но принадлежат к резко отличной от них категории «врагов». Теперь, на время рейда в их владения, нападающие отводят им роль охотничьей дичи. Как говорится, «ничего личного», о чем было сказано выше в разделе «Картина мира в представлениях *вари*».

Никто из участников набега на врагов, а не только тот из них, кто выпустил смертоносную стрелу из своего лука, не посмеет даже подумать о том, чтобы присоединиться к трапезе женщин и стариков, остававшихся дома. Поэтому для них самих человеческое мясо не представляет какой-либо ценности с гастрономической точки зрения. Важно совсем другое: акт лишения жизни первого попавшегося под руку незнакомца необходим потому, что именно он открывает возможность убийце и всем тем, кто сопутствовал ему и был свидетелем происходящего, повысить свой социальный статус до уровня наиболее уважаемого члена общины.

Чтобы эта удача выпала на его долю, участник набега должен стать обладателем души того человека, который падет после удачного выстрела из лука. Согласно верованиям *вари*, в момент убийства врага его кровь автоматически оказывается в организме того, кто нанес смертельный удар, попадая туда через его гениталии. У некоторых других народностей Амазонии боец старается как можно скорее избавиться от этого чуждого начала и для этого наносит один или несколько глубоких надрезов на своем теле либо вызывает у себя рвотный рефлекс (см. Conklin 2001b: 142).

Иное дело у *вари*, где именно обладание частицей телесности кого-либо из чужаков открывает возможность убийце возвыситься

[18] Убийством считается только лишение жизни кого-нибудь из своих единоплеменников.

над самим собой и над прочими своими соплеменниками. Впрочем, слово «телесность» оказывается здесь не вполне точным, поскольку, с точки зрения *вари,* кровь врага вмещает в себя также и его духовные качества. Обе исследовательницы мировоззрения этого этноса, Конклин и Вилака, обозначают субстанцию, приобретенную убийцей, словосочетанием «blood (кровь) / spirit». Вторая составляющая термина имеет в русском языке несколько эквивалентов: дух (в смысле «привидение» либо «моральная сила», «характер»), духовное начало и, наконец, душа. Несмотря на то что названные авторы категорически избегают более прозрачного по смыслу слова «soul» (душа), я предпочел пользоваться далее именно им, поскольку, как мне кажется, оно наиболее просто и доходчиво доносит до нас самую суть коллизии.

Употребить по назначению присвоенную частицу души врага убийцам предстоит уже по возвращении в родные пенаты. Там мясо жертвы будет преподнесено женщинам общины, которые оценят дар не только в качестве гастрономического деликатеса, но и как символическое свидетельство мужской отваги бойцов. Последнее обстоятельство ничуть не менее важно.

Обряды перехода участника рейда в почитаемый статус воина *напири*

На подходе к деревне отряд извещает о своем возвращении с добычей звуками флейт. Ожидавшие этого триумфального момента с восторгом встречают мужчин, вернувшихся после выполнения своей трудной и опасной миссии целыми и невредимыми. Особенно рады женщины, которым предстоит быть главными потребителями принесенной добычи.

На околице бойцов приветствуют по очереди, индивидуально. Каждого близкие ему женщины ведут, обнимая и держа за руки, в мужской дом. Там они сначала обмывают его теплой водой, потом обтирают пальмовым маслом и в заключение покрывают все его тело красным соком семян аннато.

Отныне мужчинам следует оставаться здесь в изоляции от прочих членов общины. Им не положено вступать в половые контакты. Их собеседниками будет только зеленая молодежь — постоянные обитатели мужского дома. Последующие несколько недель добровольные узники проведут здесь в полнейшей праздности, главным образом лежа в огромном общем гамаке. Их основными занятиями будут тщательнейший косметический уход за лицом и телом с обильным использованием пальмового масла, украшение себя красным соком аннато и перьями попугая ара, изредка — игра на флейте. При этом

каждый из них поглощает немыслимые дозы молодого маисового пива *чиха*, которое женщины передают им из-за ширмы, сплетенной из пальмовых листьев. Это пиво *чиха*, практически безалкогольное, служит для проходящих обряд изоляции единственным продуктом питания. Его приготовление становится теперь чуть ли не главным занятием их жен. В сознании индейцев этот национальный напиток, приготовляемый исключительно женщинами, ассоциируется с грудным молоком, кроветворением, а также с такими отвлеченными понятиями, как кровное родство, дружелюбие, забота о детях и с некоторыми еще более размытыми, тоже позитивной коннотации.

Неумеренное потребление *чиха* преследует две задачи. Мы помним, что в телах затворников поселилась и продолжает существовать душа убитого. Именно она диктует своим присутствием необходимость тех обрядов, которые мы видим в стенах мужского дома. Понятно, что первым делом следует обеспечить ее пропитанием. На это и уходят литры пива, выпиваемого убийцей и его приспешниками. Оно благотворно действует на вражескую душу, способствуя ее *приручению* и преобразованию в такую, которая свойственна истинным *вари*. Она должна приобрести их язык и все национальные обычаи. Например, уникальные манеры макияжа и декорирования тела. Приручение означает лишение лелеемой души всех ее первоначальных отрицательных качеств, в особенности злобности, связанной с желанием отомстить убийце. Так постепенно, шаг за шагом, устанавливается родственная связь между мужчиной и душой, первоначально чуждой ему.

В конечном итоге усыновленная душа становится «ребенком» своего попечителя. С этого момента, как утверждают аборигены, ей следует называть своего кормильца «отцом». Прирученная душа становится компаньоном усыновителя и будет сопутствовать тому до конца его дней и даже после смерти. Обладание «душой-ребенком» сильно повышает престиж мужчины-воина.

Теперь становится понятным, почему убийце воспрещается есть мясо своей жертвы. Ведь убитый, уступив тому часть своей души, станет впоследствии его кровным родичем, а употребление в пищу плоти тех, кто связан с тобой прямым родством, — это, бесспорно, непререкаемо табу для каждого *вари*.

Вторая задача, решаемая убийцей путем перехода его на пивную диету, состоит в том, чтобы увеличить массу тела и приобрести облик бывалого мужчины-тяжеловеса. Он действительно сильно толстеет и за несколько недель пребывания в мужском доме становится обладателем так называемого «пивного живота». Этому способствует и максимальное снижение подвижности.

В таком виде он, тучный и ухоженный в результате длительных косметических процедур, соответствует в глазах *вари* эротическому идеалу мужчины[19]. Покинув мужской дом, он оказывается желанным сексуальным партнером для всех представителей женской половины общины. При первом половом контакте жир, накопленный вражеской душой, слои которого, как считают, чередуются со слоями спермы, проникает вместе с ней в тело его жены. Эта субстанция придает ей новые волшебные жизненные силы. По мере того как муж постепенно утрачивает тучность, она, наоборот, толстеет и выглядит более энергичной при выполнении возложенных на нее домашних обязанностей. Таким образом, некая чужеродная субстанция, присвоенная одним из членов общины во время убийства врага, становится, по словам Конклин, достоянием «всего ее коллективного тела» (см. Conklin 2003: 159).

Гендерные параллели

Проходящий обряд изоляции к концу затворничества, с приобретением пивного живота, становится внешне похожим на беременную женщину. Он и ведет себя подобным же образом. Его походка теперь нетороплива и размеренна, внимание концентрируется на том, чтобы не оступиться ненароком. Человек старается как можно реже дотрагиваться до всего того, что может показаться нечистым. Во время еды не прикасается к угощению пальцами, а берет маленькие порции, накалывая их на деревянную лучинку[20] (Ibid.).

Но дело не ограничивается такими поверхностными аналогиями. В коллективном сознании *вари* они оказываются гораздо более глубокими. Дело в том, что ритуал изоляции, в ходе которого мужчина приобретает статус *напири*, явным образом приравнивается к первым родам у женщины[21]. Только впервые разрешившись от бремени, она приобретает статус *нарима,* зеркально соответствующий социальному положению «полноценного мужчины».

Более того, сам ритуал изоляции объединяет в себе целый ряд аналогий, метафорически отсылающих ко всем сторонам женской половой сферы, таким, как менструация, беременность и роды. Согласно представлениям *вари*, регулы должны быть приурочены к новолунию.

---

[19] Сегодня, когда охота на чужаков ушла в прошлое, старики жалуются, говоря, что мужчины с тех пор «измельчали».

[20] Как делают дальние родственники умершего, поедая кусочки его плоти во время обряда ритуального эндоканнибализма (см. выше).

[21] У этноса *тупинамба*, о нравах которого речь пойдет ниже, обряд уединения убийцы идентичен тому, который сопровождает первую менструацию девушки (см. Viveiros de Castro 1992: 274).

Соответственно, желательно, чтобы окончание затворничества убийцы совпадало с началом нового лунного цикла. С наступлением очередного менструального цикла женщина разрисовывает себя, мужа и детей соком семян аннато, и тем же ярким красителем систематически пользуется мужчина, проходящий ритуал изоляции. Когда ему приходится на время покинуть мужской дом для отправления естественных надобностей, он берет с собой плетеный коврик, подобный тому, каким женщина прикрывает неосторожно оставленные следы менструальной крови. Разница лишь в том, что этот артефакт снабжен длинным пером попугая ара, который в момент уединения мужчины грациозно реет у него над головой (см. Conklin 2003: 160).

Здесь же Конклин приводит слова одного из своих престарелых информантов, который сравнивал события на конечной стадии ритуала с рождением ребенка в следующих выражениях. «Кровь врага проникает в тело бойца. Он становится толстым, наподобие беременной женщины. Когда он входит в сношение с женщиной, вражеская кровь уходит из него вместе со спермой. Это похоже на рождение ребенка. С чуждой кровью уходит и жир живота. Мужчина становится стройным, как и родившая женщина».

Представления о каннибализме в мировоззрении амазонских индейцев

Антропофагия[22], практикуемая *вари* в отношениях с недружественными им коллективами, имела место в традициях ряда других амазонских этносов до того, как они оказались под влиянием европейской цивилизации. Этот обычай в тех или иных вариациях был описан в XVII и XVIII веках очевидцами (путешественниками и миссионерами), как минимум, у трех народностей, а в XIX столетии еще у восьми[23] (см. Fausto 2007). Ритуалы так называемого «ратного каннибализма», то есть поедания убитых из стана врагов, сохранялись вплоть до 60-х годов прошлого века в практике семи этносов, населявших разные регионы на всем протяжении Бразилии (см. Conklin 2001a: XXVI). Поскольку носители этой традиции относились к разным языковым семьям (тупи, аравак и прочие), приходится предположить, что она существовала в Амазонии еще до начала этногенеза, то есть представляет собой систему верований в высшей степени архаическую.

[22] Поедание людьми человеческой плоти.

[23] В том числе и у *вари*.

Не преувеличивая, можно сказать, что концепция каннибализма оказывается одной из центральных во всей системе представлений этих народов о сущности жизни, смерти и непрерывности возобновления живого — вопреки конечности существования каждого смертного. В сложнейшем переплетении смутных верований, трактующих эту тему, одно состоит в том, что сама смерть есть результат пожирания души умершего богами, как считают индейцы *араветте*; или, согласно преданиям этноса *кулина*, мертвецами-предками данной общины, которые продолжают жить в подземелье в облике пекари (см. Pollock 1993). Напомню, что в мифологии *араветте* души смертных после сложного ритуала поедания их богами и следующего за этим воскрешения становятся счастливыми, вечно юными обитателями небесных райских кущ.

Для понимания глубинной логики этих представлений нам потребуется рассмотреть философию анимизма в более широкой перспективе. Как было сказано в главе 2, ее основополагающие принципы сводятся к следующему. Во-первых, это функциональное единство двух модусов отношений между действующими субъектами-акторами: продуктивная деструкция и непременное равноценное вознаграждение потерпевшему от нее.

Второй принцип организации мироздания обусловлен существованием единой космической пищевой цепи, в которую вовлечены не только все категории земных существ, но также незримые, виртуальные создания: злые духи и обитатели потусторонних миров. Эти построения архаического сознания сродни воззрениям научной экологической теории, которая описывает круговорот вещества и энергии внутри сложной экосистемы. В представлениях аборигенов пищевая цепь состоит из трех соподчиненных уровней.

Главный критерий, на котором держится трехчленная классификация уровней, — это оппозиция «едок» — «пища». Люди занимают двойственное положение, будучи одновременно и едоками и пищей для сверххищников, к которым относятся и боги. А предназначение растений и грибов, занимающих низший трофический уровень, — служить кормом для всех прочих, не обладая возможностью противиться этому.

Все эти представления складывались веками в особой социопсихологической обстановке, специфичной для малых амазонских обществ. По словам Карлоса Фаусто, профессора антропологии Университета Рио-де-Жанейро, эти люди ориентированы преимущественно не на создание вещественных продуктов (таких, например, как предметы искусства и роскоши) или ценностей

и не на обмен ими с соседями, а на формирование персональных качеств, одобряемых традицией, посредством скрупулезного следования ритуалам жизненных переломов. Обряды инициации и изоляции воинов-убийц, прощания с покойниками, фестивали шаманов и те, что приурочены к окончанию рейдов в деревни врагов — все это имеет целью поддерживать контингент коллектива в таком режиме, который гарантирует физическое здоровье каждого его члена и их способность действовать оптимальным образом на благо замкнутого сообщества. Особое внимание уделяется становлению и совершенствованию способностей общаться с теми, кого объединяют под общим названием Другие: с божествами, духами, животными и врагами.

Во взаимоотношениях между общиной и мирами за ее пределами, между «Мы» и «Они» наиболее значимую роль играет обмен нематериальными ценностными сущностями — именами, песнями и, символически, душами людей. Умение адекватно взаимодействовать с внешним окружением критически важно, поскольку, согласно мировоззрению индейцев, при отсутствии таких связей есть большой риск упадка социального благополучия общины (см. Fausto 1999: 934).

Отдаленную аналогию этому стремлению аборигенов включить чужеродные элементы в целостный социокультурный организм своего коллектива можно видеть в современном животноводстве, когда применяется зоотехнический прием *освежения крови*. Он используется при чистопородном разведении домашних животных ради устранения отрицательных эффектов инбридинга. Для этого в процесс репродукции вовлекаются немногие особи той же породы, но из стада другого животноводческого хозяйства. Результатом оказывается так называемый «географический гетерозис», при котором за счет повышения генетической изменчивости потомство становится более устойчивым в отношении неблагоприятных факторов внешней среды.

Способы «обновления культурного пространства» весьма разнообразны. Фаусто относит сюда и деятельность шаманов, направленную на подчинение своей воле зловредных духов, как это описано в разделе «Каменная чашечка — верный помощник шамана»; и усыновление детей из других общин, захваченных во время враждебных набегов на чужаков; и приручение детенышей животных, чьи родители становятся жертвами охотника; и, наконец, узурпацию душ и имен врагов, убитых во время рейдов в стан противника, как мы видели это у *вари*. Важным вкладом извне в локальную культуру индейцы считают такие военные трофеи, как, скажем, черепа недругов

и музыкальные инструменты[24], которые видятся их законным обладателям предметами сакрального значения.

Все эти столь разнородные явления Фаусто предлагает объединить под общим термином «присвоение» (familirization). За малыми исключениями эти акты носят насильственный характер и именуются в литературе по социальной антропологии амазонских индейцев «хищническим присвоением». В полной мере это определение соответствует обычаям «ратного каннибализма» (warfare cannibalism), или экзоканнибализма.

Как мы видели, характер этих обычаев у *вари* свидетельствует о том, что сам акт потребления плоти отступает на задний план по сравнению с символикой усвоения души убитого. В этом можно видеть воплощение принципов перспективизма. Убийца принимает на себя точку зрения своей жертвы, как если бы та могла судить о нем и его поступках. Этот момент, трудный для понимания в нашей логике, автор названной концепции пытается прояснить в следующем пассаже. «Я слышал военные песни этноса *аравет-те*, в которых воин говорит о самом себе как бы устами убитого им врага. Тот вещает, среди прочего, о своем убийце-каннибале, который, парадоксальным образом, и есть тот, из чьих уст звучат слова песни. То есть убийца видит себя с точки зрения убитого им[25]. Он воспринимает себя глазами своей жертвы, высказываясь при пении от ее лица»[26] (Вивейруш де Кастру 2009: 27). По словам этого автора, при ритуальном каннибализме в пищу использовалось нечто виртуальное, что можно определить как «*инаковость* жертвы, воплощенная в ее взгляде на своего душегуба».

Призрачное и осязаемое в акте экзоканнибализма

Несколько иную, более развернутую трактовку этой оппозиции мы находим в работах К. Фаусто. Он пишет, что в литературе на тему экзоканнибализма можно найти множество наименований той ценностной субстанции, которая присваивается каннибалом. Например, «духовная сила», «бойцовское мужество», «субъектность», «интенциональность», «дух», «душа» и так далее. Все эти понятия

[24] У этноса *куррипако* боец-убийца должен изготовить флейту из кости бедра убитого им, в которой, согласно верованиям, содержится дыхание жертвы. Этот артефакт становится неотчуждаемой собственностью бойца, которую при его похоронах кладут вместе с ним (см. Journet 1995, цит по: Fausto 2007).

[25] В терминологии *перспективизма* — в рамках жизненной *перспективы* этого субъекта.

[26] Перевод цитаты дан в сокращенном и упрощенном виде.

пытаются охватить аморфные, довольно смутные представления о том, какие именно качества получает убийца от другого, после чего они становятся неотъемлемой частью его собственных. Например, согласно представлениям этноса *паракана*[27], убийца виртуально пропитывается запахом крови жертвы и его «магического жира», что делает насильника субъектом предприимчивым и изобретательным в реализации брутальных наклонностей, приобретенных таким путем. Он становится воином, обуреваемым желанием вновь и вновь убивать врагов своей общины. Но это происходит лишь в том случае, если первой его жертвой стал мужчина, поскольку женщины несут в себе лишь малую толику магического жира, а дети не обладают им вообще.

Индейцы *паракана* верят в то, что субъектность каждого индивида, будь то человек или животное, состоит из двух фракций, варьирующих по относительной величине обратно пропорционально. Одна из них по характеру своих потенций ассоциируется с активным хищником, а поведение второй приравнивается к пассивности жертвы. Первая отчуждаема, ее сила определяется количеством у данного индивида все того же магического жира. Среди животных эта фракция абсолютно преобладает у ягуара, занимающего, как мы помним, верхний уровень пищевой цепи. Поэтому здесь практически не остается места для фракции пожертвования собой, которая у других видов животных, например у агути, идет в пищу тем, кто на них охотится. Именно этим объясняется тот факт, что, убив ягуара, аборигены в большинстве случаев не притрагиваются к его мясу (см. Fausto 2007: 508–510).

Кстати сказать, среди людей только шаман занимает столь же высокий ранг, как ягуар среди зверей. Из-за обладания мощной хищнической фракцией он может общаться на равных с духами ягуаров[28]. После смерти мага одна из его душ освобождается в ипостаси ягуара и может быть впоследствии присвоена и освоена другим шаманом.

В силу двойственности природы любой жертвы каннибала убийца получает в распоряжение первую, активную и отчуждаемую часть его субъектности, которая, по выражению Фаусто, содержит в себе воплощение ягуара (*jaguar part*). Вторая же в виде дегуманизированной плоти убитого целиком достается его односельчанам, которые поедают ее как рядовой охотничий трофей.

---

[27] Народность численностью около 1,5 тысячи человек, говорящая на языке тупи-гуарани. Занимают два пространственно изолированных ареала на севере Бразилии.

[28] См. раздел «Хранилище духа ягуара» в главе 3.

Именно это мы видели, когда речь шла о боевом каннибализме у *вари*. Тот же принцип соблюдался в ритуалах другого этноса — *тупинамба*, у которого ритуальный каннибализм практиковался в прошлом в весьма экстравагантных формах.

Ратный каннибализм у *тупинамба*

Эта народность к началу колонизации Бразилии португальцами составляла значительную часть коренного населения ее атлантического побережья, соседних с ним островов и прилежащих участков сельвы. Здесь было множество диалектных групп (не менее пятнадцати), враждовавших между собой. Общая численность этих индейцев составляла, по-видимому, не менее ста тысяч человек. Сохранились сведения о двух этнических группах, населявших 27 и 35 деревень с населением 12 и 27 тысяч персон, соответственно (Métraux 1948: 95). Это значит, что поселения объединяли по несколько сотен жителей (от 400 до 700). Они располагались на вершинах холмов и были окружены двойными изгородями из бревен с бойницами для стрелков из лука. Поселение состояло из четырех — восьми коммунальных жилищ, расположенных по периферии центральной площади (рис. 5.6). Жилая площадь построек прямоугольной формы высотой около 3,5 м с двускатной крышей из пальмовых листьев составляла от 75 до 90 м^2 (15–150 × 9–15 м). Они вмещали по тридцать семей (более ста человек), а некоторые — и вдвое больше. С истощением земли и ветшанием жилищ деревню переносили на новое место каждые 4–5 лет.

Во главе контингента обитателей каждого длинного дома стоял старшина, который подчинялся главе деревни. Если та была особенно многолюдной, ею могли управлять совместно два или даже три-четыре таких шефа. Для решения важных насущных проблем они, вместе со старшинами домов, собирались на совещания на центральной площади деревни. Престиж лидера зависел от его успехов в ведении войн, когда его организаторская роль была особенно значительна, а также от его ораторского мастерства, знания секретов магии и богатства, которое, в свою очередь отражалось на количестве его жен (их могло быть до трех десятков). Наиболее харизматичные персоны могли распространять свое влияние на несколько деревень или на целую обширную округу. Статус «большого человека» переходил по наследству к его брату или старшему сыну.

Еще большим престижем, во многом основанном на страхе перед их черной магией, пользовались шаманы (рис. 5.7). Им мог

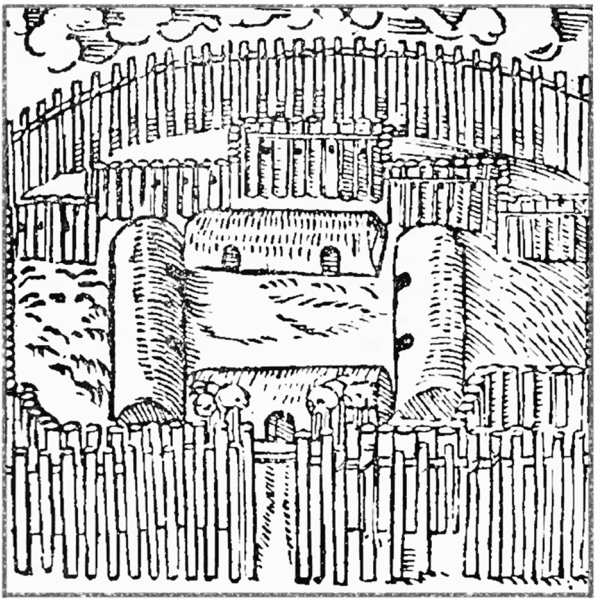


Рис. 5.6. Поселение индейцев *тупинамба* в конце XVI века (2006- https://www.jrbooksonline.com)

быть не только мужчина, но и некоторые женщины, одаренные способностью ясновидения.

Основу хозяйства составляло подсечно-огневое земледелие. Главными сельскохозяйственными культурами были горький маниок и несколько сортов кукурузы. Помимо них культивировали не менее пятнадцати видов растений, в том числе батат, сахарный тростник, бананы, табак, хлопок и тыквенное дерево. Практиковались собирательство и морское рыболовство. Значительный вклад в питание давал сбор устриц. Охота имела второстепенное значение (см. Métraux 1948: 99–101).

Ныне численность этноса составляет около 4700 человек, по данным за 2014 год (https://pt.wikipedia.org/wiki/Tupinamb%C3%A1s_de_Oliven%C3%A7a). Они обитают в пределах «Туземной территории Тупинамба-Оливенса» в штате Баия, выделенной для них в 2009 году администрацией Бразилии на северо-востоке страны (рис. 5.8).

Сведения о брутальных обычаях *тупинамба* поступали в копилку этнологической литературы от очевидцев, путешественников и миссионеров с конца XVI века и до начала XX. Одна из

Рис. 5.7. Пляска шаманов под аккомпанемент погремушек, которые они держат в руках. Из: Métraux 1948

наиболее подробных сводок на эту тему принадлежит перу немецкого солдата Ганса Штадена. Корабль, на котором он находился в составе армейского отряда, потерпел крушение у берегов Бразилии, и он оказался в плену у аборигенов. Здесь он пробыл девять месяцев и избежал участи быть съеденным лишь потому, что индейцы приняли его за мага и колдуна. Его записки, снабженные большим числом иллюстраций, были изданы впервые в 1557 году, а затем многократно переиздавались на разных языках (в последний раз совсем недавно: Staden 2008; см. также: 2006- http://www.jrbooksonline.com).

Мировоззрение *тупинамба* дает нам квинтэссенцию философии каннибализма, широко распространенной в самых разных вариантах у коренного населения Амазонии. «В основе ее лежит идея, — пишет Вивейруш де Кастру, — согласно которой “внутреннее содержимое” социального тела целиком и полностью[29] создается за счет захвата *символических ресурсов* извне (имен и душ, лиц

[29] Мне кажется, что выражение «целиком и полностью», возможно, дает преувеличенное представление о зависимости многих амазонских этнических культур от существующих параллельно с ними. См., например, материалы следующей главы 6.

Рис. 5.8. *Тупинамба*, как они выглядят сегодня (https://vvww.google.ru/search?q=tribo tupinamba de 0livenca&tbm=isch&hl=ru&hl=ru&tbs=r img%3ACZ12u4gP3QIMI)

и трофеев, слов и воспоминаний). Индейский социум, выбрав в качестве основополагающего принципа присвоение атрибутов, присущих его врагам, приспособился “определять” себя через эти самые атрибуты. В этом в конечном итоге состоит ключевой момент “метафизики хищничества” (по выражению Леви-Строссса): первобытному обществу как лишенному внутреннего костяка удается быть “самим собой”, лишь опираясь на существующее за его пределами» (Вивейруш де Кастру 2009: 70).

Военные набеги на недругов

Коллективная месть за прошлые потери в межобщинных войнах была двигателем и главным мотивом жизни *тупинамба*. Возможно, они думали так: «Если нельзя отомстить за смерть как таковую, против которой люди бессильны, в наших силах отомстить за всех тех, кто пал смертью храбрых на войне». Но в основе варварских обычаев этой народности лежали также мотивы более прагматического свойства. Ни один мужчина не имел права не только заключить брак и обзавестись детьми, но и вообще вступать в половые связи до того момента, пока не убьет человека из числа давних врагов общины. Правда, молодой человек мог сделать это и не дожидаясь следующей военной экспедиции в их владения, если его отец или кто-либо из старших родичей предоставлял в его распоряжение одного из пленников, захваченных ими ранее. Так юноша получал возможность расправиться с несчастным собственноручно и без особых усилий.

Убить человека значило у *тупинамба* присвоить его имя, заменив им свое предыдущее. Чем чаще мужчина менял имена, тем выше был его престиж и влияние на прочих членов общины. Как писал Штаден, наивысшей честью для воина было систематическое увеличение перечня имен, отнятых у чужаков, убитых им при штурме их поселений, а также выступление в роли палача во время ритуального умерщвления пленников на центральной площадке своей деревни. Стремление мстить тем, кого считали врагами, и жажда присваивать себе их имена были неразделимы в сознании *тупинамба* (см. Viveiros de Castro 1992: 279).

Рейды в стан врага отличались в данном случае от тех, которые мы видели у *вари* и других амазонских индейцев, только значительно большей численностью военных отрядов, в составе которых, помимо десятков рядовых воинов присутствовали важные персоны, двигавшиеся в авангарде. Их сопровождали жены, обремененные гамаками и провизией для своих супругов. Ради сокращения пеших маршрутов часть пути проделывали по воде. Легкие каноэ длиной до 12 м, сделанные из коры, вмещали по 25–30 человек, а челны, выдолбленные из мощных древесных стволов, — до шестидесяти. Бойцы перед началом экспедиции раскрашивали тела и лица в черное и красное и украшали себя богатыми головными уборами из птичьих перьев. Часть боевого наряда составляли также бусы из человеческих зубов, число которых в связке доходило у некоторых до двух-трех тысяч. Продвижение армии шло под аккомпанемент музыкальных инструментов.

Вооружение бойца состояло из лука со стрелами и палицы с уплощенным каменным навершием овальной формы, края которого были остро заточены. Средством защиты от стрел врага служил щит из кожи тапира. Операция была рассчитана на непременный успех. Любая неблагоприятная примета, например, крик попугая в момент, неподходящий с точки зрения шамана, могла заставить все это множество людей повернуть вспять и вернуться на свою территорию.

Нападали на деревню врагов так, чтобы застать их врасплох: ночью или на рассвете. Начиналась атака дождем стрел, которые нападающие посылали рассредоточившись, чтобы самим не попасть под ответный выстрел. Если противник оказывал сильнее сопротивление, нападавшие переходили к осаде. Они строили частоколы из срубленного колючего кустарника и шаг за шагом передвигали их по направлению к ограде деревни. С близкого расстояния посылали в сторону домов стрелы, снабженные пучками подожженной сухой травы.

Когда столкновение переходило в беспорядочный рукопашный бой (рис. 5.9), каждый из числа агрессоров, нанося удары палицей направо и налево, старался не упустить возможности захватить в плен кого-либо из тех, кто не мог оказать достаточно активное сопротивление. Собственно говоря, в этом и состояла главная задача любого из нападавших. Здесь трудно было обойтись без помощи соратников. Когда двоим-троим бойцам удавалось обезоружить противника, каждый старался первым схватить его за руку, выкрикнув одновременно: «Ты *мой* пленник!» Отныне тот по праву становился его неотъемлемой собственностью.

Рис. 5.9. Нападение отряда захватчиков на лагерь другой общины. Из: Métraux 1948

Перед тем как отправиться в обратный путь, убитых во время схватки обезглавливали, Головы уносили домой, считая их военными трофеями. Впоследствии черепа будут насажены на жерди

по верхней кромке ограды своей деревни (рис. 5.6). Забирали с собой также отрезанные половые органы бойцов противной стороны (см. Métraux 1948: 120).

Пленники в роли домашних питомцев

Обратный маршрут торжествующая партия пролагает так, чтобы посетить одно или несколько дружественных поселений, где захваченных чужаков выставляют напоказ местному населению. Там несчастных встречают бранью и проклятиями. Пленники хорошо понимают, что им предстоит быть убитыми и съеденными. Но узники-мужчины стараются с самого начала вести себя так, как подобает мужественным воинам, и отвечают на оскорбления гордо и бесстрашно.

Перед тем как ввести их в свою деревню, конвойным следовало придать своим подопечным облик истинных *тупинамба*. Им выбривали головы, позволяли украсить себя украшениями из перьев и заставляли каждого взять оружие кого-либо из штурмовиков, погибших во время нападения на их общину[30]. Им выдавали также гамаки, после чего предоставляли в распоряжение женского контингента деревни.

Узника ведут к хижине, где хранятся святыни общины — погремушки из высушенных плодов тыквенного дерева, наполненных мелкими камешками (рис. 5.7). Они почитаются здесь столь же высоко, как сакральные трубы и флейты у туканоязычных индейцев, и точно так же были табу для женщин[31]. Перед фасадом этого строения женщины пускаются в пляс, пытаясь заставить пленника присоединиться к ним (рис. 5.10).

По окончании этих церемоний всем пленным, мужчинам и женщинам, предстояло прожить какое-то время в ожидании неминуемой смерти. Сколько месяцев, а то и лет им было отведено до кончины, первоначально не знал никто. Пощадить могли только выдающегося балагура, знающего много песен и обладающего хорошим голосом. В старых литературных источниках этих людей часто называют «рабами», хотя фактически предоставленные им права почти не были ущемлены по сравнению с теми, какими пользовались прочие члены общины. Сами *тупинамба* называли

[30] Оружие погибшего соплеменника остается нечистым, пока кто-либо из пленных не подержит его в своих руках. После этого запрет на его использование «своими» снимается.

[31] См. главы 2 и 3.

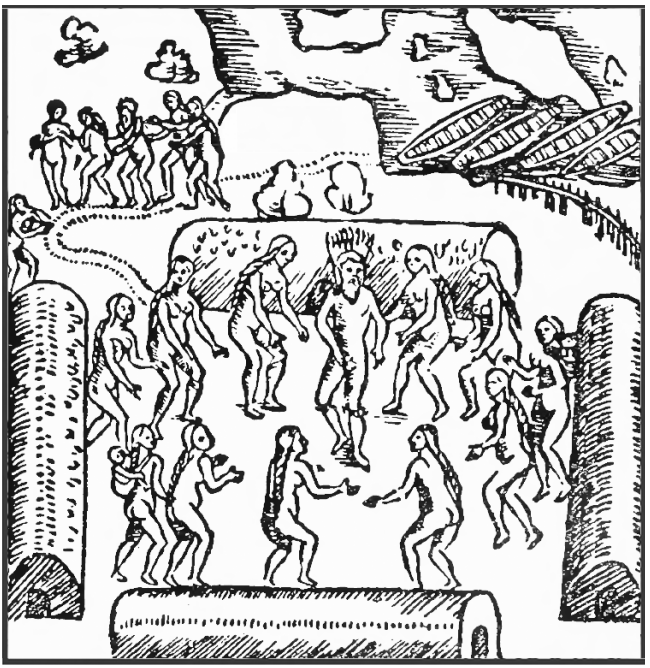


Рис. 5.10. Пленник в окружении женщин, выбирающих себе супруга из числа захваченных недругов. Из: Métraux 1948

их словом *зиксиреймбаб*, как и прирученных животных[32]. Свобода передвижения никак не была ограничена, мужчина мог охотиться и ловить рыбу для себя и своего хозяина, как если бы он был его внуком или племянником. Ему не разрешалось лишь работать на кого-либо другого и вступать в амурные сношения с замужними женщинами. Если пленник серьезно заболевал, ему сразу же назначали время казни, чтобы отправить его на съедение прежде, чем он умрет. Никто не опасался бегства пленника, поскольку он сам хорошо понимал, что будет убит своими же как изменник, если вдруг сумеет вернуться домой.

Обладание пленными выглядело со стороны как важный показатель престижа их владельца. Так или иначе, тот прилагал все усилия, чтобы его подопечному жилось как можно лучше. По сути дела, хозяин узника становился кем-то вроде его заботливого опекуна. Поначалу он позволял тому повесить гамак рядом со своим собственным и

[32] Их было очень много в деревнях *тупинамба*. В основном это были попугаи и прочие птицы, а также обезьяны, агути и дикие свиньи, изредка броненосцы и даже кайманы.

гамаками членов своей семьи. Затем он отдавал ему в жены свою сестру или дочь, а в случае отсутствия у него близких родичей женского пола просил кого-нибудь из близких друзей предоставить супругу для его подопечного, на что тот охотно соглашался. Дело в том, что отношения свойства с чужаком считались у т*упинамба* делом почетным. Бывало даже так, что пленнику давали в жены вдову кого-либо из убитых во время последней экспедиции. Ему в руки переходил гамак и перьевые головные украшения погибшего на ратном поле.

В семьях, членами которых оказывались пленники, отношения между супругами ничем не отличались от привычных для *тупинамба*. Бывали случаи, что они складывались столь гармонично, что под угрозой смерти супруга, происходящего из пленных, женщина была готова пожертвовать своим положением, бежав вместе с ним. Другие бывали сурово наказаны, когда пытались воспротивиться убиению и съедению ребенка, отцом которого стал дарованный ей муж из числа чужаков, взятых в плен. Такая участь, однако, не ожидала отпрыска полноправного члена общины, взявшего в жены пленницу.

Пленница чаще всего входила в здешнюю семью в роли добавочной жены либо становилась чьей-либо наложницей. В этом случае, если партнер не уделял ей достаточно внимания, она могла позволить себе вести достаточно вольный образ жизни. В дальнейшем избежать казни и съедения удавалось лишь тем немногим, к кому по прошествии времени успевал прикипеть душой кто-то из особенно влиятельных членов общины. Если женщина-пленник умирала естественной смертью, ее череп не должен был остаться в целости, и его разбивали ударами палиц.

Казнь обреченного на смерть и каннибальская оргия

Дату, когда должна была состояться расправа над пленником, назначали задолго вперед на совещании избранных членов общины под председательством главы деревни. Готовясь к ритуалу, рассчитанному на три-пять дней, следовало в первую очередь запасти достаточное количество пива, учитывая численность самих жителей поселка и приглашенных гостей. Извещения о дне грядущего события рассылали в дружественные деревни сразу же по окончании совета старейшин.

К тому моменту, когда все участники действа прибыли на место, обреченный на смерть находился уже в полном распоряжении женского контингента общины. Его тело с ног до головы окрасили черным соком плодов генипы, приклеили к телу красные перья, а на лицо налепили осколки яичной скорлупы зеленого цвета. Эту

первую ночь узник провел в отведенной ему хижине в компании престарелых женщин, которые распевали песни, рисующие его жизненный путь и развязку, его ожидающую.

На следующий день старухи развели большой костер на центральной площади деревни. Вокруг него все взрослые обитатели поселка вместе с гостями устроили танцы. На происходящее виновник торжества едва ли мог смотреть иначе, чем с явным неодобрением. Но выразить свое неудовольствие он мог единственным способом: швырял в танцующих плодами и черепками глиняной посуды, которые ему предоставили заранее как раз для этой цели.

Танцы продолжаются и весь следующий день, теперь под аккомпанемент труб. Принять участие в плясках не раз предлагали и самой жертве. Не удивительно ли, что он подчас соглашался, стоически выдерживая принятую им на себя роль бесстрашного воина, готового принять почетную смерть в разгар всеобщего веселья.

Ночь перед казнью он оставался все в той же «тюремной» хижине под надзором женщин, распевая песни, в которых пророчествовал скорую гибель всем тем, кто держит его в заключении, и всячески превозносил свою отвагу и презрение к мучителям. Все это время кормили узника только орехами, чтобы его плоть не слишком кровоточила во время ее подготовки к поджариванию на костре.

Наутро престарелые женщины вывели пленника на площадь перед костром. Хозяева ритуального действа даже сделали вид, что ему предоставляется шанс спастись бегством. Но мужчины из толпы сразу же бросились в погоню, и первый, кому в беспорядочной схватке удалось побороть беглеца, удостоился чести получить новое имя. Затем обреченного на смерть опоясали веревкой, специально сплетенной заранее из тщательно отбеленных хлопковых нитей. Ее концы держат теперь двое мужчин (рис. 5.11 вверху).

На сцене появляется палач в длинном халате из птичьих перьев (рис. 5.7), раскрашенный и татуированный по велениям традиций. Бывалые мужчины из числа организаторов обряда торжественно передают палачу орудие казни. Это палица, декорированная на этот раз особым образом: зеленой яичной скорлупой, приклеенной к древесине ее головки (как имитация таких же осколков на лице осужденного), и перьями, закрепленными на рукоятке. Булава еще накануне была вывешена на краю крыши одного из домов на обозрение женщин, которые все это время в экстазе, с криками и песнями танцевали вокруг нее. Прежде чем вручить палицу палачу, каждый из группы воинов по несколько раз взвешивал ее на руке, словно стремясь убедиться в том, что она послужит надежным инструментом уничтожения их недавнего односельчанина.

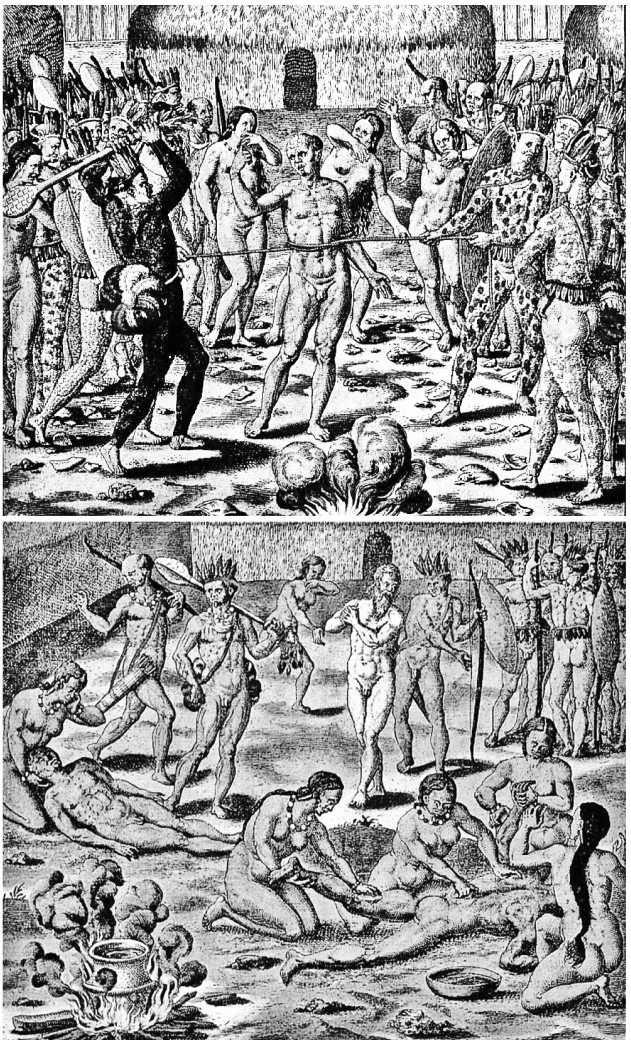


Рис. 5.11. Казнь обреченного и начало расчленения тела

Прежде чем смертельный удар обрушится на голову пленника, он еще пытался сопротивляться, благо, руки его оставались свободными. Иногда ему даже удавалось на время перехватить булаву. Понятно, однако, что трагический исход был предрешен. Вот уже из домов на место казни устремились пожилые женщины, запасшиеся заново раскрашенными глиняными сосудами, куда они приготовились сцеживать кровь несчастного и укладывать его

Рис. 5.12. Приготовление к трапезе и каннибальская оргия. Из: Métraux 1948

внутренности. Их тела окрашены черным фруктовым соком, а на шеях красуются ожерелья из человеческих зубов.

Тело начинают разделывать сразу же, не позволяя ему остыть и подвергнуться трупному окоченению (рис. 5.11 внизу, 5.12 вверху). Подоспевшие старухи не отказывают себе в удовольствии хлебнуть горячей крови и призывают детей, чтобы те окунули руки в сосуды, куда ее сцеживают. Те, что помоложе, сма-

чивают кровью соски, так что даже младенцы смогут ощутить ее вкус и запах.

Если в данном случае жертвой расправы оказался мужчина, то экзекутор — это, как правило, сын того самого воина, который некогда захватил этого пленника. Он же дал ему в жены свою дочь или сестру. Таким образом, в понимании аборигенов каратель пленника фактически оказывается его родственником: зятем либо дядей-свояком[33]. Для палача эта роль была наиболее выигрышным способом самому обзавестись женой, изначально подготовленной для него любящим папашей. Юноше не надо было для этого начинать свою карьеру бойца с участия в длительных военных экспедициях, где пришлось бы рисковать жизнью во время нападений на деревни противника. То есть он мог пройти акт посвящения во взрослые мужчины без каких-либо дополнительных осложнений[34].

«Траурное» затворничество палача

Выполнив возложенную на него обязанность, он бегом устремляется к хижине, выстроенной на отшибе у окраины деревни, где ему предстоит провести в одиночестве несколько последующих недель. Чтобы попасть в нее, ему приходится пролезть между рукояткой лука и тетивой, закрепленной в натянутом состоянии. Оказавшись в помещении, он продолжает бегать взад и вперед, пытаясь уклониться от духа убитого им человека. Сделать это нелегко, поскольку сразу по окончании казни один из мужчин успел отрезать губы жертвы и надеть их на запястье убийцы в виде браслета.

Все это время его родные и двоюродные братья и сестры шествовали шумной компанией по деревне, выкрикивая новое имя обращенного в статус новоявленного мужчины-воина. Эта честь перепадала также кому-либо из глашатаев.

Пока на площади люди пируют, в изобилии поглощая жареное мясо, палач ложится в гамак и готовится оставаться в нем, пока у

---

[33] Ситуация была зеркальным отражением той, что описана в одном из мифов *тупинамба*, где мужчина убивает мужа своей сестры. С этого события, по представлениям аборигенов, началась вражда между общинами, которая вылилась в реальности в нескончаемую спираль отмщений на почве кровной мести.

[34] Вивейруш де Кастру (2009) видит в этом ритуале не только обряд инициации юноши — он допускает также, что перед нами нечто вроде жертвоприношения. Сначала он отвергает такую трактовку (с. 68), но далее как будто бы склоняется к ней. При этом он придает понятию «жертвоприношение» некий новый смысл, в соответствии с его концепцией перспективизма (см., например, с. 75).

него не отрастут волосы на голове, обритой в преддверии казни. Ему строго запрещено принимать участие во всеобщей трапезе, как и воину-убийце в сообществе *вари*. На протяжении трех дней палачу не положено даже вставать с гамака, так что его выносят наружу каждый раз, как ему требуется отправить естественные надобности. Добровольный узник обязан соблюдать строгий пост, так что его меню ограничивается исключительно растительной пищей. Когда же минует время полной вынужденной неподвижности, он сможет развлекаться, бросая игрушечные стрелы в фигурки, вылепленные им из воска.

Окончание изоляции палача знаменуется богатым пиром, когда пиво льется рекой и поглощается жителями деревни и гостями в неимоверных количествах. В то время как другие бражничают напропалую, прошедший инициацию татуирует себя с помощью специального инструмента из зуба агути, насаженного на рукоятку. Чем больше узоров он нанесет себе на кожу, тем выше окажется его престиж в глазах прочих членов общины.

«Семиофагия» на месте антропофагии

В попытках найти объяснение каннибальских обычаев *тупинамба* социальные антропологи склоняются к заключению, что они не поддаются рациональному объяснению в системе понятий западной культуры. Вот что пишет по этому поводу Вивейруш де Кастру: «Единственное, что объединяет всех жертв, поедаемых общиной каннибалов, вне зависимости от их пола и возраста, это их принадлежность к категории “враги”. Так что я рискую предложить в качестве гипотезы утверждение, что, фигурально выражаясь, в пищу здесь идет именно это абстрактное понятие, несущее в себе идею чего-то всеобъемлющего, чужеродного и враждебного. Потребляется не материальная субстанция и даже не конкретный образ неких вещественных качеств “врагов”, а тот фрагмент виртуального мистического пространства, который отведен этим чужакам в картине мира, выстроенной в коллективном сознании этноса каннибалов. То есть в акте каннибализма актор присваивает себе все составляющее саму сущность поедаемой жертвы, и таким образом как бы сам превращается в нее» (Viveiros de Castro 1992: 286).

Здесь автор ссылается на точку зрения выдающегося антрополога Маршала Салинса, который считает, что в основе каннибализма, и не только мифологического, но и вполне вещественного, неизменно лежит восприятие мира как бескрайнего множества

знаков-символов. На этом основании Салинс приходит к словесному парадоксу: каннибализм — это, в сущности, способ «мысленного пожирания знаков», иначе говоря, *семиофагия*[35].

Ту же метафору использовал и сам Вивейруш де Кастру в применении к обычаям этноса *араветте*, которому, в отличие от *тупинамба*, *вари* и ряда других амазонских народностей, не свойственна практика реального каннибализма. По его словам, в этом контексте *араветте* ограничиваются тем, что «поедают слова» (см. Вивейруш де Кастру 2009: 69).

Он имеет в виду, что жестокие сцены каннибальского насилия, показанные в мельчайших подробностях, занимают немалое место в мифологии этих индейцев. Здесь описываются сдирание кожи с человеческих тел, прежде чем подвергнуть их четвертованию; разрубание полученных фрагментов на куски; отделение плоти от костей; и, наконец, вываривание мяса в больших котлах. Отличие от образа действий *тупинамба* по отношению к их военнопленным состоит лишь в том, что здесь в роли палачей и любителей человеческого мяса выступают могущественные боги, а их жертвами оказываются покойники *араветте*. Пройдя все эти испытания, тело мертвеца конструируется заново все теми же богами из обглоданных ими костей. Отныне благополучно вернувшемуся к жизни суждено существовать вечно и безбедно, не испытывая разрушительного воздействия старости, о чем непрестанно заботятся боги[36].

Присвоение и истребление вражеских песен у этноса *паракана*

В межобщинных войнах, которые эти индейцы вели в прошлом, они практиковали ратный этноканнибализм — так же как *вари* и *тупинамба* (хотя и с гораздо меньшим размахом). Аналогичным образом убийца не участвовал в потреблении мяса своей жертвы и расплачивался за содеянное длительным затворничеством и постом.

Выше, в разделе «Призрачное и осязаемое в акте экзоканнибализма» было сказано, что, согласно верованиям *паракана,* в акте каннибализма убийца присваивает активную составляющую субъектности своей жертвы. Она, по выражению антрополога Кар-

---

[35] От греческого слова *семейон* (semeion) — знак. Швейцарский языковед Фердинанд де Соссюр, заложивший основы структурной лингвистики, считал эту дисциплину разделом *семиологии*, объект которой «изучение жизни в рамках жизни общества» (Соссюр 1931/1977: 54). В терминах *семиологии* (иначе — семиотики) слова естественного языка — это не что иное, как знаки-символы.

[36] Подробнее об этом см. в главе 1 (с. 56).

лоса Фаусто, содержит в себе воплощение качеств ягуара (*jaguar part*). Переходя от жертвы к убийце, она пропитывает его и делает брутальным и высоко плодовитым производителем потомства. Исследование обычаев этноса, проведенное этим ученым, позволило показать, что присвоение этой виртуальной субстанции возможно в понимании этих аборигенов и без пролития крови.

В период так называемого «умиротворения» аборигенов Амазонии и европеизации их материальной культуры *паракана* смогли сохранить практически неизменным традиционный комплекс верований, связанных с шаманизмом и культом хищнического присвоения инаковости Других. Это квинтэссенция всего мировоззрения этноса, суть которой находит выражение в сложной последовательности ритуалов, объединяемых под общим названием *опетимо*, или «фестиваль табака».

Приручение виртуального врага. В социуме *паракана* нет особого сословия шаманов, представители которого выполняли бы некие специфические функции, такие, скажем, как надзор за порядком проведения ритуалов, и пользовались бы особым влиянием на происходящее в общине. Здесь каждый взрослый мужчина постоянно стремится к расширению эзотерических знаний. Путем самосовершенствования в этой области он приобретает соответствующие навыки и со временем становится способным использовать их во благо ближних, например, на стезе врачевания больных. Иными словами, полноценный мужчина выступает одновременно в роли воина и шамана (рис. 5.13). Но особым престижем пользуются те немногие мужчины (иногда также женщины), которые обладают даром ясновидения. Плоды его становятся доступными этим людям только в состоянии сна, за пределами мира *паракана*. А именно: им под силу призвать к себе духа *аквава*, заняться его приручением и далее пользоваться его услугами.

Рис. 5.13. Индейцы *паракана*

Этот собеседник двойника ясновидящего не обязательно является ему в виде человеческого существа, но ему неизменно свойственны имя собственное и такие качества, как целеустремленность и способность языкового общения. На местном наречии слово *аквава* означает «враг». Другие названия духа — «питомец ясновидящего» и его «жертва, располагающая тайнами магии».

Роли двух собеседников неравноценны. Питомец находится под контролем своего хозяина, как дитя, зависящее от отца. Сам он почти лишен воли, наподобие человека, находящегося в состоянии обморока или на пороге смерти. Но при этом *аквава* не утрачивает дара магии и готов по велению ясновидящего лечить его самого и каждого из тех, на кого ему будет указано. А кроме того, в его распоряжении находится множество имен, музыкальных мелодий и текстов песен, которыми он готов поделиться со своим господином. Поступая таким образом, он ведет себя как союзник и помощник ясновидящего, то есть оказывается в роли прирученного врага[37].

Именно песни, тексты которых *аквава* транслирует своему хозяину во время сеансов их общения, считаются у *паракана* главным и наиболее ценным приобретением ясновидящего. Собственно говоря, односельчане присваивают ему это почетное звание только в том случае, если он наглядно предъявит им песни, которым научился от своего питомца. Сколько бы человек ни настаивал на том, что он обладает даром ясновидения, его назовут лжецом, если он не пропоет публично несколько только что заученных им мотивов. Все понимают, что они не придуманы им самим, а получены от подвластного ему духа.

Эти тексты, положенные на музыку, чаще всего называют «ягуар-песнями». Подразумевается, что в них таится избыток жизненной силы и высокий потенциал креативности, то есть те качества, которые делают ягуара могущественным владыкой всего происходящего в сельве. Согласно трактовке Фаусто, подразумевается, что эти песни олицетворяют собой ту самую активную, хищническую фракцию субъектности жертвы каннибала (*jaguar part*), которую тот присваивает, совершая убийство[38]. Отсюда и другое наименование ясновидящего: «Хозяин ягуаров». А песни, получаемые им от *аквава*, называют, как и его самого, «питомцами» прозорливца (см. Fausto 1999: 940).

---

[37] «Прирученные сновидения» у *паракана* аналогичны духам-помощникам шамана у других амазонских этносов. См, например, раздел «Каменная чашечка — верный помощник шамана» главы 3.

[38] См выше, раздел «Призрачное и осязаемое в акте экзоканнибализма» (с. 220).

Ритуальный цикл опетимо. Это действо, длящееся несколько дней, проходит в три этапа. На первом наиболее выдающийся хозяин ягуара «делится» своими питомцами со всеми взрослыми мужчинами общины. В окружении воинов в полном вооружении он приплясывает соответствующим образом под аккомпанемент песен, полученных им от *аквава*, а зрители раз за разом повторяют его импровизации до тех пор, пока мотив, слова и па танцев не будут выучены ими самым основательным образом. Эти ночные репетиции именуются у аборигенов «откармливанием ручных ягуаров».

Несколько дней спустя мужчины строят хижину специального назначения, которая на местном наречии имеет то же название, как укрытие для охотника, поджидающего добычу, или клетка для содержания пойманных животных. Из-под ее свода ясновидящий транслирует тексты песен тем из бойцов, которые готовы принять участие в последующем ритуале. Они, находясь снаружи, вступают поочередно в диалог с оратором. Когда тот, закончив очередной мотив, восклицает: «Это мой ягуар такой-то!», в ответ звучит: «Это моя жертва!» — или скажем: «Это то, что мне нужно», и т. д. По окончании переклички воинов приглашают в дом, и там они остаются взаперти до следующего утра.

Этот обряд символизирует возвращение питомцев ясновидящего из состояния одомашненных к предшествовавшей их «дикости». До этого было бы недальновидным причинять им какие-либо неприятности, а теперь их судьба — быть публично подвергнутыми смерти.

Именно этой центральной задаче и служит третий, заключительный этап действа *опетимо.* Сам акт исполнения воином танцевального номера под музыку, которой его обучил ясновидящий, символизирует собой убиение врага, двойником которого выступает данный комплект движений и звуков. Он и в прямом смысле оказывается уничтоженным: танцевальный номер, показанный публике во время *опетимо,* не должен быть воспроизведен никогда в будущем.

Зрелище организовано следующим образом. Воины в полном парадном облачении выходят на танцевальную площадку поочередно в течение трех-четырех дней. Каждый имеет при себе длинную сигару из внутреннего слоя коры дерева *тауари*[39] *и* исполняет свою собственную уникальную партию танца в сопровождении женского хора. Затем он передает сигару следующему танцору-певцу, и так на протяжении всего дня.

---

[39] *Couratari obiongifolia*, семейство Lecyphidaceae.

Описывая эти ритуалы, Фаусто особо подчеркивает следующее обстоятельство. Исполнитель танцевального номера выступает одновременно в роли двойника того *аквава*, который подарил ясновидящему этот напев, и его палача. Сам *аквава* — это либо враг в человеческом облике, либо какое-то животное[40]. Поэтому слово «танцор» на языке *паракана* имеет одновременно два значения: «охотник — дичь» и «убийца — враг». Так, очевидно, расценивает себя и сам участник ритуала, чему не приходится удивляться после прочтения этой главы и всех предыдущих.

Таким образом, *опетимо* может быть названо фестивалем воинов. Символическое уничтожение двойника врага служит психологическим суррогатом реального убийства чужака во время военной схватки. Показательно, что Фаусто снабдил раздел статьи с описанием *опетимо* заголовком «Каннибальские мелодии». Участие в фестивале дает возможность мужчине совершенствовать такие маскулинные качества, поощряемые социумом, как умение видеть и толковать сновидения, публично петь и выступать с речами (см. Fausto 1999: 943).

* * *

Первобытная концепция каннибализма столь тесно вплетена в общую канву представлений анимизма, что любая попытка дать некое простое, однозначное объяснение ее когнитивных оправданий и социальных функций заведомо обречена на провал. Эти верования глубоко погружены в рутину повседневных практик этноса и объективированы в коллективном сознании посредством разветвленной системы символов. Они могут служить яркой иллюстрацией синкретизма духовных культур, основанных на идеологии анимизма. Многослойность ассоциаций между явлениями, относящимися к разным сферам бытия и мировосприятия (повседневное жизнеобеспечение людей, социальные отношения, космология, эсхатология[41] и прочее), требует от антрополога-интерпретатора такого рода воззрений и практик трудновыполнимой задачи одновременного их рассмотрения на нескольких аналитических уровнях. Особенно примечательна нерасчлененность в сознании аборигенов таких, казалось бы, плохо совместимых дискурсов, как «война-человекоубийство», с одной стороны, и «воспроизведение потомства» в общине каннибалов — с другой, о чем было подробно сказано выше в разделе «Гендерные параллели».

---

[40] У других амазонских этносов в ритуалах сходного назначения этот подтекст реализуется за счет использования масок, изображающих соответствующие персонажи.

[41] Эсхатология — система верований о загробном мире и судьбе человека после смерти.

ГЛАВА 6. ПРОТОЭКОЛОГИЯ — СТРАТЕГИЯ ВЫЖИВАНИЯ

В работе антрополога, изучающего истоки и принципы коллективного мифологического сознания, чрезвычайно важен верный выбор объекта исследования. Первое условие состоит здесь в том, чтобы духовная культура этноса, который намечен для изучения, предстала бы в своем первозданном виде, то есть была бы максимально свободной от каких-либо влияний со стороны других культур, с которыми носители данной находились в более или менее длительном контакте.

В противном случае исследователь может обнаружить в структуре верований и ритуалов этноса такие, которые не принадлежали ей изначально, а заимствованы со стороны. Иногда чужеродность таких заимствований совершенно очевидна с первого взгляда. Например, от юкагиров, населяющих северо-восток Азии, еще в самом начале XX века можно было услышать, что мифические персонажи — «хозяева животных» — выясняют свои отношения во время игры в карты за бутылкой бренди. Ставкой на кону служат души тех видов животных, которые находятся во власти того или иного из них (Bogoraz 1909: 287–288). Совершенно очевидно, что перед нами следствие влияний на мировоззрение местного населения русских первопроходцев. Они начали осваивать регион сравнительно незадолго перед тем, как этнографами были получены эти сведения — во второй половине XVII века, то есть примерно 150 лет назад.

Когда двое венесуэльских ученых, Игли Зент и Стенфорд Зент, присоединились в первой декаде текущего столетия к обширной научной программе сравнительного изучения мировоззрений амазонских индейцев[1], они сделали весьма удачный выбор, сосредоточив внимание на этносе *дзоти*. Дело в том, что эти люди вошли в более или менее постоянный контакт с европейскими колонизаторами последними из примерно тридцати коренных народностей Венесуэлы[2], и потому их культура испытала наименьшее влияние со стороны совершенно чуждой им постиндустриальной цивилизации. К этому следует добавить, что к тому моменту, когда Зенты приступили к своей работе, природные условия ареала *дзоти*, как и нравы их самих оставались практически не изученными.

---

[1] Они начали полевые исследования в Южной Америке как профессиональные ботаники, что, как мы увидим далее, во многом предопределило замечательные результаты их антропологических исследований.

[2] См. об этом: Матусовский 2015.

Индейцы *дзоти* и их вселенная

Дзоти — народность численностью около 900 человек, говорящих на языке лингвистической семьи *салина*[3] (рис. 6.1). Они живут пространственно изолированными общинами, состоящими обычно не более чем из 35 человек. Около 25 таких коллективов разбросаны по территории площадью примерно 7 тысяч квадратных километров, охватывающей горные девственные леса возвышенности Сьерра-де-Майгуалида в южной части Венесуэлы[4].

Рис. 6.1. Индейцы *дзоти*. Из: Zent 2005, 2009

Это охотники-собиратели, ведущие большую часть года полукочевой образ жизни, который, вопреки ожиданиям, органически сочетается с практикой подсечно-огневого земледелия. Оно сосредоточено в опорных пунктах существования группы, где она переживает сезоны с неблагоприятными погодными условиями (рис. 6.2). Около 80 % времени уходит на охоту и собирательство, остальное отведено сельскохозяйственной деятельности, которая у *дзоти* стоит на гораздо более высоком уровне развития, чем у большей части амазонских лесных земледельцев. На огородах и расчищенных от леса участках сельвы эти индейцы выращивают 67 видов окультуренных растений, из которых 36 идут в пищу, 20 используются в магии и медицине и 20 предназначены для изготовления артефактов и

[3] К ней же относится язык этноса *пиароа*, о котором шла речь в начале предыдущей главы.

[4] В настоящее время около 65 % популяции сосредоточено по соседству с двумя христианскими миссиями (католической Кайама и протестантской Кано Игуана). Но и здесь *дзоти* продолжают строго придерживаться своего традиционного образа жизни и национальных обычаев (см. Zent 2009).

строительства. Наиболее важны для обеспечения общины устойчивым питанием кукуруза, банан и корнеплоды: батат, ямс и сладкий маниок (см. Zent, Zent 2012).

Рис. 6.2. Поселение индейцев *дзоти*. Из: Zent 2013

Космогония: у начала начал

В мифологии *дзоти* мироздание существовало испокон веков. Ничто здесь не могло быть создано заново, возможны были лишь всевозможные преобразования элементов и структур, изначально заданных. Мировое пространство подразделено на три уровня, каждый из которых представлен овальным диском, слегка наклонным, что обеспечивает возможность течения воды. Верхний, небесный покоится на кронах гигантских деревьев. Их стволы играют ту же роль, что и вертикальные подпорки домов, в которых аборигены живут ныне. Средний, земной диск удерживается четырьмя деревьями, принадлежащими разным видам[5]. Они скреплены с теми, на которых держится верхний диск, мощными лианами *принопостема*. Древесину этих деревьев Отец-Громовержец использует для постройки своих жилищ, а корни их уходят глубоко в нижний диск (подземелье). Там они плотно переплетаются, придавая тем самым наибольшую устойчивость этому уровню мироздания (рис. 6.3).

Пики высочайших гор земного диска открывают дорогу в небеса, а в невысоких горных массивах можно отыскать спуски в подземелье. По обочинам каждого диска медленно текут воды обширной реки-лагуны. Далее — пустота, где нет ничего. А вся космическая конструкция находится в неспешном непрерывном вращательном движении. Вот слова шестидесяти пяти аборигенов, которых опрашивали антропологи: «Все мы плывем никуда» (см. Zent E. 2013: 7).

Все три уровня населены великим множеством видов растений и животных, а также разнообразными духами. Индивиды внутри общин каждой категории этих существ придерживаются тех же

[5] Амфирокс *Amphirrhox longifolia* (семейство Фиалковые Violaceae); кариокар *Caryocar microcarpum capitata* (Кариокаровые Caryocaraceae); копаифера Copaifera officinalis (Бобовые Fabaceae); куалеа Qualea paraensis (Вошизиевые Vochysiaceae); прутняк Vitex capitata (Вербеновые Verbenaceae).

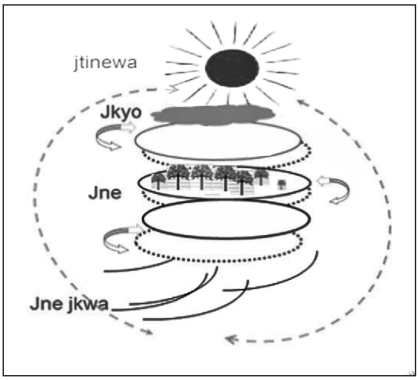


Рис. 6.3. Вселенная в представлениях *дзоти*. Из: Zent 2013

моральных правил общежития, как сами *дзоти* и пользуются такими же, как у них, орудиями охоты и такой же домашней утварью. Но только лишь некие «бесплотные мудрые люди» обоих полов, будучи бессмертными, способны видеть одновременно происходящее во всех подразделениях мироздания.

«Нынешние времена» наступили после мировой катастрофы, учиненной первичным могущественным существом Икиейка. Он оказался недовольным порядками в среде тех самых «бесплотных мудрых людей», срубил четыре дерева, на которых держался земной диск, и сотряс небеса. Солнце сбилось с пути, потеряло способность совершать свой ежедневный обход небосвода и остановилось в зените.

Но спустя некоторое время Икиейка спохватился и с помощью Отца-Громовержца привел все в порядок. Они водрузили землю на прежнее место — на вершины четырех деревьев, корни которых были заново соединены в единую тугую сеть, так что мироздание смогло вернуться к прежнему состоянию медленного вращения. Однако вернуть ночь, восстановив движение Солнца, удалось только после появления первых людей. Забегая вперед, расскажу, как это произошло. Один из юношей по просьбе родителей влез на небо и постарался убедить Солнце следовать за ним по верному круговому пути, который был известен смельчаку. Светило воспротивилось, и пришелец, разгневанный его нежеланием последовать совету, убил его деревянным копьем. Воцарилась полная темнота.

Некоторое время спустя Солнце начало возрождаться. Сначала оно появилось в виде крошечного гало, свет которого исходил из тлеющего уголька на месте прошлого сердца светила. Оно росло быстро, а юноша тем временем учил его тому, как следует соблюдать ежедневный дневной маршрут в небе, а также правилам, которые сделают ученика истинным *дзоти*. В эту программу входило обучение умению плести корзины, изготовлять гамаки и духовые трубки, строить дома, а также ритуалам, танцам и песням. Дневное странствие Солнца возобновилось, и с появлением темного време-

ни суток возникли многочисленные существа, ведущие ночной образ жизни. А сам юноша превратился в одно из них, а именно в летучую мышь и в этом облике вернулся на землю.

В восстановленные растения вернулись все составляющие их элементы: воздух, вода, земля и огонь. Чтобы избежать исчезновения воды в будущем, дождь был сохранен в стволе дерева фарамея, из сердцевины ветвей которого он приходит на землю и сегодня. Воздух был запрятан Гигантским Ленивцем в кронах другого дерева, акаранда[6]. А огонь демиурги запасли в стволах деревьев еще семи видов.

По словам И. Зент, космология *дзоти* имеет много общего с тем, что мы видим у других амазонских индейцев, например, у *макуна*[7], язык которых принадлежит другой лингвистической семье. Однако среди ряда особенностей мифологии *дзоти* бросается в глаза ее ориентированность скорее на растительное царство сельвы, чем на животных, как у большинства других народностей севера Южной Америки. Интересно, насколько точно и определенно в этих нарративах указываются видовые названия множества конкретных видов деревьев. Как мы увидим далее, именно от них, а не от животных эти аборигены ведут свое происхождение.

Появление людей

Издавна на земле жил в одиночестве некто Жикайо, один из «бесплотных мудрых людей». Он заподозрил, что прицветник пальмы сократея голокоренная[8] (рис. 6.4 а) может быть женщиной, и сообщил об этом Громовержцу. Тот немедля спустился на землю, и оба отправились на ее поиски.

Попутно они решили осмотреть дерево апейба[9], которое поет. Найдя его, они вырубили из древесины фрагмент длиной немногим более полуметра. Оказавшаяся здесь же чета птиц-людей из породы хохлатых оропендол (рис. 6.4 *б*)[10] попросили Жикайо вы-

---

[6] *Faramea* sp. (семейство Мареновые Rubiaceae); *Jacaranda* sp. (Бигнониевые Bignoniaceae).

[7] См. раздел «О космологии индейцев *тукано*» главы 2.

[8] *Socratea exorrhiza* — ходячая пальма. Дерево высотой до 25 м с необычными досковидными корнями, обнаженными на значительную высоту. Их считают адаптацией к произрастанию в болотистых участках сельвы.

[9] *Apeiba schomburgkii* (семейство Мальвовые Malvaceae).

[10] Вид *Psarocolius decumanus*.

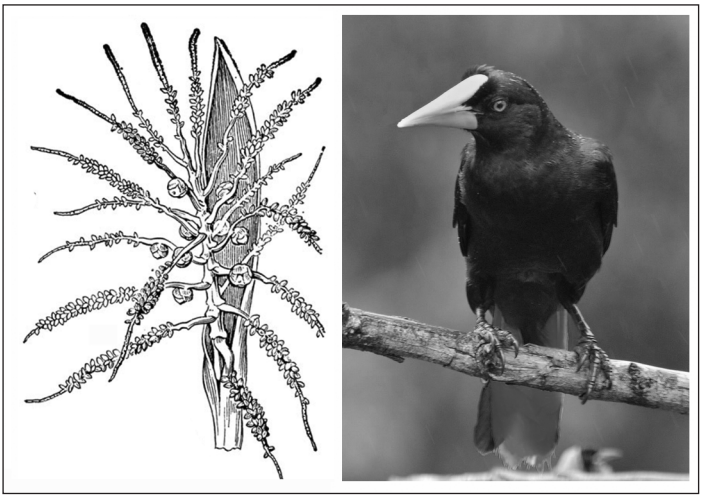


Рис. 6.4. слева — прицветник пальмы (в данном случае — кокосовой *Cocos nucifera*; из: (Имханицкая); справа — оропендола

резать для них из этой чурки игрушечного человечка. Им пошли навстречу, и работа была выполнена Жикайо, который при этом следовал наставлениям Громовержца. Тут же в игрушку начала поступать жизнь из сердцевины дерева. Сначала — сердечная энергия, а затем и все прочее. Прошло от девяти дней до девяти месяцев (по версиям разных информаторов), и кукла обратилась лицом в ту сторону, где садится солнце, и запела. Так на свет появилась первая женщина.

Приемные родители строго выполняли все обряды, которым *дзоти* следуют и сегодня в первые дни после рождения ребенка. Сначала его купают в воде, настоянной на смеси листьев, цветов и семян нескольких видов растений, обладающих магическими свойствами. Через несколько дней эта операция должна быть повторена с использованием более сложной смеси, которая содержит в себе, помимо множества ингредиентов растительного и животного происхождения, еще и слюну отца. Об этом подробнее будет сказано далее. Соответствующие ритуалы были выполнены четой птиц-людей в тот момент, когда у их приемной дочери наступила первая менструация.

Далее, согласно мифу, у этой женщины волшебным образом появились двое сыновей. Они стали полноценными людьми после того, как мать искупала их водой с настоем из самого первого гриба, который вырос у нее на ноге, когда она была уже очень

старой[11]. Один из этих сыновей стал тем, кто обучал Солнце придерживаться верного маршрута при движении по небосводу, а также правилам жизни, которым должны следовать истинные *дзоти*.

Рис. 6.5. Опоссумы

Все *дзоти* единогласно следуют формуле: «Мы пришли из мира деревьев». Разногласия касаются лишь вопроса, от какого именно вида этих растений ведет происхождение та или иная из трех разных ветвей этого этноса. Претендентами на источник материала, из которого были вырезаны первые женщины, оказываются, помимо упомянутой апейбы, древесные породы инга и караипа[12]. Все эти деревья считаются «поющими». Таким образом, речь идет о трех актах творения, давших начало первым женщинам. Сами аборигены считают важным, от какой из них ведется их род. Это следует учитывать при заключении браков, чтобы соблюсти правила экзогамии. Невозможен брак между партнерами, если оба принадлежат, согласно поверьям *дзоти*, к линии, происходящей от деревьев одного и того же вида.

В верованиях *дзоти* существует и другая версия первого появления людей. Дело было так. В подземном мире жила пара крупных опоссумов (*Didelphis marsupialis*) (рис. 6.5). Самка старательно запасала кожуру бананов, чтобы затем превратить ее в пепел, а его смешать с табаком, как это и сегодня делают женщины *дзоти*. Для этого она день за днем подвешивала эти шкурки для просушки на вертикальных стойках дома. Но кожуры накапливалось так много, что она падала на пол. Чтобы добро не пропадало зря, самка решила делать из нее людей. Они оказались относящимися к разным этническим подразделениям народности *дзоти*. Поскольку люди смертны, самкам этих опоссумов приходится и в наши дни заниматься их воспроизводством, дабы численность населения не иссякла.

---

[11] Тут, как и в других многих мифах, содержание которых я пересказывал ранее, немало несуразностей и противоречий, что, видимо, никак не смущало авторов этих текстов (об этом свойстве первобытного сознания см. Леви-Брюль 1922/1994). В данном случае дело выглядит так, что гриб, в растворе которого первая женщина купала новорожденных, вырос у нее на ноге незадолго до ее смерти.

[12] *Inga bourgoni* (семейство Бобовые Fabaceae) и *Caraipa densifolia* (Калофилловые Calophyllaceae).

Нерасторжимое единство

В языке *дзоти* антропологи не находят слова, которое хотя бы отдаленно соответствовало понятию «природа» в понимании нашей западной культуры[13]. Таким образом, для сознания этих аборигенов абсолютно чужды столь значимые для нас оппозиции «природа — человечество» и «природа — культура». В их представлениях люди — неотделимый компонент биосферы, полностью равноценный всем прочим ее составляющим.

В основе верований *дзоти* лежит идея, согласно которой все окружающее берет начало от некой предсуществовавшей целостности, которая слагалась из четырех компонентов, неотделимых друг от друга: люди-*дзоти* / растения / грибы / животные (рис. 6.6). К числу животных относятся все их подразделения, от членистоногих до млекопитающих.

Все члены этого единства социально равноценны в сфере мистического. Понятие «субъект» не ограничивается применением только к людям. Тот же статус приписывается любому живому существу, будь то растение, гриб, птица или насекомое, а также кое-каким элементам космоса, например солнцу и некоторым звездам. Каждый такой субъект обладает способностью принимать решения и преследовать свои цели, полагаясь на присущие ему волевые качества. Тем самым все эти создания непосредственным образом влияют не только друг на друга, но и на все происходящее в общине *дзоти*.

Как существа видимые и осязаемые, все члены этого пестрого социума обладают способностью трансформироваться, соответственно обстоятельствам, в нечто иное. Каждая категория живых существ находится под покровительством особой армии духов, которые несут ответственность именно за них и ни за кого другого. Важно то, что эти сонмы духов, параллельно контролирующих множество сфер самых разных интересов, связаны между собой чем-то вроде социальной сети, которая постоянно поддерживается средствами виртуальной коммуникации.

Понятно, сколь фундаментальна зависимость *дзоти* от всего живого, что составляет биоту сельвы. Эти источники существования общины, которые в сознании современного человека подпадали бы под понятие «ресурсы», аборигены рассматривают как добровольный дар со стороны щедрых обитателей леса, именуемых

[13] То же можно сказать о 1002 языках коренного населения Северной и Южной Америк, на которых сегодня говорят 50,5 млн человек, что составляет 1 % населения мира (см. Zent E. 2013: 5).

Рис. 6.6. «Нерасторжимое единство». Из: Zent 2013

жкади джади. Дикие растения, к примеру, это продукт сельскохозяйственной деятельности неких потусторонних существ, выступающих в роли земледельцев леса.

Люди просто вынуждены поддерживать продуктивное общение с ними и с «хозяевами животных»[14] ради успеха в охоте и собирательстве, следуя всем тем правилам, которые диктуются им со стороны этих могущественных сил. Взамен требуется лишь неуклонное соблюдение принципа взаимности. Например, возвращение души животного, убитого человеком, в распоряжение духа-опекуна того вида, которому принадлежит охотничья жертва.

Важно подчеркнуть, что в восприятии индейцев успех в охоте и собирательстве в *наименьшей степени* определяется их собственными намерениями и пожеланиями, как и степенью затраченных ими усилий. Благополучие коллектива гарантировано лишь постольку, поскольку люди пунктуально соблюдают правила, навязанные им интересами всех тех существ, которые соседствуют с ними в экосистеме сельвы. Эти нормы внедряются в сознание человека с раннего детства и составляют кодекс магических приемов, именуемый охотничьей магией.

Туземная школа охотоведения

У *дзоти* значение охоты выходит далеко за рамки прагматического удовлетворения потребностей в потреблении белковой пищи. Не

[14] В этой части верований у *дзоти* очень много общего с мировоззрениями этноса *макуна*, описание которого см. в главе 2.

будет преувеличением сказать, что эта деятельность служит центральной осью образа жизни этих индейцев, в орбите которой вращаются буквально все их интересы и повседневные заботы. Само развитие личности каждого члена общины приравнивается к приобретению им навыков следопыта и естествоиспытателя в самом раннем детстве и поступательному их совершенствованию на протяжении всей его последующей жизни. Эта задача, как мы увидим далее, предполагает постоянное накопление человеком глубоких знаний по экологии, повадкам и образу жизни не только животных, в самом широком смысле слова, но также касающихся сиюминутного фенологического состояния растений, грибов и всех прочих компонентов экосистемы сельвы.

У этого этноса гендерное разделение труда выражено в гораздо меньшей степени, чем у подавляющего большинства амазонских народностей, где охота является прерогативой мужчин, а женщины заняты в основном растениеводством. В противоположность такому положению вещей многие женщины *дзоти* регулярно охотятся в одиночку, чаще с копьем, но порой и с духовой трубкой. Они даже могут превосходить мужчин в умении выслеживать и добывать дичь, а также пользоваться всевозможными западнями при отлове мелких млекопитающих и птиц.

Традиция воспрещает женщинам выходить на охоту только в дни месячных, поскольку принято считать, что менструальная кровь воздействует мистическим образом на яд кураре (которым смазывают наконечники стрел при стрельбе из духовой трубки), снижая его отравляющую мощь. Впрочем, в это время не должны охотиться также и мужья женщин, пребывающих в таком состоянии.

Важная роль принадлежит женщинам-матерям в приобщении их малолетних отпрысков к тайнам охоты, когда тем впервые позволено выходить в сельву в сопровождении взрослых. Там ребенку преподносят начатки краеведческих знаний — их учат распознавать растения, грибы, насекомых и птиц и запоминать их названия[15]. Параллельно с этим мать преподает мальчику или девочке первые уроки обращения с духовой трубкой[16].

---

[15] Этим индейцам известны 220 видов растений, пригодных для использования в пищу, и еще одиннадцать, обладающих свойством утолять жажду. 285 видов используются при строительстве жилищ и в прочих нуждах технологии, 36 — для изготовления ядов, используемых при травле рыбы и 15 — в качестве средств косметики и ритуальной гигиены (см. Zent 2009: 27–28).

[16] В одном из мифов *дзоти* говорится о бесстрашной женщине, умелой охотнице, которая спасла человечество от участи быть съеденным ягуаром.

Охотничьи экскурсии в окрестностях лагеря в периоды оседлости предпринимаются почти каждый день. На промысел выходят еще до рассвета. Охотничья территория его обитателей охватывает местность в радиусе 10–15 километров. Протяженность маршрута, способного обеспечить успех мероприятия, составляет от 1 до 10 километров.

На охоту наиболее стандартного характера, а именно с духовой трубкой, *дзоти* выходят в одиночку или группами, обычно не более трех-пяти человек, состоящими, как правило, из членов семейной ячейки — братьев и сестер разного возраста. Но чаще всего состав отряда ограничивается супружеской парой. Основными жертвами таких экскурсий оказываются обитатели верхних ярусов леса. Это 65 видов птиц, из которых особо привлекательны для охотника пернатые средних размеров (такие, например, как туканы и попугаи ара) и шесть видов обезьян.

На наземных млекопитающих охотятся с копьем. Охота на столь крупного зверя, как тапир, не будет иметь успеха, если в ней не примет участие весь контингент общины, включая детей в возрасте свыше пяти лет. Женщины и дети шумной толпой, под аккомпанемент лая своры собак, движутся по следу животного, стараясь выгнать его на двух-трех мужчин, находящихся в укрытии и вооруженных копьями. Туша весом до 160 кг обеспечивает общину численностью около двадцати человек полноценным питанием примерно на неделю.

Ни одна экскурсия в лес не проходит без того, чтобы ее участник не обогатился новыми сведениями по разнообразию растительного и животного мира сельвы в их тесном, неразрывном взаимовлиянии. С каждым разом человек неосознанно тренирует остроту зрения, слуха и обоняния, совершенствует способность ориентироваться в пространстве и строить ментальные карты местности. От внимания не ускользают мимолетные впечатления о том, на какой стадии находится созревание плодов, о состоянии потомства в гнездах общественных насекомых, взгляд прослеживает направления перемещений группировок обезьян и птичьих стай. Все это складывается в копилку памяти и выстраивается на будущее ради планирования охотничьих маршрутов, как краткосрочных, так и длительных, время которых наступит в какой-то особенно подходящий момент сезонного состояния экосистемы. Даже моменты отдыха, разделяющие сеансы преследования дичи, предоставляют человеку, настроенному на фиксацию малейших событий, происходящих у него на глазах, огромное количество информации. Она поминутно обогащает зоологические, ботанические знания и экологические представления о текущем состоянии царства живого,

одним из членов которого сам наблюдатель убежденно считает и самого себя.

По окончании охоты и на обратном пути к дому мужчины и женщины не пропускают мимо внимания ничего, что считается пригодным в пищу. В сумку, которую каждый имеет при себе, идет все — съедобные травянистые растения, плоды фруктовых деревьев, орехи и грибы. Помимо них в кошелках могут оказаться также кое-какие насекомые и зазевавшиеся мелкие, не слишком подвижные животные, например амфибии и ящерицы. Иными словами, практика собирательства, доступная уже подросткам, ни в какой мере не входит в противоречие с охотой, так что оба варианта активности органически складываются в единую систему потребления богатств, предоставляемых человеку средой его обитания.

Формирование личности человека-охотника. Сразу после рождения ребенка отец уносит плаценту в лес и закапывает ее между корней в купе деревьев с мягкой древесиной, в излюбленном месте пребывания разнообразных Хозяев Животных. Последующие три дня он постится, позволяя себе съесть лишь небольшие порции кукурузы. Все это время мужчина должен хранить полное молчание.

Затем он уходит в сельву, где ему предстоит сотворить духовное начало ребенка, *дзнамоди* на местном наречии. В приблизительном переводе это слово означает «дух», «душа», «самость». Когда отец возвратится домой и, следуя традиционным обрядам, передаст эту виртуальную субстанцию ребенку, она поселится у него в сердце и возьмет на себя руководство всем его разумным поведением. Научит его видеть и понимать происходящее вокруг, управлять своими желаниями и добиваться их исполнения. Она же будет заботиться о здоровье малыша, всячески оберегая его от болезней.

В сельве отец проводит ровно четыре дня. Все это время он занят поисками коры, листьев, цветов и корней вполне определенных растений, принадлежащих обычно не менее чем к пятнадцати разным видам[17]. Коллекция с каждым часом обогащается: к ней добавляются кусочки древесных наростов, грибы трех-четырех видов, разнообразные пауки и муравьи, один-два скорпиона, а также мелкие фрагменты минералов и немного воды, богатой ими. Чем разнообразнее и богаче ассортимент находок, тем лучше. Важно лишь, чтобы его состав и пропорции разных компонентов точно соответствовали тому, что должно войти в *дзнамоди* мальчика либо девочки.

[17] Общий список растений, используемых *дзоти* в этих целях, насчитывает около 115 видов.

С каждым новым приобретением мужчина обращается с мольбой к могущественному первичному существу *дзкемабака*. Настойчивые просьбы состоят в том, чтобы духовное начало ребенка оказалось достойным будущего первоклассного охотника. Возвратившись домой, отец тщательно пережевывает все собранное им, затем растворяет эту смесь в воде, в которой мать купает младенца, настойчиво втирая ему в кожу заговоренную жидкость.

В результате, по представлениям *дзоти*, виртуальные сущностные характеристики каждого вида организмов, составивших волшебную смесь, и всех тех неорганических элементов, которые вошли в нее, проникают в организм новорожденного. Они становятся той основой его существа, которая будет впредь до конца жизни связующим звеном между ним и всеми теми видами растений и животных, частицы которых оказались ингредиентами *дзнамоди* — духовного начала нового человека.

А если так, то нам становится понятно, почему пребывание персонального *дзнамоди* не ограничивается рамками организма его хозяина. По верованиям *дзоти*, эта самость человека незримо присутствует буквально повсюду, и не только в его жилище и в прилежащих огородах, но также в сельве и в водах всех рек округи. Эта вездесущность *дзнамоди* обеспечивает ее обладателю постоянную возможность общаться напрямую и обмениваться информацией с такими же виртуальными сущностями других людей, а также растений и животных. С этой точки зрения, «...индивида можно приравнять к биосфере, заключающей в себе сотни видов, находящихся в тесной органической связи с человечеством, так что невозможно отделить субъекта от всех тех существ, которые участвовали в формировании его *дзнамоди*» (Zent 2013: 10).

Обряд купания новорожденного может служить ярким примером практики, именуемой «инкорпорацией сущностей» в телесную ткань человека. У *дзоти* через нее преломляется великое множество предписаний в сфере личностной и социальной гигиены, диктуемых традициями эзотерического знания. Основной принцип состоит в том, чтобы присваивать себе качества субстанций, обладающих теми или иными магическими свойствами, устанавливая прямой материальный контакт с ними. Он может осуществляться через вдыхание порошка из сушеных фрагментов тех растений или грибов, которым придают культовое значение. Или при употреблении в пищу сложных смесей из такого рода ингредиентов. На теле постоянно присутствуют амулеты, составленные из объектов, подобранных по тому же принципу. Наконец, в простейшем случае роль могуществен-

Рис. 6.7. Традиционные аксессуары в убранстве ребенка *дзоти*.
Из: Zent 2009

ного талисмана может играть ритуальная окраска тела, которая «всегда с тобой».

В возрасте около пяти месяцев ребенок получает от родителей поясок, сплетенный из хлопковых нитей, который будет его единственной одеждой до наступления совершеннолетия. Это символ, отделяющий его от мира растений и животных. Еще через пять месяцев к нему добавляются бусы, которые опоясывают грудную клетку крест-накрест (рис. 6.7). Материалом для ожерелья служат в основном семена и прицветники растений, диких и одомашненных, к которым добавлены птичьи перья, когти и фрагменты скелетов рыб, птиц и млекопитающих, разные мелкие безделушки.

По верованиям *дзоти*, посредством этой вещицы будет поддерживаться устойчивая двусторонняя связь между ее обладателем и мирами всех тех существ, останки которых оказались включенными в ее конструкцию. Одновременно ожерелье оберегает *дзнамоди* ребенка от влияния враждебных духов.

В тот же праздничный день, когда при участии всего контингента общины ребенка одаряют волшебными бусами, его впервые декорируют узорами из пятнышек, размещенных строго определенным образом на разных участках тела. Основу красителя черноватого цвета составляет смесь смолистых веществ, выделяемых

несколькими видами деревьев. Для декорирования мальчиков и девочек, так же как взрослых мужчин и женщин, используются смеси неодинакового состава[18]. В обоих случаях к ним добавляют вытяжки из тканей сердца тапира, пекари, паукообразной обезьяны, хохлатого кракса[19], а также пепел от сожжения рыбьих костей, хитиновых покровов скорпионов, ос и муравьев нескольких разных видов.

Разумеется, не приходится списывать со счетов эстетические функции ожерелья и раскраски тела. Но их уникальный характер, резко отличный от всего того, что мы находим у других амазонских этносов[20], указывает на ведущую роль стилистики убранства в самоидентификации этноса. Что же касается эзотерического содержания обряда раскрашивания, соблюдаемого чуть ли не ежедневно, то узорам, наносимым на кожу, аборигены приписывают прежде всего функцию щита, оберегающего *дзнамоди* субъекта от всевозможных вредоносных воздействий со стороны потусторонних космических сил. Но это предназначение обряда, что характерно практически для всех верований мистического характера, неотделимо от целой серии других функций, столь же многозначных. И. Зент (Zent 2005: 55) формулирует две дополнительные функции следующим образом: 1) задабривать и привлекать на сторону охотника так называемое *еэмо* — спиритические «самости» особей, относящихся к видам-хищникам, несущим потенциальную угрозу благополучию людей и 2) играть роль сенсора, который улавливает жизненно важные сигналы, поступающие к охотнику от всего разнообразия обитателей сельвы.

Окончание детства знаменуется целой серией обрядов, главный из которых *дзоти* рассматривают как акт посвящения юношей и девушек в статус охотника. Это происходит, когда они достигают возраста десяти лет или около того. Первым делом им продырявливают мочки ушей, чтобы закрепить в отверстиях короткие обрезки стебля тростника. Они так малы, что не имеют ничего общего с серьгами, и потому их трудно рассматривать в качестве украше-

---

[18] Из древесных пород, относящихся к родам *Protium* и *Trattinnickia* (семейство Бурзеровые Burseraceae), *Himatanthus* (Кутровые Apocynaceae), *Mabea* (Молочайные Euphorbiaceae) для мужских смесей и *Aphelandra* (Акантовые Acanthaceae), аннато *Bixa* (Биксовые Bixaceae), *Psychotria* (Мареновые Rubiaceae), *Garcinia* (Клузиевые Clusiaceae) — для женских.

[19] *Crax alector* — сравнительно крупная птица (длина тела около метра) из семейства краксов, или древесных кур (Cracidae).

[20] Например, весьма умеренное, даже почти несущественное использование в качестве украшений птичьих перьев.

ний. Их единственное назначение — способствовать усилению слуха тинейджера.

Затем начинается подготовка к ритуалу инициации. Он у *дзоти* одинаков для мальчиков и девочек, и его проводят обычно одновременно для двух юнцов разного пола, которым в дальнейшем, по договоренности родителей, предстоит стать мужем и женой. Внутри большого дома строят миниатюрную хижину, где они проводят ночи вместе от недели до трех месяцев. Все это время им не позволено есть ничего поступающего в общину из леса: ни мяса, ни фруктов, ни личинок насекомых, которые в другое время занимают важное место в рационе детей. Кроме того, им воспрещается разговаривать.

В один прекрасный день кого-то одного из них взрослый индеец того же пола ведет сначала в сельву, а затем они совершают восхождение на вершину горы, ближайшей к поселению. Там под руководством сопровождающего выполняется главный обряд инициации. Ребенок, обратившись лицом на восток[21], протыкает себе носовую перегородку, пользуясь черенком листа пальмы марипа (*Attalea maripa*). В отверстие помещается крошечный кусочек древесины, столь малых размеров, что в дальнейшем его никогда не сможет увидеть даже собеседник инициируемого субъекта. Выбор материала для изготовления этого талисмана также не случаен, в большинстве случаев это древесина видов *Rinorea pubiflora, Licania apetala* и *Pseudolmedia* spp.[22]

Талисман обладает фундаментальным символическим значением. Он снижает шансы человека превратиться в животное. Тот, кто лишен носового кусочка древесины, теряет возможность плодотворно общаться с некоторыми компонентами лесной биоты, например с грибами. Более того, такой человек может представлять угрозу для всех прочих членов своего коллектива. После смерти он, как и все прочие, должен будет форсировать реку, текущую на рубеже мира. Посреди нее странников поджидает гигантский хищник в облике ящерицы, по имени *Дзлоикои ули я*, который пожирает каждого, у кого в носу отсутствует кусочек древесины. Только тех, кто оставался верен вековому обычаю, добрые духи переправят в обитель Солнца, где их ожидает бессмертие.

Примерно через неделю после инициации родителям посвященного в охотники предписано традициями собрать у себя всех его

---

[21] Куда душе ребенка предстоит совершить свое последнее путешествие в обитель Солнца.

[22] Семейства Violaceae, Chrysobalanceae и Moraceae.

родичей, ближних и дальних, принадлежащих соседним общинам. Когда приглашенные оказываются в сборе, вся компания направляется в сельву под аккомпанемент музыкальных инструментов. Здесь следует провести чрезвычайно важную церемонию. Ее главная задача состоит в том, чтобы от лица всего сообщества обратиться к Хозяевам животных с просьбой оставаться и впредь как можно более доброжелательными по отношению к людям *дзоти*.

Срубают толстое дерево одного из тех видов, с которыми аборигены связывают происхождение своего этноса. Из массивного обрубка ствола изготовляют объемистый чан. В него сливают принесенное с собой пиво, в которое добавляют семена и плоды множества разновидностей пальм и прочих плодовых деревьев. Все участники торжества поют и танцуют до следующего утра. Теперь юнцу, прошедшему ритуал инициации, позволено наконец после долгого перерыва лакомиться всем тем, что подано на стол прочим присутствующим. Более того, мальчик или девочка впервые приобщаются к использованию табака[23].

Традиция регулярного повторения таких фестивалей дает каждый раз повод местному социуму оживить в коллективном сознании глубинные метафизические представления о тотальном единстве населения земли (растений, грибов, животных и самих *дзоти*) и о неотделимости ее самой от прочих уровней мироздания в том его виде, как он сконструирован в космологии этноса.

По окончании празднеств юному виновнику торжества предоставляется около недели ничегонеделания. Затем он вместе со своим наставником отправляется в сельву. Там ему предстоит совершенствовать шаг за шагом навыки охоты с духовой трубкой (рис. 6.8). В обучение мастерству следопыта входит, разумеется, накопление знаний о повадках животных, об изменениях в их поведении и численности в соответствии с меняющимися сезонными условиями. Наставник стремится передать ученику богатейшие сведения по составу и разнообразию флоры и фауны, накопленные веками совершенствования местного природоведения. В программу обучения входит также ознакомление начинающего с приемами охотничьей магии (см. ниже) и с правилами приготовления животной пищи. Суть последних в том, чтобы лишить жертву субъектности индивида, после чего его мясо становится безопасным пищевым продуктом[24].

---

[23] Его или вдыхают в виде порошка тонкого помола или же пьют растворенным в воде. По мнению индейцев, ежедневное потребление табака гарантирует человеку высокую продолжительность жизни.

[24] См. об этом раздел «Как шаман превращает животное-субъекта в порцию мясной пищи» главы 1.

Рис. 6.8. Мальчик *дзоти* с духовой трубкой и с ручным молодым муравьедом. Из: Zent 2009

Немалую роль в обогащении юного охотника зоологическими знаниями играет обычай содержания молодых животных в качестве домашних питомцев. Эта практика глубоко укоренена в культуре *дзоти*, так же как и многих других амазонских этносов[25]. В базовом лагере общины можно увидеть ручных птиц и млекопитающих множества разных видов — не только эффектных ара и других ярко окрашенных попугаев, но также ничем не замечательных созданий и даже таких, которые кому-то из нас могли бы показаться даже неприятными. Взять, к примеру, летучих мышей.

Все эти существа, пойманные, как правило, детенышами или взятые птенцами из гнезд, считаются у *дзоти* приемными детьми общины. Ни под каким видом не может быть допущено, чтобы кто-то из них был убит и отправлен на кухню. Таким образом, индеец с самого раннего возраста живет в окружении обитателей леса, в том числе и таких, которые в дальнейшем станут объектами его промысла. Поощряемые взрослыми качества следопыта развиваются у

[25] Этому вопросу посвящена статья «Анимизм, каннибализм и содержание домашних питомцев у *гуайя* в восточной Амазонии» (см. Cormier 2003).

ребенка во многом на почве его наблюдений за домашними питомцами. Это, бесспорно, важный вклад в освоение им зоологических знаний.

Кое-что об охотничьей магии

Дзоти уверены в том, что залогом успеха каждой очередной охоты служит непременное соблюдение в преддверии нее того или иного из множества обрядов «инкорпорации сущностей», о которых речь шла выше. Смысл процедуры состоит в том, чтобы магические свойства того или иного вида растений, грибов или членистоногих заставить работать в поддержку намерения охотника добиться поставленной цели. Эти свойства следует максимально активировать, придав им роль высокочувствительных сенсоров, готовых установить виртуальную связь между человеком и теми видами животных, которые намечены в качестве желанного трофея.

Какую именно субстанцию использовать на этот раз в качестве индуктора, зависит от вида предполагаемой жертвы и, разумеется, от опыта и профессионализма охотника. Накануне экспедиции в сельву каждый решает для себя также вопрос о том, вдыхать ли порошок из сушеных магических растений или из пепла скорпиона либо принять ванну с раствором этих или каких-либо других ингредиентов. Выбор здесь необычайно широк. Аборигены считают носителями магических свойств более ста видов дикорастущих растений и семь видов грибов, не говоря уже о великом множестве членистоногих, главным образом жалящих.

Понятно, что оценка степени позитивного воздействия тех или иных средств, которые считают магическими, на реальный результат охоты может быть только сугубо субъективной. Однако роль самовнушения столь велика, что на протяжении всей жизни каждый охотник упорно экспериментирует с разными природными субстанциями и их смесями, чтобы добиться как можно более высокой эффективности своей деятельности.

Некоторые родители посвящают ребенка в тонкости охотничьей магии еще до того, как тот прошел ритуал инициации. Уже тогда он узнает, что вытяжки и порошки из разных субстратов (растений, грибов, членистоногих) и их смеси варьируют по силе своих волшебных качеств. Она нарастает от объектов «горьких» к тем, которые именуются «крепкими» и, наконец, к «наилучшим». Чем опытнее охотник, тем больше в его арсенале средств, относящихся к двум последним категориям. Они могут оказаться высоко ток-

сичными, особенно те, которыми ранее никто не пользовался, так что эксперимент предпринимается впервые, на собственный страх и риск. В предвидении подобных ситуаций опытные охотники отрабатывают всевозможные приемы, позволяющие быстро вызвать у себя рвотный рефлекс.

В общем, по словам И. Зент, охотничьи практики у *дзоти* позволительно рассматривать как неспециализированный шаманизм (см. Zent 2005: 36). Его секреты могут равным образом постичь с возрастом и мужчины и женщины.

Эта система представлений диктует, что в любом случае, прежде чем отправиться на охоту и действовать в поисках дичи тем или иным способом, совершенно необходимо соблюсти строгий пост на протяжении нескольких предыдущих дней.

Под строгим оком Хозяев животных. У *дзоти* представления об этих мифических созданиях существенно отличаются от того, что думают о них индейцы других амазонских народностей. Строго говоря, здесь правильнее было бы говорить о целом сонме Хозяев всех без исключения обитателей лесов, пещер, рек и даже подземелья, и не только млекопитающих и птиц, но также насекомых, растений, мхов и грибов. Каждый из них опекает вполне определенный вид из числа принадлежащих растительному либо животному царству, снабжает его членов пищей, убежищами и следит за благополучием местной популяции в целом.

Согласно верованиям *дзоти*, таким опекуном и защитником всех «своих» выступает не одиночный могущественный дух, а целая их семья, состоящая из двух супругов и их детей. Они живут среди опекаемых ими в том самом местообитании, к которому те приспособлены наилучшим образом, и могут временами принимать облик самих *дзоти* или, наоборот, занимать позицию им враждебную.

Важнее всего то, что именно они решают, где, когда и как их подопечные могут стать жертвой охотника и скольким из них позволено пострадать в единицу времени. Поскольку у аборигенов нет преставления о том, что продукты леса могут быть чьей-либо собственностью, даже и Хозяев животных, им не приходит в голову просить у тех разрешения на охоту. Промысловик просто идет в сельву, хорошо представляя себе, что ему следует соблюдать правила, предписанные мифами, и отвечать открытостью на готовность хозяев здешних мест поделиться тем, над чем они обязаны надзирать.

Хозяева некоторых видов, таких, например, как паукообразная обезьяна, кракс и попугай ара, имеют в своих владениях особые породы деревьев, кроны которых служат излюбленными местами пребывания духов названных позвоночных. Это нечто вроде подсказки со стороны владыки, адресованной тем охотникам, которые в его глазах особенно хорошо зарекомендовали себя: «Иди к этому дереву, и там, скорее всего, найдешь искомое».

Один из серьезнейших проступков, какие может допустить охотник, — это оставить подранка, то есть не довести до конца поиски подстреленного животного. Чтобы такого не случалось, Хозяин требует вывешивать кости скелета каждой очередной жертвы на верхушки жердей, из которых выстроены заборы вокруг жилища либо изгороди плантаций. Это служит четким сигналом, адресованным опекуну данного вида животных, что душа его подопечного благополучно возвратилась в свою потустороннюю *alma mater*. Там она воскреснет, вернется на землю и вновь пополнит популяцию вида, вернув ее в состояние не оскудевающей численности — во благо вида, его хозяев и самих *дзоти*, для которых эти животные служат испокон веков важным источником существования.

В том случае, если охотник подозревает все же, что у Хозяина остаются сомнения по поводу судьбы подранка, а это грозит санкциями, выход из ситуации видится в следующем. Предполагаемому виновнику следует лишь пустить в нос несколько капель вытяжки из гриба определенного вида, и после этого он сможет чувствовать себя спокойным.

Не допустить оплошности при свежевании добычи. Еще одна серьезнейшая ошибка со стороны охотника состоит в неумелом обращении с субстанцией, именуемой *вана*. В системе представлений аборигенов она обладает могущественной способностью осуществлять виртуальную связь между мирами растений, грибов, животных и людей. Манипуляции с ней, строго обязательные до того, как начнется кухонная обработка туши, — дело совсем непростое. Для этого надо знать, где именно в данном случае следует искать *вана*, чтобы как можно скорее избавиться от нее. У большинства животных она таится неподалеку от селезенки, но у некоторых — где-то в других частях организма. Проще обстоит дело с теми, у которых *вана* вообще отсутствует. Это тапир, пекари, олени, дикобраз и белки, а среди птиц гриф и попугаи ара.

Нечто подобное *вана* животных присутствует также у растений и грибов. Там место расположения субстанции варьирует в еще

большей степени. Она находится у разных видов растений в коре, листьях или в соцветиях. Или же рассеяна по всему мицелию некоторых видов грибов, особенно тех, которые сыграли важную роль в появлении людей (рис. 6.6), обладает мощной способностью воздействовать на стремление охотника овладеть дичью.

Извлечение *вана* из тела животного требует особой аккуратности. Это следует сделать сразу же по возвращении промысловика домой после окончания охоты. В зависимости от того, к какому виду принадлежит трофей, его следует закопать в землю прямо около очага, неподалеку от жилища или вернувшись туда, где животное было убито. Нельзя допустить, чтобы *вана* коснулась женщина, у которой месячные, или ребенок.

За этими операциями по извлечению *вана* внимательно следят хозяева того вида животных, о котором в данном случае идет речь. Если что-либо сделано неверно и сакральная субстанция оказалась «расплесканной», охотник, не справившийся с задачей, должен как можно скорее искупить вину. На этот случай в копилке знаний *дзоти* существует немало разных рецептов.

Вот один из них. Провинившийся должен надрезать себе язык жестким листом дерева пурума или молодым побегом другого, ормозия[26]. Каплю крови следует поместить на гриб из числа тех, которые вырастают на полусгнившем валежнике, или в гнездо какого-либо из четырех видов черных либо рыжих муравьев. Годится также скорпион, если его удастся быстро разыскать. Задача состоит в следующем: боль, причиненная операцией, должна подействовать таким образом, чтобы субстанции упомянутых деревьев либо яд муравьев (также и скорпиона) переместились бы в организм охотника. После этого Хозяева животного, чья *мана* была повреждена, вернут ему свое расположение, и тот сможет охотиться так же успешно, как до той неувязки.

Чтобы это произошло, охотник-неудачник может поступить и по-другому. Например, он сожжет несколько ос и гусениц, опушенных жгучими волосками, а затем размажет сажу по лицу. Еще один прием состоит в том, чтоб добавить каплю яда скорпиона или змеи в воду и втянуть в себя раствор носом (см. Zent 2005: 53).

Экологическая грамотность во благо общины

Накопленные веками знания о биоразнообразии и экологии сельвы позволяют *дзоти* рационально использовать в питании и в техноло-

[26] Семейства Крапивовые Urticaceae и Бобовые Fabaceae.

гии широчайший ассортимент компонентов ее флоры и фауны. Около 230 видов растений служат пищевыми продуктами, 182 находят применение в медицине. К числу более или менее регулярных объектов охоты относятся 43 вида млекопитающих и 65 видов птиц. Принимая во внимание тот факт, что в диету этих индейцев входят также грибы и насекомые, этнос по характеру потребления природных ресурсов без колебания можно отнести к категории генералистов[27].

Сказанное не значит, однако, что в культуре этноса отсутствует определенная избирательность. Далеко не каждый компонент экосистемы используется в экономике *дзоти*. Как и у любого сообщества лесных земледельцев, сохраняющих исконные обычаи охотников-собирателей, мы находим здесь фундаментальную ментальную конструкцию, которую можно назвать *культурно обусловленной матрицей восприятия природной среды*. Она, по сути дела, уникальна для каждой малой народности, живущей охотой и собирательством. Примером может служить повышенный интерес к миру грибов в мифологии и рационе *дзоти*, в то время как у многих других этносов Амазонии эта группа организмов рассматривается как почти бесполезная в употреблении или даже несущая угрозу людям (см. Zent et al. 2004: 215–216).

Этот пример показывает, что выбор архаическим социумом природного объекта для использования в практических целях оценивается не только и не столько по присущим ему качествам (например, вкусовым) и даже не по степени затратности усилий при попытках присвоить его в качестве полезного продукта. Ничуть не менее важно то, насколько значимое место отведено данному виду растений или животных в традиционном строе представлений, закрепленном в той самой матрице, о которой сказано выше (см. Sahlins 1976: 171). Как замечает один из комментаторов, роль этого последнего критерия может показаться сильно преувеличенной, но идею Салинса склонны принять многие антропологи из самых разных идеологических школ (см. Hawkes et al. 1982: 380). Для нас эта точка зрения важна как еще один штрих, который в очередной раз делает понятным, почему для аборигенов неприемлема оппозиция «Природа — Человечество».

В рационе *дзоти* присутствует немало животных, охота на которых требует не только глубоких знаний их образа жизни и поведения,

---

[27] Зоологи подразделяют животных по степени разнообразия их рационов на «специалистов», питание которых единообразно (ограничивается немногими конкретными видами «жертв» у плотоядных или растений у травоядных) и «генералистов» — которые в предельном случае могут быть названы «всеядными».

но и значительных затрат времени и усилий. Это, однако, не останавливает аборигенов, если промысел предписан древними традициями. Такова практика ловли пресноводных крабов *Fredius adpressus*. Согласно верованиям, изначально Краб был человеком, а когда решил обратиться в животное, завещал женщинам *дзоти* использовать своих потомков как легкую добычу. Она вроде бы сама идет в руки, не требуя применения духовой трубки и отравленных стрел.

Женщинам положено заниматься отловом крабов во время первых месячных. Эта задача, однако, не столь проста, как казалось Крабу-человеку. Первым делом следует посетить отдаленный участок сельвы, где водятся эти немногочисленные членистоногие, местоположение которого известно данной общине на протяжении многих лет. Там на дно лесного ручья укладывают обрубки ствола пальмы *Socratea exhorriza*, мягкая сердцевина которой служит излюбленным кормом крабов. Примерно за неделю несколько особей скапливаются внутри ловушки и могут быть пойманы женщинами при повторном посещении ими заветного места. Важно заметить, что из числа пойманных две-три самки непременно бывают оставлены на свободе (см. Zent E. 2013: 10).

Пальмовые жуки — кормильцы людей. Замечательным примером использования знаний по биологии обитателей сельвы, которые И. Зент называет традиционной экологической эрудицией аборигенов, может служить отработанная *дзоти* практика обогащения своего рациона богатой белковой пищей. Она представлена личинками жуков, так называемым пальмовым долгоносиком (рис. 6.9). В энтомофауне Венесуэлы среди нескольких видов этих насекомых наиболее многочисленны два: *Rhynchophorus barbirostris* и *R. palmarum* (далее RB и RP).

Оба они являются вредителями нескольких видов пальм. В период размножения самцы и самки скапливаются на стволах этих деревьев. Оплодотворенные самки выгрызают углубления в коре деревьев и откладывают туда яйца, по несколько сотен каждая. Личинки прогрызают ходы в древесине, проникая внутрь ствола и питаясь его рыхлой сердцевиной. Наиболее благоприятны для жизни личинок упавшие деревья, загнивающие благодаря влаге, которая поступает из почвы. Пользуясь этой особенностью биологии жука, аборигены валят пальмы, обеспечивая тем самым благосостояние популяции долгоносика. Более того, в стволах проделываются длинные щели, что обеспечивает доступ кислорода внутрь древесины и позволяет регулировать, в той или иной степени, скорость роста личинок.

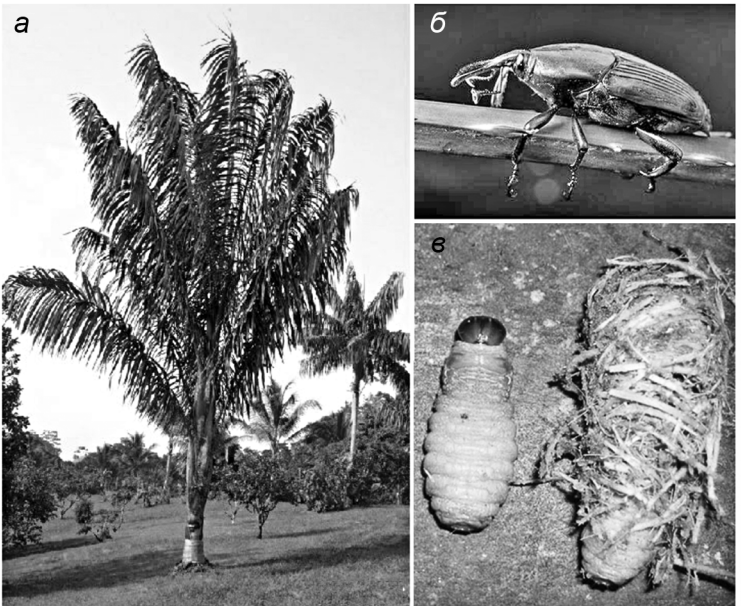


Рис. 6.9: *а* — пальма *Oenocarpus bacaba*; *б* — жук долгоносик R*hynchophorus palmarum*; *в* — его личинка и куколка. Из: Choo et al. 2009

И. Зент в соавторстве с двумя другими исследователями провели детальное сравнение данных, полученных профессиональными энтомологами, специалистами по биологии и поведению этих жуков[28], с тем, что известно в этом плане *дзоти*. Оказалось, что осведомленность аборигенов практически ни в чем не уступает тому обширному объему сведений, которыми располагают ученые. Более того, *дзоти* настолько глубоко постигли тонкие различия в экологических предпочтениях RB и RP, что получили возможность добиваться наилучшего успеха в промысле, направленно регулируя условия, влияющие на численность приплода жуков и на благополучие его развития на протяжении всего цикла превращения личинок сначала в куколки, а затем в имаго. Этот метаморфоз *дзоти* называют «сменой кожи».

Жуки, о которых идет речь, паразитируют на четырех видах пальм. На основе длительного опыта *дзоти* пришли к заключению, что наилучшим субстратом, позволяющим получить в руки

[28] Это тема весьма важна для того, чтобы выработать методы снижения отрицательного влияния жуков на пальмы, служащие их хозяевами. Поэтому ей посвящена обширная научная литература.

максимальное количество личинок, служат сложенные на земле обрубки пальмы *Oenocarpus bacaba*. Более того, было установлено, что жуки RP в период спаривания более охотно слетаются на срезанные верхушки молодых экземпляров дерева, еще не достигших стадии плодоношения, а RB предпочитают древесину стволов зрелых пальм. Соответственно, там и тут приплод, измеренный в количестве личинок, собранных индейцами, будет максимальным.

Стимулом, заставляющим самцов и самок RB скапливаться для спаривания на стволах пальмы, служит запах внутренних слоев ее древесины. Поэтому, если расчет ставится на коллектирование личинок этого вида, индейцу следует нанести топором или мачете глубокий надрез или несколько на каждый фрагмент заготовки, которая представляет собой нечто вроде рыхлой поленницы. Если же планируется культивировать потомство RP, такая операция совершенно не обязательна.

Однако успех мероприятия обеспечен лишь в том случае, если приманка из срубленных пальм заготавливается в период, когда размножение жуков наиболее вероятно. У обоих видов это время приходится на самый конец сезона дождей, то есть с сентября по январь. Вполне обычна ситуация, когда одна и та же заготовка оказывается местом сбора личинок обоих видов, хотя и с большим или меньшим преобладанием тех или других.

Чтобы урожай наилучшим образом оправдал затраченные усилия, важно не пропустить тот момент, когда личинки перед окукливанием достигают максимальных размеров. На этой стадии личинки RP, если субстрат был подготовлен грамотно, достигают в среднем веса 9,6 г. Проблема в том, как узнать, на какой стадии развития они находятся, не приступая к вскрытию убежищ, в которых таится приплод жуков. Если поторопиться, то личинки могут оказаться слишком мелкими, если же опоздать всего лишь на день-два, они успеют превратиться в бесполезных куколок, облеченных к тому же в коконы из древесных волокон.

Индейцы открыли для себя остроумный способ определять точное время, когда следует приступать к сбору урожая. Когда личинка прогрызает ход в толще древесины, отработанная ее фракция превращается в труху, частицы которой высыпаются за пределы убежища насекомого. Оказалось, что о возрасте личинки можно надежно судить по цвету этой трухи. Она белая, если возраст личинки невелик, но становится желто-оранжевой, когда та близка к окукливанию.

Если все предосторожности были соблюдены, с одной поленницы может быть получен урожай личинок RB общим весом 2,4 кг и немногим уступающий ему (2,1 кг) при культивировании приплода второго вида жуков. Во время сбора личинок RB дети и подростки с удовольствием поедают добычу сырой. Употребление личинок RP в таком виде считается небезопасным, так как это может вызвать расстройство желудка. Их, как и личинок RB, используют для приготовления супа либо поджаривают на медленном огне.

Хоти — знатоки пчел и потребители меда

Здесь речь пойдет еще об одной малой народности, которая, как и *дзоти*, входит в число коренных обитателей Венесуэлы. Ареал этноса занимает крайний северо-запад этой страны, то есть существенно удален от районов, занятых *дзоти* — обитателями южных ее областей. Язык *хоти* лингвисты называют «изолированным», поскольку не установлено, к какой именно языковой семье южноамериканских индейцев его следует отнести. Так что, по всей видимости, *хоти* и *дзоти* не являются близкими родичами. Любопытно, однако, сходство между ними по характеру украшений и по манере раскраски тела (рис. 6.10, внизу справа).

Европейцы впервые узнали о существовании *хоти* только в 1969 году, поскольку высокогорная сельва, в которой те обитают, представляет собой местность весьма труднодоступную для чужеземцев. Согласно первой оценке их численности, полученной в 1982 году, она составляла всего лишь 398 человек. Достаточно полные сведения об образе жизни этого микроэтноса были получены впервые благодаря исследованиям И. Зент и С. Зента, которые проводили их в период с 1996 по 1999 г. (см. Zent, Zent 2004). По их данным, в последнюю дату численность *хоти* не превышала 800 человек, разбросанных на обширной территории по двум-трем десяткам поселений разного размера.

Жизненный уклад этих индейцев можно считать почти идентичным тому, что мы видели у *дзоти* и ряда других амазонских малых народностей, о которых речь шла в этой книге. Это лесные земледельцы, основу экономики которых составляют все же охота и собирательство. Подробно об образе жизни этноса см.: (Матусовский 2010).

Пожалуй, единственная черта, придающая особое своеобразие традициям природопользования у *хоти,* — это то, насколько важное место занимает в их рационе пчелиный мед. На протяжении

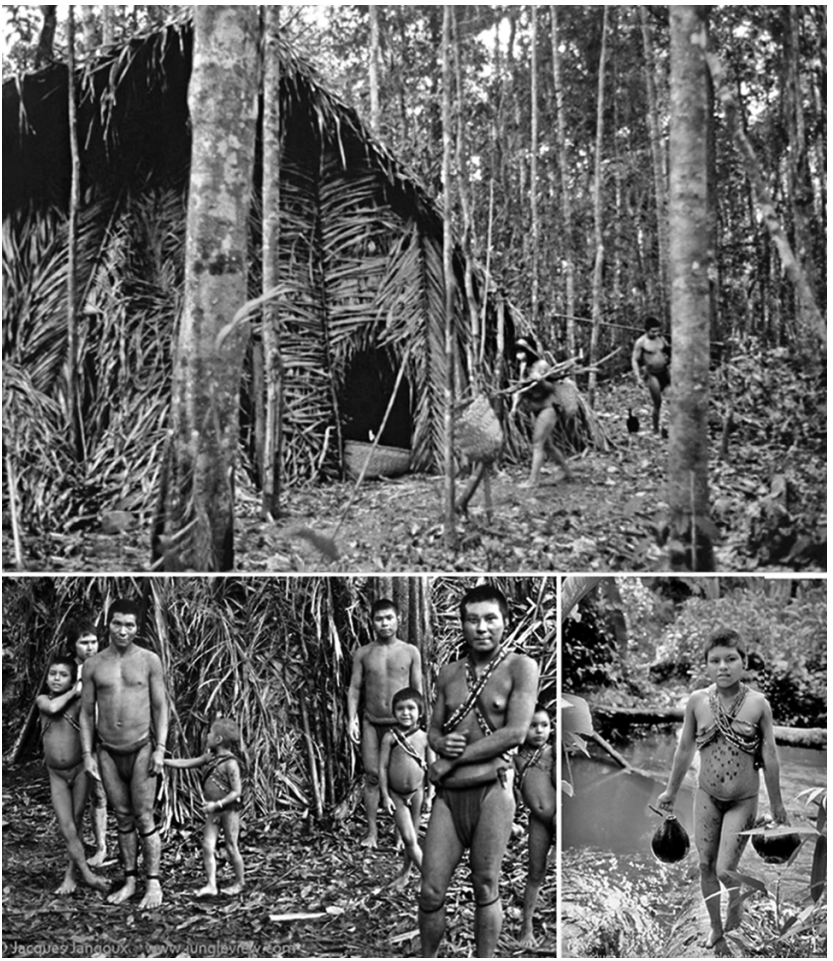


Рис. 6.10. Индейцы *хоти*

четырех месяцев сухого сезона (декабрь — март), когда продукты растениеводства оказываются в дефиците, он приобретает роль наиболее широко и постоянно используемого пищевого ресурса. В это время наравне с медом на стол идут также запасы перги в гнездах пчел, их личинки и куколки.

В силу фундаментальной важности меда и сопутствующих ему продуктов для выживания общины, пчелы постоянно находятся в центре внимания всех взрослых ее членов. Чем бы ни занимался в данный момент человек, он не упустит случая проследить за по-

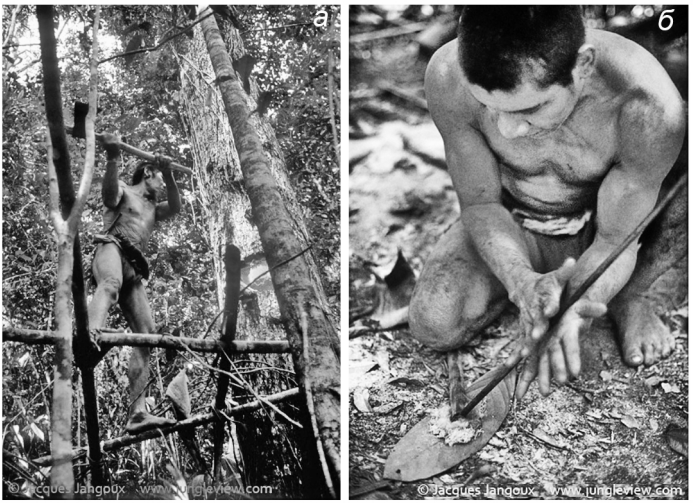


Рис. 6.11. Мужчины *хоти* за работой: *а* — расширить отверстие дупла, чтобы добраться до пчел; *б* — добывание огня

летом пчелы в надежде позже найти ее гнездо. По словам авторов цитируемой статьи, *хоти* располагают весьма обширными, детализированными знаниями по общей биологии, экологии и этологии перепончатокрылых (см. Там же: 96). *Хоти* распознают 23 вида пчел. Для каждого им известны предпочтения в выборе деревьев, на которых представители того или иного вида чаще всего устраивают гнезда, или же другие характерные места их убежищ (под землей, в полостях крупного валежника, внутри термитников).

Все ранее найденные гнезда находятся под контролем, то есть известно, на какой стадии развития находится потомство и когда наступит время, наиболее благоприятное для извлечения сот. При поисках новых гнезд аборигены часто руководствуются приверженностью пчел селиться на вполне определенных видах деревьев.

Если в сельве найден участок, который сулит богатую добычу меда, индейцы устраивают здесь временный лагерь, в котором остаются до тех пор, пока содержимое всех пчелиных гнезд не перейдет к ним в руки. Когда гнездо располагается очень высоко, так что добраться до него затруднительно, индейцы возводят рядом с деревом леса из жердей (рис. 6.11) или попросту срубают его.

Наиболее интенсивно эксплуатируются популяции безжальных мелипон[29]. Если же найдено гнездо, принадлежащее виду жа-

[29] Индейцы этноса *матако* в Боливии распознают 19 видов безжальных пчел, мед которых широко используется в пищу (Trust 2001).

лящих пчел, прежде чем приступить к изъятию его содержимого, насекомых стараются выкурить дымом факела, наскоро сделанного из сухих пальмовых листьев, скрепленных воском. После этого с помощью топора или мачете расширяют отверстие дупла. Соты сбрасывают на землю, где и происходит сортировка добычи. Иногда, если гнездо прикреплено к стволу или ветвям дерева и потому легкодоступно, добытчики стараются оставить часть сот нетронутыми. Матку в любом случае оставляют на свободе.

Хоти уверены в том, что пчелы из разоренного гнезда вскоре соберутся в рой и выстроят новое где-то поблизости. Более того, на многолетнем опыте они убедились, что на новом месте интенсивность сбора нектара и пыльцы значительно усиливается. С этой точки зрения промысел меда может способствовать расселению пчел и поддержанию оптимального состояния их семей. Если гнездо существует длительное время, в нем накапливаются паразитирующие насекомые и грибы, так что обновление колонии благоприятствует не только возрастанию активности особей-фуражиров, но и безопасности приплода от чужеродных влияний.

Чтобы добраться до меда, индейцы нередко вынуждены срубить дерево целиком[30]. На первый взгляд это может показаться чрезмерным вмешательством в жизнь экосистемы, несущим явно негативный эффект. Однако, как установили авторы исследования, поваленные дуплистые деревья находятся, как правило, на стадии готовности к высыханию, и им грозит скорая естественная гибель. Кроме того, вырубание крупных деревьев ведет к появлению прогалин в сплошном покрытии верхнего яруса леса, за счет чего в нижнем образуются небольшие поляны. Удалось экспериментально показать, что на таких участках происходит быстрое увеличение сначала флористического разнообразия, а затем и фаунистического (см. Там же: 99).

В любом случае, считают И. Зент и С. Зент, мы видим в поведении *хоти* преобладающую тенденцию к умеренному, гармоничному потреблению ресурсов, с использованием в качестве руководства богатейших накопленных ими знаний об экологических взаимосвязях в экосистеме сельвы. Неизбежный отрицательный эффект от любого вмешательства людей в жизнь природы минимизирован здесь 1) низкой их численностью и плотностью, 2) подвижностью поселений, которой обязано быстрое восстановление локально оскудевших ресурсов, и 3) низким уровнем их технологического оснащения.

---

[30] По подсчетам И. Зент и С. Зента, жертвой такой операции оказывается в среднем одно дерево на гектар раз в году.

Этнобиология — предтеча академической науки

Когда мы узнаем о том, насколько детализированы знания *дзоти* о метаморфозе пальмовых долгоносиков или те, что накоплены *хоти* относительно разнообразия форм и экологических пристрастий пчел, возникает естественный вопрос. Как все это может мирно соседствовать в коллективном сознании с такими представлениями, как, скажем, вера *дзоти* в то, что они произошли от деревьев? И не только соседствовать, а быть органически связанным с этими верованиями внутри целостной системы ментальных конструкций, претендующих на кажущееся правдоподобным объяснение истории и структуры мироздания.

При чтении этой и предыдущих глав мы не раз могли убедиться в том, насколько трудно отделить в мифологических нарративах индейцев фрагменты рационального знания от мистической веры в потаенные потусторонние силы. Вот как формулирует это Ф. Дескола: «Каждая концептуализация, выработанная в архаической культуре, несет в себе набор правил присвоения природных ресурсов, верования об устройстве космоса, об иерархии среди животных и растений, а также о тех принципах, которым подчиняется жизненный уклад их самих и людей, обитающих рядом с ними».

Таков неизменно синкретический характер текстов, которые аборигены-информанты транслируют антропологу, занятому изучением данной культуры. Понятно, что на основе этих данных чрезвычайно трудно составить верное, сколько-нибудь исчерпывающее представление о содержании *конкретных знаний* данного этноса о природе. Речь идет о так называемой «народной науке», которую сегодня более принято именовать «этнобиологией». В последние десятилетия все возрастающее внимание к этой теме мы видим в сообществе тех социальных антропологов, интересы которых обращены в область когнитивных наук (когнитивная психология, когнитивная лингвистика, теория познания и пр.).

Один из представителей этого направления, Рой Эллен[31], предложил полезную классификацию категорий, которые объединены под весьма общим и довольно расплывчатым понятием «знание». В одну из категорий он помещает множество самых разнородных навыков, которые человек начинает приобретать еще в детском возрасте в процессе социализации, а затем расширяет их спектр в своей практической деятельности. Все они существуют как бы на

[31] Рой Эллен — профессор Кентского университета (Великобритания, Кентербери), специалист в области антропологии и экологии человека.

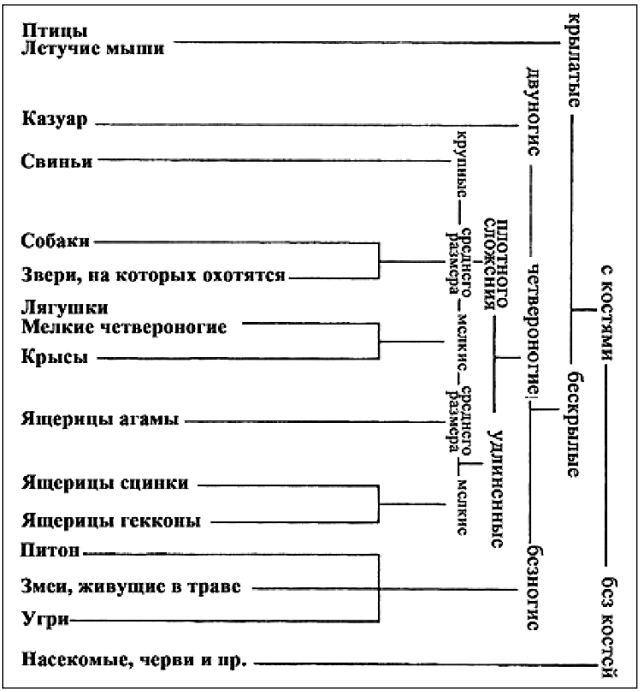


Рис. 6.12. Классификация животных в языке папуасов *карам* (Новая Гвинея). По: Bulmer 1967, с изменениями

бессознательном уровне и не находят четкого отражения в языке. Сюда относится, в частности, все то, что автор называет «телесным знанием» (см. Ellen 2003: 48).

Знание «в собственном смысле слова»[32] систематически закреплено в языковой форме. В сфере познания природы фундаментальное значение имеет лексика, отражающая в себе номенклатуру организмов, в первую очередь — растений и животных. Она лежит в основе классификации, которая служит руководящей нитью в любой попытке натуралиста-наблюдателя сориентироваться в безграничном количестве сведений, поступающих к нему из мира живого.

На первых этапах ознакомления антропологов со структурами «народной биологии» именно эти местные классификации организмов оставались чуть ли не единственным предметом исследо-

[32] Буквально: *substantive knowledge* — термин, предложенный самим Элленом и не имеющий однозначного перевода на русский язык.

ваний в этой области. Они зачастую выглядят весьма причудливыми даже с точки зрения человека, знакомство которого с зоологией и ботаникой ограничивается школьным курсом этих дисциплин. Такова, например, классификация животных у новогвинейских папуасов *карам*. Она особенно интересна тем, что три вида казуаров аборигены не считают птицами, а выделяют в особый таксон высшего порядка, расположенный в системе между «крылатыми» (пернатые плюс летучие мыши) и всеми прочими животными (рис. 6.12; оборот вклейки II).

Дальнейшие исследования показали, что аборигены обладают широкими знаниями по анатомии и образу жизни отдельных видов, а также ясно представляют себе, насколько тесными могут быть взаимозависимости между разными группами организмов (например, насекомыми и растениями) внутри экосистемы. Яркие примеры приведены в предыдущих разделах главы. Исследователи подчеркивают, что сплошь и рядом такого рода познания далеко выходят за пределы потребностей использования тех или иных видов в сугубо практических целях.

О той роли, которую могла сыграть этнобиология в становлении современной науки, можно прочесть в книге Г. Ю. Любарского «Рождение науки» (Любарский 2015; глава «История систематики растений: Народная биология и локальная биота»).

ГЛАВА 7. СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ: ВЗГЛЯД ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЯЗЫКА

Проникновение в структуру мышления, отличного от нашего, — это задача сложнейшая, в особенности когда мы имеем дело с такими трудными вещами, как примитивная магия и религия. Дело в том, что при желании перевести понятия более примитивных народов на язык нашей терминологии, нет ничего проще, как трансплантировать этим народам наши мысли (см. Evans-Pritchard 1965: 109)[1].

Из всего того, что было сказано на предыдущих страницах, совершенно очевидны поистине поразительные различия в картинах мира, которые создали в своих представлениях даже такие этносы, которые принадлежат к одной и той же языковой семье и занимают соседствующие ареалы в сходной природной среде. Вполне понятно, что подобные ментальные конструкции, рассмотренные в предыдущих главах, представляются взгляду современного образованного человека не просто непонятными, а совершенно несуразными, чтобы не сказать абсурдными.

Этому не приходится удивляться, если представить себе, какая бездна пролегает в историческом и психологическом плане между восприятием аборигенов, в основе которого лежит текучий и причудливый схематизм символики, и совершенно иным, ориентированным на строгую архитектонику концептуального мировосприятия (Вивейруш де Кастру 2009: 95).

Совершенно очевидно, что великое многообразие парадигм мирового порядка, по правилам которых существуют разные этносы, обязано различиям в среде их обитания и, соответственно, в социокультурных практиках, позволяющих наиболее рационально использовать ее ресурсы. Как писал Ч. Хокетт, «связно объяснить причудливый характер компонентов, слагающих конкретную архаическую культуру, возможно, лишь воспользовавшись тем, что выглядит как “взгляд изнутри” ее».

Два взгляда на структуру «первобытного» мышления

Важный вопрос, однако, состоит в том, следует ли рассматривать все эти картины мироздания как рядоположенные друг другу по

---

[1] Как писал выдающийся антрополог Виктор Тернер, «в делах религии, так же как и в искусстве, нет “более простых народов”, а есть народы с более простым, чем наше, техническим оснащением».

степени проникновения в суть вещей, а также нашей собственной, выработанной на основе научного взгляда на мир. Или же различия между туземными мировоззрениями и господствующим в цивилизованным обществе следует рассматривать как свидетельство последовательных стадий в поступательной эволюции мыслительных способностей человека.

Первым крупным теоретиком, который выдвинул эту проблему, был французский философ Люсьен Леви-Брюль (1857–1939), интересовавшийся вопросами антропологии, этнологии и происхождения религии. В двух книгах, опубликованных в 1922 и 1931 гг., он сформулировал свой взгляд на сущностные характеристики первобытного мышления, которое он назвал «пралогическим»[2]. Его отличие от подлинно логического состоит в следующем: 1) индивид изначально вынужден принять коллективные представления, которые становятся для него продуктом не рассуждения, а веры; 2) эти представления насквозь пронизаны мистикой, то есть верой в силы, влияния и воздействия, недоступные нашим чувствам, но воспринимаемые тем не менее как реальность; 3) способность отождествлять такие объекты, которые, с нашей точки зрения, не могут иметь между собой ничего общего (так называемый «закон сопричастия»).

Эванс-Причард (1965/2003: 46), комментируя взгляды Леви-Брюля, пишет, что в его понимании «...модели мышления, свойственные примитивным народам, носили в основном мистический характер, нечувствительный к опыту, не требующий верификации и безразличный к противоречиям».

Леви-Брюль был уверен в том, что совершенно неверно интерпретировать первобытный разум в терминах индивидуальной психологии. Мышление индивида — это производное от коллективных представлений общества, к которому тот принадлежит, и они обязательны для него. А эти представления есть, в свою очередь, производные от культурных институтов. Следовательно, определенные типы коллективных представлений и, соответственно, определенные способы мышления соответствуют определенным типам социальной структуры. Иными словами, коллективные представления варьируют в той же мере, в какой варьируют социальные структуры, и, следовательно, то же самое относится к типам человеческого мышления. Для каждого типа общества харак-

[2] По Леви-Брюлю, это ранний этап развития мышления, когда формирование его основных логических законов еще не завершено: существование причинно-следственных связей уже осознано, но сущность их выступает в мистифицированной форме. Подробно те же представления изложены недавно в работе: (Соломоник 2011: 273–279).

терен свой особый тип ментальности, поскольку каждое общество имеет присущие ему обычаи и социальные институты. Те и другие есть, по сути дела, конкретные, о*бъективированные* аспекты этих самых коллективных представлений.

Коль скоро сами общества поддаются классификации, можно в широком смысле выделить два их главных типа: примитивное и цивилизованное. Соответственно, существуют и два типа мышления, связанных с ними. По Леви-Брюлю, это мышления примитивное и цивилизованное, и различия между ними не только количественные, но и качественные.

Эта концепция в течение многих лет была предметом оживленной дискуссии, и, как иронически замечает Эванс-Причард (1965/2003: 44), «большинство антропологов этого времени чувствовали себя обязанными подвергнуть ее суровой критике». Имеется в виду, что в рассуждениях Леви-Брюля особо педантичные блюстители политкорректности усматривали намек на расизм, о чем уже было упомянуто во Введении (с. 30).

Некоторые суждения выглядят крайне безапелляционными, например, высказанные отечественным этнографом Л. Я. Штернбергом, который специализировался на изучении верований нивхов. Он полностью отрицает какую-либо научную ценность идей Леви-Брюля. Его точка зрения суммирована следующим образом: «За своеобразием ментальных связей... стоит *история мышления*, осуществлявшегося в конкретной культуре, а **не мистическая направленность** ума носителей этой культуры» (Островский 2012: 233; курсив автора цитаты). На мой взгляд, утвердительная часть этого заключения самоочевидна и абсолютно тривиальна, а отрицательная часть (полужирный шрифт) категорически противоречит всему, что нам известно о мифологии и ритуалах архаических культур.

Наиболее непримиримым противником идей Леви-Брюля был классик структурализма Леви-Строссс. По мнению Тернера, он был «совершенно прав, когда подчеркивает, что складу ума так называемых “дикарей” присущи такие операции, как восприятие гомологий, построение оппозиций, выявление корреляций и конструирование трансформаций, что характерно также и для софистицированного мышления». Но, продолжает автор, тот факт, что «символы, которыми пользуются аборигены, помещены в оболочку, принявшую форму их жизненного опыта», придает способу мышления аборигенов весьма существенное своеобразие (см. Тэрнер 1969/1983: 85).

По мнению А. Б. Островского, «исследования Леви-Строссса опрокидывают сформулированную в 1910–1920 гг. Л. Леви-Брюлем

концепцию, согласно которой людям традиционных обществ якобы присуще дологическое мышление, не способное к усмотрению противоречивости явлений и процессов и управляемое мистическими переживаниями» (Островский 1999: 12).

Впрочем, сегодня далеко не все согласны со столь категорическим заключением. В книге видного бразильского антрополога, увидевшей свет во втором десятилетии XXI века, сказано следующее. Многие антропологи (и философы) нашего поколения оставались неудовлетворенными несколько односторонним интересом структурализма к прерывному и классификаторскому подходу к «неприрученной мысли», который заставлял пренебрегать ее континуальными («транскатегориальными»)[3] и метонимическими аспектами. «В итоге после многолетних прогулок по направлению к Леви-Стросссу мы заподозрили, что *необходимо заново разведать направление к Леви-Брюлю*, не забывая, что существует более одной дорожки, которые могли бы связать оба маршрута. Теория анимизма, предложенная Филиппом Дескола, стала шагом именно в этом направлении» (Кастру 2009: 33; курсив мой. — *Е. П.*).

Возможна ли «другая логика»?

Немногим более чем через полвека после выхода в свет книги Леви-Брюля «Первобытное мышление» в защиту высказанной в ней идеи об эволюционной незрелости мышления носителей архаических культур выступил видный антрополог Кристофер Холлпайк[4]. Эту свою точку зрения он впервые высказал в 1976 году в статье под названием «Существует ли примитивная ментальность?», а позже детально обосновал в монографии «Основания примитивного мышления» (Hallpike 1979).

В ней он писал «Не существует свидетельств того, что логика носителей архаических культур принципиально иная по сравнению с той, которая в ходу у западных мыслителей. Правильнее будет сказать, что примитивное мышление основывается на незавершенной (incomplete) ее версии. Что касается возможности су-

[3] «Неприрученная мысль» — словосочетание из заголовка одной из книг Леви-Строссса. Имеется в виду мышление, не заботящееся о рефлексии и самоконтроле. Транскатегориальный — лишенный строгих границ между концептами, о чем речь пойдет ниже.

[4] Кристофер Роберт Холлпайк — заслуженный профессор антропологии в Университете Макмастера (Онтарио, Канада). Занимался изучением традиционных культур *консо* (Эфиопия) и *тауаде* (Новая Гвинея). Автор десяти книг по социальной антропологии (1972–2018).

ществования какой-либо логики, кардинально отличной от нашей собственной, то это очень трудно себе представить» (Ibid.: 489).

Холлпайк проводит аналогию между тем, что он называет «неполной логикой» архаического сознания, и той стадией мышления ребенка, когда он еще не способен прибегать к использованию некоторых операций абстрагирования. При этом автор опирается на исследования великого психолога Жана Пиаже. Тот рассматривал, в частности, становление у детей способности выполнять простейшие математические операции как показатель созревания целостной когнитивной системы.

По мнению Холлпайка, у изученных им аборигенов Африки и Новой Гвинеи отсутствует понимание абстрактной, отвлеченной идеи «число». Эти люди не манипулируют числами как элементами некой категории, отчужденной от самих вещей, которые подлежат счету в данный момент. Когда приходится это делать, они *перечисляют* предметы, а не считают их, как это делаем мы с вами. Для архаических культур характерно отсутствие в сознании субъекта понятия «числовой ряд». Количество числительных и так называемых «счетных слов» обычно далеко не достигает десяти.

Например, у папуасов *дани* при счете используются две системы. В первой существуют слова «один» (*magiat)*, «два» (*pete*) и «три» (*henaken).* Вторая основана на счете «двойками»: одна (*jnagiat),* две (то же *pete*) и *pete-pete* (четыре), но чаще попросту *pete, pete, pete*... Существуют также слова со значениями «несколько» и «много» (Heider 1970/2006: 170). «У *дани*, — продолжает автор, — мы видим скорее систему перечисления событий (enumeration), чем их подсчета. Например, описывая результаты резни, ее свидетель говорил: “И тогда женщины были убиты, *pete, pete, pete, pete,* много”. Он не собирался сообщить мне число погибших, а лишь указывал на многократную повторяемость актов насилия» (Ibid.: 171).

Когда аборигены считают отсутствующие объекты, они обычно пользуются указаниями на другие, находящиеся в их поле зрения. Чаще всего это части тела самого субъекта. Именно они и их названия служат заменителями числительных у множества народностей в самых разных, удаленных друг от друга регионах мира.

Как считают папуасы этноса паиела. На книгу Холлпайка откликнулась Алетта Бэрсак, профессор антропологии из Орегонского университета (США). Она поставила своей задачей проверить, насколько линия рассуждений Холлпайка, основанная на концепции Пиаже, оправдывается в отношении системы счета у одного из новогвинейских этносов, не имеющих, по-видимому, абстрактной идеи «число». Дело в том, что *паиела*, как и *дани*, не считают объ-

екты, а перечисляют их. В данном случае заменой числительных служат названия частей тела, а именно рук и лица.

Всего они располагают 28 суррогатами числительных. Счет начинается с мизинца левой руки, что соответствует единице. Далее идут другие ее четыре пальца, затем запястье, предплечье, локоть, плечо, шея, ухо, глаз и нос (14). Затем счет переходит на правую половину тела, идет от глаза к плечу правой руки. Ее мизинец означает 27, после чего следует завершающий жест, при котором ладони обеих рук оказываются плотно сжатыми (28).

По словам Бэрсак, проведенный ею анализ описанной последовательности позволил показать, что *сугубо конкретный* характер этих мнемонических операций выглядит таким образом, что они перерастают в логические и перестают быть свидетельством несовершенства структуры мышления этих аборигенов (Biersack 1982: 813).

Автор этой статьи видит в манере счета у *паиела* типичный пример так называемой «науки конкретного»[5]. Таким образом, пишет она, перед нами альтернативная логика и альтернативная рациональность, что говорит о том, что мышление носителей архаических культур не выглядит «неполноценным». Фактически мы видим набор концептов и абстракций, на которых базируются рассуждения, столь же изощренные, как умозаключения члена современного западного общества. А если это так, то мышление аборигенов не первично в эволюционном смысле по отношению к научному, а рядоположено ему (Ibid.: 825).

Регламент социокультурных нормативов у этноса *матис*

«В простых обществах, — пишет Дюркгейм (1893/1991: 152), — где традиция всемогуща, самые мелочные обычаи в силу привычки становятся безусловными обязанностями». Здесь каждый опутан бесчисленным множеством абсурдных, с точки зрения человека нового времени, предписаний, ограничений и табу. Правила употребления пищи, использования украшений и тысячи прочих мелочей повседневной жизни подчинены самой жесткой регламентации со стороны коллектива.

По сути дела, представления о мире каждого такого общества являют собой причудливый, уникальный сплав традиций, установле-

[5] Термин, введенный Леви-Стросссом и широко используемый в той области антропологии, которая занята изучением познаний носителей архаических культур относительно конкретных составляющих их технологии и окружающей среды (флоры, фауны и пр.).

Рис. 7.1. Индейцы *матис*. Из: Herring M. Matis tribe (http://www.mjhtravels.com/matis)

ний и верований, коренящихся как в многовековом практическом опыте данного народа, так и в поистине бесчисленных, узаконенных веками заблуждениях разума. Микрокосм сложившихся в недрах этноса идей о мироздании с вытекающими отсюда культами и ритуалами, а также правила поведения людей в их приватной жизни и в отношениях с прочими членами социума — все это, вместе взятое, можно рассматривать как внешнюю проекцию структуры коллективного сознания носителей данной неповторимой культуры.

Приблизиться к пониманию принципов его функционирования в архаических обществах я попытаюсь, рассмотрев шаг за шагом, как претворяются в жизнь верования одного из этносов бразильских индейцев, который остался в наименьшей степени затронутым влиянием со стороны пришлых европейцев-колонизаторов.

Матис (рис. 7.1) населяют территорию сельвы площадью около 86 тыс. км^2 на северо-западе штата Амазонас, неподалеку от границы Бразилии и Перу. Язык м*атис* принадлежит к лингвистической семье *пана*. Они делят эту местность с тремя другими микроэтносами, говорящими на языках той же группы, и еще с двумя, языки которых относятся к семье *катукина*[6]. Численность всех этих шести микроэтносов составляет около 4 тыс., из которых на долю матис приходилось в середине 1970-х годов примерно 300 (по данным на 1976 год, когда европейцы впервые вошли в контакт с этими индейцами).

[6] На той же территории обитают еще восемь этнических групп, не контактирующих с европейцами. Их численность в первом десятилетии текущего столетия составляла предположительно несколько сотен человек (https://pib.socioambiental.org/en/Povo:Matis).

Община, представленная расширенной семьей, занимает обширное общее жилище (малоку), которое располагается вплотную к реке (рис. 7.2). Оно окружено вырубкой с возделанными огородами и плантациями маниока, кукурузы, бананов и персиковых пальм[7]. Здесь же разбросаны несколько навесов, которые служат временными укрытиями для отдыха и мастерскими, где мужчины уединяются для изготовления артефактов — процесс, который не должен происходить на виду у непосвященных.

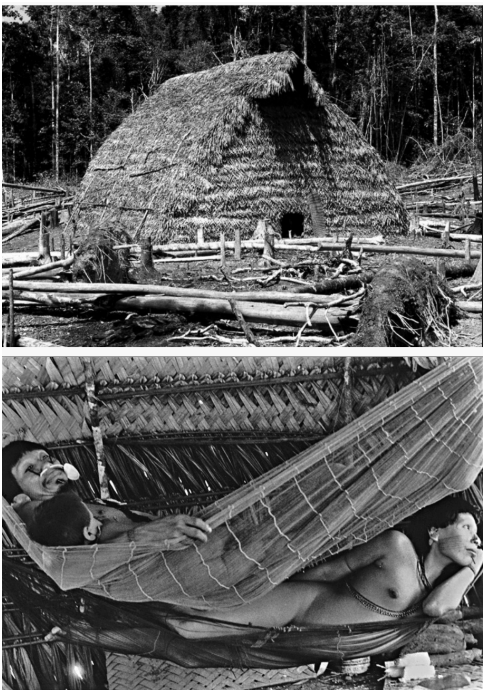


Рис. 7.2. Жилище *матис*: вид снаружи и интерьер

При постройке малоки строжайшим образом соблюдается правило, согласно которому вход в нее должен смотреть туда, откуда река берет начало. Соответственно, ни в коем случае нельзя купаться, глядя вниз по течению. Гамаки следует вешать так, чтобы взгляд лежащего человека был обращен в сторону реки. Отклонения от этих предписаний грозят серьезными неприятностями любому их нарушившему и общине в целом. Например, плод в момент родов потеряет правильное направление движения к выходу из матки и окажется травмированным, если вообще выживет.

Двухполюсная картина мира

Матис категорически отделяют себя от всех своих соседей, принадлежащих иным микроэтносам, даже от тех, которые, как и они сами, говорят на языках семьи *пана*. Все эти чужаки входят в категорию *аякобо*, тогда как *матис* называют себя *тсасибо*.

Но дело далеко не ограничивается подразделением населения региона на «мы» и «они». Оказывается, что содержание категорий

[7] Вид *Bactris gasipaes,* семейство Пальмовые *Arecaceae*.

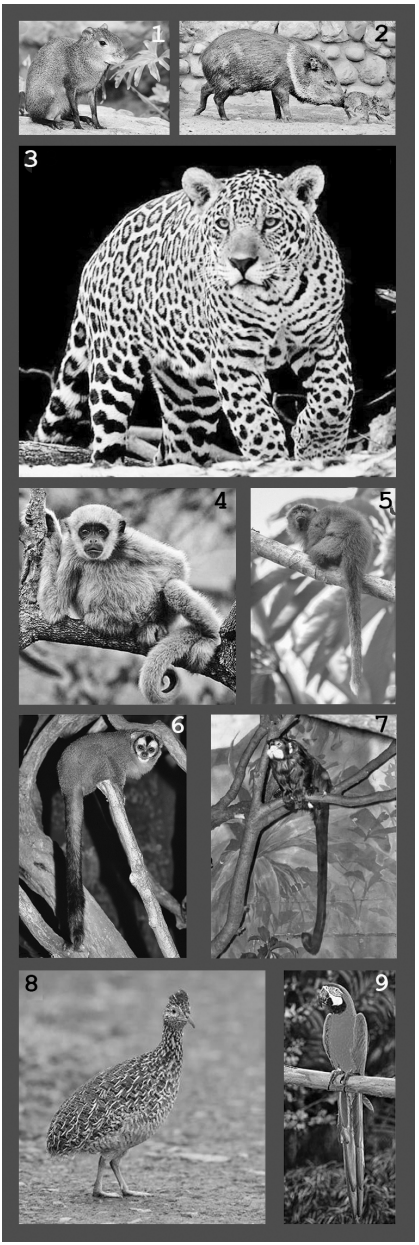


Рис. 7.3 *а*. Животные категории *тсасибо*. 1. Агути *Dasyprocta* sp. 2. Пекари ошейниковый *Pecari tajacu*. 3. Ягуар *Panthera onca*. 4. Обезьяна паукообразная *Ateles paniscus*. 5. Тити *Callicebus cupreus*. 6. Обезьяна ночная *Aotus azarae*. 7. Тамарин *Saguinus mystax*. 8. Тинаму кривоклювый *Notoprocta curvirostris*. 9. Ара красный *Ara macao*. Масштаб не соблюден

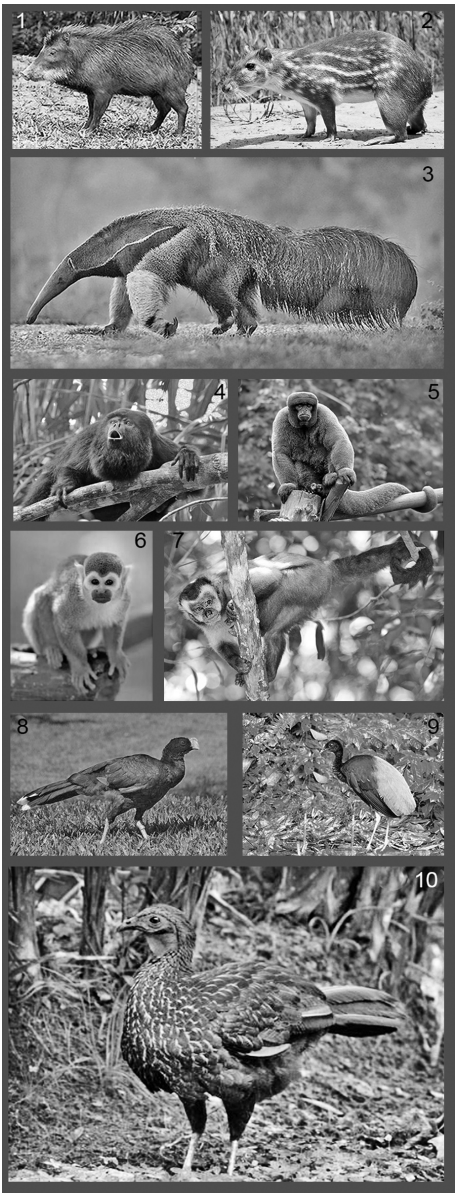


Рис. 7.3 *б*. Животные категории *аякобо*. 1. Пекари белобородый *Tayassu pecari*. 2. Пака *Cuniculus paca*. 3. Муравьед гигантский *Myrmecophaga tridactyla*. 4. Обезьяна ревун *Alouata seniculus*. 5. Обезьяна шерстистая *Lagothrix lagotricha*. 6. Саймири *Saimiri sciureus*. 7. Капуцин *Cebus appella*. 8. Кракс большой *Crax rubra*. Масштаб не соблюден

тсасибо и *аякобо* настолько широко, что под их противопоставление подпадает буквально все в верованиях этих индейцев, а также самые разные события, существенные для их повседневной жизни. Начнем с того, что *тсасибо* олицетворяет собой мужское начало, принадлежность к линии предков и абстрактную идею «быть внутри» чего бы то ни было. *Аякобо* же означает женское, чужеродное и внешнее — «быть снаружи» (https://pib.socioambiental.org/en/Povo:Matis).

В экономике *матис* наиболее престижную роль играет охота как поставщик белковой пищи — продукта, качественно превосходящего все прочие. Весь комплект животных, служащих стандартными объектами промысла, подразделяется на именуемых *тсасибо* и тех, которых относят к категории *аякобо*. К числу первых относятся ошейниковый пекари, четыре вида обезьян, ягуар, агути, а среди птиц — тинаму и попугаи ара. В список *аякобо* входят пекари белобородый, обезьяны четырех видов, муравьеды, пака и птицы: сероспинный трубач и краксы (Erickson 2001: 106; рис. 7.3 *а*, *б*).

Орудиями охоты у *матис* служат лук и духовая трубка. Первый играет роль боевого оружия в столкновениях соседями-чужаками, а в мирной жизни предназначен для добывания животных, относящихся к категории *аякобо*. То есть стрелы лука направлены на все то, что считается «чужеродным» для общины.

Что касается духовой трубки, то здесь все зависит от того, идет ли речь об изделии, уже многократно побывавшем в деле, или же об оружии, которое изготовлено только что и используется в промысле впервые. В первом случае с помощью трубки позволено охотиться на любых обитателей верхних ярусов леса (обезьян и птиц), вне зависимости от того, относятся ли они к категории *тсасибо* или *аякобо*. Если же трубка новая, рекомендуется стрелять из нее только животных «своих», то есть *тсасибо*. Если же под выстрел попадет существо из разряда *аякобо*, оплошность следует загладить серией специальных обрядов.

Такую добычу должны готовить к подаче на стол либо женщина в менопаузе, либо мальчик, еще не прошедший инициации. То есть кто-то из числа членов общины, находящихся на стадии жизненных перемен, когда он или она пребывают в состоянии, которое аборигены именуют «обескровленностью» или «безжизненностью». Затем следует торжественная трапеза в стенах малоки, к которой не допускают женщин, достигших брачного возраста. Это ритуал, знаменующий переход «юной» духовой трубки в состояние зрелости. В последующие два-три месяца всем участникам торжества следует соблюдать обряд ежедневного утреннего купания,

чтоб смыть с себя все следы чужеродного начала, полученного с кровью животного *аякобо.*

Рис. 7.4. Мужчина *матис* с духовой трубкой

Лук и духовая трубка в жизненном укладе матис. Режимы охоты с этими двумя видами оружия принципиально различны[8]. Духовую трубку длиной немного более четырех метров трудно удерживать в горизонтальном положении (рис. 7.4), так что с ней охотятся на птиц и обезьян, которые держатся в кронах деревьев[9]. Наземных млекопитающих добывают с помощью лука. Стрелы снабжены мощным ланцетовидным наконечником из бамбука около 40 см в длину, что позволяет добывать столь крупных животных, как пекари и даже тапир.

Именно эти млекопитающие служат для *матис* главным источником белковой пищи. Под выстрел из лука попадают также крупные грызуны: агути, пака и капибара. Их мясо идет в пищу только пожилым членам общины. Его не считают полноценным продуктом, и охотятся на этих животных главным образом из-за их резцов, из которых изготовляют режущие и колющие инструменты. Интересно, что в их применении строго соблюдается принцип подразделения животных на категории *тсасибо* и *аякобо.* Резцы агути, относимого к первой, служат для затачивания стрел, посылаемых из духовой трубки. Зубы паки (*аякобо*) используются при изготовлении стрел для лука.

Олениной *матис* брезгуют, считая ее дурно пахнущей. На крупных муравьедов охотятся только в особых случаях, когда необходимо выполнить определенные ритуальные действа в связи с угрозой грядущих столкновений с соседями-недругами. Шерсть муравьеда, идущая на украшения, ценится много выше, чем его мясо. Можно видеть, что *матис* весьма разборчивы в своих гастрономических предпочтениях.

Иными словами, лук используется этими индейцами лишь время от времени, когда возникает благоприятный момент для коллективной охоты на пекари либо тапира. Исход такого мероприятия далеко не всегда предрешен в пользу людей.

---

[8] О конструкциях южноамериканских духовых трубок и о правилах их использования см. в книге: (Панов 2019: 213–270).

[9] Подробно об устройстве и использовании духовых трубок у индейцев Южной Америки см. (Панов 2019: 248–270).

Духовая трубка в этом смысле обладает явным преимуществом, поскольку устойчиво обеспечивает общину ежедневной порцией мясной пищи. Мальчики начинают охотиться с трубкой задолго до того, как возьмут в руки лук. Умение владеть этим оружием требует годы совершенствования, и потому именно оно определяет престиж охотника в этой культуре.

Материальным выражением подлинного искусства стрельбы из трубки служит способность добывать животных небольших размеров, к тому же весьма подвижных и юрких, таких, как обезьяны тити, тамарин и саймири[10] (рис. 7.3 *а,* позиции 5, 7; рис. 7.3 *б,* 6). Опытные охотники тратят много времени и энергии на выслеживание этих приматов ради их клыков, которые считаются самым ценным трофеем. Во многом из-за того, что они, согласно верованиям, несут в себе мистическую субстанцию под названием *шо*, о которой будет сказано далее. Из этих зубов добытчик изготовляет ожерелья, опоясывающие наискосок грудную клетку, и браслеты для себя, своих жен и детей. Мясом этих обезьян обычно пренебрегают. Его нельзя есть всем тем, кто недавно проходил обряд татуировки лица, так что потребителями могут быть только дети и старики. Чем больше клыков нанизано на ожерелье, тем выше престиж искусного стрелка. Эриксон пишет, что он видел ожерелье из 256 клыков, что потребовало точного попадания стрелы в шестьдесят четыре жертвы.

Охотник, его убранство и отношения с духами. Все, чем питаются *матис*, они подразделяют на два класса: «сладкое» (*бата*) и «горькое» (*чиму*). К первому относятся такие продукты, как плоды папайи, ананас и сахарный тростник. Все это входит в состав женской диеты, что приближает ее к рациону белого населения Бразилии и тем самым делает частью всеохватывающей категории *аякобо* (женское, внешнее и чужеродное).

Чиму, напротив, обосновывает характеристики мужской идентичности. Само это слово означает не только «горькое», но также «боль», «жгучесть» и прочие близкие им понятия, обозначающие такие состояния организма, которые в предельном случае грозят ему сильным недомоганием или даже смертью. Мужчина должен избегать *бата*-пищи и придерживаться диеты, богатой острыми специями, такими, как перец и выжимки из горьких лиан и прочих экзотических растений с галлюциногенными свойствами. Кроме того, он регулярно вводит себе под кожу ядовитую слизь с поверхности тела древесных лягушек *Phyllomedusa bicolor*, а в глаза — возбуждающие

[10] Живой вес саймири составляет в среднем 270 г, тамарина 500–600 г, тити — 800 г.

капли *бачете*. В представлениях *матис*, все это повышает выносливость и бесстрашие охотника, так же как его искусство стрельбы из духовой трубки. Той же цели усиления физической выносливости служит обряд бичевания друг друга (и даже маленьких мальчиков) побегами лиан, к которому охотники прибегают время от времени[11].

Кое-какие из операций, производимых над собой, требуют от человека немалого самообладания. Например, после прививки лягушачьим ядом *кампо* мужчина, по словам самих аборигенов, уподобляется обезьяне, которая получила стрелу, отравленную кураре. Разница лишь в том, что животное умирает бескровной смертью, а охотник в конце концов приходит в себя. До этого его состояние весьма плачевно. Лишь после того, как все оканчивается рвотой, наступает облегчение. Охотник вводит себе этот яд в процессе приготовления им кураре. Эти две операции совмещаются во времени для того, чтобы яд для стрел получился максимально действенным.

Всевозможные способы самоистязания, подобные этому, делают полноценного охотника обладателем мистической субстанции, именуемой *шо*. Это качество приравнивает способности охотника к тем, которыми обладает шаман в делах черной вредоносной магии. Промысловику же оно гарантирует постоянство успеха при охоте с духовой трубкой.

До недавнего времени, пока многие традиции *матис* еще не были утрачены ими, мужчина на протяжении всей своей жизни, с раннего возраста и почти до старости, проходил серию обрядов, изменявших шаг за шагом облик его физиономии. Каждый раз она получала в строгой последовательности очередной аксессуар. Палочками, сделанными в соответствующий момент из тех или иных вполне определенных пород дерева (иногда из обточенного осколка раковины), протыкали носовую перегородку, щеки спереди и нижнюю губу. Ушные мочки снабжали серьгами из раковин моллюсков, размер которых увеличивался соответственно возрасту человека (Matis https://pib.socioambiental.org/en/Povo:Matis[12]; рис. 7.5). Даже ночной сон в гамаке он проводил в этом убранстве

---

[11] См. видео Matis Tribe Whipping Rituals (youtube: https://www.youtube.com/watch?v=0vblAwCF-uI).

[12] Точно так же последовательно меняется татуировка лиц (не только у мужчин, но и у женщин), получая все новые и новые модификации. Некоторые обряды наколки довольно болезненны и совпадают во времени с особыми ритуальными действами. Операции проводят неизменно с помощью шипов персиковых пальм. Шип (колючка) на языке *матис* обозначатся словом «*муша*». Этот корень лежит в основе самоназвания этноса, которое звучит так: *мушабо,* или «люди персиковой пальмы».

Рис. 7.5. Аксессуары взрослого мужчины *матис*.
а — Из: Herring (M. Matis tribe http://www.mjhtravels.com/matis);
б — Matis https://pib.socioambiental.org/en/Povo:Matis

(рис. 7.2 внизу). Снять все это мужчина позволял себе лишь в тех случаях, когда брал в руки лук: во время охоты с ним либо участвуя в столкновениях с недругами.

Было бы совершенно неверно относить эти убранства к разряду «украшений». В действительности они несут сакральную функцию, ибо служат символической квинтэссенцией самой идеи *тсасибо*. Индейцы объясняют внешний вид этой композиции аксессуаров так: она призвана имитировать особенности морды кошачьих вообще и ягуара в частности — вибриссы и выступающие клыки. Эта имитация проистекает из веры охотника в то, что он, выходя в одиночку на промысел с духовой трубкой, становится подобен ягуару, самому могучему из всех хищников, который добивается успеха хитростью и коварством. Кроме того, человек уверен, что чем более изощрен и богат его орнамент, тем сильнее будет воздействие на дичь приготовленного им яда кураре (см. Erickson 2001: 108).

Согласно преданиям, лицевой орнамент *матис* был завещан им, вместе с духовой трубкой, могущественным мифическим персонажем *маривин* — дух предков этноса, который принято считать законодателем всех моральных и эстетически образцов в культуре этих индейцев. Он и по сей день обитает неподалеку от жилища общины, в искусственных посадках персиковых пальм. Его отличает богатейшее убранство, с которым не под силу сравниться лицевому орнаменту и татуировкам ни одного из ныне живущих охотников.

В дикой местности подальше от малоки живет другой дух, именуемый *мару*, который не интересуется жизнью и заботами об-

щины. Соответственно, он лишен какого-либо убранства и даже татуировки. Замечателен он тем, что его ступни нечувствительны к уколам шипов колючих растений. Именно этому духу уподобляется охотник, когда собирается на охоту с луком. Он очищает лицо от всех инородных тел и сразу же, как полагает, становится невидимым, как невидим *мару.* С луком охотятся только на наземных животных, не обращая ни малейшего внимания на обитателей верхних ярусов сельвы. При таком положении вещей лицевые аксессуары, как уверены *матис*, оказались бы помехой, поскольку устрашали бы и распугивали потенциальных жертв.

Важно подчеркнуть, что владение духовой трубкой и описанные модификации лица охотника выступают в сознании *матис* как некое органическое, нерасторжимое единство, тогда как сакральные артефакты на физиономии *несовместимы* с использованием лука. По словам Эриксона, «...меняя трубку на лук, мужчина временно отказывается от статуса полноценного социального субъекта, каковым является охотник с духовой трубкой. Убирая с лица все аксессуары, он лишается самой сущности всего того, что делает его *тсасибо*, и получает взамен характеристики *аякобо*» (Erickson 2001: 109).

Такого рода трансформацию этот автор считает типичным проявлением неустойчивости самовосприятия амазонских индейцев, которое хорошо согласуется с концепцией перспективизма. Согласно оценке Эриксона, логику представлений, связанных с противопоставлением правил охоты с духовой трубкой, с одной стороны, и лука, с другой, следует признать противоречивой, чтобы не сказать шизофренической (Ibid.: 108).

С одним из очевидных противоречий мы сталкиваемся в том случае, когда мужчина вынужден выплеснуть накопившуюся в нем ярость, и с этой целью идет с луком на убийство ягуара. Животное, как мы виде-ли, относится к категории *тсасибо* (рис. 7.3 *а*), так что, согласно общим установкам, на него нельзя охотиться с луком, предназначенным для промысла животных *аякобо*. То есть здесь необходима духовая трубка, но из нее ягуара не убьешь. Выход состоит в том, чтобы посчитать его в таких обстоятельствах не *тсасибо*, а *аякобо* (Ibid.: 110).

Всеохватывающий умозрительный образ ТРУБКА

На основе всего сказанного ранее картина мира в сознании носителя традиционной культуры предстает перед нами в следующем виде. Это конгломерат коллективных представлений о самых

разных сторонах универсума (от космогонии до личной гигиены субъекта), границы между которыми размыты, так что на выходе эти фрагменты плавно, без очевидного перерыва переходят один в другой. Такие представления, по выражению Леви-Строссса (1999: 127), «находятся на полпути между перцептами и концептами». Автор продолжает: «Первые (элементы сознания) невозможно отделить от той конкретной ситуации, в которой они сформировались, тогда как манипуляции с концептами (элементами мышления) требуют, чтобы оно обладало способностью заключать в скобки свои проекты, хотя бы на время». Так в тексте фигурально обозначена необходимость рефлексии, то есть проверки мысленной конструкции на соответствие ее истине и элементарной логике.

Такую рефлексию трудно обнаружить в нарративах, которые туземцы транслируют интервьюеру-антропологу. Это заставляет его задаваться вопросом: можно ли «использовать понятие концепта при анализе мысли, которая, судя по всему, никогда не считала нужным заниматься собой и отсылает скорее к текучему и причудливому схематизму символических коллективных представлений, чем к строгой архитектонике концептуального разума» (Кастру 2009: 95).

Для архаического сознания с присущей ему континуальной организацией характерно присутствие в самом его стержне некой обобщающей идеи, к которой привязано чуть ли не все сущее, попадающее в поле зрения данной культуры. Одна из таких первобытных концепций, доминирующая в мировосприятии многих амазонских этносов[13], — это представления, согласно которым определяющей формой существования живого, а также рукотворных артефактов оказывается полый цилиндр, имеющий вид трубки.

Вот что об этом говорит Стивен Хью-Джонс, имея в виду взгляды туканоязычных индейцев. «Рыбы, змеи, птицы, пальмы и тело человека — все это трубки. Наш организм снабжен дополнительными трубками, каковыми являются кости рук и ног, желудок, мужской половой член и вагина. Саму жизнь можно представить себе как непрерывное перемещение субстанций по их полостям. Так происходит дыхание, разговор и пение, так рождается музыка. Из тех же трубчатых структур приходят способности женских рук создавать керамические сосуды (тоже трубки; рис. 7.6) и мужских — изготовлять охотничье оружие (духовая трубка), флейты, горны и роскошные праздничные украшения из птичьих перьев.

[13] Зачастую даже не состоящих в близком генеалогически родстве. Например, говорящих на языках лингвистических семей *тукано* и *аравак*.

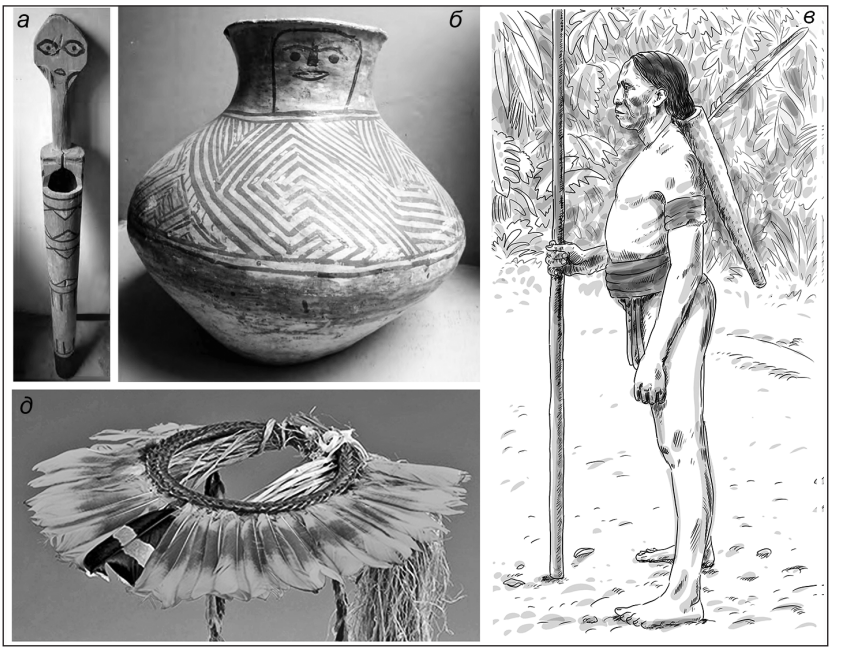


Рис. 7.6. Варианты предметов, подпадающих под категорию «трубка»: *а* — посох, используемый в качестве музыкального ударного инструмента во время танцев; *б* — керамический сосуд; *в* — трубка для волос. Из: Hugh-Jones 2017 (*в* – рисунок А. Красновского с фотографии из этого источника); *д* — праздничный головной убор туканоязычных индейцев из перьев попугая ара

Прототипом всех трубок являются кости мифического Джурупари[14] и его семя, которое порождает ветры и цвета предметов, точно так же как пальма производит ярко окрашенные плоды и листья наподобие веера» (Hugh-Jones 2013: 83).

Мы видели, сколь фундаментальную роль играет духовая трубка в материальной культуре и в верованиях индейцев *матис*. Другие аборигены бассейна реки Рио-Негро так привязывают ее к происходящему в кишечном тракте. Стрела, посылаемая из трубки струей выдыхаемого воздуха, приносит людям порцию мяса, которое, попадая в рот, движется затем по пищеводу и кишечнику, чтобы в конце концов быть выброшенным наружу в виде экскрементов.

Духовые инструменты мысленно выстраиваются в один ряд не только с духовой трубкой, но также с сигарами, магическими пенальчиками-табакерками шаманов, цилиндриками для нюхания табака и устройствами в форме трубок для отделения порошка

[14] См. раздел «Еще о происхождении музыкальных инструментов» главы 3.

колы от ее размельченных листьев, и т. д. Этот обобщенный образ контейнера с открытыми входом и выходом ассоциируется с жилищем-малокой, внутри которой люди, участвующие в ритуальных действах, перемещаются строго определенным образом.

Нетрудно представить себе, насколько обширно семантическое поле, описывающее все разнообразие сущностей, которые оказываются включенными в архаическую концепцию «трубка». Помимо перечисленного выше, сюда входит составной частью разветвленный спектр понятий, объединенных под рубрикой «волосы». Вот лишь некоторые из них: воздух, мех, птичьи перья и пух, капок[15], листья пальм и волокна, получаемые из них и, разумеется, человеческие волосы как таковые.

Идея состоит в том, что все эти почти невесомые сущности легко приходят в движение под напором даже самого слабого дуновения и тем самым делают дыхание человека и движение ветра видимыми и слышимыми (шуршание пальмовых листьев), то есть придают им облик материальности. В своих заклинаниях шаман проводит аналогии между «потоком» волос, струящихся с головы на плечи и на спину, падением пальмовых листьев на землю и каскадом звуков, производимых при игре на флейте (см. Hugh-Jones 2017: 31–32).

Принадлежность семантического поля «волосы» к более широкому «трубка» объясняется тем, что при отправлении некоторых ритуальных действ необходимым элементом убранства участвующих в нем мужчин служит так называемая «трубка для волос». Этот аксессуар, который представляет собой конический футляр, сужающийся от затылка книзу и охватывающий волосы, сплетенные в косу (рис. 7.6 *в*). Она именуется на местном наречии *hoa* ***hoti***. Второе слово — это детерминатив[16], используемый также для понятий сигара (*búdo* ***hoti***); горн, одетый в оболочку из древесной коры (*hotiri*); головное украшение из перьев попугая ара (*ubaria* ***hoti****a*).

На самой трубке закреплены два мотка из шерсти, принадлежащей ленивцу — животному весьма малоподвижному и обезьяне ревуну, которая в этом смысле являет собой полную ему противопо-

---

[15] Пух, одевающий толстым слоем семена крупных (диаметром порядка 20 см) плодов гигантского хлопкового дерева *Ceiba pentandra* из семейства мальвовых Malvaceae. Клочками этого пуха обматывают тыльный конец стрелы, посылаемой из духовой трубки, чтобы она плотнее прилегала к просвету оружия и летела к цели с большей силой.

[16] Морфема, прилагаемая к существительному, чтобы показать его принадлежность к смысловой категории более высокого иерархического статуса (например, мужское, женское, животное, растение).

ложность. По мнению Хью-Джонса, этот контраст символизирует перепад энергии движения «потока волос» сверху вниз.

Другой символ подобного же характера зашифрован в цветовом контрасте каждого пера попугая ара, из которых изготовлены головные уборы танцоров, принимающих участие в празднестве. Перья натурального желтого цвета[17] пересечены посредине рукотворной широкой карминной полосой (рис. 7.6 *д*). Согласно Хью-Джонсу, желтый цвет символизирует поток мужского семени из пениса, а красный — излияние крови из вагины во время менструации.

Этот автор пытается понять ход мыслей индейцев, когда они объединяют в составе единой категории понятия, референты которых, казалось бы, имеют мало общего между собой. Так, слово ***hoa*** обозначает волосы, мех, перья, пальмовые волокна и, одновременно, — описанные убранства головы исполнителей ритуала. Но эта же морфема привязана в качестве детерминатива к целому ряду объектов-референтов с совершенно иными материальными характеристиками. Это некие замкнутые сущности, играющие роль контейнеров: корзина для переноса тяжестей (*waso* ***hoa***), желудок (*güda* ***hoa***) и мошонка (*waheri* ***hoa***). Хью-Джонс предполагает, что волосы, растущие на лобке и окружающие наружные половые органы, ассоциируются с головными убранствами. А пальмовые волокна, которые метонимически равноценны волосам, используются для плетения корзин, что дает аборигенам основания включить эти артефакты в ту же категорию. В результате она оказывается в высшей степени разнородной по семантике своих составляющих[18].

Суммируя все сказанное им относительно подобного синкретизма, Хью-Джонс дает понять, что в этих представлениях сходятся воедино смутные идеи аборигенов о сущности души, жизненной силы, энергетики социального процесса, гендерных различий, способностей людей к самовоспроизведению и многое другое (Ibid.: 33).

---

[17] Эти головные уборы изготовляют из больших кроющих перьев крыла попугая красный какаду (*Ara macao*). Их натуральный цвет желтый, иногда с синеватым отливом. Чтобы избавиться от него, применяют следующую операцию. У прирученной птицы эти перья выщипывают, а кожу у их основания смазывают слизью древесной лягушки *Phyllomedusa bicolor.* Новые перья, выросшие на этом месте, имеют идеальный ярко-желтый цвет без малейших примесей.

[18] Вот еще один пример разнородных референтов, объединяемых в серию родственных понятий. Гусеница (***iya***); красная краска для нанесения узоров на кожу лица и тела *(güda* ***ya***); река, богатая рыбой (*wai****ya***); змея (***aya***).

Можно ли назвать архаическое мышление «пралогичным»?

По утверждению видного культуролога Клиффорда Гирца, теория первобытного мышления несовместима с самой доктриной психического единства человечества. Суть ее том, как полагает автор, что базовая природа мыслительных процессов в принципе единообразна у всех ныне живущих людей.

Реальным свидетельством сказанного служит, например, тот факт, что принципы классификации живых организмов остаются более или менее постоянными в самых разных культурах. Так, коэффициент корреляции между таксономическими системами в этнобиологии и в современной науке указывает на их существенное сходство ($r = 0{,}6$). Это важно, поскольку категоризация явлений внешнего мира справедливо считается одной из основ структуры мышления (Ross, Revilla-Minaya 2011: 339).

В то же время приведенная цифра говорит о том, что межэтнические различия в операциях категоризации и классификации могут быть весьма и весьма существенными[19]. Вот лишь один пример. Ученые провели эксперимент, в котором сравнивали результаты классификации млекопитающих, полученные студентами Мичиганского университета и индейцами майя, обитателями тропических лесов Гватемалы. Оказалось, что первые полагаются только на морфологические характеристики видов, а для вторых ничуть не менее важен такой экологический критерий, как характер местообитаний сравниваемых животных. Здесь выдра, к примеру, попадает в категорию водных существ, а летучие мыши приравниваются к птицам (Ibid.: 341–342). Если принять, что сами познавательные струк-туры в обоих случаях идентичны, результаты на выходе в огромной степени зависят от очевидных различий в культурном опыте двух групп, послуживших объектами эксперимента.

Посмотрим теперь, как в этом контексте культурологи рассматривают вопрос о весомости концепции первобытного мышления, выдвинутой Леви-Брюлем. Упомянутый выше К. Гирц видит здесь тот важный недостаток, что не было проведено четкого различия между системами архаических представлений о мире, доминирующих в двух разных контекстах. Одна из них базируется на «религиозной перспективе», по выражению автора, а другая отвечает «перспективе здравого смысла». Ни Леви-Брюль, ни другие исследователи, стоявшие на сходных точках зрения, продолжает автор, не попытались выяснить,

[19] См., например, о классификации животных у новогвинейских папуасов *карам* в разделе «Этнобиология — предтеча академической науки» главы 6.

каким образом эти две картины мира взаимодействуют между собой. «Поэтому им не удалось показать, как человек систематически и без особого труда мысленно перемещается между двумя *совершенно противоположными* способами воззрения на мир, которые не прилегают друг к другу, но разделены культурной пропастью, через которую все время приходится делать ментальные прыжки — то в одну, то в другую сторону» (Гирц 2004: 137).

Автор поясняет сказанное, рассуждая о том, что может думать индеец *бороро*, когда говорит: «Я — попугай».

> «Нас, разумеется, не удовлетворит объяснение, будто он и в самом деле считает себя попугаем; ни утверждение, что высказывание попросту бессмысленно или же, наоборот, адекватно в силу уверенности человека в истинности мифа. Более продуктивно рассматривать подобные высказывания как оправданные в контексте тех «конкретных смысловых сфер», которые составляют альтернативные перспективы: религиозную и здравого смысла.
>
> В рамках первой, *в контексте соответствующего ритуального действа,* индеец «действительно» является «попугаем». В этот момент религиозные представления полностью поглощают индивида, перенося его мысленно в принципиально иную сферу существования. А с позиций здравого смысла он «попугай» лишь потому, что принадлежит к клану, члены которого считают эту птицу чем-то вроде своего тотема. Отсюда по необходимости следуют моральные, практические и социальные обязательства человека. Например, «мы, попугаи, должны держаться вместе», но не вступать в брак друг с другом и т. д. Ибо вести себя иначе значило бы действовать вопреки законам вселенной (см. Там же: 139–140; курсив мой. — *Е. П.*).

Посмотрим теперь, насколько эти построения Гирца соответствуют реальному положению вещей. Многое из того, о чем говорилось в предыдущих главах, явным образом не укладывается в эту схему. Вспомним, например, описание мировоззрения перуанского этноса *аиро-паи*, о чем шла речь в главе 4[20]. У этой народности буквально все нормативы и ценности *повседневной жизни* подчинены мистической вере в то, как именно устроен потусторонний виртуальный мир, и в тесную его связь с происходящим здесь и сейчас. У этих индейцев глубокие позитивные знания о тонкостях поведения животных стали основой культурной матрицы, определяющей характер всего их жизненного уклада. За века их изоляции

[20] Раздел «Этнос аиро-паи, его образ жизни и верования».

от других амазонских этносов в коллективном сознании *аиро-паи* сложился удивительный конгломерат представлений, в котором идеальной моделью нормативного поведения оказалось социальное поведение двух разных видов птиц.

Напомню, что мужчины считают себя происходящими от птиц оропендул, а женщины — от зеленых попугаев. Гамак, который мужчина, достигший совершеннолетия, обязан сплести из пальмовых волокон и преподнести в качестве главного свадебного подарка новобрачной, — это аналог висячего плетеного гнезда оропендолы. Терка для измельчения зерна в муку, которой пользуется женщина при изготовлении хлеба, символически уподобляется короткому грызущему клюву попугая. Зеленые попугаи устраивают гнезда в дуплах деревьев. Женщина, готовая родить, по словам аборигенов, «гнездится в дупле», которое помещено между ее ногами.

У этноса *ягуа* каждый духовой музыкальный инструмент рассматривается как индивид, обладающий именем собственным (по названию определенного вида животных, растений или звезд) и вполне определенным характером, который проявляется в разнообразии звуков, им издаваемым. Его настроение варьирует в широких пределах — от умиротворенного до недовольства и гнева. В зависимости от того, удовлетворен ли он тем, насколько полно люди потворствуют его желаниям, таким, например, как получить хорошую порцию пива, чтобы утолить жажду, постоянно мучающую его[21]. Аборигены считают дыхание проявлением жизненной силы, а поток воздуха, проходящий через просвет флейты или трубы — проводником этой субстанции. Иными словами, в их понимании использование музыкальных инструментов позволяет обратить ее мощь на процветание популяций охотничьих животных и, следовательно, самой общины как таковой (см. Hill, Chaumeil 2009: 19).

Комментируя эти особенности культуры *ягуа*, авторы приходят к заключению, что здесь перед нами свидетельство некоего «предкатегориального способа мышления, который видит традиционные артефакты как звенья континуума, не подразделенного достаточно четко на сущности концептуального характера» (Ibid.: 33).

Приведу для сравнения отрывок из книги Люсьена Леви-Брюля «Первобытная мифология».

> «Общая сумма знания... или эрудиции может здесь достигнуть у туземцев довольно большой высоты. Однако, будучи непроработанной, она остается в неорганическом или, так сказать, разваленном состоянии. Ум не располагает всего получаемого им

[21] Раздел «Слушать прежде, чем увидеть» главы 3.

материала по логически упорядоченным разделам, поэтому он и не в состоянии свободно распоряжаться своим материалом. При каждом новом случае он обращается к тому, что было им воспринято в других конкретных обстоятельствах. Связи, хотя бы в мало обобщенной форме, между более или менее различными случаями от него ускользают. Знания не приводятся здесь в систему подчиненных друг другу понятий. *Они просто располагаются рядом, без всякого порядка*, образуя своего рода беспорядочные скопления. Это нагромождение фактов, остающихся изолированными, несмотря на соседство, не благоприятствует образованию понятий. Укореняется, следовательно, привычка использовать их в таком виде, как они есть. Поэтому, каковы бы ни были врожденные сила и живость ума этих индейцев, логический прогресс мышления очень быстро у них останавливается в силу отсутствия необходимого для этого орудия. Тем больше простора остается, поэтому, для мистических ассоциаций предлогического характера, и тем меньше шансов существует для того, чтобы сознание этих туземцев почувствовало, обнаружило и отвергло противоречия» (Леви-Брюль 1935/2014: 11).

А вот что пишет другой классик антропологии, Бронислав Малиновский, о верованиях папуасов, аборигенов островов Тробриан.

«Классическое поверье таково, что женщина, если она *йойова,* может выслать вперед своего двойника, который, если захочет, станет невидимым, но может также являться в образе летучей мыши, ночной птицы или светляка. Существует также поверье, что *йойова* вынашивает в своем теле нечто похожее по форме на яйцо или на молодой недозрелый кокосовый орех. Это нечто и впрямь называется *капувана* (маленький кокосовый орех). Само понятие остается в сознании аборигена в ***смутной***, ***неопределенной***, ***недифференцированной форме***, и всякая попытка добиться более детального определения, задавая такие вопросы, является ли *капувана* материальным предметом или нет, означала бы протаскивание наших категорий в то поверье, где они не существуют.

Так или иначе, но туземцы верят в то, что *капувана* — это нечто такое, что во время ночных полетов оставляет тело *йойова* и приобретает те разные формы, в каких появляются *мулукуауси*. Другой вариант этого поверья гласит, что те, кто особенно хорошо знает свою магию, могут и сами летать, телесно переносить себя по воздуху.

Я никогда не устану подчеркивать, что все эти поверья нельзя трактовать в качестве логически последовательных частей

знания; они пронизывают друг друга, и даже один и тот же туземец может придерживаться сразу нескольких точек зрения, рационально непоследовательных. Даже терминология туземцев не содержит строгих различий или определений. Так, слово *йойова* прилагается к женщине в том виде, в каком мы встречаем ее в деревне, а слово *мулукуауси* будет использоваться тогда, когда мы увидим что-то подозрительное, летящее по воздуху. Было бы, однако, ошибкой систематизировать это словоупотребление и придать ему вид своеобразного учения. Поступив так, мы сделали бы то же, что средневековые схоласты делали с живой верой раннехристианских времен. Туземец скорее ощущает свое поверье и боится его, чем четко формулирует его для себя. Он пользуется терминами и выражениями, которые мы, этнографы, должны собирать в том виде, в каком он ими пользуется, расценивая их в качестве документов поверий и воздерживаясь от того, чтобы вырабатывать из них последовательную теорию, поскольку это не представляло бы ни сознания аборигенов, ни какой-либо формы реальности» (Малиновский 1922/2004: 248; курсив автора, полужирный курсив мой. — *Е. П.*).

В заключение считаю необходимым развеять предубеждение в отношении концепции Леви-Брюля, которое было широко распространенным в среде антропологов на протяжении многих десятилетий. Я отсылаю читателя к мнению на этот счет еще одного классика этнологии, Эдварда Эванс-Причарда.

«Под “пралогическим” Леви-Брюль имеет в виду нечто совсем иное по сравнению с тем, что приписывали ему критики. Он не считает, что “дикари” неспособны мыслить связно, — просто большая часть их верований несовместима с критическим и научным взглядом на мир и полна противоречий. Он не говорит, что дикари тупы, — просто их верования для нас непонятны. Это не означает, что мы не можем уловить ход их рассуждений. Можем, поскольку они рассуждают совершенно логично; но в логике своих рассуждений они исходят из таких посылок, которые для нас абсурдны. Они разумны, но рассуждают в категориях, отличных от наших. Они логичны, но принципы их логики иные, они не укладываются в логику Аристотеля.

Леви-Брюль пишет, что абсурдность утверждения, согласно которому логические принципы чужды умам дикарей, совершенно очевидна уже в момент его формулирования. “Пралогический“ не означает алогичный или антилогический. Это слово применительно к “первобытному” складу ума означает просто, что этот ум, в отличие от нашего, равнодушен к противоречи-

ям. То, что, на наш взгляд, невозможно и абсурдно, им часто принимается без всяких затруднений. Первобытный ум рационален, но ненаучен и некритичен».

Когда Леви-Брюль утверждает, что “первобытное мышление” или “первобытный ум” — логичны, но безнадежно некритичны, он говорит не об индивидуальной способности или неспособности рассуждать, а о категориях, в которых мыслит первобытный человек. Он говорит не о биологической или психологической, а о социальной разнице между нами и первобытными людьми. Отсюда также следует, что речь идет не о типе мышления в психологическом смысле: интуитивный, логический, романтический, классический и т. д., а об аксиомах, ценностях, чувствах, — примерно о том, что иногда называют моделями мышления, и о том, что у примитивных народов они носили в основном мистический характер, не подлежащий верификации, нечувствительный к опыту и безразличный к противоречиям» (Эванс-Причард 1965/2003: 45—46).

Эволюция сознания в эволюции языка

Вернемся немного назад, к вопросу, поставленному в разделе «Два взгляда на структуру “первобытного” мышления». Там я рассматривал следующую альтернативу. Можно ли считать сознание аборигенов, чьи общества остаются поныне на стадии охотников-собирателей, свидетельством ранних стадий эволюции когнитивных способностей человека, или же их картина мироздания рядоположена по степени проникновения в суть вещей нашей собственной, выработанной на основе научного взгляда на мир. Напомню, что в защиту первой гипотезы (об эволюционной незрелости мышления носителей архаических культур) выступил во второй половине 1970-х годов антрополог Кристофер Холлпайк.

Как хорошо известно, сознание человека есть инструмент адаптации, в самом широком смысле, к условиям его существования. С их изменениями неизбежно будет меняться и структура сознания. А эти условия претерпевали поистине грандиозные преобразования в процессе антропогенеза за период длительностью по меньшей мере двух-трех миллионов лет. Большую часть этого времени люди жили в составе малых полуавтономных обществ, которые придерживались полуномадного образа жизни и экономики охотников-собирателей. Трудно представить себе, что их сознание оставалось тем же самым с переходом сначала к оседлости и раз-

витому земледелию, а затем в начале технологической революции.

По словам Леви-Брюля, «каждый тип общества, имеющий свои собственные учреждения и нравы, неизбежно будет иметь и собственное мышление. Различным социальным типам будут соответствовать различные формы мышления, тем более что сами учреждения и нравы в основе своей не что иное, как известный аспект или форма 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».

Холлпайк в своих построениях отталкивался от исследований Жана Пиаже по становлению мышления ребенка. В заключении к своей книге «Речь и мышление ребенка» тот писал: «Мы полагаем, что настанет день, когда мысль ребенка по отношению к мысли нормального цивилизованного взрослого будет помещена в ту же плоскость, в какой находится “примитивное мышление”, охарактеризованное Леви-Брюлем» (Пиаже 1926/2008: 276).

Синкретизм архаического сознания

Из всего сказанного на предыдущих страницах читатель мог убедиться в том, насколько синкретично мышление амазонских индейцев. Вот как содержание понятия «синкретизм» определяет сам Пиаже.

> «Детские представления образуют “неразложимые массы”, иначе говоря, детям свойственен синкретизм восприятия. В синкретизме все связано, все зависит от всего, все воспринимается через схемы целого, построенные из образов, через аналогии частностей, через сопутствующие обстоятельства... Поэтому для синкретического ума идея случая или произвола не существует, так что можно найти основание для всего. Привычка ребенка мыслить эгоцентрически заставляет его *избегать анализа* и удовлетворяться индивидуальными и *произвольными схемами целого.* В связи с этим понятно, почему детские рассуждения, вытекающие из синкретизма, имеют характер субъективных истолкований и даже *подобны патологическим истолкованиям, которые представляют собой возврат к примитивным способам мышления*» (Пиаже 1926/2008: 89; курсив мой. — *Е. П.*).

По словам Пиаже, «в детском воображении имеется удивительная способность отвечать на все вопросы гипотезой или неожиданным доводом, устраняющим все трудности. Для ребенка нет

такого “почему”, которое осталось бы без ответа. Способность к обоснованию во что бы то ни стало, обнаруживаемая детьми, является, таким образом, следствием синкретизма: он, как отрицание анализа, вынуждает для каждого нового восприятия или для каждой новой идеи непременно искать связь с тем, что ей непосредственно предшествует» (Там же: 88).

«Связь соположения» и «закон сопричастности». Синкретизм мышления детей в возрасте до 7–8 лет Пиаже считает следствием его эгоцентрического характера. Суть дела в том, что «мысль не выходит за пределы “Я”, она не знает и самое себя. Только соприкосновение с другими, обмен мнениями и противоречия заставляют мысль осознать свои цели и тенденции[22] и таким образом принуждают ее связать между собою то, что до тех пор могло оставаться соположением». «Связь соположения» Пиаже приравнивает к слову «и». Она заменяет собой «еще не установившийся способ связи причины со следствием и представляет собой связь более расплывчатую и недифференцированную» (Там же: 72).

Автор продолжает: «Эгоцентризм не влечет мысль к осознанию самой себя... и это позволяет представлениям следовать друг за другом без ощутимого направления, без связей. Выходит, что ***соположение*** есть результат отсутствия управления следующими друг за другом образами и представлениями» (Там же: 146). В другом месте он пишет: «Детское восприятие рассматривает предметы в их непосредственном и фрагментарном виде, так что они *не соединены никакими объективными отношениями* друг с другом, а *просто расположены один подле другого*, вместо того чтобы быть в зависимости подчинения. Это происходит потому, что эти предметы, прежде чем быть раздробленными в силу речевой (дискурсивной) необходимости, находились в слишком тесной связи, слишком были смешаны в схемах целого и слишком взаимно проникали друг в друга, чтобы быть безнаказанно разъединенными» (Там же: 261–262; курсив мой. — *Е. П.*).

Чтобы показать, насколько оценки Пиаже сущностных черт мышления детей раннего возраста совпадают с концепцией, именуемой Леви-Брюлем «**законом сопричастности**» в структуре сознания архаических обществ, процитирую несколько пассажей из книги второго автора. Вот как он характеризует эту модель мышления. В ней «знания не приводятся в систему подчиненных друг другу понятий. Они просто располагаются ***рядом,*** без всякого по-

[22] «Непричесанная мысль» по Леви-Строссу.

рядка, образуя своего рода беспорядочные скопления. В этом нагромождении фактов они остаются изолированными, несмотря на ***соседство***...» (Леви-Брюль 1935/2014: 11; курсив мой. — *Е. П.*). «Для логического мышления характерны раздельные гипотезы, взаимно исключающие одна другую. Логическому мышлению пришлось бы выбирать какую-нибудь из них. Пралогическое мышление на деле почти никогда 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» (курсив мой. — *Е. П.*).

«Сущность сопричастности заключается как раз в том, что всякая двойственность в ней стирается, сглаживается, так что вопреки принципу противоречия субъект является одновременно самим собой и существом, которому он сопричастен. Для того чтобы понять, 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» (Там же: 369).

«Будучи направленным по закону сопричастности, первобытное мышление не видит никакого затруднения в утверждениях, которые для нас полны противоречий. Одно и то же существо является для него самим собой и другим существом, оно может пребывать одновременно в одном месте и в другом, быть сразу и индивидуальным и коллективным (тождественность индивида и его группы) и т. д.» (Там же: 361). Даже отрезки времени, «дни и часы, в которые случаются несчастья, сопричастны этим несчастьям. Они включены в сферу самого представления о несчастье и под действием аффективной категории становятся таким же объектом страха, как и сами невидимые силы» (Там же: 480).

Относительно того взгляда на мир, который принято называть социо-антропоморфическим мировоззрением, Леви-Брюль пишет: «Первобытное мышление в наиболее чистой форме содержит ощущаемую и переживаемую сопричастность как между индивидами и социальной группой, так и между социальной группой и окружающими группами. Обе 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, непосредственным и постоянным» (Там же: 352). Во время отправления ритуалов носители первобытного сознания «подражая тому, что делали в конкретных обстоятельствах мифические предки, воспроизводя их жесты и действия, участники церемоний приобщаются к ним и становятся реально сопричастными их сущности» (Там же: 457).

Топография и анатомия как организаторы первобытного сознания. В статье под интригующим заголовком «Корни мышления дикаря» ее автор Матео Мескиари[23] без оговорок трактует феномен мышления на ранних стадиях существования обществ охотников-собирателей как некую переходную стадию в эволюции когнитивной конституции *Homo sapiens* (Meschiari 2009). По его мнению, в становлении зрелого сознания, отображаемого в категориальной структуре языка, важнейшую роль играл принцип метонимии[24]. Напомню, что метонимия — это один из образных аспектов мышления, основанный на построении аналогий по смежности[25]. Стоит особо подчеркнуть, что именно синкретизм первобытного сознания дает благоприятнейшую почву для таких ментальных операций.

Мескиари приводит следующий пример. Охотник в лесу, где экстренное принятие решений есть вопрос жизни и смерти. Для него знак и его значение — это одно и то же. След потенциальной жертвы в глазах промысловика есть одновременно реальное углубление в почве и мыслимый, но иллюзорный метонимический суррогат самого этого животного. Но если след старый и не вполне различимый, он может быть знаком «присутствия в отсутствии» также чего-либо загадочного «иного». Кроме того, обнаружение ценной добычи в данном конкретном месте делает 1) эту точку пространства и 2) весь данный фрагмент ландшафта метонимическими субститутами того вида животных, который был обнаружен мимоходом или добыт здесь.

Размышление охотника по схеме «животное-жертва в ландшафте» обозначает, во-первых, важную роль воображения, то есть избыточности информации, на которой оно основывается. И, во-вторых, способность к системному, холистическому видению желанной цели, что есть отражение тенденции представлять себе картину мира в ее целостности, изначально свойственной человеческому сознания (см. Meschiari 2009: 10).

---

[23] Профессор антропологии в Университете Палермо (Италия, Сицилия).

[24] См. об этом в разделе «Категоризация существительных в языке этноса *вакуена*» главы 4.

[25] В отличие от метафоры, где аналогии между сущностями строятся на основании их *сходства*.

С точки зрения Мескиари, сам природный ландшафт (в самом широком смысле слова) издревле выступал для охотников-собирателей организующим началом (синтаксисом, по выражению автора) в процессе созревания работоспособных ментальных структур. Моделями для их формирования служат когнитивные карты местности, построенные на планах охотничьих маршрутов, устойчивое видовое разнообразие фауны и флоры, практика наведения в них порядка средствами народной таксономии, неизменность анатомической структуры представителей каждого вида животных-жертв (Ibid.: 8).

Начать с того, что в очень многих архаических культурах наименования стран света входят в число глобальных категорий, на пересечении которых данный этнос строит свою уникальную классификацию структур социума и мироздания в целом. В бинарной системе категоризации сущего у народности *пурум*[26] **север** и **запад** попадают в ту же половину, к которой относится все то, что располагается **спереди**, **слева** и **внизу**, а также Солнце, смерть, повседневность, злые духи и женское начало. Им противостоят **юг** и **восток** вместе с альтернативными категориями: сзади, справа, вверху, Луна, жизнь, сакральные сущности, доброжелательные духи, мужское начало (см. Needham 1979).

В четырехсоставной категоризации аборигенов острова Бали[27] вдобавок к названным главным странам света присутствуют также обе промежуточные категории: северо-запад, юго-восток плюс «направо и налево, если смотреть с моря в сторону суши» (Forth 2010: 718).

Мельчайшие детали композиции ментальных когнитивных карт закреплены в языке аборигенов множеством лексических элементов. Например, у индейцев *коюкон*[28] закрепленные в сознании «координатные сетки» местности базируются на детализированных представлениях о гидрологической сети их местообитаний. Эта терминология представлена богатым ассортиментом слов и словосочетаний: вверх или вниз по течению; в сторону реки, от реки, через реку; берег озера, обращенный к большой реке или в сторону от нее; озеро в ее верховьях или ближе к среднему течению, и т. д. Плюс сотни наименований конкретных точек в пространстве, известных пожилым охотникам, список которых пополняет-

[26] Население штата Манипур на северо-востоке Индии.

[27] Остров в Индийском океане, расположенный к востоку от острова Ява.

[28] Индейцы из этнолингвистической группы *атопаски*, коренное население Аляски.

ся на протяжении всей их жизни (Nelson 1983: 36). Язык этих аборигенов Мескиари называет «ландшафтно ориентированным».

Если подвергнуть языки этого типа детальному анализу, результаты оказываются подчас довольно неожиданными. Американский антрополог Дороти Ли изучала лексику и синтаксис обитателей Тробрианских островов[29] в текстах, где аборигены описывают, по просьбе интервьюера, пространство и перемещения людей внутри него. Она пришла к выводу, что в ментальной карте тробрианца максимально значимы определенные точки местности, которые имеют собственные наименования, но выглядят как совершенно независимые одна от другой. Пространства между ними как бы не существует. Нет понятия «дорога» между точками А и Б. В лучшем случае этот промежуток мыслится опять же как нечто замкнутое в себе. Нет слов, обозначающих «от» и «в направлении». Мыслимая сущность неизменно находится «здесь», как и сам говорящий. В рассказах о перемещениях людей с места на место мы не находим не только предлогов и союзов, но также самого предиката и его описаний с использование прилагательных.

В мифах о героических предках конкретные пункты, посещаемые ими во время странствий, перечисляются во множестве один за другим, но отсутствуют такие словосочетания, как «вдоль берега», «вокруг острова» или «на север», «на запад». Каждый отрезок пути предстает перед нами как автономная единица (см. Lee 1950: 94).

По мнению автора этого исследования, полученные ею результаты свидетельствуют об отсутствии у тробрианцев линейного мышления. «Для нас, — пишет она, — последовательность описанных в мифе событий должна подчиняться логике их линейной последовательности», которую трудно уловить в этих нарративах. Мы не находим указаний на то, что аборигены, перемещаясь в физически непрерывном (однородном) пространстве, осознают нечто помимо географических локаций, пункт за пунктом. Линии, соединяющие их, которые призваны определять динамику и направления движения, остаются фактически незначимыми для сознания» (Ibid.).

Как полагает Мескиари, сама организация мозговых структур формировалась в эволюции человека-охотника под давлением необходимости быть ежечасно на высоте осведомленности о тонкостях топографического устройства среды своего обитания. Эта

[29] Архипелаг (28 островов) в Соломоновом море на юго-западе Тихого океана, северо-восточнее острова Новая Гвинея. Принадлежат государству Папуа — Новая Гвинея. Тробрианцы этнически близки папуасам востока Новой Гвинеи. Коренной язык — *киливила* (*киривина*).

ментальная картина микрокосма стала матрицей «топологического мышления», которая могла быть затем положенной в основу аналогий, рисующих символическую картину космоса и других важных сфер реальности (Meschiari 2009: 21).

Мескиари не соглашается с идеей, согласно которой появление языка предшествовало познанию окружающего мира (например, Sapir 1983). Он пишет, «возможно, первым “синтаксисом”, который служил организатором сознания гоминид и затем — человека разумного, была пространственная организации экосистем, служивших ареной их существования» (Ibid.: 24).

Другой наглядный «образчик» упорядоченности сущего, изначально доступный архаическому сознанию, — это анатомия и физиология человека, а также и млекопитающих, служащих ему охотничьей добычей. По словам Мескиари, для охотника-собирателя анатомия, как и ландшафт, служит моделью суждений о принципах организации прочих сфер реальности, таких, например, как строение вселенной[30].

Для синкретического мышления, в основе которого лежат аналогии самого разного характера, было вполне естественным подчинять представления о строении тел млекопитающих доминирующему в сознании «ландшафтно ориентированному» взгляду на мир. Например, в языке африканского этноса *догоны* мы видим недвусмысленные параллели между органами тела и различными структурными компонентами ландшафта. Скалы они рассматривают как кости скелета, почвы разного характера сопоставляют с органами «внутренности живота», глины различных оттенков красного цвета уподобляют крови, а белую речную гальку — пальцам ног (см. Тэрнер 1969/1983: 44).

Мескиари называет такой перенос значений «перекрыванием семантических горизонтов». С его точки зрения, в архаическом сознании ландшафт выступает моделью суждений об анатомическом строении тела, а анатомия одновременно дает опору для интерпретации структуры ландшафта. Так, на основе самых широких аналогий метонимического и метафорического характера формируется матрица диффузного мифологического мышления. Она, в свою очередь, настраивает рассудок на способность ориентироваться в сложности взаимозависимостей в устройстве социума и мироздания.

---

[30] Такова, например, вера индейцев *тукано* в то, что климатические изменения по сезонам определяются фазами менструального цикла женщины-Праматери (см. раздел «О космологии индейцев *тукано*» главы 2).

ПРИЛОЖЕНИЕ I

СИМВОЛИКА РИТУАЛОВ ОБМЕНА ПРОДУКТАМИ У ЭТНОСА *ВАКУЕНА*

Традиция периодического обмена дарами между дружественными общинами широко распространена у амазонских индейцев[1]. У *вакуена* в последовательности церемоний, именуемой *квепани*, одна из коммун преподносит в дар другой лесные фрукты, а та отдаривается маисовым хлебом. В другом варианте обряда (*пудали*) копченая рыба, принесенная в дар гостями, обменивается на маниок, обработанный женщинами принимающей их общины таким образом, что он полностью готов для изготовления пива.

Ритуал *квепани*

Этот церемониальный обмен продуктами приурочен к периоду между апрелем и июлем, когда плодоношение лесных фруктовых деревьев наиболее интенсивно. Заготовка плодов общиной, которая инициирует ритуал и будет выступать в роли гостей-дарителей, начинается задолго до визита в дружественную общину. Время подготовки к нему рассчитано так, чтобы собранный урожай мог выглядеть вполне достойным подношением принимающей стороне.

В работе участвуют только мужчины, что изначально предопределяет исключение женщин из числа активных участников действа. Сборщики отдают предпочтение плодам трех видов деревьев: *пунама*, *манака* и *гуако*[2]. Покончив с этим делом, мужчины приступают к изготовлению музыкальных инструментов, игра на которых составляет незаменимую часть программы планируемых ритуальных действ.

Фрукты грузят в каноэ, в котором к месту торжества отправятся женщины и дети под контролем нескольких мужчин. Следом за ними в путь отправится другая лодка с мужским контингентом, в которой под слоем пальмовых листьев будут укрыты от нескромных глаз сакральные флейты.

По прибытии отряда к месту назначения женщин с детьми сразу же препровождают в женский дом, где им предстоит пребывать в изоляции вместе с женской половиной общины хозяев на протяжении почти всей церемонии.

---

[1] См. описание такой церемонии на с. 85.

[2] Пальмы *Jessenia bataua*, *Enterpe oleracea* и так называемый вест-индский вяз *Guazuma ulmifolia* из семейства Мальвовые (Malvaceae).

Сразу же после этого молодежь из числа гостей переносит фрукты на центральную площадь деревни и складывает их кучей в центре нее. Между ней и домом выстраиваются в ряд, плечом к плечу, все местные мужчины. Их украшают головные уборы из листьев пальмы *пунама*, с вплетенными в них пахучими травами. На спинах подвешены связки плодов той же древесной породы[3].

Точно в таких же одеяниях со стороны реки движется шеренга гостей, которую возглавляют музыканты. Трое из них, идущие первыми, извлекают звуки из флейт под названием *валиадува*. Они ассоциируются с пальцами правой руки мифического персонажа Куваи. Две именуются «самкой» и «самцом» (в зависимости от их формы и размеров), а третья, самая длинная флейта считается «бесполой». Сейчас она звучит вместе с другой, мужского пола.

Музыканты четвертый и пятый во главе процессии играют на флейтах, именуемых в переводе «белыми цаплями», поскольку их звучание напоминает крики этих птиц. Несколько других флейт в руках мужчин головной группы носят названия тех или иных животных, для которых фрукты, предназначенные в подарок, служат излюбленными кормовыми объектами. Например, инструмент, именуемый *дзате* (что значит «тукан»), используется в таких церемониях лишь в тех случаях, когда в куче даров присутствуют плоды пальмы *пунама* — излюбленного корма этих птиц.

Процессия шествует под музыку, огибая раз за разом нагромождение фруктов. Каждый из тех, кто, пританцовывая, следует за музыкантами, возглавляющими колонну, держит в одной руке хлыст из тонкой лианы и ритмично наносит им удары в такт музыкальной мелодии по спинам играющих на флейтах. По словам Джонатана Хилла, описавшего эти обряды, звуки бичевания уподобляются партии ударных инструментов в музыкальном сопровождении происходящего (см. Hill 1983: 358). Этот эпизод заканчивается тем, что каждый обладатель хлыста адресует по два удара кому-либо из мужчин-хозяев, безмолвно наблюдавших все это время за демонстрациями приезжих. При этом тот, кому предназначена такая весьма болезненная экзекуция, сносит ее стоически,

[3] Это дерево служит хозяином жука под названием пальмовый долгоносик, который играет важную роль в экономике *вакуена*, как и других амазонских этносов (см. раздел «Пальмовые жуки — кормильцы людей» главы 6. В мифах обитателей Амазонии это насекомое играет важную роль в судьбе одного из главных персонажей по имени Куваи (см. раздел «Куваи: линия жизни» главы 3). В ритуале *квепани* метаморфоз пальмового долгоносика предстает подспудным символом прерывности природных процессов развития и моделью жизненного цикла у людей. Таков смысл использования фрагментов пальмы *пунама* в убранстве индейцев.

подняв руки над головой и не выказывая ни малейших признаков неудовольствия.

Сразу же вслед за этим гости и хозяева меняются ролями. Первые становятся зрителями, а вторые полностью повторяют все их предыдущие действия. В конце каждый из танцоров, следующих за музыкантами, наносит по паре ударов плетью по телу кого-либо из гостей, что тот принимает как должное.

Теперь двое мужчин забирают у музыкантов все флейты, уносят их на причал, тщательно перемешивают принадлежащие гостям и хозяевам и остаются сторожить склад до начала следующего коллективного музицирования. Таким образом, в нем музыканты не будут делать различий между инструментами, сделанными своими руками и принадлежащими другой общине.

Тем временем остальные участники торжества присоединяются к женщинам в их убежище. Пары танцуют здесь, напевая традиционные мелодии. Кавалеры отбивают ритм, ударяя об пол ручками плетей и твердо, со стуком ступая на правые ноги. По окончании танцев организатор празднества отправляет женщин и детей на реку купаться, строго наказав им не приближаться туда, где от их глаз спрятаны музыкальные инструменты.

Когда им предложено вновь уединиться в доме, мужчины обоих коллективов собираются вместе на центральной площади вокруг груды фруктов. Старейшины обеих групп обмениваются приветствиями. Предводитель визитеров предлагает хозяину усадьбы принять принесенное в дар, а тот горячо благодарит гостя за те усилия, которые его люди затратили на сбор такого количества замечательных даров природы. Их переносят в дом, а оттуда выносят множество лепешек маниокового хлеба для гостей и сосуды с пивом и фруктовыми соками для всех присутствующих. Но потребление чего-либо съестного пока что полостью исключено из программы застолья.

Примерно за час до полуночи с берега реки приносят музыкальные инструменты. Теперь в ход идут короткие флейты под названием *молиту*[4]. Их звуки адресованы женщинам в доме, конкретно тем из них, которые оказываются беременными в это время и желают узнать, кем будет их ребенок — мальчиком или девочкой.

---

[4] Так называются лягушки, которыми, согласно мифу, прикинулись сподвижники демиурга Ифлапиккикури, когда тот решил отнять у женщин священные музыкальные инструменты (см. раздел «Как мир расширился во второй раз после смерти Куваи» главы 3). Осуществив это, мужчины получили контроль над отношениями между людьми в сфере половых отношений и воспитания потомства.

С этим вопросом будущая мать обращается из глубины помещения к флейтисту, готовому назвать свое имя и дать ответ. Опытный исполнитель игры на *молиту* может имитировать слова «мальчик» и «девочка», искусно модулируя звук своего инструмента. По словам аборигенов, предсказание неизменно оправдывается.

После этого мужчины, мучимые жаждой, вновь прибегают к игре на *молиту*, но теперь уже не для того, чтоб отвечать на вопросы женщин, а в надежде получить желанную порцию пива. Для этого страждущему следует изобразить звуками флейты имя кого-нибудь из них. Она в ответ протягивает ему через приоткрытую дверь сосуд с напитком, но так, чтобы не дай бог увидеть даже руку принимающего подношение. Иначе ее ожидают серьезные неприятности в дальнейшем, поэтому поступок требует большого мужества и самообладания.

Согласно анализу, проведенному Хиллом, такой поворот событий коренным образом изменил символическую канву ритуальных действ. Ранее, когда исполнители мелодий на флейтах *молиту* предсказывали женщинам пол их будущих детей, они выступали как представители единого мужского братства, осуществляющего контроль над процессами деторождения и прочих сторон половых отношений. Теперь же они превратились в рядовых членов коллектива, жаждущих даровой выпивки. Это привело к их отказу от активной позиции и к погружению в пассивность. То есть к утрате мужчинами мистического доминирования сфере воспроизведения потомства. Контроль над ним перешел в распоряжение женщин (см. Hill 1983: 364).

Это изменение сюжетной канвы действа, подспудно диктуемой опорой на содержание мифов, нашло отражение в изменениях, внесенных в третий по счету коллективный танец с участием обеих партий — хозяев и гостей. Мужчины теперь не бичуют друг друга. По словам Хилла, обмен ударами, заставляющими терпеть острую боль — это плата за гендерное преимущество в контроле процессов деторождения, который, как мы видели, мужчины уступили женщинам. Перемена сказалась и на символике использования музыкальных инструментов в танце. На этот раз в унисон длинной «бесполой» из трех флейт *валиадува* звучит инструмент «самка», а не «самец», как в первом и во втором дивертисментах.

По окончании этой церемонии наступил наконец момент, когда велениями традиции всем было позволено приняться за еду — процесс, напоминающий разговение после суточного поста. Происходящее аборигены уподобляют эпизоду из мифа о Куваи. Он вынужден был прервать воздержание от пищи, узнав, что один из

трех племянников демиурга Ифлапиккикури нарушил обязательство соблюдать пост, ранее наложенное самим Куваи. В наказание он проглотил мальчика живьем, отрыгнул его останки и впервые сплясал тот самый танец *тсепани*, которым с тех пор оканчивается ритуальный обмен фруктов на хлеб.

Несколько слов о символическом значении обряда бичевания. К нему прибегают не только в описанных ритуалах, но и в нескольких прочих ситуациях. Например, в церемониальных действиях шамана, приуроченных к рождению ребенка. Он накрывает порцию наперченного мяса перевернутой корзиной и стегает ее бичом, чтобы выбить из этой священной пищи все чуждое («сырое»)[5], что таят в себе естественные ткани животного-жертвы. Бичевание мальчиков входит в обряд их инициации, что символизирует их переход в замкнутое сообщество взрослых мужчин, где насилие будет в дальнейшем нормой их поведения в отношениях с неприятелями, с представительницами слабого пола (см. раздел «Ритуалы жизненных переломов» главы 2). В танцах ритуала *квепани* эти акции служат символом очередного обновления субъекта, подобно тому как переход мальчика в статус мужчины при инициации знаменует собой возрождение его к новой жизни.

Ритуал *пудали*

Это нечто вроде символической имитации начальных стадий помолвки. В реальной ситуации все начинается с того, что жених переходит в общину невесты и начинает работать на ее родителей, чтобы продемонстрировать и подтвердить свою состоятельность как человека, способного содержать семью.

Пудали проходит в два этапа. На первом та община, которая выступает театрально в роли коллектива жениха, поставляет другой (якобы родичам невесты) подношение в виде обильного количества копченой рыбы. Спустя несколько недель, на втором этапе, получившие этот дар обязаны вернуть долг. Он представлен равноценным количеством сырья для изготовления пива.

Начальная фаза ритуала приурочена обычно к сезону нереста рыб лепорин из семейства Аностомовые (Anostomidae). С началом сезона дождей уровень воды в реках поднимается, они выходят из берегов, так что вдоль русла образуются временные мелководные озера. Они-то и служат излюбленными местами нереста, который

[5] Буквально *rawness* в английском тексте. «Сырое» по терминологии Леви-Строссса (2007).

происходит сразу же после миграций сюда этих рыб из полноводных участков рек. Отлов рыб производят сетями в местах перехода их стай из озера обратно в реку. Миграции трех видов липорин рода *Leporinus*, которые служат для *вакуена* важными объектами промысла, проходят в устойчивой последовательности, что, как мы увидим далее, отражено в порядке следования трех вариантов хореографии во время ритуала *пудали*.

Гости, обремененные дарами, пребывают к месту фестиваля во второй половине дня. В деревню они движутся процессией. Ее возглавляют музыканты, играющие на флейтах *мави*. За ними следует целый оркестр, в распоряжении которого помимо четырех других вариантов флейт мы видим также трубы *килирина*, погремушки и полые посохи[6], звуки из которых извлекают ударами их о землю. Женщины, идущие следом, несут корзины с копченой, вяленой и сушеной рыбой.

Это подношение выгружается посредине центральной площади усадьбы хозяев. Те появятся, чтобы поприветствовать гостей, только через несколько часов, ближе к полуночи. Так что гости оказываются надолго предоставленными сами себе. Согласно традиционному расписанию ритуала, они отдают все это время танцам вокруг принесенных подарков. Танцоры выстраиваются попарно в шеренги, так что в головной паре один из партнеров (иногда оба) исполняет по ходу танцев партии на флейте *мави* (рис. I.1). Эти танцоры увлекают за собой другие пары, которых в некоторых вариантах хореографических построений может быть около десятка, а то и более. Здесь музицирующие партнеры вторят звукам *мави* игрой на трубах *кулирина*. Каждый из трех вариантов танца именуется по названию того или иного из трех видов лепорин (рис. I.2). А сменяются они, как уже было сказано, в том самом порядке, в каком ежегодно начинаются миграции этих рыб из реки в соседствующие с ними временные озера.

Хозяева появляются наконец примерно в полночь. Глава общины благодарит за подношение и велит своим людям перенести продукты в дом. Туда же он приглашает персонально каждую семью прибывших и предлагает им принять участие в вечеринке, к которой заготовлено немалое количество пива.

В это время хозяева разжигают большой костер в том самом месте, где ранее покоились дары гостей. С этого момента все танцы будут происходить вокруг огня. На первых порах люди из двух группировок чуждаются друг друга. Эта взаимная насторожен-

[6] Показан на рис. 7.7 *б*.

Рис. I.1. Партнеры по танцам. В руках у мужчин флейты мави.
(https://rbaniwa.files.wordpress.com/2011/05/forrnatura-2006-144-copy.jpg)

ность постепенно тает, особенно после того, как принесенные дары сначала выносятся из дома на танцевальную площадку, а затем распределяются между всеми присутствующими. Теперь мужчины начинают приглашать к танцам женщин, принадлежащих другой общине.

Обстановка становится все более непринужденной. Оживление особенно нарастает, когда приходит время очередного обряда, который в практическом плане служит тому, чтобы никто из мужчин не оказался обделенным достаточным количеством пива, без чего праздничное настроение присутствующих не смогло бы достичь желанного апогея.

Происходит это так. Мужчины, вооруженные флейтами, именуемыми *диитy*, окружают дом. Они держат музыкальные инструменты так, чтобы звуки беспрепятственно проникали в помещение через промежуток между стенами и нависающей над ними крышей. Флейта имеет то же название, что и пресловутый пальмовый долгоносик, о котором немало уже было сказано. Извлекаемые из инструмента тягучие ноты символически уподобляются тем, которые якобы издает жук, сосущий соки из сердцевины пальмы *пунама*. Означают они в данном случае требование музыкантов к хозяину жилища предоставить им вдоволь горячительных напитков.

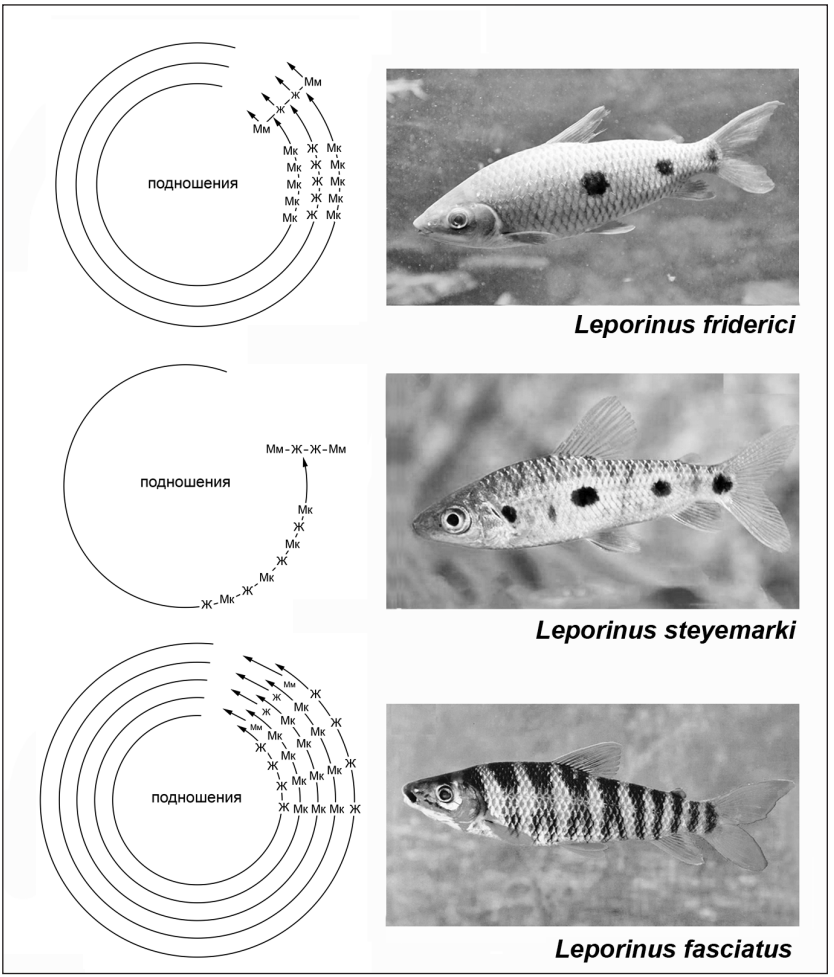


Рис. I.2. Три варианта танцев, исполняемых во время ритуала пудали. Схемы хореографии. Ж — женщины, Мм — мужчины, играющие на флейтах молиту, Мк — то же на трубах кулирина. по: Hill 1983, с изменениями. Справа виды рыб, по народным названиям которых именуются эти танцы

В ответ старейшина выносит калебасы с пивом. Он поочередно подходит к каждому из мучимых жаждой и заставляет его поглощать напиток раз за разом — до тех пор, пока у того не начнется рвота. Комментируя этот обряд, Хилл пишет, что здесь в коллективных действиях мы видим перевоплощение шаманского обряда, направленного на изгнание злонамеренного начала из тела пациента, зараженного им. Врачеватель «высасывает» зло, и сразу

же избавляется от него, прибегая к рвотному рефлексу. В этих действиях шамана неявно присутствует также аналогия с процессом пищеварения, то есть перехода, как у жуков, так и у людей, от акта потребления пищи к ее превращению в продукты экскреции. Такая многозначность символики может служить очередным примером синкретизма архаического сознания.

Утром следующего дня мы оказываемся свидетелями заключительного дивертисмента. Это так называемый танец *дзавирра*. В нем участвуют две пары, объединяющие мужчину, который играет на флейте *мави* и его партнершу. Хореография танца настолько изощренна, что у меня нет места описывать ее в деталях. Гораздо более интересно значение, придаваемое ему аборигенами. Танец призван имитировать поведение самки одного из видов рыб-цихлид[7], оберегающей свое гнездо с икрой от самцов, готовых поживиться ею (Hill 1983: 324–328). По оценкам этого автора, представление иллюстрирует гендерный контраст между женским началом как бастионом благополучия семьи и мужским, несущим агрессию и деструкцию. Танец переносит исполнителей и зрителей в начало времен, когда люди были еще только социальными животными, а устойчивых половых различий еще не существовало (идея андрогинии, о чем см. в разделе «От предсексуальности к полу и гендеру» главы 4).

Перед расставанием с хозяевами деревни гости забирают с собой головные украшения из птичьих перьев и все музыкальные инструменты, кроме труб *кулирина*. Они должны напоминать остающимся о том, что им следует через месяц или около того нанести ответный визит, без чего обменный ритуал *пудали* остался бы незавершенным.

[7] Цихлиды, или Цихловые, — лучеперые рыбы семейства Cichlidae из отряда Cichliformes. Замечательны тем, что для них характерны разные способы заботы о потомстве, вплоть до вынашивания икры в ротовой полости самок (https://ru.wikipedia.org/wiki/Цихловые).

ПРИЛОЖЕНИЕ III

ДЕГРАДАЦИЯ КУЛЬТУРЫ У ЭТНОСА СИРИОНО

В главе 4 речь шла об этой народности, история которой иллюстрирует редкий случай регрессивной социальной эволюции, прослеженный антропологами с конца XVI века до наших дней. Согласно гипотезе, эти индейцы представляют собой осколок народности *тупи*, живущих и по сей день в саваннах Парагвая. Некогда они были вынуждены мигрировать к северу под давлением недружественных им племен и оказались в конце концов в совершенно новой для них природной обстановке — негостеприимных труднопроходимых лесах восточных предгорий Анд (рис. II.1). Здесь популяция распалась на небольшие локальные группы, пространственно изолированные друг от друга, которые волей-неволей вернулись к жизненному укладу полуномадных охотников-собирателей.

В 1542 году испанцы-путешественники Доминго Мартинес и Ньюфло де Чавес посетили на юге Боливии индейцев *чиригуано*, которые называли себя переселенцами из Парагвая (см. Métraux 1963: 383). В 1908 году шведский антрополог Эрланд Норденшёльд проводил этнографические исследования в том же районе.

По его описаниям, *чиригуано* обитали в те времена в деревнях, окруженных оградами из побегов колючих кустарников (рис. II.2). Помимо скромных хижин здесь был большой мужской дом, где жили юноши. Основой экономики было разведение кукурузы, риса, двух сортов маниока, тыквы горлянки, табака и какао. Землю обрабатывали с помощью палок-копалок, сделанных из твердых древесных пород. Основу растительной пищи составлял сладкий маниок. Главным орудием охоты служили лук и отравленные стрелы. Для ловли мелких млекопитающих и птиц применяли всевозможные западни (рис. II.3 *а*, *б*). Использовали яды для массовой травли рыб.

В праздничные дни танцы проходили под аккомпанемент музыкальных инструментов: флейт двух разных конструкций, свистулек и погремушек, которые крепились к коленям танцующих. Индейцы практиковали ритуальный каннибализм, хоронили покойников в урнах месте с принадлежащими им вещами. Среди членов общины выделялись шаманы, хранившие в памяти тексты большого числа мифических преданий.

Позже антропологи пришли к общему заключению, что именно *чиригуано* следует рассматривать как ту самую народность, фраг-

мент которой мигрировал в XVI веке в северном направлении и, достигнув конечной точки, положил начало этнической группе *сириано* (Isaac 1977; Stearman 1984; Scholte 1991 и др.). Этот вывод позволяет понять, какое великое множество компонентов материальной культуры было утрачено в процессе возврата этих индейцев от оседлости земледельцев к образу жизни странствующих охотников-собирателей.

Образ жизни *сириono* был описан в деталях Алланом Холмбергом на основе полевых исследований длительностью около полугода, проведенных в 1941 году. Он уже тогда высказал мысль о том, что примитивность этой культуры вторична и обязана, скорее всего, процессу ее деградации из более развитого состояния. Книга Холмберга получила широкий отклик в сообществе антропологов и стала причиной множества дискуссий[1].

Несмотря на тот широкий интерес, который эта работа пробудила, многие годы никто не попытался проверить выводы первооткрывателя для их проверки и уточнения. Сделать это было трудно еще и потому, что *сириono* вскоре попали под влияние мис-

[1] К настоящему времени книга была процитирована ни много ни мало 456 раз.

Рис II.1. Миграции сириono в XVI (белая стрелка) и XVII веках (черная стрелка).
По: Scholte 1991

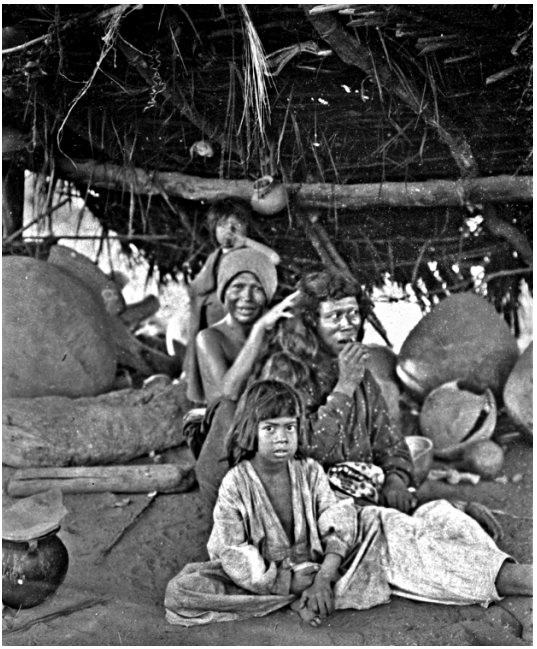


Рис. II.2. Интерьер жилища *чиригуано*. Из: Nordenskiöld 1924

сионеров, были существенно европеизированы и утратили черты своего естественного состояния, в котором пребывали в первой половине прошлого столетия (см. Townsend 2000; см. также сноску 13 к главе 4).

Все сказанное Холмбергом полностью подтвердилось довольно неожиданным образом через 42 года после того, как он получил материалы для своей книги. В 1982 году американский антрополог из Флоридского университета Аллин Стерман провел пять месяцев в Боливии, изучая жизненный уклад этноса *юкюи*. Выбор им именно этой народности в качестве объекта исследования был неслучаен, поскольку Стерман издавна интересовался «проблемой *сирионо*». Ареал *юкюи* располагался по соседству с областью обитания *сирионо,* немного юго-западнее ее. О существовании самих *юкюи* европейцы узнали только в начале 1960-х годов, так что они испытали существенно меньшее воздействие по сравнению с *сирионо*, со стороны колонизаторов.

Стерману удалось показать, что культура *юкюи* почти что идентична тому, что было известно о *сирионо* из книги Холмберга (Stearman 1984). Автор приводит перечень из одиннадцати пунктов, иллюстрирующих глубокое сходство в материальном оснащении, параметрах социального устройства и мировосприятия двух этносов.

Община *юкюи* не тратит времени на постройку даже столь примитивного жилища, какое мы видим у *сирионо.* Каждая семья просто сооружает навес из пальмовых ветвей над своими гамаками. Они не изготовляют каноэ и не умеют добывать огонь. У обоих этносов материалом для рукояток луков служат одни и те же дре-

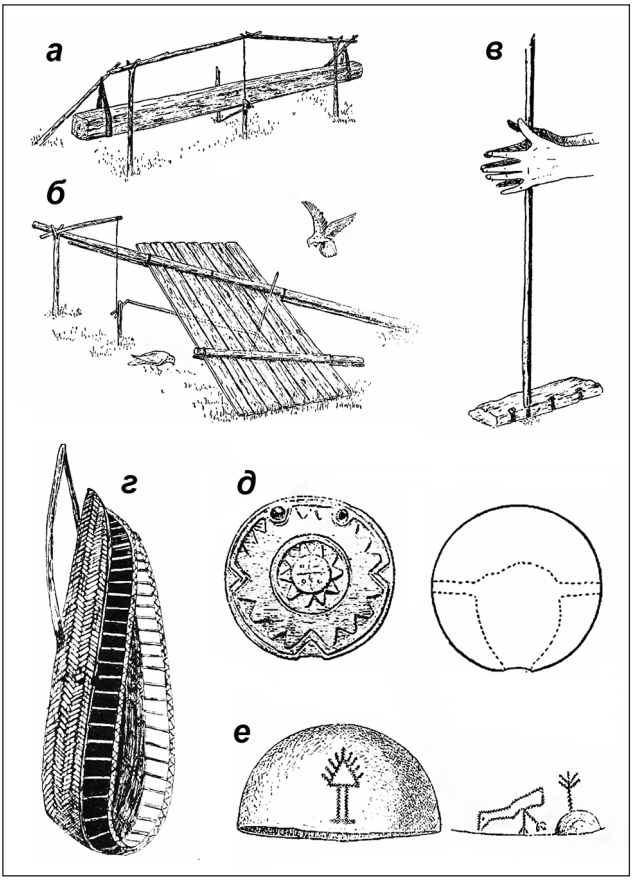


Рис II.3. Некоторые артефакты культуры *чиригуано*: *а*, *б* — ловушки для зверей и птиц; *в* — способ добывания огня; *г* – корзина для переноса тяжестей; *д* — свистулька, общий вид и в разрезе; *е* — чаша, украшенная рисунками. Из: Nordenskiöld 1924

весные породы. Луки имеют одинаковую конструкцию, отличную от принятой у всех прочих индейцев Боливии. Стрелы, используемые *юкюи*, как и у *сирионо*, замечательны тем, что их зубцы не врезаны в переднюю часть древка, а заготавливаются отдельно и лишь затем крепятся к основе с помощью тонких побегов дерева цекропия щитовидная[2] и пчелиного воска. Ни там ни тут нет каких-либо приспособлений для ловли рыбы. Ее добывают исключительно стрельбой из лука. В поселениях обоих этносов нет собак, поскольку те и другие боятся их.

[2] *Cecropia peltata* семейства Крапивовые (*Urticaceae*).

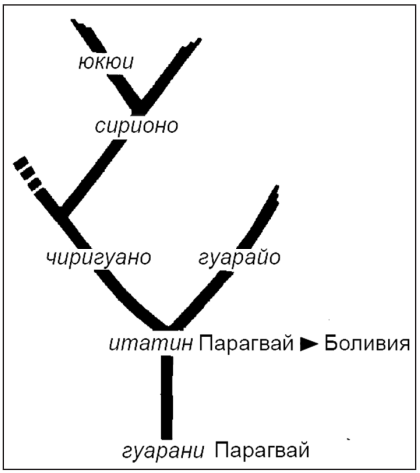


Рис. II.4. Гипотетическая схема происхождения *сирионо*. Из: Stearman 1984

Системы родства у *сирионо* и *юкюи* подчиняются единому принципу. В обоих случаях отсутствует сословие шаманов. Ритуалы, связанные с присвоением имени новорожденному одинаковы у этих этносов. По словам Стермана, он не обнаружил у *юкюи* преданий космологического и мифологического характера.

Сравнительный анализ лексики позволил предположить, что время дивергенции двух наречий едва ли превышает 300 лет. Таким образом, вполне правдоподобной оказалась схема генеалогических связей между парагвайскими тупи и двумя ветвями иммигрантов в Боливию, показанная на рис. II.4.

БИБЛИОГРАФИЯ

Автономова 1988 — *Автономова Н. С. Рассудок — Разум — Рациональность.* М.: Наука. 287 с.

Арсеньев 2000 — *Арсеньев В. К.* По Уссурийскому краю. М.: РуДа, 2000. 432 с.

Блинов 2009 — *Блинов Е. Н.* Послесловие // Кастру Э. Каннибальские метафизики. М.: Ад Маргинем Пресс, 2009. С. 116–130.

Вивейруш де Кастру 2009 — *Вивейруш де Кастру Э.* Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2009.

Гирц 2004 — *Гирц К.* Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 558 с.

Гофман 2003 — *Гофман А. Б.* Социальная антропология Марселя Мосса // с. 491–542 в кн. Классическое и современное. Этюды по истории социологии.. М.: Наука, 2003. 783 с.

Давыдов 1997а — *Давыдов Ю. Н.* О. Конт и умозрительно-спекулятивная версия позитивной науки об обществе (Конт и Гегель) // История теоретической социологии. М.: Канон, 1997. Т. 1. С. 64–86.

Давыдов 1997б — *Давыдов Ю. Н.* В. С. Соловьев как критик О. Конта // История теоретической социологии. М.: Канон, 1997. Т. 1. С. 372–401.

Дескола 2005/2012 — *Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 584 с. (1-е изд. 2005.)

Джеймс, 2000 — *Джеймс.* Введение в философию: Проблемы философии. М.: Республика, 2000. 315 с.

Дугин 2009 — *Дугин А. Г.* Лекция № 10. Социология пола (Структурная социология). 2009. (URL: http://konservatizm.org/konservatizm/sociology/140509120251.xhtml)

Дюркгейм 1893/1991 — *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда: Метод социологии. М.: Наука, 1991. 575 с. (1-е изд. 1983.)

Дюркгейм 1895/2019 — *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. 4-е изд., испр. М.: Юрайт, 2019. 307 с. (1-е изд. 1895.)

Дюркгейм 1912/2019 — *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: Тотемическая система в Австралии. М.: Издательский Дом ДЕЛО, 2019. 733 с. (1-е изд. 1912.)

Имханицкая — *Имханицкая Н. Н.* Порядок пальмы (Arecales) // URL: http://plantlife.ru/books/item/f00/s00/z0000030/st021.shtml

Конт 1900 — *Конт О.* Курс позитивной философии. Т. 5. СПб., 1900.

Косов 2007 — *Косов А. В.* Мифосознание: функции и механизмы // Электронное научное издание «Аналитика культурологии». 2007. 2 (8). (URL: http://analiculturolog.ru/index.php?module=subjects&func=listsubjects)

Курилович 1934/1962 — *Курилович Е. К.* К вопросу о генезисе грамматического рода // Курилович Е. К. Очерки по лингвистике. М.: Издательство иностранной литературы, 1962. С. 204–209. (1-е изд. 1965.)

Лакофф 2011 — *Лакофф Дж.* Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. М.: Гнозис, 2011. 512 с.

Лапин 2003 — *Лапин Н. И.* Когда и как Огюст Конт ввел термин «sociologie» // Социологические исследования. 2003. № 4. С. 25–33. (URL: http://socis.isras.ru/)

Лебон 1895/2016 — *Лебон Г.* Психология народов и масс. М.: АСТ, 2016. 320 с. (1-е изд. 1895.)

Леви-Брюль 1922/1994 — *Леви-Брюль Э.* Первобытное мышление. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 601 с. (1-е изд. 1922.)

Леви-Брюль 1935/2014 — *Леви-Брюль Э.* Первобытная мифология: Мифический мир австралийцев и папуасов. М.: URSS, 2014. 250 с. (1-е изд. 1935.)

Леви-Строссс 1962/2008 — *Леви-Строссс К.* Тотемизм сегодня: Неприрученная мысль. М.: Академический Проект, 2008. 485 с. (1-е изд. 1962.)

Любарский 2015 — *Любарский Г. Ю.* Рождение науки: Аналитическая морфология, классификационная система, научный метод. М.: Языки славянской культуры, 2015. 192 с.

Малиновский 1922/2004 — *Малиновский Б.* Аргонавты западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004. 551 с. (1-е изд. 1922.)

Матусовский 2010 — *Матусовский А. А.* Индейцы *хоти*: Историко-этнографический очерк // Открытие Америки продолжается. 2010. Вып. 4. Российская академия наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). С. 211–247.

Матусовский 2015 — *Матусовский А. А.* Среди индейцев Центральной Венесуэлы. Екатеринбург: Издательские решения, 2015. 240 с.

Матусовский — *Матусовский А. А.* Коренные народы Амазонии: Этнология, антропология, этнография // URL: www.andreymatusovskiy.com

Нещеретова 2009 — *Нещеретова Т. Т.* К вопросу о происхождении и онтологической сущности грамматической категории рода // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер. 2: Филология и искусствоведение. 2009. № 4. С. 119–123.

Одинцов 1988 — *Одинцов В. В.* Лингвистические парадоксы. М.: Просвещение, 1988. 172 с.

Островский 1999 — *Островский А. Б.* Этнологический структурализм Леви-Строссса: Предисловие // Леви-Строссс К. Первобытное мышление. М.: ТЕРРА, 1999. С. 3–14.

Островский 2012 — *Островский А. Б.* Проблема первобытного мышления в трудах Л. Я. Штернберга // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. 2012. С. 1–9.

Панов 2000 — *Панов Е. Н.* Анатомия однополого секса // Химия и жизнь. 2000. № 3. С. 44–49.

Панов 2017 — *Панов Е. Н.* Человек — созидатель и разрушитель: Эволюция поведения и социальной организации. М.: Изд. дом «ЯСК», 2017. 634 с.

Панов 2019 — *Панов Е. Н.* Человек стреляющий: Как мы научились этому. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2019. 438 с.

Пиаже 1926/2008 — *Пиаже Ж.* Речь и мышление ребенка. М.: РИМИС, 2008. 416 с. (1-е изд. 1926.)

Расел 200 *Рассел Б.* Введение в философию. Проблемы философии. М.: Республика, 2000. 315 с.

Рэдклифф-Браун 1952/2001 — *Рэдклифф-Браун А. Р.* Структура и функция в примитивном обществе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 304. (1-е изд. 1952.)

Сивков 2019. — *Сивков Д. А.* Как говорить с нечеловеками? Проблема делегирования в «Политиках природы». Рецензия на книгу Бруно Латура «Политика природы». https://doxajournal.ru/stadis/delegation_problematics.

Соломоник 2011 — *Соломоник А.* Философия знаковых систем и язык. М.: URSS, 2011. 408 с.

Соссюр 1931/1977 — *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. 689 с. (1-е изд. 1931.)

Тайлор 1891/1989 — *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М.: Изд. политической литературы, 1989. 436 с. (1-е изд. 1891.)

Тейяр де Шарден 1987 — *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М.: Наука, 1987. 239 с.

Токарев 1978 — *Токарев С. А.* История зарубежной этнографии. М.: Высшая школа, 1978. 352 с.

Тэрнер 1969/1983 — *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с. (1-е изд. 1969.)

Фромм 2006 — *Фромм Э.* Бегство от свободы: Человек для себя. М.: АСТ, 2006. 571 с.

Фрэзер 1980 — *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980. 831 с.

Чанышев 1982 — *Чанышев А. Н.* Начало философии. М.: Изд-во Московского университета, 1982. 184 с.

Штернберг 1930 — *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. М.; Л., 1930.

Эванс-Причард 1965/2003 — *Эванс-Притчард* Э. История антропологической мысли. М.: Восточная литература, 2003. 358 с. (1-е изд. 1965.)

Århem 1981 — *Århem K.* Makuna social organization: a study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the north-western Amazon. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1981.

Århem 1996 — *Århem K.* The cosmic food web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon // Nature and Society / Ed. by P. Descola, G. Palsson. London; New York: Routledge, 1996. P. 185–204.

Bastos 2011 — *Bastos R. J. M.* Musicality and environmentalism in the rediscovery of Eldorado: An anthropology of the Raoni-Sting encounter // Music and Globalization: Critical Encounters / Ed. by B. W. White. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2011. P. 75–92.

Bateson 1936/1958 — *Bateson G.* Naven: A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view. 1958. (1st ed. 1936.)

Belaunde 1994 — *Belaunde L. E.* Parrots and oropendolas: the aesthetics of gender relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon // Journal de la Société des Américanistes. 1994. 80. P. 95–111.

Belier 1997 — *Belier W. W.* The long-sought sacrament Frazer and fieldwork on Australian totemism // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. 1997. 153 (1). P. 42–64.

Bem et al. 1975 — *Bem S., Martyna W., Watson C.* Sex typing and androgyny // Journal of Personality and Social Psychology. 1975. 31. P. 634–643.

Biersack 1982 — *Biersack A.* The logic of misplaced concreteness: Paiela body counting and the nature of the primitive mind // American Anthropologist. 1982. 84 (4). P. 811–829.

Bird-David 1999 — *Bird-David N.* “Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology // Current Anthropology. 1999. 40 (1). P. 67–91.

Bogoraz 1909 — *Bogoraz V.* The Chukchee. (Jesup North Pacific Expedition, Memoir of the American Museum of Natural History. Vol. 7.) New York: G. E. Stechert, 1909.

Bulmer 1967 — Bulmer R.1967. Why cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands // Man (New Ser.) 1967. 2 (1). P. 5–25.

Chaumeil 2007 — *Chaumeil J.-P.* Bones, flutes, and the dead: Memory and funerary treatment // Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives / Ed. by C. Fausto, M. Hcckenberger. Gainesville: Florida University Press, 2007. P. 243–283.

Chaumeil 2011 — *Chaumeil J.-P.* The sonorous language of Yagua flutes // Burst of Breath: Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America / Ed. by J. D. Hill, J.P. Chaumeil. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2011. P. 49–68.

Choo et al. 2009 — *Choo J., Zent E. L., Simpson B. B.* The importance of traditional ecological knowledge for palm-weevil cultivation in the Venezuelan Amazon // Journal of Ethnobiology. 2009. 29 (1). P. 113–128.

Conklin 2001a — *Conklin B. A.* Consuming grief: Compassionate cannibalism in an Amazonian Society. University of Texas Press, 2001.

Conklin 2001b — *Conklin B. A.* Women's blood, warriors' blood, and the conquest of vitality in Amazonia // Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method / Ed. by T. A. Gregor, D. Tuzin. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2001. P. 141–174.

Conklin 2003 — *Conklin B. A.* Engendering warriors: Reproductive imagery in enemy-killers' rituals // Antropologica. 2003. 99–100. P. 31–43.

Conklin 2018 — *Conklin B. A.* Hunting the ancestors: Death and alliance in Wari' cannibalism // Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader / Ed. by A. C. Robben, G. M. Wiley Blackwell. 2018. P. 211–230.

Cormier 2003 — *Cormier L. A.* Animism, cannibalism, and pet-keeping among the Guaja of Eastern Amazonia // Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. 2003. 1 (1). P. 81–98.

Costa, Fausto 2010 — *Costa L., Fausto C.* The return of the animists. Recent Studies of Amazonian Ontologies // Religion and Society. 2010. 1 (1). P. 89–109.

Croll, Parkin (eds) 1992 — Bush base: forest farm. Culture, environment and development / Ed. by E. Croll, D. Parkin. London; New York: Routledge, 1992.

Descola 1994 — *Descola Ph.* In the society of nature: A native ecology in Amazonia. Cambridge University Press, 1994.

Descola 1996 — *Descola Ph.* Constructing natures: Symbolic ecology and social practice // Nature and Society. Anthropological perspectives / Ed. by Ph. Descola, G. Pálsson. London; New York, 1996. P. 82–102.

Descola 2005 — *Descola Ph.* Par-delà nature et culture. Paris: Editions Gallimard, 2005.

Descola 2006 — *Descola Ph.* Beyond Nature and Culture // Radcliffe-Brown lecture in social anthropology. Proceedings of the British Academy. 2006. 139. P. 137–155.

Descola 2013 — *Descola P.* Beyond nature and culture. London: The University of Chicago Press, 2013.

Descola, Pálsson 1996 — *Descola Ph., Pálsson G.* Introduction // Nature and Society. Anthropological perspectives / Ed. by Ph. Descola, G. Pálsson. London; New York, 1996. P. 1–21.

Ellen 2003 — *Ellen R.* Variation and uniformity in the construction of biological knowledge across cultures // Nature across cultures: Views of nature and the environment in non-western cultures / Ed. by H. Selin. Kluwer Academic Publ, 2003. P. 47–74.

Epps 2009 — *Epps P.* Language classification, language contact, and Amazonian prehistory // Language and Linguistics Compass. 2009. 3 (2). P. 581–606.

Epps 2019 — *Epps P.* Amazonian linguistic diversity and its sociocultural correlates // Language dispersal, diversification, and contact: A global perspective / Ed. by M. Crevels, P. Muysken. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 1–19.

Erickson 2001 — *Erikson P.* Myth and material culture: Matis blowguns, palm trees, and ancestor spirits // Beyond the visible and the vaterial. The amerindianization of society in the work of Peter Riviere / Ed. by L. M. Rival, N. L. Whitehead. Oxford University Press, 2001. P. 101–122.

Evans-Pritchard 1940 — *Evans-Pritchard E. E.* The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institution of Nilotic people. Oxford: Clarendon Press, 1940.

Evans-Pritchard 1965 — *Evans-Pritchard E. E.* Theories of primitive religion. Oxford: Clarendon Press, 1965.

Fausto 1999 — *Fausto C.* Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia // American Ethnologist. 1999. 26 (4). P. 933–956.

Fausto 2007 — *Fausto C.* Eating animals and humans in Amazonia // Current Anthropology. 2007. 48 (4). P. 497–530.

Forth 2010 — *Forth G.* Symbolic classification: retrospective remarks on an unrecognized invention // Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.). 2010. 16. P. 707–725.

Gregor, Tuzin 2001 — *Gregor T., Tuzin D.* Comparing Gender in Amazonia and Melanesia: A Theoretical Orientation // Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method / Ed. by T. Gregor, D. Tuzin. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2001. P. 2–16.

Hallowell 1960 — *Hallowell I. A.* Ojibwa ontology, behaviour, and world view // Culture in history: Essays in honour of Paul Radin. / Ed. by D. Stanley. New York: Columbia University Press, 1960. P. 19–52.

Hallpike 1976 — *Hallpike C. R.* Is There a Primitive Mentality? // Man. 1976. 11. P. 253–270.

Hallpike 1979 — *Hallpike C. R.* The Foundations of Primitive Thought. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Hampton 1999 — *Hampton O. W.* Culture of stone: sacred and profane uses of stone among the Dani (No. 2). Texas A&M Univ. Press, 1999.

Hartmann 1925 — *Hartmann M.* Über relative Sexualität bei *Ectocarpus siliculosus* // Naturwissenschaften. 1925. 13. S. 975–980.

Hawkes et al. 1982 — *Hawkes K., Hill K., O'Connell J. F.* Why hunters gather: optimal foraging and the Ache of eastern Paraguay. American Ethnologist. 1982. 9. P. 379–398.

Heider 1970/2006 — *Heider K. G.* The Dugum Dani: A papuan culture in the highlands of West New Guinea. Chicago: Transaction Publishers, 2006. (1st ed. 1970.)

Herdt 1982 — *Herdt G. H.* Sambia nosehleeding rites and male proximity to women // Ethos. 1982. 10 (3). P. 189–231.

Herring — *Herring M.* Matis tribe // URL: http://www.mjhtravels.com/matis

Hill 1983 — *Hill J. D.* Wakuenai society: A processuar-structural analysis of indigenous cultural life in the Upper Rio-Negro region, Venezuela. Ph. D. dissertation. Indiana university, 1983.

Hill, Chaumeil 2009 — *Hill J. D., Chaumeil J.-P.* Overture 1 // Burst of Breath: Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America / Ed. by J. D. Hill, J-P. Chaumeil. l, Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2009. P. 1–48.

Hippler 1972 — *Hippler A. E.* Is «raw» or «cooked» a useful analytic tool? // American Antropologist. 1972. 74. P. 1319–1320.

Hogbin 1996 — *Hogbin I.* The island of menstruating men: Religion in Wogeo, New Guinea. Waveland Press, 1996.

Holmberg 1948 — *Holmberg A.* The Siriono // Handbook of South American Indians. 1948. V. 3. P. 455–463.

Holmberg 1950 — *Holmberg A.* Nomads of the long bow: The Sirionó of Eastern Bolivia. Institute of Social Anthropology Publications. V. 10. Washington, D. C.: Smithsonian Institute, 1950.

Hugh-Jones 1993 — *Hugh-Jones S.* Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization // L'Homme. 1993. 33 (2–4). P. 95–120.

Hugh-Jones 2001 — *Hugh-Jones S.* The gender of some Amazonian gifts: An Experiment with Experiment // Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method / Ed. by T. A. Gregor, D. Tuzin. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2001. P. 245–278.

Hugh-Jones 2009 — *Hugh-Jones S.* The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazonia // The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood / Ed. by F. Santos-Granero. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. P. 33–59.

Hugh-Jones 2013 — *Hugh-Jones S.* Pandora's box // Upper Rio Negro. Cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia / Ed. by P. Epps, K. Stenzel. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Museu do Índio-Funai, 2013. P. 53–80.

Hugh-Jones 2017 — *Hugh-Jones S.* Body tubes and synaesthesia // Mundo Amazónico. 2017. 8 (1). P. 27–78.

Hugh-Jones, Cabalzar 2002 — *Hugh-Jones S., Cabalzar A.* Rio Negro ethnic groups. 2002. (URL: https://pib.socioambiental.org/en/Povo:Makuna)

Ingham 1971 — *Ingham J. M.* Are the Siriono raw or cooked? // American Anthropologist (New Ser.). 1971. 73 (5). P. 1092–1099.

Isaac 1977 — *Isaac B. L.* The Siriono of Eastern Bolivia: A Reexamination // Human Ecology. 1977. 5 (2). P. 137–153.

Karadimas 2012 — *Karadimas D.* Animism and perspectivism: Still anthropomorphism? On the problem of perception in the construction of Amerindian ontologies // Indiana. 2012. V. 29. P. 25–51.

Kelly — *Kelly T. L.* M*akuna* Tribe — Eastern Colombia Amazon // URL: https://www.thomaslkellyphotos.com/STOCK/TRIBES/Makuna-Tribe/i-ND8fp9c

Knauft 1983 — *Knauft B. M.* Good Company and Anger: The Culture and Sociology of Sorcery among the Gebusi of the Strickland Plain, Papua New Guinea. 2 Vols. Ann Arbor: Univ. Michigan Press, 1983.

Kohn 2009 — *Kohn E.* A conversation with Philippe Descola // Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. 2009. 7 (2 Article 1).

Koster 2009 — *Koster J.* Hunting dogs in the lowland Neotropics // Journal of Anthropological Research. 2009. 65. P. 575–610.

Lang 1887/2011 — *Lang A.* Mythes, Ritual and Religion. New York: Cosimo Classics, 2011. (1st ed. 1887.)

Latour 2009 — *Latour B.* Perspectivism: type or Bomb? // Anthropology today. 2009. 25 (2). P. 1–2.

Lee 1950 — *Lee D.* Lineal and nonlineal codifications of reality // Psychosomatic Medicine. 1950. 12 (2). P. 89–97.

Levi-Strauss 1963 — *Levi-Strauss C.* Tribes of the right band of the Guaporé river // Handbook of South American Indians. / Ed. by J. H. Steward. Washington: Smithsonian Institution, 1963. V. 3. P. 371–391.

Levi-Strauss 1967 — *Levi-Strauss C.* Les Structures élémentaires de la parenté. Paris e Haia: Mouton and Co., 1967.

Levi-Strauss 1978 — *Levi-Strauss C.* Structuralism and ecology // Graduate Faculty Philosophy Journal. 1978. 7 (2). P. 153–178.

Limal et al. 2018 — *Limal S. G. C., Sousa-Lima R. S., Tokumaru R. S., Nogueira-Filho S. L. G., Nogueira S. S. C.* Vocal complexity and

sociality in spotted paca (*Cuniculus paca*) // PLoS ONE. 2018. 13 (1). (URL: https://doi.org/10.1371/journal.pone.019096.1)

López-Zent, Zent 2004 — *López-Zent E., Zent S.* Amazonian Indians as ecological disturbance agents: the Hotï of the Sierra de Maigualida, Venezuelan Guayana // Advances in Economic Botany. 2004. 15. P. 81–112.

Mason 1977 — *Mason A.* Oronao' social structure. Davis: University of California, 1977.

Mason 1997 — *Mason A.* The Sibling principle in Oronao' residence // *Ethnology.* 1997. 36 (4). P. 351–366.

Matis — Matis // URL: https://pib.socioambiental.org/en/Povo:Matis

McLennan 1869 — *McLennan J. F.* The worship of animals and plants // The Fortnightly Review 1869. 6. P. 407–582.

McLennan 1870 — *McLennan J. F.* The worship of animals and plants // The Fortnightly Review. 1870. 7. P. 194–216.

Meggitt 1958 — *Meggitt M. J.* The Enga of the New Guinea Highlands: some preliminary observations // Oceania. 1958. 28 (4). P. 253–330.

Meschiari 2009 — *Meschiari M.* Roots of the savage mind // Quaderni di Semantica. 2009. 2. P. 1–39.

Métraux 1948 — *Métraux A.* Tupinamba // Handbook of South American Indians / Ed. by J. H. Steward. Washington: Smithsonian Institution, 1948. V. 3. P. 95–133.

Métraux 1963 — *Métraux A.* Tribes of eastern Bolivia and the Madeira headwaters // Handbook of South American Indians / Ed. by J. H. Steward. Washington: Smithsonian Institution, 1963. V. 3. P. 371–484.

Miller 2001 — *Miller D. W.* Love me, miss me, eat me. An anthropologist studies 'compassionate cannibalism' in an Amazonian tribe. 2001 // URL: http://chronicle.com [Section: Research & Publishing]

Miller 2009 — *Miller J.* Things as persons: Body ornaments and alterity among the Mamaindê (Nambikwara) // The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood / Ed. by F. Santos-Granero. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. P. 60–80.

Naess 1989 — *Naess A.* Ecology, community and lifestyle / Trans., ed. by D. Rothenberg. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989.

Needham 1979 — *Needham R.* Symbolic classification. Santa Monica: Goodyear, 1979.

Nelson 1983 — *Nelson R. K.* Make prayers to the raven. A Koyukon view of the Northern Forest. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1983.

Nordenskiöld 1924 — *Nordenskiöld E.* The ethnography of South-America Seen from Mojos in Bolivia // Comparative ethnographical studies 1924. 3. Goteborg.

Ortner 1974 — *Ortner S. B.* Is female to male as nature is to culture? // Woman, culture, and society / Ed. by M. Z. Rosaldo, L. Lamphere. Stanford, CA: Stanford University Press, 1974. P. 68–87.

Overing 1986 — *Overing J.* Images of cannibalism, death and domination in a "non violent" society // Journal de la Société des Américanistes. 1986. 72. P. 133–156.

Overing 1989 — *Overing J.* Styles of manhood: an Amazonian contrast in tranquility and violence // Societies at Peace: Anthropological Perspectives / Ed. by S. Howell, R. Willis. London; New York: Routledge, 1989. P. 79–99.

Overing 1993 — *Overing J.* Death and the loss of civilized predation among the Piaroa of the Orinoco Basin // L'Homme. 1993. 126–128. P. 191–211.

Overing 2003 — *Overing J.* In Praise of the Everyday: Trust and the art of social living in an Amazonian community // Ethnos. 2003. 68 (3). P. 293–316.

Overing Kaplan 1972 — *Overing Kaplan J.* Cognation, endogamy, and teknonymy: the Piaroa example // *Southwestern Journal of Anthropology.* 1972. XXVIII. P. 282–297.

Overing Kaplan 1975 — Overing Kaplan J. The *Piaroa, a people of the Orinoco Basin: A study in kinship and marriage.* Clarendon Press, 1975.

Pantone — *Pantone D. J.* The Yagua Indians: Masters of curare // URL: http://www.amazon-indians.org/page17

Pedersen 2001 — *Pedersen M. A.* Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies // The Journal of the Royal Anthropological Institute. 2001. 7 (3). P. 411–427.

Politis, Saunders 2002 — *Politis G. G., Saunders N. J.* Archaeological correlates of ideological activity: Food taboos and spirit-animals in an Amazonian. 2002.

Pollock 1993 — *Pollock D.* Conversation and «community» in Amazonia // Conversion to Christianity / Ed. by R. W. Hefner. University of California Press, 1993. P. 165–157.

Price, Lanyon 2002 — *Price J. J., Lanyon S. M.* A robust phylogeny of the oropendolas: polyphyly revealed by mitochondrial sequence data // Auk. 2002. 119. P. 335–348.

Reichel-Dolmatoff 1976 — *Reichel-Dolmatoff G.* Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest // Man New Ser. 1976. 11 (3). P. 307–318.

Renard-Casevitz 1985 — *Renard-Casevitz F.-M.* Guerre, violence et identite a partir des societes du piemont amazonien des Andes centrales // Cahiers Orstom (serie Sciences humaines). 1985. 21 (1). S. 81–98.

Rival 1998 — *Rival L.* Androgynous parents and guest children: The Huaorani couvade // The Journal of the Royal Anthropological Institute. 1998. 4 (4). P. 619–642.

Riviere 1994 — *Riviere P.* Wysinwyg in Amazonia // Journal of the Anthropological Society of Oxford. 1994. 25. P. 255–262.

Rodriguez 2011 — *Rodriguez A. M.* Flutes in the Warime: Musical voices in the Piaroa world // Burst of Breath: Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America / J. D. Hill, J-P. Chaumeil. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2011. P. 147–170.

Rosaldo 1980 — *Rosaldo M.* Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1980.

Ross, Rapp 1981 — *Ross E., Rapp R.* Sex and society: a research note from social history and anthropology // Comparative studies in society and history. 1981. 23 (1). P. 51–72.

Ross, Revilla-Minaya 2011 — *Ross N., Revilla-Minaya C.* Cognitive Studies in Ethnobiology: What can me learn about the mind as well as human environmental interaction? // Ethnobiology / Ed. by E. N. Anderson, D. Pearsall, E. Hunn, N. Turner. 2011. P. 335–369.

Sahlins 1976/2013 — *Sahlins M.* Culture and practical reason. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

Santos-Granero 1998 — *Santos-Granero F.* Writing history into the landscape: space, myth, and ritual incontemporary Amazonia // American Ethnologist. 1998. 25 (2). P. 128–147.

Santos-Granero 2009a — *Santos-Granero F.* Introduction. Amerindian constructional views of the world // The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood / Ed. by F. Santos-Granero. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. P. 1–29.

Santos-Granero 2009b — *Santos-Granero F.* From baby slings to feather bibles and from star utensils to jaguar stones. The multiple ways of being a thing in the Yanesha lived world // The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood / Ed. by F. Santos-Granero. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. P. 196–127. – так?

Santos-Granero 2012 — *Santos-Granero F.* Beinghood and people-making in native Amazonia // A constructional approach with a perspectival coda. HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2012. 2 (1). P. 181–211.

Sapir 1983 — *Sapir E.* Selected writings of Edward Sapir in language, culture, and personality / Ed. by D. G. Mandelbaum. Berkeley, 1983.

Scholte 1991 — *Scholte R. S.* The Siriono people of Eastern Bolivia: Cultural survival amidst directed social change. 1991. (URL: https://scholarworks.wmich.edu/masters_theses/1019)

Shaw 2003 — *Shaw R. D.* «Where will you sleep tonight?» The Samo longhouse, a vetaphor of spatial and social structure // Pacific Studies. 2003. 26 (3). P. 79–105.

Spencer, Gillen 1897 — *Spencer B., Gillen F. J.* The engwura, or fire ceremony of Certain Central Australian tribes // Nature. 1897. 1441–56. P. 136–139.

Staden 2008 — *Staden H.* Hans Staden's true history. An account of cannibal captivity in Brazil. Durham; London: Duke University Press, 2008.
Stearman 1984 — *Stearman A. M.* The Yuqui connection: Another look at Siriono deculturation // American Anthropologist. 1984. 86. P. 630–650.
Stenzel 2005 — *Stenzel K.* Multilingualism in the Northwest Amazon, revisited. Memorias del Congresso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica (27–29 de octubre de 2005). Austin: University of Texas, 2005. P. 14.
Sulkin 2000 — *Sulkin C. D. L.* The making of real people: An interpretation of a morality-centred theory of sociality, livelihood and selfhood among the Muinane (Colombian Amazon). PhD. dissertation for the School of Philosophical and Anthropological Studies, University of St. Andrews. 2000.

Taylor 1993 — *Taylor A. Ch.* Remembering to forget: Identity, mourning and memory Among the Jivaro // Man. New Series. 1993. 28 (4). P. 653–678.
Townsend 2000 — *Townsend W. R.* Holding on to the land: The long journey of the Sirionó Indians of Eastern Lowland Bolivia // Indigenous Peoples and Conservation Organizations Experiences in Collaboration / Ed. by R. Weber, J. Butler, P. Larson. 2000. P. 73–90.
Trust 2001 — *Trust E. C.* Amerindian uses of honey, wax and brood from nests of stingless bees // Acta Americana. 2001. 9 (1). P. 5–15.
Turner 2009 — *Turner T. S.* The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: Rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness // Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. 2009. 7 (1). P. 3–41.
Tuzin 1980 — *Tuzin D. F.* The voice of the Tambaran: Truth and illusion in Ilahita Arapesh religion. Univ. of California Press, 1980.

Van Gennep 1920 — *Van Gennep A.* L'Etat actuel du probleme totemique. Paris, 1920.
Vickers 1976 — *Vickers W. T.* Cultural adaptation to Amazonian habitats: The Siona-Secoya of Eastern Ecuador. Ph. D. dissertation, Department of Anthropology, University of Florida. 1976.
Vilaça 2000 — *Vilaça A.* Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: the question of predation // Ethnos. 2000. 65 (1). P. 83–106.
Vilaça 2002 — *Vilaça A.* Making kin out of others in Amazonia // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2002. 8 (2). P. 347–365.
Vilaça 2015 — *Vilaça A.* Dividualism and individualism in indigenous Christianity. A debate seen from Amazonia // Hau: Journal of Ethnographic Theory. 2015. 5 (1). P. 197–225.
Viveiros de Castro 1992 — *Viveiros de Castro E.* From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society. Chicago, 1992. (Orig. in Span. 1986.)
Viveiros de Castro 1998a — *Viveiros de Castro E.* Cosmological perspectiv-

ism in Amazonia and elsewhere. Four Lectures given in the Department of Social Anthropology. University of Cambridge, 1998.

Viveiros de Castro 1998b — *Viveiros de Castro E.* Cosmological deixis and Amerindian perspectivism // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1998. 4 (3). P. 469–488.

Viveiros de Castro 2004 — *Viveiros de Castro E.* Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies // Common knowledge. 2004. 10 (3). P. 463–484.

Walker 2009 — *Walker H.* Baby hammocks and stone bowls: Urarina technologies of companionship and subjection // The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood / Ed. by F. Santos-Granero. Tucson: University of Arizona Press, 2009. P. 98–113.

Walker 2012 — *Walker H.* Wild things: manufacturing desire in the Urarina moral economy // The journal of Latin American and Caribbean anthropology. 2012. 18 (1). P. 1–19.

Wright 2013 — *Wright R. M.* Mysteries of the jaguar shamans of the Northwest Amazon. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2013.

Wright 2014 — *Wright R. M.* The one and the many: Ancestors and sorcerers in Hohodene Worldview // *Wright R. M.* Selected works. University of Florida, 2014. P. 1–37.

Wright 2015 — *Wright R. M.* Musical body of the universe: unity and multiplicity in the spiritualized cosmos of the Hohodene // Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. 2015. 13 (1). P. 1–22.

Zent 2005 — *Zent E.* The hunter-self: Perforations, prescriptions and primordial beings among the Hodï, Venezuelan Guayana // Tipiti. 2005. 3 (2). P. 35–76.

Zent 2009 — *Zent E. L.* We come from trees: The poetics of plants among the Jotï of the Venezuelan Guayana // Journal for the Study of Religion Nature and Culture. 2009. 3 (1). P. 10–35.

Zent 2013 — *Zent E. L.* Jotï ecogony, Venezuelan Amazon // Environ. Res. Lett. 2013. 8.

Zent et al. 2004 — *Zent E., Zent S., Iturriaga T.* Knowledge and use of fungi by a mycophilous society of theVenezuelan Amazon // Economic Botany. 2004. 58 (2). P. 214–226.

Zent, Zent 2012 — *Zent S., Zent E.* Jodï horticultural belief, knowledge and practice: incipient or integral cultivation? Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi // Cienc. Hum. Belém. 2012. 7 (2). P. 293–338.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Андрогиния 140, 178, 192 *см. также* Эволюционизм архаический: Эволюция половых различий
Анимизм 18, 20, 27, 36–37, 42, 54–55, 59, 61, 81, 99, 169, 207, 218, 240, 258 *см. также* Перспективизм, Тотемизм
    история концепции 16, 18–19, 27
    персонификация
        духов 38, 88, 288
        животных 38, 88, 103, 182, 207
        неодушевленных объектов 113, 207
        растений 40, 103, 181–182, 207
Антропология социальная
    исторические связи с этнографией и социологией 32
    новые тенденции 28
    онтологический поворот 10 *см. также* Онтология
Архетип 139
Галлюциногены 39, 72, 90, 112, 118–119, 171, 178, 201, 286
Гендер 85, 107, 139, 140, 142, 144, 150, 178–179, 185, 293, 310, 315
    гендерное разделение труда 145, 169, 180–181, 183, 250
Деструкция продуктивная см. также Хищничество
    как модус отношений между членами социума «люди — не люди» 102, 169, 206, 248
        по принципу пищевой цепи 218, 221
Душа 16, 19, 38, 43, 45, 48, 56, 81, 86, 95, 98, 103, 107, 114, 137, 197, 206–208, 211, 214-215, 219, 220, 252, 261 *см. также* Тело
Жилища 62, 64, 68, 74–76, 120, 154–155, 170, 192, 196, 222, 243, 268, 281, 292, 318
    гендерное разделение интерьера 189–191
Каннибализм
    экзоканнибализм 211–214, 222–235
    эндоканнибализм 41, 55, 194, 209–211
    ратный *см.* экзоканнибализм
Категоризация 107, 114, 142–149, 294, 304
    классификация 271–272, 277, 294
Колонизация Амазонии 222, 237
    европеизация коренного населения 204–205, 171–173
Концепт 12, 43, 138, 143, 271, 274, 279, 290, 296 *см. также* Перцепт
Космология архаическая 57, 59, 67, 69–72, 81, 98, 99, 120, 139, 159, 160, 173–175, 240, 244, 245, 257
Культура материальная 8, 116, 120, 147, 172, 179, 183, 237, 291, 319
    деградация ее 152, 159, 316–320
    инструменты музыкальные 2, 68, 71, 93, 96, 98, 101, 103–104, 120–121,

124, 126, 133–135, 159, 220, 226, 257, 291, 296, 307–308, 313
орудия труда 14, 16, 146, 152, 154
Культуры локальные малых этнических общностей, взаимовлияния и присвоение инаковости чужаков-соседей 213––215, 219–229, 235–237 *см. также* Семиофагия, Экзоканнибализм
Личность
формирование ее 136–138, 178, 254–256
Логика 10, 24, 29, 31, 53, 59, 73, 84, 143–144, 151, 202, 218, 275, 277–279, 289, 294, 297–299, 302, 305
Магия 30–32, 44, 51–52, 59, 62, 67, 85, 89–91, 94–95, 107–108, 110, 136, 196–197, 201, 222, 238, 249, 253, 257, 259–260, 272, 274, 287, 297
Ментальные операции
абстрагирование 11, 24, 32, 137, 143, 149, 193, 235, 278, 284
манипулирование значениями слов (построение аллегорий, иносказаний и пр.) 68, 123, 139 *см. также* Язык: метафора, метонимия
счет 278–279
Мировоззрение 8, 13–14, 26–27, 55, 58–59, 168, 275
индейцев Амазонии 79–80, 86, 120, 126, 135, 139, 150–151, 178, 201, 212, 217, 224, 241, 295
позитивно-научное 14, 31, 35
религиозно-мифологическое 14, 16, 37, 38, 41, 42, 54, 139
социо-антропоморфическое 15, 302
Мироздание 8, 14,27
как «экологическая космология» 59 *см. также* Космология архаическая, Экософия
организующие принципы единства его в представлениях анимизма 72, 79, 82, 90, 104, 121, 136, 139, 141, 158, 173, 192, 218, 243–244, 257, 271, 274, 280, 299, 304, 306
взаимность 52, 59, 81–82, 84, 89, 98, 113, 249
хищничество 40, 57–58, 81–82, 201–202, 206, 225 *см. также* Деструкция продуктивная
Мистицизм архаического сознания 11, 15, 26, 84, 95, 126, 129, 158, 163, 169, 175, 183, 235, 250, 255, 271, 275–277, 286–287, 295, 297, 299, 302, 310
Миф 17–18, 25, 30, 44–45, 72, 147, 158, 183, 241, 247, 271, 306
как сюжетная основа ритуалов 21, 66–67, 68, 91, 94, 98, 139, 310, 316 *см. также* Ритуал
как форма репрезентации верований 54, 57, 61, 64, 86, 99–100, 104
сходство мифов у разных этносов Амазонии 120, 124, 126, 130, 295, 303
Мышление 11–12, 29, 43, 275
первобытное 9, 11, 15, 31, 277, 279, 294–295, 299
синкретизм его 240, 300, 315
сопричастности принцип 301–302
ребенка 300–301

Обмен в малых обществах 32, 61, 83
женщинами 29, 72, 83, 85–86
продуктами 75, 82, 85, 128, 151, 159, 192, 305–315
Общества малые 36
земледельцы тропического леса 91, 98, 170, 199, 242, 263, 267
охотники-собиратели 10, 36, 81, 152, 242, 263, 299, 303, 306, 317
оседлость частичная сезонная их 154, 156, 242
Огонь 155, 202
в мифологическом сознании 144–145, 150–151, 164, 245
добывание его 150, 152, 269, 318
Онтология 10–11, 37, 57
трансформация понятия в современной социальной антропологии 28
Отлов животных 78, 250, 264, 312, 319
Охота
с духовой трубкой 50, 78, 130, 171, 250–251, 258, 284–286, 291–292
с луком 78, 152–153, 157–158, 171, 212, 284–285, 288
Перспективизм 42–43, 55, 168, 220, 234, 289
Перцепт 43, 290
Питания нормативы 47, 86
дележ пропитания 79, 211, 213, 285
коллективный прием пищи 57
обезвреживание пищевых продуктов шаманом 49, 51
табу пищевые 48, 53–54, 87, 149, 163–165, 167, 198
Половые отношения
экзогамия *см.*
эндогамия *см.*
промискуитет ограниченный 155
Природа
дихотомия «природа – человечество»
отсутствие ее в архаическом сознании 10, 29, 36, 248, 263
как «окружающая среда» в понятиях западной цивилизации 36, 59, 99, 306
оппозиция «сырое – вареное» в архаическом мировоззрении 9, 15, 29, 42, 149–153, 201, 311
отсутствие понятия в языках амазонских индейцев 9, 99, 101, 248
парадигма «природа – культура» в сознании западной цивилизации 14, 24, 29, 41, 101, 248
Религия архаическая 8, 14, 16–17, 19, 20–22, 31, 35, 99, 126–127, 274, 275, 294–295
знания эзотерические (сфера сакрального) 51, 87, 137, 173, 181, 183, 237, 253, 255, 262
объекты сакральные 22, 62, 68, 94, 108, 120, 132, 220, 228, 288, 304, 307

Ритуалы 98
жизненных переломов 94, 284
инициации 68, 70–71, 83–84, 96–98, 131, 132–133, 136, 142, 147, 160, 177–178, 184, 189, 192, 212, 219, 234, 256–257, 311
похоронные 98, 201–202, 209, 211
приуроченные к рождению ребенка 94–95, 161, 246, 252–253
обмена продуктами 85, 128, 159, 192, 305–315
Самосознание 13
Семиотика 136–138, 236
Семиофагия 235–240
Семья
нуклеарная 75, 155–157, 186, 189
расширенная 85, 156–157, 180, 209, 281
Символизм гендерный 53, 84, 177, 179, 216
Сознание коллективное 8, 13, 15–16, 23, 37, 39, 41, 84, 86, 114, 126, 139, 164, 169, 175, 177, 179, 201, 206, 216, 235, 240, 257, 271, 275–276, 289–290, 296, 300, 302
Социальная организация в малых обществах 62, 126, 153, 189
клан 19, 21–23, 62–64, 69, 72, 76, 81, 86, 91, 96, 98, 126, 153, 159, 186, 197, 199, 201, 295
престиж социальный 91, 158, 181, 215, 222, 226, 229, 235, 237, 284, 286
лидерство 42, 75, 157, 197, 222
сборища межобщинные 68, 75–76, 91–93, 96, 159, 163–164, 219, 240, 257, 312
столкновения межобщинные 39, 49, 180, 207, 211–213, 226
кровная месть 39, 49, 180, 182, 207, 226, 234
фратрия 63–64, 72–73, 115, 121, 126–127, 130, 149, 153
ячейка экзогамная 61
Тело
дуальность «тело –душа» в архаическом сознании 38, 44, 45, 107, 200, 207 *см. также* Душа
призрачность телесного облика акторов 45–47
Табу 29, 49, 155, 189, 215, 228, 279
пищевые 48, 53–54, 87, 149, 163–165, 167, 198
Тотемизм 10, 19, 20–25, 59, 62, 66, 73, 149, 295
Шаман 40–44, 46, 48, 51–52, 56, 59, 62, 71, 80–84, 86–91, 93–95, 97, 107–113, 117, 122, 126, 135–137, 147, 159, 168–169, 172–175, 178, 182, 194, 197–199, 200–202, 205, 207–208, 219, 221–224, 227, 237, 260, 287, 292, 311, 314–316, 320
инициация в этот статус 89–90
помощники его 62, 91
Эволюционизм архаический 118, 245
трансформации

вещей в животных и людей 101–102
людей в животных 37–38
эволюция половых различий 140–141
Экзогамия 55, 61, 64, 67, 72, 83, 86, 154, 199, 247
лингвистическая 61
Экзоканнибализм *см.* Каннибализм
Экономика самообеспечения архаическая
земледелие 77, 155, 170–171, 181, 223, 242–243, 299
обмен *см.*
охота *см.*
рыболовство 43, 77–78, 85, 170, 224, 311–312
собирательство 77, 151, 156, 158, 201, 206, 223, 242, 252, 263–270
Экософия 59, 82–83
Эндогамия 55, 154, 158, 196, 205
Эндоканнибализм *см.* Каннибализм
Этнобиология 271, 273
Этноэкология 262–269
Этнография 9, 16, 18, 20
этапы развития 31–35
Этносы
Амазония
аиро-паи (*airo-pai*) 169–179, 181, 194, 203
араветте (*aravette*) 42, 55, 56, 57, 89, 115, 194, 218, 220, 236
ачуар (*achuar*) 9, 36, 39–42, 49, 55–57, 80, 102, 179, 180, 182, 183, 194, 201
банива (*baniva*) 57, 69, 126, 134
бороро (*borroro*) 55, 194, 295
вакуена (*wacuena*) 95, 123–127, 140, 142–149, 151, 307–315
вари (*vari*) 41, 47, 204–217, 219–220, 222, 226, 235–236
гуарани (*guarani*) 46, 55, 221, 320
десана (*desana*) 52, 69, 71, 115–119, 141
дзоти (*dzoti*) 241–267, 271
кайапо (*kayapo*) 149
кулина (*kulina*) 218
макуна (*macuna*) 41, 58–100, 116, 120–121, 126, 136, 141, 171, 181, 189, 191–192, 195, 196, 245, 249
мамаинде (*mamainde*) 102
матис (*matis*) 279–289, 291
муинане (*muinane*) 51
пиароа (*piaroa*) 52, 195–204, 209, 242
секойя (*secoya*) 169–170, 172, 177
сирионо (*siriono*) 150–168, 196, 316–320

тукано (*tucano*) 64, 66, 69–72, 94, 115–116, 120, 124, 126, 136–137, 159, 178, 196, 228, 290–291, 306
тупи (*tupi*) 55, 151, 205, 217, 316
тупинамба (*tupinamba*) 56, 216, 222–236
урарина (*urarina*) 103, 110–115
хиваро (*jivaro, achuar-shiwiar*) 36, 45, 55, 179, 181
хоти (*hoti*) 267–270
чиригуано (*chiriguano*) 316–320
юкюи (*yuqui*) 318–319
ягуа (*yagua*) 89, 130–136
янеша (*yanesha*) 102, 104–113
Азия
гольды 37
юкагиры 240
нивхи 276
Новая Гвинея
дани (*dani*) 186–187, 278
енга (*enga*) 185–186
карам (*karam*) 272
короваи (*korowai*) 187–188
паиела (*paiela*) 278–279
Северная Америка
инуиты 49
Эсхатология 240
Язык 142–149, 236, 238, 272
аллегории
метафора 67, 100, 114, 138, 145, 147, 151, 175–179, 192, 216, 236, 303, 306
метонимия 145, 277, 293, 303, 306
духов 90, 134, 174, 178
категоризация *см.* «ландшафтная» теория происхождения 303–306
пропозиция 11–12
синонимия 135, 192, 240, 289–293, 281–285
Языки
разнообразие в Амазонии 54, 80, 130, 204, 248

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН АВТОРОВ

Автономова Н.С. 29
Арсеньев В. К. 37

Блинов Е. Н. 10

Вивейруш де Кастру Э. (Viveiros de Castro E.) 11, 27, 28, 31, 38, 42, 44, 46, 55, 56, 57, 115, 168, 216, 220, 224, 225, 226, 235, 236, 274, 280

Гирц К. 294, 295
Гофман А. Б. 32, 33

Давыдов Ю. Н. 14
Дескола Ф. (Descola Ph.) 25, 27, 28, 29, 30, 31, 36, 37, 39, 40, 41, 46, 49, 55, 80, 81, 182, 183, 194, 201, 277
Джеймс У. 43
Дугин А. Г. 139,
Дюркгейм Э. 9, 18, 19, 21, 22, 23, 32, 33, 279

Имханицкая Н. Н. 246

Конт О. 14, 25
Косов А. В. 139

Лакофф Дж. 143
Лапин Н. И. 25
Лебон Г. 30
Леви-Брюль Э. 13, 15, 16, 275, 294, 297, 298, 299, 302
Леви-Строссс К. (Levi-Strauss C.) 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 120, 149, 150, 204, 225, 276, 277, 279, 290, 301
Любарский Г. Ю. 273

Малиновский Б. 20, 21, 33, 298
Матусовский А. А. 178, 241

Нещеретова Т. Т. 144

Островский А. Б. 24, 276, 277

Панов Е. Н. 140, 180, 183, 285
Пиаже Ж. 278, 300, 301

Рассел Б. 43
Рэдклифф-Браун А. Р. 23-24, 27

Сивков Д.А. 10
Соломоник А. 143, 275
Соссюр Ф. де 236

Тайлор Э. Б. 16-18, 20-21, 26, 28, 31
Тейяр де Шарден П. 13
Токарев С. А. 18, 32, 33
Тёрнер В. 94, 138, 183, 274, 276, 306,

Фромм Э. 8
Фрэзер Дж. 20,31

Чанышев А. Н. 11, 14, 16

Штернберг Л.Я. 276

Эванс-Причард Э. (Evans-Pritchard E. E.) 34, **35**, 275, 276, 298. 299

Århem K. 61-64, 66. 68, 71-74, 78, 80, 82. 84. 85, 87. 89, 91, 93, 96. 98. 100

Bastos R. J. M. 135
Bateson G. 34
Belaunde L. E. 41, 169, 173, 177, 178, 194
Belier W. W. 20
Bem S. 140
Biersack A. 279
Bird-David N. 26
Bogoraz V. 240
Bulmer R. 272

Cabalzar A. 61
Chaumeil J.-P. 89, 132, 133, 134, 138, 194, 296
Choo J. 265
Conklin B. A. 205, 211, 206, 212, 213, 214, 216, 217
Cormier L. A. 258
Costa L. 36, 55
Croll E. 59

Ellen R. 271, 272
Epps P. 54
Erickson P. 289

Fausto C. 27, 31, 36, 45, 46, 52, 54, 55. 217, 219, 220, 238, 240
Forth G. 304

Gillen F. J. 20
Gregor T. 179

Hallowell I. A. 34
Hallpike C. R. 277
Hampton O. W. 186
Hartmann M. 140
Hawkes K. 263
Heider K. G. 278
Herdt G. H. 184
Herring M. 288
Hill J. D. 95, 120, 123, 124, 125, 129, 136, 138, 144, 146, 296, 308, 310, 314, 315
Hippler A. E. 168
Hogbin I. 184
Holmberg A. 151, 152, 155, 157, 159, 160, 161, 163-165, 168, 317
Hugh-Jones S. 61, 62, 65-67, 69, 72-74, 92, 116-120, 122, 127, 128, 136, 137, 140, 142, 190, 192, 193, 290-292,

Ingham J. M. 53, 151, 158, 162, 164
Isaac B. L. 317

Karadimas D. 55
Kelly T.L. 64, 70
Knauft B. M. 34
Kohn E. 36
Koster J. 182

Lang A. 20
Latour B. 56
Lanyon S. M. 175
Lee D. 305
Limal S. G. C. 123

Mason A. 204
McLennan J. F. 20
Meschiari M. 303, 306
Métraux A. 204, 222-224, 227-229, 233, 316
Miller D. W. 205, 209
Miller J. 102

Naess A. 59
Needham R. 304
Nelson R. K. 305
Nordenskiöld E. 316, 318, 320

Ortner S. B. 168
Overing J. 196-202, 204
Overing Kaplan J. 205

Pálsson G. 28
Pantone D.J. 131
Parkin D. 59
Pedersen M. A. 10
Politis G. G. 48, 54, 78
Pollock D. 218
Price J. J. 175

Rapp R. 193
Reichel-Dolmatoff G. 67, 72
Revilla-Minaya C. 294
Renard-Casevitz F.-M. 294
Rival L. 48, 54
Riviere P. 45, 47
Rodriguez A.M. 203
Rosaldo M. 34
Ross E. 193
Ross N. 294

Sahlins M. 36, 263
Santos-Granero F. 102-105, 107, 109, 114
Sapir E. 306
Saunders N. J. 48, 54, 78
Scholte R. S. 151, 317
Shaw R. D. 190, 191
Spencer B. 20
Staden H. 224, 226
Stearman A. M. 317, 318, 320
Stenzel K. 61
Sulkin C. D. L. 35, 52

Taylor A. Ch. 40
Townsend W. R. 318
Trust E. C. 269
Turner T. S. 28
Tuzin D. F. 34, 179

Van Gennep A. 20
Vickers W. T. 169-171
Vilaça A. 41, 48. 45, 204, 207, 208, 210, 211, 214

Walker H. 106, 110, 112, 114
Wright R. M. 91, 126, 127

Zent E. L. (López-Zent E.) 242-244, 249, 250, 253-255, 258, 260, 262-264, 267
Zent S. 243

Научное издание

Панов Евгений Николаевич

ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА В АРХАИЧЕСКОМ
КОЛЛЕКТИВНОМ СОЗНАНИИ

Верстка: *Е.Ю. Меркина*
Обложка: *А.Б. Красновский*

Подписано в печать 25.02.21 Формат 60×90/16
Усл. печ. л. 21,5. Тираж 500 экз. Заказ

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

Сайт: www.chpd.ru
e-mail: sales@chpd.ru
т/ф. 8(496)726-54-10

ООО «ИТДГК «Гнозис»
Магазин: Москва, Турчанинов пер., 4 стр. 2
Будни: 10.00-19.00, суб. и воскр: 10.00-18.00
Тел: (499)255-77-57
E-mail: itdgkgnosis@gmail.com
Оптовый отдел: ул. Бутлерова 17Б, оф. 313
Тел: (499)793-57-01, факс: (499)793-58-01
E-mail: sales@gnosisbooks.ru.
Сайт: http://gnosisbooks.ru