

## РЕЛИГИИ СОВРЕМЕННЫХ НЕПИСЬМЕННЫХ НАРОДОВ: ЧЕЛОВЕК И ЕГО МИР

### многосоставный человек

Для современного человека открытием часто бывает, что он «не только плоть», что кроме тела человек обладает еще и душой, которая, хотя и связана с телом, — не есть его часть, но человек и не тело, и не душа, а результат соединения двух этих сущностей. В современном мире материальных ценностей, материальных удовольствий, материальных устремлений мы очень часто всего себя отождествляем с материей, с телом, и лишь какие-то серьезные переживания при полном физическом здравии могут заставить нас сказать: «Душа страдает». В редких, исключительных случаях душа ненадолго и ныне возвращает себе автономию, чтобы затем вновь надолго быть поглощенной телом, быть растворенной до полной неощутимости в нем. Верующие люди полагают утрату чувства души величайшей бедой современного человека, атеисты исчезновение веры в душу, как в особую субстанцию, способную существовать после смерти физического тела, — считают прогрессивной победой научного знания над религиозными предрассудками.

Для человека, принадлежащего к неписьменным народам, такой дилеммы не существует. «Дикарь» ощущает себя средоточием многих энергий и сил, для которых тело является только временной оболочкой. Наиболее близка телу «душа», полученная от матери. Нанайцы именуют ее, судя по сообщениям русского этнографа начала XX века. А.Н. Липского, уксуки, оксой (тьень, «отражение в глазу»)<sup>1</sup>. После смерти души эта пребывает на могиле и, в конце концов, «умирает». Уже в 1960-е годы об уксуки ни шаманы, ни простые старики нанайцы не могли рассказать Анне Смоляк ничего вразумительного, они пугались, спорили между собой, идет ли уксуки в царство мертвых или нет, некоторые

---

<sup>1</sup> А.Н. Липский. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Чита, 1923. С. 41.

вообще отрицали существование такой сущности как уксуки. С другой стороны, шаман Мало Онинка в 1970 году объяснял ученому, что во время камланий он видит уксуки четко и ясно, а иные души «смутно, как в тумане»<sup>1</sup>. Однако, хотя у нанайцев память об уксуки утратилась, аналогичная сущность хорошо известна многим народам. В Древнем Риме считали, что на могиле пребывает «тень» человека. У индейцев дакота одна из четырех душ человека после смерти «остаётся в теле». Гонды Индии думают, что одна из четырех душ «умирает с разложением тела». Среди австралийских аборигенов очень распространены воззрения, что после смерти душа некоторое время находится близ тела, а затем «растворяется в воздухе».

Европейские (архангелогородские) ненцы считают, что *сидрянг* — тень умершего человека «живет в чуме и ходит вокруг семь лет, а затем умирает»<sup>2</sup>.

По всей видимости, во всех этих случаях речь идет об одной и той же сущности, об энергии тела. Энергия эта неотделима от тела, как и само тело «ткется» из материнской крови, которой омывается и питается зародыш. Не момент физической смерти, но полное нетление тканей прекращают все процессы в человеке, и потому эта «душа» умирает, растворяется не сразу после смерти, но спустя какое-то время. Поскольку душа эта, в конечном счете, смертна, а в воскресение тела неписьменные народы не верят, о ней забывают в первую очередь. И потому нет ничего странного в том, что об уксуки после семи десятилетий антирелигиозной советской пропаганды память почти изгладилась.

У исторических народов этой душе также уделяют, как правило, немного внимания. В Европе, например, до Нового времени сохранялось только представление, что призраки, в отличие от живых людей, «не отбрасывают тени», что и обнаруживает их бестелесность.

Намного лучше, чем уксуки нанайцы знают другую душу человека — панян, хотя она в камланиях шаманов и во снах простых соплеменников видится несколько туманной. Панян — душа земного человека. Именно панян в виде птички слетает с дерева нерожденных душ — *омиа мон\*и* — в утробу матери. Зачатие так и именуется у нанайцев — *омиа догохани* — душа садится в женщину. Первое время после зачатия и даже после рождения душа еще ощущает себя насельницей мирового древа, но постепенно она все

---

<sup>1</sup> А.В. Смоляк. Шаман... С. 109.

<sup>2</sup> Л.В. Хомич. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири Л., 1981. С. 15.

более и более переключается на этот земной мир, забывая омиа мони и язык духов. Омиа в это время превращается в паняя<sup>1</sup>.

Если уж мы верим в существование души, то не сомневаемся, что при жизни человека его душа и тело неразделимы. Только смерть есть отделение души от тела. В этом пункте представления многих неписьменных народов диаметрально отличаются от наших.

«Многим старикам нанайцам, шаманам и нешаманам, я задавала один и тот же вопрос: «Где сейчас находится моя душа? А ваша, вашего мужа, ребенка?» Простые люди обычно отвечали: «Это может знать только шаман». Ответы шаманов были различны, и это естественно, ибо по их представлениям моя душа в любой момент может находиться где угодно, узнать, где именно, можно только во время камлания, с помощью духов... Ни один человек не сказал, что душа находится во мне, внутри меня (в крови, в дыхании, в сердце и т.п.), хотя подобные вопросы и ставились. Обычно нанайцы говорят, что душа человека — паняя... живет около человека, иногда на нем (на плечах, на лопатках, на спине, у шеи, на волосах). Но чаще всего, по их мнению, душа ходит где угодно, подвергаясь всевозможным опасностям. Мы записали от старых нанайцев весьма показательный обычай, связанный с понятием о душе: в прошлом нанайцы уезжали из постоянных зимних жилищ на рыбалку, на путину, где жили семьями один-два месяца. При отъезде, погрузив все имущество, детей, собак в лодку, старики, обернувшись к покидаемой стоянке, кричали, звали детей по именам, хотя все дети сидели уже в лодке... Так же поступали перед возвращением с места сбора ягод, где несколько семей проводили два-три дня. Это делали из опасения, чтобы души детей не остались в этих глухих местах одни; это могло бы повредить детям, так как в тайге душу могут схватить злые духи».

Собственно говоря, главный нерв шаманизма заключается как раз в представлении, что душа живого человека «ходит, где хочет», и от бед, случающихся с душой во время ее странствий, человек жестоко страдает. Для того чтобы вызволить незадачливую душу, склонную к бродяжничеству, из беды, и камлает шаман.

Из тех расспросов, которые учиняет во время камлания шаман больному, совершенно ясно, что представления о вольном странствии души непосредственно проистекают из сновидений. «Видел

---

<sup>1</sup> П.П. Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896. С. 24—25, 32.

<sup>2</sup> А.В. Смоляк. Шаман... С. 110—111.

ли ты во сне то-то и то-то?», — постоянно спрашивает нанайский шаман больного и, когда получает положительный ответ, считает, что он правильно идет по следу потерянной души.

Панян имеет полное физическое сходство с тем человеком, к которому она относится. Когда шаман, во время своих потусторонних странствий, находит заблудившуюся душу, родственники больного вовсе не склонны верить ему на слово. Начинается *илгэси* — обряд идентификации панян. Шаман должен рассмотреть душу, те части ее тела, которые обычно скрыты одеждой, и назвать характерные особенности — шрамы, родимые пятна и т.п. О наличии аналогичных отметин на теле больного знает, понятно, лишь он сам и его ближайшие родственники. Если шаман угадал, все в порядке, душа действительно найдена та, какая разыскивалась, если не угадал — то подобрана какая-то чужая душа — а душ немало валяется на шаманских дорогах, и поиск продолжается. Примечательно, что шаман, часто впервые в жизни встречающийся с больным во время камлания, как правило, не ошибается во время *илгэси*.

Представление о том, что одна из душ человека во всех деталях воспроизводит его физический облик — представление всеобщее.

Австралийцы, убив врага, отрезают у него большой палец правой руки, чтобы его душа не могла метать призрачное копье, попадание которого в живого человека может привести к болезням и смерти<sup>1</sup>. В Китае родственники осужденного на смертную казнь дают большие деньги судебным чиновникам, чтобы отсечение головы было заменено повешением или расстрелом, то есть чтобы душа после смерти казнимого сохранила все свои части в единстве. Желая предупредить самоубийства среди нещадно эксплуатируемых рабов, американские плантаторы обезображивали трупы самоубийц, удерживая этим живых от решительного шага. Негры-рабы страшились, что после смерти их души навсегда сохраняют увечья.

Душа-панян имеет определенный, но очень незначительный вес. С одной стороны под ней даже травинка не гнется, с другой, душа, положенная на землю, ясно отпечатывается.

В 1962 г. А.В. Смоляк спрашивала старого нанайца П.В. Салданга каким образом шаман отыскивает черта, утащившего душу больного? Ответ был следующий:

— По следу. Черт нес душу; несколько раз садился отдыхать, клал душу на землю, а на ней отпечатывались все особенности, все физические недостатки больного (короткая нога, отсутствие

---

<sup>1</sup> E. Oldfield. The aborigines of Australia // Transactions of ethnological society. L., 1903. V. 3. P. 287.

пальца на ноге, руке и т.п.), по этому следу и шел шаман. Так же говорили и другие старики ульчи»<sup>1</sup>.

В средневековой Западной Европе было распространено убеждение, что вес души — 3—4 унции. Рассказывали об умерших матерях, которые по ночам приходили кормить грудью своих маленьких детей. На кровати после этого оставался их след. «Душа бледна, нежна, ее нельзя схватить» — объясняли гренландские эскимосы-инуиты миссионерам. И, однако, эта душа достаточно материальна, чтобы испытывать затруднение перед материальными преградами. У многих народов в самых различных концах земли существует уверенность, что в гробу умершего надо оставлять отверстие, дабы душа могла свободно выходить из гроба в большой мир. Так, в частности, поступают североамериканские индейцы — ирокезы и поволжские марийцы. Да и у восточных славян по сей день сохраняется обычай открывать окна в доме только что умершего человека, дабы душа могла свободно отправиться в свои странствования. Широко распространены также мнения, что душа не может перейти через воду. У бирманских каренов поэтому через ручки протягивают нити — мосты для душ.

По представлениям нанайцев душа-панян может произвольно менять свои размеры, то она ростом с человека, то — около метра, то с мошку — «дунешь — улетит». Молодые нанайские вдовы, выходя из дома на улицу, трясли подол платья — считалось, что к нему могла прицепиться душа умершего мужа, которой будет неприятно, если женщина идет на любовное свидание «с другим». Обиженная душа могла наслать болезни на «изменницу». Вдовы этого боялись и предпочитали оставить ревнивую душу дома. Напротив, свекрови внимательно следили, чтобы овдовевшие невестки не трясли подол, уходя из дома и даже нашивали на платье колокольчики, дабы душа всегда знала, где находится женщина. Только когда через год после смерти панян удалялась навсегда в потусторонний мир, вдове можно было думать о новом замужестве. До этого в общественном мнении нанайцев ее любовная связь рассматривалась как прелюбодеяние и осуждалась. Именно панян после смерти человека сохраняла какое-то подобие личной, сознательной жизни<sup>2</sup>.

Следует иметь в виду, что если для большинства нанайцев все эти качества имела одна душа — панян, то некоторые особо знающие шаманы и старики, говорили, что душ таких несколько. Но рассказы об этом отличались путанностью. Видимо, более тонкие

---

<sup>1</sup> А.В. Смоляк. Шаман... С. 102.

<sup>2</sup> Там же. С. 101-102.

различия душ в среде современных нанайцев забылись. Однако этнографический материал свидетельствует о явлении полипсихизма у многих неписменных народов. У индейцев дакота, по сообщению французского миссионера начала XVIII века Шарлевуа, существует мнение, что одна душа остается после смерти в теле, вторая — в его селении, третья отлетает в воздух, четвертая отправляется в страну духов. Карены, кроме ответственной за прижизненные поступки нравственной части души — *тхах*, знают еще двух личных жизненных духов — *ла* и *кела*<sup>1</sup>. У индийских гондов также существует вера в четыре души. Древние римляне полагали, что после смерти плоть скроет земля, тень будет витать вокруг могилы, Орк (потусторонний мир) примет манов, а дух вознесется к звездам.

Полипсихизм — очень характерный момент религиозности неписменных народов. В принципе, и в высоких религиях иногда имеется память о многих составляющих человека душах. Но все они настолько объединены личностью человека, его богоподобной сущностью, что утрачивают особливую свою значительность. Древняя, читаемая уже в египетских текстах III тысячелетия до Р.Х., но присутствовавшая по всей видимости, и много раньше, в доистории идея, что человек — образ Божий [Мерикара, 132], не позволяла человеку распастись на множество душ. Сколько бы энергий не сосуществовали в человеке, он оставался их хозяином и средоточием. Живая вера в единого Творца и Держателя мира делала и верующего таким же единством для сил, пребывающих в нем. Напротив, там, где Творец всяческих «выносился за скобки» сознания и ум погружался в стихию бесчисленных духов, человек также терял присущую ему цельность, его энергии обретали несвойственную ранее самостоятельность, персональность. Начинали «бродить, где хотели». Отсюда — актуальный полипсихизм практических всех неписменных народов.

Нанайцы не потому только путались в счислении душ, что семидесятилетний период атеистической пропаганды коммунистической эпохи порядком «проветрил» их головы, но и потому еще, что ни предание, ни живой опыт, полученный шаманом в камлании, не позволяют сосчитать человеческие энергии. Коль они не центрованы личностью, число таких энергий — «легион».

«В психологии бессознательного, — указывал Карл Густав Юнг, — существует положение, согласно которому любая относительно самостоятельная часть души имеет личностный характер, то есть она сразу же персонифицируется, как только ей предостав-

---

<sup>1</sup> Э. Тайлор. Первобытное общество... С. 269.

ляется возможность для самовыражения... Там, где проецируется самостоятельная часть души, возникает невидимая персона».

## ЧЕЛОВЕК— БОГ ИЛИ ЗВЕРЬ?

Впрочем, знание о человеке, как об образе Божиим не вовсе отсутствует у неписьменных народов. Но, подобно представлению о Самом Боге-Творце, — это смутное припоминание, а не напряженно переживаемая реальность. Нигерийские ибo и племена Дагомеи, народы, стоявшие на пороге государственности ко времени начала колониальной экспансии в Экваториальной Африке, называли Бога-Творца и человеческую душу одним и тем же словом — Маву (Дагомея), Чукуву (ибo) — «так как душа от Бога вышла». Фоны Дагомеи поясняют, что человеческий дух *сэ* составляет частицу Маву, великого духа вселенной<sup>2</sup>. Одна из четырех душ гонда идет после смерти к великому Богу *Бура*. Нанайцы также объясняли А. Смоляк, что кроме укуки и панян, человек имеет еще и *эрген*. «В представлениях нанайцев Амура эргени и панян — неадекватные понятия» — поясняет ученый<sup>3</sup>. Филолог Н.Б. Киле, сам по происхождению нанаяец, объяснял: «Человек мира земного помимо эргэн имеет еще панян (дословно — тень). Это — душа земного человека... Эргэн же скорее не душа, а жизненная сила человека. Душой человека является лишь панян»<sup>4</sup>.

Не следует, однако, спешить с выводом о тождественности понятия эрген, категории дух, пневма платонизма и христианства. Как вы помните, нанайцы часто называли Высшее Существо Боа Эндур — небесный дух. «Но, — добавляли они, — духи эндур имеются у всех людей, животных, деревьев. Когда умирает существо, душа отправляется к своему эндур»<sup>5</sup>. Эндур — эрген, а это понятие скорее всего тождественное, указывает не на подобие человека Богу, но скорее на то, что, созданный подобно всему прочему тварному миру, человек содержит в себе эту энергию творения, креативный импульс, слово, которым именно он был создан, то, что в письменных традициях часто называют «истинным именем», которым как бы позвал Бог свое творение из небытия в бытие. Такой

---

<sup>1</sup> К.Г. Юнг. Архаический человек... С. 178.

<sup>2</sup> E.G. Parrinder. HR. II. P. 557, 568.

<sup>3</sup> А.В. Смоляк. Шаман... С. 103.

<sup>4</sup> Н.Б. Киле. Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 191.

<sup>5</sup> А.В. Смоляк. Шаман... С. 16.

дух, понятно, есть у всего созданного, и у животных, и у деревьев. Только упоминание, что «Боа Эндური как человек» является чуть заметным следом особенности человека, его богоподобности, сохранившимся в верованиях сегодняшних нанайцев. Каким-то уголком религиозной памяти нанайцы сознают, что человек подобен Богу, но много яснее убеждены они в ином. В том, что человек тождествен всему тварному миру, имеет теснейшую связь и подобие со всем прочим творением. Различие между миром и человеком почти стерто, его уникальная особенность забыта.

«Душа — панян имеется, по мнению многих [нанайцев], не только у людей, но и у медведя, у тигра, иногда говорят, что и у других животных», — указывает А. Смоляк<sup>1</sup>. «Камчадалы, — писал исследователь Камчатки Стеллер в конце XVIII века, — верят, что каждое живое существо, даже мошка будут жить в подземном мире». Практически все североамериканские индейцы были убеждены, что каждое животное имеет свою душу, и каждая душа — будущую жизнь. Гренландцы думают, что душу больного человека колдун может заменить здоровой душой зайца или оленя — и тогда человек исцелится — сообщает со ссылкой на Крантца Э. Тайлор<sup>2</sup>.

В северном полушарии, как в Старом, так и в Новом Свете повсюду распространено почитание медведя. Медвежьи праздники, на которых посвященные вкушают мясо этого зверя, правильным образом принесенного в жертву, — составляют главный нерв религиозной жизни многих народов. Медведь повсюду именуется братом, отцом человека. Он может превращаться в человека, а шаман — в медведя. Предания о сожительстве медведя с женщиной (то есть о единстве брачном, когда между мужем и женой происходит обмен качествами) во множестве имеются, даже среди русских (см. например, рассказ И. Бунина «Железная шерсть»), тем более обычны они среди туземных народов Сибири. Шведский ученый Карл-Мартин Эдсман сообщает, что в Скандинавии и Карелии широко распространено предание о супружестве женщины и медведя, который затем соглашается на уговоры брата своей жены и добровольно приносится в жертву, перед тем сообщая во всех подробностях тот ритуал, которым, должно быть, обставлено это и все последующие аналогичные жертвоприношения<sup>3</sup>. У тунгусских народов от брака медведя и женщины рождаются духи огня, то есть опять подчеркивается жертвенный характер этого союза.

---

<sup>1</sup> А.В. Смоляк. Шаман... С. 107.

<sup>2</sup> Э. Тайлор. Первобытное общество... С. 284—285.

<sup>3</sup> С.-М. Edsman. The story of the Bear-Wife in Nordic Tradition // Ethnos. Stockholm. 1956. V. 21. P. 36-56.



От участников медвежьего праздника требовалось полное половое воздержание в течение нескольких дней, ему сопутствовали очистительные обряды. Кости принесенного в жертву животного нельзя было раскалывать. Саамы, например, их тщательно собирали и предавали земле, отрывая могилы, подобные человеческим. Черепа нередко ставили на столбы посреди деревни или в лесу. Глаза, которые ни в коем случае нельзя было повреждать, именовались у тунгусов *осикта* — звезды. Они на специальной травяной подстилке относились в лес и располагались на вершине дерева так, чтобы их осветили первые лучи утреннего солнца<sup>1</sup>. Повсеместны верования, что медведь добровольно отдается людям для жертвы. И все же саамы на всякий случай называли себя англичанами, шведами и немцами, когда свежевали медведя, чтобы ввести зверя в заблуждение относительно происхождения охотников. Коряки и ненцы с той же целью свежевали медведя русским ножом, уверяя, что его убили русские.

Почти безусловно, что эти древние обряды восходят к палеолитическим культам, о которых рассказывалось в первых лекциях. Однако теперь важнейшей представляется идея о возможности обмена душами между зверем и человеком. Смысл жертвы понимается плохо, а вот родство медведя и пламени утверждается решительно. Очень много черт роднит этот культ медведя с почитанием «предков-создателей» у австралийцев, с тотемными обычаями североамериканских индейцев, где медвежий культ почему-то оказался почти вытесненным (хотя следы его замечают ученые) культурами волка, росомахи, лосося.

Во всех этих традициях между животным и человеком стерта непреодолимая грань. Отсюда — оборотничество. Превращение зверей в людей и наоборот. Легенды об оборотничестве повсеместны. Причем если превращения в медведя или белого северного оленя оцениваются скорее положительно, чем отрицательно, то превращения в волка — животное смерти — повсюду вызывают ужас. Вервольфы еще совсем недавно даже в европейском сознании оставались частью реального мира. Парламент Франш-Конте (Франция) в 1573 году издал закон об истреблении оборотней. Тем более распространены подобные предания за пределами Европы. В Индии индуисты верят, что колдуны диких племен гаро и гондов запросто могут принимать облик тигров. В Малайе колдун превращается в тигра на глазах своей жертвы перед решительным прыжком. В Южной Америке та же мрачная слава окружает ягуара, в

---

<sup>1</sup> B. Chichlo. Ours-Chamane // Etude mongoles et Siberiennes. P., 1981. V. 12. P. 35-112.

Африке — львов, гиен, леопардов. Напротив, слон вызывает такое же почтение среди народов Экваториальной Африки, как медведь — у обитателей высоких широт Евразии.

Причина этих повсеместных убеждений в том, что, отказав человеку, самому себе, в особой, богоподобной сущности, точнее, вместе с Самим Богом «вынеся за скобки» саму эту сущность, внеисторический человек уничтожил принципиальное свое отличие от всего творения и потому слился с ним в тотемизме и оборотничестве. Человек сохранил присущую всему живому душу — аниму, но забыл о духе, пребывающем в нем. Его душа поэтому, свободно странствуя по миру, может входить в животных и даже в растения. Рубят особое дерево (морсо), с которым сроднилась душа, верят нанайцы, — и человек умирает.

## **ЗЕРКАЛО ВМЕСТО ИНОБЫТИЯ**

Пожалуй, нет области веры более консервативной, нежели область смерти, погребения и заупокойных представлений. Человек имеет достаточно опыта повседневной жизни, чтобы подвергать пересмотру убеждения, с ней связанные. Особенно охотно идем мы на соглашения с совестью в нравственной сфере, где сознание греха мешает человеку свободно реализовывать свои желания. Смерть и посмертное существование, напротив, находится по ту сторону всех наших земных устремлений. Только в эпохи напряженного искания вечности потусторонний мир влияет решительно на поведение живых, предпочитающих в иные времена не обременять себя памятованием о нем. Первым признаком угасающей веры является «забвение Запада», великой страны, гражданами которой всем нам без исключения предстоит рано или поздно стать. Но, имея возможность изгнать смерть из памяти, человек никак не может вовсе уничтожить ее. Люди продолжают умирать. И «на всякий случай», «по привычке», «потому что так всегда делали», равнодушные к вечной жизни общества сохраняют заупокойные обряды далекого прошлого. Мало кто может объяснить ныне, почему покойника выносят из дома «вперед ногами», почему завешивают зеркала в доме, где он жил, почему начинают поминки с блинов, а между тем все эти древние обычаи соблюдаются. Соблюдение обычаев мира мертвых не очень обременительно, о том, насколько важны они для самого усопшего, мы не ведаем и потому на всякий случай предпочитаем хранить традицию.

Внеисторические народы в этом подобны современным европейцам. Многие доисторические ритуалы сохраняются, но смысл

их забыт или полностью перетолкован. Даже такие общепринятые обычаи, как, например, омовение тела или его погребение в земле, как правило, убедительно не объясняются.

Тайна смерти, вопрос «почему мы умираем?» встает перед любым человеком. Ребенок, только начав сознавать себя, задает его родителям. Из опыта внешней жизни мы прекрасно знаем, что умрем, и все же, в сокровенной глубине своего «я», переживаем собственное бессмертие. Эта двойственность восприятия характерна для любого человека, она — часть его естества. «Примитивные» народы ощущают бремя смерти так же, как и самые развитые. Но если для нас смерть «естественна», хотя и ужасна, для большинства дикарей она — противоестественна. Большинство австралийских аборигенов уверены, что каждая смерть наступает в результате колдовства. Даже если человек погибает на поле боя, это происходит потому, что его околдовали, а смертельный удар нанесен заколдованным оружием. От такого же колдовства погибли первые люди, а иногда полагают, что и духи творцы — тотемы<sup>1</sup>.

Преданий о том, почему смерть вошла в мир — множество<sup>2</sup>. Это может быть и оплошность человека, и распря богов и нравственный проступок, за который боги покарали людей. Очень широко распространены предания, что когда-то люди, подобно змеям, сбрасывали старую кожу и омолаживались, не умирая, но потом по какой-то причине они прекратили так делать. Однако все бесчисленное многообразие мифов о смерти согласно в одном — когда-то смерти не было и ее приход в мир противоестествен.

Но коль смерть все же присутствует в мире, с ней приходится считаться. Среди внеисторических народов очень немногие равнодушны к своим умершим. Может быть, таких племен и вовсе нет, а проявлением равнодушия антропологи ошибочно считали оставление тела на воздухе для скорейшего освобождения скелета от мягких тканей. Такие «выставления» умерших — обычай распространенный, но за этим всегда следует та или иная форма вторичного захоронения. Если формы захоронения весьма варьируются среди неписьменных народов, то представления, связанные с миром мертвых и с участью умерших, оказываются достаточно сходными. Рассмотрим, в качестве примера нанайский похоронный ритуал.

Считалось, что после смерти душа тотчас покидала тело и отправлялась путешествовать по тем местам, где человек бывал при

---

<sup>1</sup> *M. Eliade. Australian Religion an Introduction. Ithaca, 1973. P. 165—166.*

<sup>2</sup> Мифы, связанные с происхождением смерти, обобщены в работах: *A. Lang. La Mythologie. P., 1886; K.T. Preuss. Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvolker. Tübingen, 1930; H. Abrahamsson. The Origine of Death: Studies in African Mythology, Uppsala, 1956.*

жизни. Возвращаясь в день похорон, душа садилась в стороне и наблюдала за происходящим, видела хлопоты плачущих родных, но не понимала, что происходит. Подходила к ним, толкала их, говорила: «я жива», но ее не слышали. Она замечала, что сидит на травинке, а та под нею не гнется. Тогда душа понимала — «я ведь умерла» и плакала. Она отправлялась в загробный мир бун, но ослабев, шла тихо, временами ползла. В лучшем случае она могла добраться до преддверия иного мира — *алдан бун*, где и поселялась в ветхом шалашике, страдая от холода и голода.

Живые всячески старались сократить страдания умершего. «Сразу же после смерти человека около него ставили угощения, их непрерывно меняли, пока умерший был дома. Затем его «кормили», когда все собирались на кладбище». «Ответы стариков на вопрос, кормили ли они душу или тело, были неоднозначны; как правило, сейчас об этом задумываются очень редко. Все же в данном случае большинство склонялось к приоритету души»<sup>1</sup>.

Мы помним, что пища помещается в могилы с глубочайшей древности. Ее находят уже в мустьерских среднепалеолитических захоронениях. Но тогда она, как мы предположили, означала жизнь — ест, следовательно живет. Старый образ сохраняется и теперь, но считается, что умерший, как и живой, должен есть постоянно, и потому перед ним меняют тарелки с лакомствами. Почему мы предполагаем различия в роли заупокойной пищи у неандертальцев Ле Мустье и современных нанайцев? Дело в том, что мустьерцы, безусловно, верили в телесное воскресение. Вся символика захоронения говорит об этом. А то, что это — первые известные захоронения в доистории, заставляет предположить, что неандертальцы сами изобрели символические формы обряда, и следовательно, ясно сознавали незримые прообразы тех образов, которые использовали (сон — пробуждение, пища — жизнь и т.п.). Нанайцы тоже хоронят своих умерших в земле, может быть вследствие доисторического обычая, может быть, восприняв эту форму от китайцев и русских (некоторые близкие к ним тунгусские племена и сейчас предпочитают выставлять тела умерших в таежной глуши). Но в воскресение телесное они не верят и потому похороны тела символически необъяснимы. Однако память о том, что пища — жизнь сохраняется и переосмысливается через образ «голодной души» покойного.

Ульчи и нанайцы очень боятся, что умерший, вернее его *панян*, захочет взять с собой кого-нибудь из живых. Особенно оберегают от этого маленьких детей умершего и его молодую жену, а также других беременных женщин, так как «украсть душу зародыша осо-

---

<sup>1</sup> А.В. Смоляк. Шаман... С. 101.

бенно легко». Чтобы этого не случилось, женщины и дети перепоясываются куском рыбацкой сети или металлической цепочкой. У ульчей бытует особый обряд *сирим пэгдэ\*ву*. Нитку привязывают к пальцу умершего и к его вдове или иному ближайшему родственнику, затем старуха палкой обрубаёт нить, приговаривая «один иди, меня не бери к умершим, меня забудь, я останусь». У тунгусов в XVIII веке после поминок говорили: «Теперь расстанемся, не возвращайся, быстрее отправляйся, не думай возвращаться. Вернешься — дети будут стонать»<sup>2</sup>.

Очень сходные обычаи существуют и у иных народов. Л. Варнер повествует, например, об обычае аборигенов Арnhemланда (Австралия) затягивать песнь тотемного клана, когда умирающий ещё способен подпевать. С песней на устах он умирает, а близкие поют все громче. «Если мы не будем петь, — объясняли родственники исследователю, — он может вернуться, так как он будет бояться, что злые духи (*мокои*) поймут его и утащат в лесные дебри, где обитают сами. Пусть лучше придут за ним его старые пращурь и духи-предки, возьмут его и напрямую отведут в то священное место, где дух-основатель вышел из вечности»<sup>3</sup>.

Страх перед возвращением умершего, его неприкаянной голодной души — весьма велик. Не только заботой, но и этим страхом объясняют нанайцы тщательность соблюдения ими заупокойных ритуалов и частое кормление умершего.

Ульчи ежедневно в течение недели после похорон приходят на могилу кормить умершего. Чтобы сохранить с умершим физическую связь к его косе или шапке перед зарыванием могилы привязывают нитку, другой конец которой привязан к дереву близ могилы. На дерево вешают берестяную коробочку, в которую кладут пищу. Кроме того, тут же у могилы разводят костер и бросают в него угощения. Потом ходят на могилу раз в месяц в течение года до больших поминок. Делают *атау* — ящичек, в который кладут еду и одежду умершего. Атау хранят у могилы в шалашике, потом — в амбаре.

*Атау* скорее всего ставится для «телесной души» *уксуки*, хотя об этом нижнеамурские племена уже ясно не помнят. Но с *панян* поступают они иначе. Даже сильная *панян* не могла сама добраться до *буни*, она или изнемогала по дороге, или влачила жалкое существование в *алдан буни*, или вовсе возвращалась. Когда после похорон

---

<sup>1</sup> А.В. Смоляк. Шаман... С. 123.

<sup>2</sup> Г.М. Василевич. Эвенки. Л., 1969. С. 226.

<sup>3</sup> L. Warner. A Black Civilization: A Study of an Australian tribe. N.Y., 1964. P. 403.

шамай камлал на могиле, он всегда спрашивал «ты здесь?» и если слышал ответ «я здесь», приглашал панян вернуться в дом и вселиться в специально вырезанную деревянную фигурку *панё*. Если же души на могиле не было, то шаман отправлялся за ней в потусторонний путь, находил ее, опознавал и приводил назад, домой. Дабы шаман не ошибся и не привел «чужую душу», происходил обряд опознания. Обряжая умершего перед похоронами, родственники прятали в его одежду *самогдан* — цветные лоскутки, монеты, камешки. Все это хранилось в тайне. Шаман, найдя душу, начинал вытаскивать *самогдан*, и если они совпадали, то душа была своя и ее можно возвращать в дом. Таким образом, нанайцы не сомневались не только в материальности *панё*, но и в материальности одежд, в которые обрядили тело и двойники которых облакают *панё*. На одежду покойного на коленях нашивали даже несколько слоев ткани, так как *панё*, если устанет, будет на коленях по дороге ползти.

Наконец, поскольку обладатель *панё* умер, то и сама она считалась больной. Прежде чем вернуть душу в дом шаман «лечил и оживлял» ее. Для этого перед домом умершего устраивают *сироча* — обтянутые тканью, парусиной, вертикально поставленные шесты, образующие подобие пирамиды. Землю в *сироча* устилают циновками, на которые так раскладывают одежду умершего, что она имитирует лежащее в одежде тело. На каждый сустав, на голову, печень, сердце шаман возлагает по одному из девяти камушков. Положив каждый камень — *тавогда*, троекратно камлает над ним, чтобы камень оживил данный орган. Затем полуметровым жгутом сухой травы — посохом *богдо*, шаман «чистил» грудь и горло души, приговаривая: «Надо тебе помогать, чтобы мы были спокойны, чистим тебя богдо, разных гадов, кровь из горла вычищаем, будет у тебя чистое дыхание». Затем шаман призывал птиц иного мира, сидящих на девяти ветвях мирового древа, и они также «чистят» душу, после чего «чистым горлом» душа могла говорить, и действительно слышался тихий голос. После этого в течение года, пока душа живет в доме, родственники могут беседовать с ней<sup>1</sup>.

В этих обрядах есть много древних, архаических черт, которые указывают, что когда-то действия осуществлялись не над душой, но над телом покойного. Это были элементы похоронных ритуалов, призванных воскресить тело умершего в небесном мире. И древнеегипетский и ведический заупокойные обряды, о которых мы еще будем говорить, поразительно напоминают нанайские «поминки» — *хэргэн*, но в этих древнейших исторических традициях речь идет о теле. Его очищают, его восстанавливают «по суставам». В доистори-

---

<sup>1</sup> А.В. Смоляк. Шаман... С. 157—158.

ческих погребениях верхнего палеолита и неолита мы встречаем ту же символику «собирания тела». Но современные неписьменные народы не имеют веры в телесное воскресение, утратили ее, а сам заупокойный ритуал, из-за присущей ему консервативности, во многих чертах сохранился, будучи перенесенным на душу, которая в чистке и оживлении вряд ли нуждается.

Однако вернемся к нанайскому обряду. Подобно всем духам, душа умершего нуждается в теле, и шаман возвращает ее в тело, но не в былое, преданное земле, а в *панё* — деревянную фигурку 12—15 см высотой, укрепленную на квадратной подставке. Поймав душу, опознав ее, почистив и оживив, шаман «вдувает» ее в *панё* (обряд *пуксинг*): «Теперь ты дома, будешь сидеть на своем месте, кушать». В фигурке даже делается специальное отверстие, куда время от времени вставляют раскуренную трубку покойного. *Панё* на год возвращает умершего в мир живых. Обряд этот проводят на седьмой после смерти день.

Подобные же обряды возвращения умершего в дом имеются у многих сибирских народов. У ненцев, например, вдова делает куклу, одевает ее в одежду умершего мужа и спит с ней от полугода до трех лет. Перед фотографией умершего (в которой находится его душа), регулярно ставится в это время тарелка с едой.

Приблизительно через год после смерти проводится главный заупокойный обряд нанайцев — *каса*. Смысл этого обряда — окончательные проводы умершего в *буни*. *Каса* могут проводить только самые сильные шаманы, которые есть далеко не в каждой деревне. Их так и именуют — *касатысама*.

Обряд начинается со строительства *итоана*. Итоан строится из тонких жердей и в него помещают куклу, изображающую покойного и сделанную из его одежды. Сверху итоан покрывается куском парусины. В итоане совершается важное действие — шаман «пересаживает» душу умершего из *панё* в куклу-*мугдэ*. При этом в камлании итоан предстает не хрупким временным сооружением, но мощнейшей «вечной» постройкой:

Обнимешь — становится в семь обхватов.  
Возьмешь — семь обхватов!  
Крыша — из китовой кожи,  
Стропила — из китовых ребер,  
Жир лампы — из китового сала<sup>1</sup>.

Эта постройка очень напоминает гробницы мегалита и верхнего палеолита. Восьмиобхватные стволы в качестве бревен, кожа,

---

<sup>1</sup> А.В. Смоляк. Шаман... С. 160.

кости и жир огромного морского зверя — как строительный материал и топливо для лампы. А на самом деле кита в нанайском *итоане* и близко не видно и никакая лампа там не зажигается. Подобно тому, как ориньякские охотники клали в могилы кости и черепа мамонта, покрывали склепы лопатками и шкурами этого мощного зверя, жители тихоокеанских побережий, видимо, в доисторические времена употребляли китовую шкуру и кости. Для них кит являлся образом высшего Бога, принимающего под Свою защиту умершего. Горевший в лампе китовый жир символизировал восхождение умершего в горня, к Тому существу, земным образом Которого кит являлся. Этот последний обычай возжигания жира, взятого от принесенного в жертву животного, символизирующего Творца, очень вероятно был в доисторические времена повсеместен. Но следы его археологическими методами практически необнаруживаемы. Ныне только шаманская песнь напоминает о древнейшем ритуале.

Примечательно, что из дома в *итоан панё* переносил обязательно чужеродец, а родственники плакали и делали вид, что хотят помешать ему. Шаман уговаривал душу не плакать и быть спокойной. Сами нанайцы объясняют обычай тем, что душа может сердиться на родных, избавляющихся от нее, и потому поручают вынос чужаку. Подобный обычай распространен широко. Гуди, например, сообщает, что среди говорящих на языке вольта племен Нигера «похороны никогда не осуществляются близкими покойного», но соседями, которые не должны принадлежать к тому же роду или клану». Действительный смысл этих установлений неясен, но они, по всей видимости, имеют ту же природу, что и матримониальные табу внутри клана. Антропологи склонны объяснять последние стремлением исключить генетически неблагоприятные кровосмешения, но, возможно, причина табу менее биологична, о чем говорит аналогичная практика заупокойного обряда.

Несколько дней душа жила в *итоане* в кукле *мугдэ*, а шаман ежедневно камлал для нее. Наконец все были готовы к главному действию — окончательному уходу души в буни. Перед западным входом в *итоан* воздвигали столб — *дарин дани* с прибитыми на разной высоте поперечными планками, видимо, символизировавшими небесные уровни. Во всем облачении шаман с луком и стрелами в руках поднимался по столбу, а затем незримо воспарял в поднебесье вместе с духом-помощником — птицей коори. Считается, что он так обзирал путь в буни и заодно узнавал полезные для общества факты — когда ждать половодья, где кочует соболь

---

<sup>1</sup> J.R. Goody. The Social Organisation of the LoWiilli. L., 1956. P. 100.



и т.п. Затем шаман спускался, запрягал свои невидимые саннарты, сажал в них мугдэ, и незримые же ездовые животные мчали седоков в иной мир. Перед окончательным отбытием душа прощалась с живыми родственниками, ей опять чистили горло, опять оживляли. Душа говорила «по-птичьи», куковала — кэку, шаман, камлая, переводил ее речь. Когда прощанье оканчивалось, шаманские нарты устремлялись в иной мир. Сначала путь шел по земле, по знакомым, всем родственникам, сопкам, рекам, таежным увалам. Потом путешественники проходили сквозь узкую дыру в земле и попадали в инобытие<sup>1</sup>.

Отметим, что хотя буни располагался на западе «под землей», с *дарин дани* шаман для чего-то воспарял подобно орлу в поднебесье и лишь спустившись, вез души «куда следует». Указание наилучших мест будущей охоты — почти наверняка вторичная рационализация этого акта камлания. Смысл его, думается, в ином — небесный полет — это воспоминание былого пути умершего к Небесному Отцу, который ясно виден в древнейших письменных традициях III тысячелетия до Р.Х. и в доисторических погребениях. Но с забвением Отца потерял смысл и путь в вершины неба. Характерно, что нанайцы не имеют единого мнения относительно смысла обряда *каса*. «Одни считают, что все действия совершались с душой умершего... Другие — что с родными прощался сам «оживший покойник»<sup>2</sup>.

Весь обряд *каса* очень напоминает ритуалы вторичного погребения, сохранившиеся кое-где до настоящего времени (например, среди мерина Мадагаскара<sup>3</sup>). А поскольку нанайцы давно уже не практикуют эксгумацию, они производят все обряды *каса* с куклой покойного и колеблются относительно возможности его полносоставного оживления, что когда-то являлось главным смыслом заупокойного ритуала.

В огромном костре перед итоаном сжигаются все вещи умершего «нужные ему в иной жизни». Опять же — предание огню — воспоминание о небесном местопребывании души. Жертвы в подземный мир приносятся иначе, например возлияниями на землю (срав. греческий культ героя).

У самых архаичных племен сохранилась лучшая память о небесном пути умерших. Австралийцы кулин полагают, что души поднимаются по лучам заходящего солнца<sup>4</sup>. Племена долины Гер-

---

<sup>1</sup> А.В. Смоляк. Шаман... С. 164. Представление об «узкой дыре», видимо, восходит к обрядам возвращения в лоно Матери-Земли тела умершего, к воспроизводящей женские креативные органы мегалитической гробнице.

<sup>2</sup> Там же. С. 161.

<sup>3</sup> M. Bloch. Placing the Dead. L., 1971.

бертвивер верят, что умершие поднимаются в иной мир по Млечному пути<sup>2</sup>. Но многие более «развитые» народы Океании и Америки считают, что на небо вдут только герои и колдуны. Остальные души остаются бродить по земле, или отправляются на земли запада, иногда с очень четкой топографической привязкой — аборигены Арнхема отводят душам своих умерших соплеменников острова Торресова пролива<sup>3</sup>. Наконец, местообиталищем простых душ может быть и преисподняя. У новозеландских маори только избранные вожди поднимаются на небо. Все прочие уходят «за океан». У нанайцев такое посмертное неравноправие почти отсутствует. В подземный мир — буни идут все без изъятия — и шаманы и нешаманы. Только для древних героев делается исключение. Устроитель мира Хадау, застреливший «лишние солнца», испепелявшие на земле все живое, и его жена Мямелди живут на высшем, девятом небе.

Социальная сегрегация заупокойных миров вряд ли существовала в доистории. Это благоприобретенное верование. Оно оставляет за лучшими то право, которым раньше пользовались все. Это как бы монархия наизнанку. Вскоре мы узнаем, что древний царь-спаситель спасал подданных в его собственной плоти, являлся ритуальным посредником при восхождении людей в небесный мир. Вождь и шаман, служа людям здесь, вовсе не склонны обременять себя соплеменниками в загробных странствиях. Они уходят одни, пользуясь своей магической силой и мощью посвящений. Но при забвении Бога преимущества небесного пути постепенно утрачиваются. Почему на небе лучше, чем на западе, в преисподней? И вот — память о небе остается только элементом камлания или исключительной судьбой древнего героя. Стремление к Небу угасает.

Представления о том, что мир мертвых находится под землей, в «преисподней земли», возникли, скорее всего, как переосмысление древнейшего похоронного обычая. Мы помним, что предание тела умершего земле было характерно уже для неандертальцев (мустьерские погребения около 100 тысяч лет назад), но тогда они, судя по всей символической структуре захоронения, имели совершенно ясный смысл: тело-земля превращается в землю, в земную материнскую утробу, дабы «в день оный» возродиться, вернуться к жизни от сна смерти. И если среднепалеолитические захоронения

---

<sup>1</sup> A. W. Howitt. *The Native Tribes of South-East Australia*. L., 1904. P. 438.

<sup>2</sup> Ibidem. P. 431.

<sup>3</sup> R.M. Berndt, C.H. Berndt, *The World of the First Australians*. Chicago, 1965. P. 416 ff.

лишь намекают на веру в небесное воскресение, то верхнепалеолитические «фрески» и мегалитические курганы свидетельствуют о надежде людей на посмертный небесный путь с полной безусловностью. Подобно материнской утробе, земля — только временное прибежище умершего — его будущая жизнь связана не с преисподней земли, а с сияющим божественным небом.

Однако для обыденного религиозного сознания мир могилы мог связываться с потусторонним миром мертвых, и чем больше забывают люди о Небе, тем решительней они посмертное существование соединяют с подземным бытием. «Преисподняя» становится обиталищем мертвых по той простой причине, что тела опускают в глубины могилы. Первоначальная символика погребения при этом забывается.

Но если для исторических народов Небо остается желанной целью, то у народов неисторических оно очень часто совершенно пренебрегается. Умершие уходят под землю. Нанайцы и ульчи при этом уверены, что «подземный мир» во всем сходен с земным, разве что побогаче зверем и рыбой «Буни расположен на западе под землей, умершие живут там так же, как и на земле, — в домах, рыбачат в Амуре, охотятся в тайге»<sup>1</sup>. Души каждого рода обитают отдельно в своем подземном мире. Многие респонденты рассказывали А. Смоляк, что в буни нет никакого бога и порядок там поддерживают умершие старцы. Для североамериканских индейцев мир мертвых также не отличим качественно от мира живых. Избегая прямого слова «он умер», индейцы обычно говорят «он ушел в места, богатые дичью», «отправился в поля большой охоты».

Не в состоянии отказаться, подобно многим из современных европейцев, от инобытия как такового, неписьменные народы в своем обезбоженном мире упрощают тот свет до простого отражения «света этого». Ведь именно Творец мира делает инобытие действительно иным: здесь мы живем среди сотворенных сущностей, там оказываемся перед сущностью творящей, в абсолютном бытии Которой все наши мысли, слова и действия не могут не явить свой подлинный смысл соответствия или несоответствия замыслу Творца. Забывая о Творце, люди и тот мир лишают его инаковости, а следовательно, он становится лишь зеркалом, отражением посюсторонней повседневности.

«Добравшись до входа в буни, шаман останавливается, пропуская вперед души (умерших, которых он привез с касы-поминок. — А.З.), смотрит что там, за «порогом», видит души усопших родных,

---

<sup>1</sup> А.В. Смоляк. Шаман... С. 23.

живущих как и на земле в обычных домах обычных деревень, рыбачащих в реке...»<sup>1</sup>.

Задерживаться в буни шаману, однако, опасно. Хотя мертвые встречали его с распростертыми объятиями, спрашивали об оставшихся на земле родственниках, следовало немедленно уходить. Иначе буни мог поглотить шамана навсегда. Более того, отправляясь в буни шаман всегда прикидывался не собой. Он называл иное имя, говорил, что происходит из другого рода, проникал в буни «замаскировавшись» (это слово любят употреблять теперь нанайцы) «под черта» или «какого-нибудь зверя». Надо было обманывать и духов инобытия и души обитающих в буни умерших. Иначе — смерть. А умирать шаман не хотел. Как бы ни был хорош тот мир, как бы ни кипели там многорыбьем воды, подлинным миром был этот, земной мир. И оседлав духа-помощника — птицу коори, в сопровождении иных духов-помощников шаман в полубессознательном состоянии возвращался на землю. Обряд каса — очень труден даже для опытного колдуна.

Предпочтение земного мира потустороннему — общее явление у неписменных народов, роднящее их с нами, современными европейцами, и существенно отличающее от большинства народов религиозных цивилизаций. Мысль о том, что земная жизнь — сон, а смерть — пробуждение отчасти может быть понята самыми архаичными дикарями, типа аборигенов Центральной и Южной Австралии или обитателей Терра дель Фуего (Огненной Земли), для которых смерть — возвращение к вечному духу создателю, но никак не более «развитыми» неписменными народами.

Однако «дурная бесконечность» лишнего Бога инобытия не может не смущать своей бессмысленностью. Неписменные народы, делая иной мир отражением земного, вынуждены вносить в него характерные земные явления — старения и смерти. Да, в буни тоже стареют и умирают, как и на земле. А что потом? Умерев в буни, панян переходит в потусторонний мир потустороннего мира, именуемый нанайцами *холиочоа*. Но и там душа не остается навечно. Вечность — категория, хорошо понимаемая австралийцами — вообще остается вне умственных возможностей развитых племен, для которых единственно возможен повседневный опыт конечности любого процесса, имеющего начало. В холиочоа душа в конце концов тоже дряхлеет и умирает, чтобы возродиться на земле в виде травы, цветка, животного или человека — объясняли А. Смоляк нанайцы селения Дада<sup>2</sup>. Трудно сказать, исконные ли

---

<sup>1</sup> А.В. Смоляк. Шаман... С. 164.

<sup>2</sup> Там же. С. 123.

это верования или переосмысленная, лишенная нравственного стержня, идея буддийской сансары (метемпсихоза), заимствованная у китайцев и монголов.

У другого тунгусского народа, у эвенков, вечное возвращение души меньше напоминает южноазиатскую сансару. В истоках родовой реки, текущей в наш мир из инобытия, вечно пребывает одна из душ человека — маин. Туда же после смерти человека шаман отвозит и личную душу — панян (ханян у эвенков). Соединяясь с маин, ханян превращается в оми — душу-птичку, возвращается на землю и воплощается при зачатии сородича. Представления о маин весьма напоминают духов-создателей (тотемных предков) австралийских аборигенов. Типологически и тотемный предок, и родовая душа маин выполняют одну и ту же роль, позволяя сохранить веру в инобытие, исключив веру в Бога-Творца. Вместо Бога источником жизни индивидуальной становится жизнь родовая, персонализированная в тотеме, а Творец при этом беспрепятственно может быть «вынесен за скобки».

«После смерти перерождение вернет человека, как надеются, назад в его былой род, — пишет знаток африканских верований Джонатан Парриндер, — и главное, он вновь сменит холодный мир теней на теплую, залитую солнечным светом землю». Вечное возвращение на землю личной души умершего — фактически является главным эсхатологическим упованием очень многих неписьменных народов.

Но земная жизнь все же далека от совершенства. Ее сопровождают бесчисленные тяготы, болезни, заботы. Иной формой преодоления смерти, нежели вечное возвращение на землю может быть постоянное возрождение в мире духов. «Когда они замечают, что постарели, они сбрасывают свою морщинистую дряблую кожу и появляются с телом, покрытым гладкой кожей, с черными кудрями, здоровыми зубами, полные сил. Таким образом, жизнь их состоит в вечном возобновлении, омоложении — вкупе со всем тем, что дает молодость от любви и наслаждений» — пишет Бронислав Малиновский о заупокойных представлениях островитян Северо-Западной Меланезии<sup>3</sup>. Как можно заметить, меланезийский вариант — лишь улучшенная форма варианта тунгусского или африканского. Иной жизни, иного наслаждения, кроме данного в их земном опыте, неписьменные народы почти никогда не ведают.

---

<sup>1</sup> Г.М. Василевич. Дошаманские и шаманские верования эвенков // Советская этнография. 1971. № 5. С. 55.

<sup>2</sup> E.G. Parrinder. HR. П. P. 567.

<sup>3</sup> B. Malinowski. La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Melanesie. P., 1930. P. 409.

И потому инобытие становится для них зеркалом, обращенным к земному миру. «Даже небесный мир Божий, если и имеется (в африканских религиях. — А.З.), является ничем иным, как расширенной и улучшенной копией нынешней земной жизни» — указывает Джонатан Парриндер<sup>1</sup>.

Но попасть в этот давно знакомый и уютный «мир иной» не так-то просто. Сама по себе душа не имеет сил до него добраться и, поблуждав тропами инобытия, или затеряется, так и не достигнув желанной цели, страдая от холода, голода и жажды, или вернется назад, в мир живых, превратившись в зловредного духа. Помочь душе может только шаман, его духи-помощники, его магические знания. *Это* он провожает душу и с удобством доставляет ее в потусторонний мир. В Индонезии он пользуется для этого лодкой, в Сибири — упряжными санями. Иногда, как, например, в Австралии, большое значение имеют прижизненные посвящения умершего. Только посвященный в таинственное общение с духом-тотемом, окропивший, подчас собственной кровью, его земной образ-воплощение, может обрести в нем и с ним искомую вечность.

Но и посвящения, и шаманская наука относятся к области знания. А вот иного, праведной жизни, нравственного земного существования, от усопшего почти никогда не требуется в религиозных представлениях неписменных народов. Будущая жизнь души не зависит от земной жизни ее обладателя. Подробно рассказывая Анне Смоляк о своих заупокойных верованиях, нанайцы и ульчи ни словом не обмолвились о тех нравственных требованиях, исполнение которых открывает перед панян двери буни. И это не оплошность ученого или его респондентов. Таких требований действительно нет. Каждый, кого проводили в иной мир как надо и кто получил при жизни надлежащие посвящения, обязательно доберется до «полей большой охоты».

«Никакие нравственные обстоятельства не влияют на успех в достижении мира мертвых и в присоединении к иным душам. Наказание за грехи отсутствует и единственное, что подвергается проверке, так это уровень посвящений. Если и имеются различия в посмертном бытии душ, то они всецело проистекают из тех ритуалов, в которые они вовлекались, и из тех религиозных познаний, которые они получили при жизни. Иными словами, посмертное существование зависит от степени их посвященности», — констатирует Мирча Элиаде в книге «Австралийские религии», говоря не об одних только австралийцах, но и о иных неписменных наро-

---

<sup>1</sup> E.G. Parrinder. HR. II. P. 567.

дах. «Одна из главнейших особенностей архаических представлений о смерти и посмертном существовании — это безразличие к нравственным ценностям. Представляется, что в этом отношении нравственность существенна исключительно для людей, пребывающих в воплощенном состоянии, но не существенна в состоянии посмертном, являющимся исключительно «духовной» формой бытия. Эта «духовная» форма в первую очередь чувствительна к силе ритуалов и к «спасительному знанию», приобретенному на земле живых».

К этому в целом очень верному указанию виднейшего религиоведа есть, однако, что добавить. О том, что посмертный этический индифферентизм есть представление архаическое, то есть наидревнейшее, говорить следует с большой осторожностью. Мы не можем непосредственно судить о тех мотивах, которыми руководствовались ориньякские охотники, земледельцы Чатал Хююка или строители мегалитических комплексов, когда с невероятным тщанием и трудолюбием погребали останки своих умерших соплеменников. Считали ли они исполнение нравственного кодекса непременным условием достижения блаженной вечности, или, подобно современным нанайцам и австралийцам, полагались на посвящения и услуги опытных колдунов.

Целый ряд косвенных свидетельств намекают на правильность первого ответа, на то, что суд совести, нравственный закон, был в те далекие времена важен в определении посмертной судьбы. Бог — не великий шаман, а творец мира, ждущий от своих созданий следования тем законам, на которых Он основал его. Эти-то законы и являются для нас в виде нравственных норм. Понятно, что если смерть есть путь от творения к Творцу, от земли к Небу, то на этом пути значение нравственной качественности не может не возрастать. Перед Совершенным, пред лицом Божиим не может быть ничего грешного, нечистого. Суд совести, великий посмертный суд — обязательное условие для вхождения в небесное бытие, приобщение к божественным качествам вечности и всемогущества. Если горяча и действенна вера в Небесного Отца, зовущего в свои обители земных чад своих, то в таком народе мы обязательно обнаружим и убеждение в потребности высоких нравственных достоинств для вхождения в эти горний жилища. Если же вера в Творца отсутствует или почти исчезла, то исчезает и посмертный нравственный суд.

---

<sup>1</sup> *M. Eliade. Australian Religions: An introduction. Ithaca: Cornell Univ. Press. 1973. P. 171-172.*

Чтобы войти в будущее, где Бога нет, не требуется исполненность божественного закона, ибо к чему исполнять закон Того, Кого все равно не чтишь, к Кому все равно не стремишься? Ворота нравственного закона ведут к Творцу этого закона, но если ты не чтишь Творца и не ищешь пути к Нему, то равнодушно проходишь мимо запечатанных ворот, но замечая их даже, держа путь в мир, где Бога как бы и нет.

Если верно было наше предположение, что доисторические люди знали Бога Творца и напряженно стремились к Нему, то посмертный нравственный индифферентизм был им чужд. Как и в других случаях проверить это мы сможем, рассмотрев вскоре религиозные представления древнейших письменных цивилизаций, их отношение к смерти, суду и нравственному закону.

Но, с другой стороны, если в современных неписьменных обществах мы встретим решительное и безусловное исполнение нравственных норм, то нам придется сказать, что нравственность земная имеет земное же происхождение и с алканием вечности никак не связано. Если же мы столкнемся с иным, с фактической слабостью чувства нравственного долга в среде неписьменных народов, то тогда наше предположение о влиянии вынесенности «Бога за скобки» и для судьбы этого мира получит подтверждение, а эсхатологический этический индифферентизм окажется явлением вторичным и приобретенным.

## **НРАВСТВЕННЫЙ ИМПЕРАТИВ В РЕЛИГИЯХ НЕПИСЬМЕННЫХ НАРОДОВ**

Область нравственности столь же необъятна как и сам мир. Во многих обществах религиозные законы, определяющие существование человека, занимают многие тома. Но и общества нерелигиозные, например современные европейские, также основаны на законе, и законы эти также занимают подчас десятки томов. Имеется ли разница между законом религиозным и нерелигиозным по существу? Или же религиозный закон есть такая же точно регламентация социальной действительности, только основанная из-за примитивности древних на «вымышленном божественном авторитете», который в современном позитивном праве заменяется авторитетом самого закона, авторитетом народа, избранные представители которого утвердили эти законы, и, наконец, всеобщим сознанием того, что без законов общество погрузится в пучину анархии и произвола, деградирует и погибнет?



И действительно, позволив убивать, безнаказанно присваивать чужое имущество, насиловать, общество разрушит само себя. И потому нет ни одного общества, где насилие или воровство не считалось бы преступлением, требующим наказания. Религиозные общества не отличимы тут от обществ современных нерелигиозных.

Но есть области права, которые актуальны только в обществе религиозном и быстро отмирают по мере его секуляризации. Все то, что не приводит к ущемлению прав других — дозволено. Это, опять же, всеобщий принцип. Но вот права человека и формы их нарушения понимаются в различных обществах несходно. Возьмем пример. До самого конца прошлого столетия законы Российской Империи требовали смертной казни за скотоложество. Законы эти давным-давно не применялись, но они сохраняли свою юридическую силу. Почему? Потому что подобные же законы имелись в Ветхом Завете. А Пятикнижие иудейское тут вполне соответствовало большинству других древних религиозных уложений. Совокупление — превращение двух в «одну плоть», таинственное, но вполне реальное соединение. Совокупляющийся с животным становится одно целое с ним, то есть уже перестает быть вполне человеком. Равно и животное перестает быть вполне животным. Это — какие-то новые страшные существа. И потому скотоложец, как не человек, должен быть изгнан из среды народа или даже уничтожен, как извративший свою природу, а животное, с которым он соединялся, также должно быть убито. Но подобный закон ныне нигде в Европе не действует. Почему? Во-первых, позитивное право не признает идеи превращения двух существ в одно в результате брачного соединения. Ведь эта целокупность незримая, физически оба сохраняют свою автономность. В нее надо верить, а все, что касается веры, отвергается секулярным сознанием.

Во-вторых, с точки зрения религиозной, содомит-скотоложец — не только не вполне человек, он еще и святотатец. Человек — образ Божий. Может ли образ Божий сливаться с образом звериным? Не есть ли это великое святотатство? А это вызывает следующую цепь рассуждений. Поскольку все люди произошли от единого предка, все являют собой опять же таинственное, но единство, то святотатец не себя только оскверняет и отвращает от Бога, но и портит всех людей, а в первую очередь своих близких, своих соплеменников. И потому он должен быть наказан, казнен именно этими соплеменниками, которые в самом акте казни демонстрируют, являют Богу, что они разрывают с казнимым узы родственной близости и потому надеются, что последствия его злодеяний не падут на их головы. Общество, члены которого не верят в Бога и в таинственное единство рода человеческого, в то, что грехи одного на других

«нападают», такое общество, понятно, и не считает преступлением святотатство само по себе. Вот если святотатец оскорбил своим поведением религиозные чувства верующих, тогда он повинен перед этими людьми. А если он святотатствует втихомолку — то это личное его дело, оно никого не касается.

Иными словами, позитивное право отличается от религиозного не тем, что первое наказывает действия, причиняющие ущерб другим, а второе — и себе самому. Это не так. Никакое религиозное право не накажет человека, если он, упав, сломал ногу или разорился на торговых операциях. Но сфера ущерба другим в религиозном обществе шире, а зависимость всех от всех разносторонней, чем в обществе нерелигиозном.

В первую очередь из позитивного права вымываются нормы, связанные с отношениями, которые никому не приносят ущерба материального или морального из лиц, формально вовлеченных в «дело». Скажем, если мужчина пытается учинить над женщиной насилие и добиться от нее близости — это преступление. Но если женщина охотно идет на близость с мужчиной — преступления в том не усматривается. Эти действия женщины могут принести огорчения ее матери, мужу, сопернице, жене сближающегося с ней мужчины, — но все это неважно. В позитивном праве каждый человек автономен и свободен. Дольше других существовали нормы, определяющие права обманутой стороны при измене супружеской, так как тут могут быть вовлечены в дело дети, имущество, брачный контракт, но и в этой сфере позитивное право все больше и больше предпочитает воздерживаться от вмешательства. А уж судить юношу и девушку за добрачные интимные отношения сейчас в Европе и вовсе никому не придет в голову, хотя в Индии или на мусульманском Востоке такие отношения, будучи раскрытыми, скорее всего, обернутся общинным судом и гибелью Ромео и Джульетты. Потерявшую до брака невинность девушку у курдов Анатолии, как правило, убивает родной отец или старший брат, так как она «осквернила весь род».

Варварство? Быть может. Но вполне религиозно объяснимое. Род ведь не только сиюминутная данность. Он протяжен во времени. Умершие предки нуждаются в молитвах и заупокойных жертвах, совершаемых потомками. Потомки — в благословении отцов. Только правильные «законные» отношения полов приводят к рождению достойных детей, которые будут возносить молитвы и молитвы которых «взойдут на слух Богу». Рожденные от неподобающих союзов ухудшают род, вызывают его духовную деградацию. В конечном счете, от такой деградации пострадают и умершие уже отцы и нерожденные еще дети. Род, как путеводитель к Богу, к

вечности, не исполнит тогда своего назначения. Понятно, что там, где таких задач перед родом не ставится, эти ограничения свободы в получении удовольствий будут рассматриваться как излишние и отменяться. Это и произошло в Европе за последнее столетие-палтора. Секуляризованный европеец избавился от «средневековых предрассудков», «приводящих к закомплексованности». Религиозные общества Востока подражать ему в этом не спешат.

Если гибнет закон, то род весь  
Погружается в беззаконье.  
С воцарением беззаконья  
Развращаются женщины рода;  
Когда женщины рода растлились,  
Наступает всех варн смешенье.  
Варн смешенье приводит к аду  
Весь тот род и губителей рода,  
Ибо падают в ад их предки  
Без воды и без жертвенных клецек.

[Бхг. 1, 40-42]

Эта индийская мудрость очень точно иллюстрирует логику религиозного права. Именно та область межличностных отношений, которая в современном праве не подлежит специальному регулированию, и отличает в наибольшей степени не только общества религиозные от современных европейских, но и от неписьменных магических.

Рядом с деревнями кастовых индусов в Ассаме в горных селениях живут неписьменные народности гаро и нага. Брачно-семейные отношения индусов-ассамцев отличаются крайней строгостью. Но о гаро и нага подобного сказать нельзя. У этих племен практикуется полная свобода добрачных и внебрачных отношений. Ритуальные законы воспрещают лишь кровосмешение. Этот запрет вообще характерен как эффективно исполняемая норма обычного права для практически всех неписьменных народов. Поэтому с пяти—семи лет дети не живут в семьях: мальчики переходят в специальные мужские дома, а девочки селятся у одиноких старых женщин.

Мужской дом у нага — *ариджу* самое выдающееся сооружение в деревне. Здесь живут мальчики и юноши отдельно от семьи до вступления в брак, то есть до 20—25 лет. Днем они помогают родителям на полях, питаются от домашнего очага, но остальное время проводят в ариджу. Хотя обычно мужской дом считают средством избежать кровосмесительных связей, в действительности мужские дома напоминают функционально ученичество у кастовых индусов. И здесь, и там мальчики с пяти—семи лет и до женитьбы живут вне дома. Но у нага — среди сверстников, а у

индусов — в семье учителя. В первом случае такая жизнь приводит к горизонтальной социализации, вовлеченности в сообщество сверстников-мужчин для дальнейшего встраивания в племенную жизнь, так как семья затрудняет вхождение в общество, отгораживая подростка стенами внутрисемейных связей. Поэтому эти связи принудительно рвутся и ребенок «дефамилизируется» в ариджу.

У кастовых индусов ученичество (у буддистов Индокитая и Цейлона — временный уход в монастырь) служит достижению несколько иной цели. И тут необходимо разбить стены семейных связей, но не для социализации, а для спиритуализации подростка. Дом родителей слишком гармоничное целое, пронизанное токами душевной любви, чтобы научиться в нем алканию вечности. Домашняя религиозность легко подменяется благочестивым бытом. Чтобы юноша не довольствовался этим, а нашел подлинное общение с Абсолютом, и уходит он в дом учителя, у ног которого познает «священные истины ариев». Только получив эту «прививку вечности» может он стать домохозяином и правильно продолжить род. От молодежи нага никто решения таких высоких задач не требует. Потому и принципиально различно отношение к сфере интимных отношений во время ученичества. Важнейшим обетом индуистского ученика является обет полного полового воздержания. У обитателей ариджу иначе:

«По мере того как мальчики взрослеют, их все больше начинают интересовать отношения с девушками... Пребывание в мужском доме не является препятствием для свободного общения с девушками. В сущности... в этих домах ночуют в основном мальчики младшего возраста, а старшие проводят ночи со своими избранницами. Что касается девушек ао (одно из племен нага. — А.З.), то в прошлом было принято, чтобы они ночевали небольшими группками (по двое или по трое) в пустующих домах одиноких старых женщин, которые готовы были предоставить им место. Здесь их по ночам навещали возлюбленные. Такое свободное общение молодежи всерьез не осуждалось традиционным обществом ао»<sup>1</sup>.

У гаро Мегхалайи отношение к добрачным связям совершенно аналогично нага. Индийские исследователи не без удивления отмечают, что взрослые ни в малой степени не считают сексуальную жизнь чем-то таким, что надо скрывать от детей. «В присутствии

---

<sup>1</sup> С.А. Маретина. Воспитание и обучение детей и подростков у двух горных народов Северо-Восточной Индии // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983. С. 141; The Nagas in the XIX-th Century. Oxford, 1969. P. 324.

малышей говорят о сексе столь же свободно, как если бы речь шла о солнечном свете или дожде. Чтобы унять непослушного мальчика ему могут пригрозить кастрацией»<sup>1</sup>. И за юношами, и за девушками родители не осуществляют никакого надзора. Стоит ли удивляться, что в таких обстоятельствах «половые связи начинаются с достижением зрелости»<sup>2</sup> просто как удовлетворение одной из функций организма.

В соседнем индуистском обществе Ассама или мусульманском Бангладеш (область гаро расположена между ними) все это совершенно немыслимо. Конечно, и там ходят по деревьям сплетни о супружеских изменах и добрачных связях, но если сплетни оказываются реальностью всегда наступает скорая и жестокая расплата. В 95 случаях из 100 сплетни так и остаются досужими пересудами, не имеющими под собой никаких оснований. Даже в крупном университетском городе Южной Азии почти никогда не встретишь целующуюся парочку. Публично демонстрировать свои чувства не принято и у супругов «так как сексуальная любовь не считается проявлением высокой духовности».

Среди сингалов — древнего письменного народа, исповедующего буддизм, «женщины не любят признаваться, что вступили в брак по любви, во всяком случае показывают, что стесняются этого: традиционный брак, устроенный родителями, считается более приличным. Впрочем, женщине (по представлениям сингалов. — А.З.) вообще пристало быть стеснительной, особенно в том, что касается сексуальных отношений... Добрачные половые связи осуждаются; до недавнего времени строгий контроль родителей делал их почти невозможными. Теперь бывают исключения; такие пары впоследствии обычно женятся»<sup>4</sup>. Разводы среди сингалов очень редки.

«У большинства африканских народов, — пишет знаток африканского обычного права Ирина Сеницына, — супружеская неверность мужа (без отягчающих обстоятельств) поводом к разводу вообще не является. Речь идет лишь о неверности женщины. Как правило, в этом случае основанием признаются только неоднократные внебрачные связи или постоянная связь с другим мужчи-

---

<sup>1</sup> М. С. Goswami, D.N. Majumdar. A Study of Social Attitudes among the Garo // *Man in India*, 1968. V. 48. № 1. P. 58.

<sup>2</sup> С.А. Маретина. Воспитание и обучение... С. 127.

<sup>3</sup> Н.Г. Краснодембская. Дети и их воспитание в сингальской среде (Шри-Ланка) // *Этнография детства*... С. 170.

<sup>4</sup> Там же. С. 169.

ной. Нарушение права коллектива на детородные функции жены и на ее труд в общине ставит под сомнение и брачный договор».

Первоклассный знаток обычного права народов Танзании Г. Кори специально отмечал, что «неверность редко считалась основанием для развода и не признавалась причиной для прекращения супружеской жизни. Мужу просто уплачивалась компенсация».

Предполагать, что внеисторические народы сохранили общий для всего человечества низкий уровень морали, утраченный народами историческими в процессе их «развития», нет никаких оснований. Как раз наоборот, подобно памяти о Боге-Творце, сохраняющейся «за скобками» повседневной религиозной практики дикарей, этические нормы известны повсеместно, хотя и не актуальны.

«Добрачные связи молодежи всерьез не осуждаются, хотя и не одобряются, но «в конце концов ведь они молоды, что же тут поделаешь?»... Считается нежелательным, чтобы такая связь привела к рождению ребенка: девушка, имеющая ребенка, ценится меньше при выборе будущей жены. Но, собственно, девственность не обязательна: большинство молодых людей вступают в любовные связи до брака»<sup>3</sup>.

Гаро понимают, что половая распущенность не является достоинством, «но что же тут поделаешь?» Народы, исповедующие теистические религии, предполагающие активную и живую связь с Богом, знают, что надо делать в таких случаях:

«Девушку, утратившую до замужества девичью невинность, ждало всеобщее осуждение и неминуемая кара. «Не дай Бог, если невеста не окажется девушкой, — писал о курдах Мела Махмуд Баязиди, — это страшный позор. Невесту отправляют назад в дом отца и отбирают выплаченный калым, и родственники невесты убивают ее... Иногда бывает, что если невеста не девушка, то она, зная, что ее ждет, во время приготовлений к свадьбе принимает яд и умирает до свадьбы... Та же участь уготована и замужней женщине, нарушившей супружескую верность. Убивают виновных в прелюбодеянии и мужчину, и женщину, и такое убийство в курдской среде не влечет за собой кровной мести»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup>И.Е. Сеницына. Человек и семья в Африке. М., 1989. С. 114.

<sup>2</sup>H. Cory. Sukuma Law and Custom. Oxford, 1953. P. 58—60.

<sup>3</sup>R. Burling. Rengsanggr. Family and Kinship in a Garo Village. Philadelphia, 1963.

<sup>4</sup>Е.И. Васильева, Дж. Хайдари. К вопросу о социализации курдских детей // Этнография детства... С. 33.

Сравнение гаро и нага с курдами особенно примечательно — и те и другие живут общинной жизнью, не составляют государства, хотя курды и борются за создание собственной государственности в течение веков. Но курды исповедуют теистическую религию — ислам, а гаро и нага — демонистические магические культы. И не следует предполагать, что различные брачно-семейные принципы — суть просто несходные местные или народные традиции. До исламизации языческие народности Аравии также отличались крайней непрочностью и хаотичностью брачно-семейных отношений<sup>1</sup>.

Свобода добрачных отношений отнюдь не способствует складыванию прочной семьи. «Семья ао не отличается прочностью, часты разводы, многие по нескольку раз вступают в брак, — отмечает С.А. Маретина. — Мужчины часто бывают неверны женам, посещая места ночлега девушек»<sup>2</sup>.

В качестве примера мы избрали два неписьменных народа Северо-Восточной Индии, поскольку в их устоях особенно разительны отличия от соседних народов, тысячелетиями исповедующих теистические религии. В случае с гаро и нага становится совершенно ясно, что теистические, государственные, письменные и строго этические формы жизни эти народы не восприняли не потому что не имели никакого сведения о них, но потому что не хотели воспринимать. Без всех этих «обременительных атрибутов цивилизации» гаро и нага жить было приятней и удобней.

Строй народов, живших более изолированно от цивилизованных сообществ, очень близок к жизни племен Ассама. Бронислав Малиновский в знаменитой работе «Пол и наказание в обществе дикарей» писал об обычаях обитателей Тробрианских островов (Меланезия): «Любые мужчина и женщина на Тробриандах в конце концов вступают в брак после периода детских сексуальных игр, вольностей подросткового возраста и того периода жизни, когда любовники живут друг с другом более или менее постоянно, разделяя с тремя или двумя такими же парами кров одного «холодильного дома»<sup>3</sup>. Семьи тробрианских меланезийцев также отличаются непрочностью.

У гуронов (индейское племя северной Америки) «девичество, девство не считается чем-то хорошим»<sup>4</sup>. У эскимосов целомудрию

---

<sup>1</sup> Желая убедиться в этом может почитать доисламскую арабскую поэзию (особенно муаллаки Имруулькайса и Тарафы) в переводах А.А. Долиной: Аравийская старина. М., 1983.

<sup>2</sup> С.А. Маретина. Воспитание и обучение детей и подростков... С. 134.

<sup>3</sup> В. Malinowski. Sex and Repression in Savage Society // Man in Contemporary Society. V. 1. N.Y., 1956. P. 164.

<sup>4</sup> A. Morice. The Create Déné Race // Anthropos. V. 5. 1910. P. 978.

невесты предпочитают ее деловые качества — умение изготавливать одежду, заготавливать пищу впрок и пр.<sup>1</sup>

«Девочки у каро-батаков считаются взрослыми в 12 лет, а мальчики — в 14 лет, и хотя добрачные связи не разрешены, они все же случаются довольно часто, а нежелательная беременность прерывается, что ведет к большому количеству бесплодных браков впоследствии, — отмечает русский ученый Е.В. Ревуненкова со ссылкой на голландского этнолога Р. Рёмера, и добавляет — добрачные половые отношения никак не связывают молодых людей в будущем»<sup>2</sup>.

Широкое распространение искусственного прерывания беременности является одной из особенностей этики неписанных народов. Теистические цивилизации относятся к убийству плода в чреве и новорожденного, как правило, резко негативно. Такое убийство приравнивается к «обычному» убийству и влечет за собой соответствующую кару. По византийскому «Номоканону» Иоанна Постника совершившая аборт на семь лет лишается общения в церковных таинствах. Светские законы отличались еще большей суровостью. Священная книга мусульман, Коран, провозглашала: «Не убивайте детей ваших, опасаясь бедности. Мы им и вам дадим потребное для жизни; истинно, убивать их есть великий грех» (Коран 17, 33).

Убежденность теистических религий в непопустительности искусственного прерывания беременности и убийства новорожденных понятна. Бог создал человека, чтобы он пришел к Нему. Человеку уготована вечность и блаженное состояние близ своего Творца или даже полной слиянности с Ним. Мужчина и женщина, соединяясь, познавая друг друга, оказываются соучастниками великого божественного действия. Новая личность, которой уготована вечность, а не только несколько десятилетий тяжелой земной жизни, зарождается как бы в соединении божественной и человеческой воли. Человек в этот миг своей земной жизни становится творцом вечности, причем не собственной, а иного существа, которое при безусловном родстве будет особой личностью, принесет собственный дар, талант в нескончаемое божественное бытие.

Именно поэтому все, что связано с этим великим актом богочеловеческого соработничества (синергийности, как говорят богословы<sup>3</sup>) священо в теистических культурах и подлежит особо строгой регламентации. Неправильные человеческие действия здесь могут жестоко поразить не только самого нарушителя, но и его

---

<sup>1</sup> *J. Parkman. Jesuits in North America. Boston, 1871. P. XXXIII—XXXV.*

<sup>2</sup> *Е. В. Ревуненкова. Ребенок в представлении батаков Северной Суматры// Этнография детства. Южная и Юго-Восточная Азия. М, 1988. С. 56.*

<sup>3</sup> От греч. \*\*\* — соучастие, содействие.



близких и тех, кто произойдет от него, то есть его потомков. Понятно, что убийство собственного ребенка, отказ от сотрудничества с Богом в даровании вечности жизни не может не рассматриваться в такой системе как преступление особо тяжкое. «Кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» — объяснял ученикам Иисус Христос (Мф. 18, 5). А кто отказывается принять и даже убивает «такое дитя», тот убивает в себе Самого подателя жизни, становится не только детоубийцей, но и богоубийцей.

«Вынося Бога за скобки», неписьменные народы, понятно, не рассматривают убийство ребенка как богоубийство. Естественные чувства любви и жалости к собственному дитяте, конечно, имеются и у «дикарей», но они не утверждены на принципе божественного долга, остаются чувствами «чисто человеческими». При смерти младенца его душа возвращается на ветви мирового дерева птичкой или уходит к предку-тотему, чтобы вновь вселиться в утробу женщины того же рода. Так что смерть новорожденного и тем более смерть плода в чреве не рассматриваются как космическая катастрофа, как абсолютное уничтожение неповторимой, уникальной личности, предназначенной вечности.

Должно быть поэтому практика аборта и убийства маленьких детей широко распространена среди неписьменных народов. В. Рот пишет о повсеместности такого обычая среди аборигенов Квинсленда<sup>1</sup>, А. Ховитт отмечает его распространенность в Юго-Восточной Австралии<sup>2</sup>. Австралийцы верят, что убитый вернется в утробу матери. Иногда, пишет Ховитт, убивают младшего ребенка, чтобы старший съел его и воспринял его силу<sup>3</sup>. Спенсер и Гиллен говорят об обычае убивать всех детей сверх трех—четырех. Дети поедаются взрослыми и своими старшими братьями и сестрами в особо засушливое время. «Но детей при этом любят» — сардонически резюмируют исследователи северных племен Центральной Австралии.

О своеобразном обычае среди южноамериканских индейцев абипонов рассказывает Добризхоффер. «Матери кормят своих детей грудью в течение трех лет, и в это время им запрещено иметь супружеские отношения со своими мужьями. Мужья, устав от столь долгого воздержания, часто берут себе других жен. Потому, страшась быть оставленными, женщины убивают своих детей,

---

<sup>1</sup> *W. Roth. Ethnological Studies among the North-West Central Queensland's Aborigens. Brisbane, 1897. P. 183.*

<sup>2</sup> *A. Howitt. Native Tribes of South-East Australia. L., 1904. P. 748.*

<sup>3</sup> *A. Howitt. Ibidem. P. 749.*

<sup>4</sup> *B. Spencer, F.J. Gillen. Northern Tribes of Central Australia. Melburn, 1904. P. 608.*

подчас избавляясь от них насильственно, не дожидаясь их рождения. Боясь стать вдовами при живых мужьях, женщины не стыдятся вести себя более жестоко, чем тигрицы»<sup>1</sup>.

Довольно частые находки доисторических захоронений грудных детей и даже выкидышей (неандертальские захоронения в Крыму — Киик Коба и в Дордони, Франция, — Ла Феррассэ) говорят о том, что сотню тысяч лет назад люди и в этих маленьких существах ценили человеческую личность, а предавая их земле по полному погребальному чину, ожидали их воскресения наравне со взрослыми. Такие воззрения, можно предположить, побуждали доисторических людей с благоговением относиться к зародившейся новой жизни. Это — еще один аргумент в пользу теистического характера их религиозности. Неисторические и доисторические народы и в этом оказываются несходными.

### КАННИБАЛИЗМ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Историки прошлого зафиксировали еще более дикие формы межчеловеческих отношений у примитивных племен. Инка де ла Вега, которого нет оснований подозревать в склонности ко лжи, писал в «Истории инков» о чариванах, живших по соседству с империей Инков в XV—XVI веках:

«У них не было религии и они ничему не поклонялись... жили они как звери в горах без селений и домов, ели они человеческое мясо, и чтобы иметь его они совершали набеги на соседние провинции и поедали всех попадавших к ним в плен..., а когда они их обезглавливали, то пили их кровь... Они ели не только мясо соседей, которых брали в плен, но и своих собственных людей, когда они умирали. А после того, как они его съедали, они по суставам складывали вместе кости и оплакивали их и хоронили в расщелинах скал или в дуплах деревьев... Одеты они были в шкуры... Соединяясь для совокупления, они не считались с тем, были ли то их сестры, дочери или матери».

Подобным же образом Инка де ла Вега описывает и жителей провинции Ваика-пампа, завоеванных инками. Но при этом добавляет: «Они поклонялись многим богам. Инка ввел культ единого Солнца».

---

<sup>1</sup> *H. Dobrizhoffer*. Account of the Aripones. L, 1822. P. 11.

<sup>2</sup> *Инка Гарсиласо де ла Вега*. История государства Инков. Л., 1974. С. 468-469.

<sup>3</sup> Там же. С. 506.

В описаниях диких племен де ла Вегой без труда можно заметить элементы древних обрядов — например вкушение плоти умерших ради восстановления родового единства. Эта традиция и ныне широко распространена среди южноамериканских индейцев, а равно и среди некоторых племен горной части Новой Гвинеи.

Южноамериканские индейцы гуайяки сжигают умерших соплеменников, собирают золу, смешивают с истолченными в муку костями и, разбавляя водой, потребляют как священную пищу. По их представлениям сила умерших при этом переходит в живых, а их духи уже не могут вредить и становятся помощниками и защитниками тех, кто воспринял их плоть<sup>1</sup>.

Эндоканнибализм (то есть употребление в пищу людей, с которыми пребываешь в родстве) распространен на Новой Гвинее среди южных форе и гими. У гими умерших едят только женщины, дабы они вновь возродились в их лонах. После таких актов каннибализма мужчины племени с благодарностью подносят своим женам свинину — любимое мясное лакомство папуасов. Некоторые исследователи объясняют новогвинейский эндоканнибализм простой потребностью в мясной пище, но скорее всего это не так. Рядом с форе и гими живут столь же бедные племена папуасов, которые при очень умеренном мясном рационе никогда не поедают собственных мертвецов и с презрением говорят о своих соседях людоедах, как о «дикарях».

Обычай эндоканнибализма связан не с нехваткой пищи, но с верой в возрождение. Для гими это особенно очевидно. Утробы папуасских женщин, подобно утробе самой земли, превращаются в могилы умерших и в необходимое условие их возрождения. Но если в древних религиях при уподоблении «Матери — Сырой Земли» женской утробе всегда предполагалось и различие между ними, так как умерший — это небесное семя, а похоронный обряд — соитие Неба и Земли, что и позволяло ждать небесного воскресения похороненного соплеменника, то у современных гими плотоядение предполагает исключительно земное возрождение из утробы земной женщины, принявшей в себя плоть умершего родственника.

Достоверных свидетельств обычаев эндоканнибализма в доисторическом прошлом нет. Иногда эта традиция предполагается у чжоукоудянских синантропов. Профессор Йиндрижиха Матейка замечает следы эндоканнибализма у верхнепалеолитических охот-

---

<sup>1</sup> P. Clusters. *Guayaki Cannibalism* // *Native South Americans*. Boston, 1974; G. Dole. *Endocannibalism among the Amahuaca Indians* // *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 1962. V. 24. P. 567-573.

ников Пршедности (близ Пршерова, Чехия). Но следует откровенно признаться, что археологически эндоканнибализм практически недиагностируем, и потому по большей части вменяется древним людям по аналогии с современными дикарями. Лучше определяется иное — погребальные обряды людей палеолита и неолита таковы, что они скорее предполагают веру в возрождающую к Небу утробу земли, нежели в возрождающую на ту же землю утробу женщины-людоедки. Последнее — скорее вторичная деградация, характерная для современных неписьменных народов подмена земным небесного, чем реликт доистории.

Примечательно, что после поедания чариваны, в описании де ла Вели, не бросали останки своих умерших, но «по суставам складывали кости и оплакивали их», а затем хоронили в дуплах и расселинах скал. Вот это — без сомнения следы древнего заупокойного обряда, хорошо известного и палеоантропологам, и историкам древних цивилизаций, например — ведической. Но у ведических ариев плоть мертвецов не съедалась, а предавалась огню погребального костра, который переносил ее на небо (огонь этот так и именовался — переносчик плоти, кравья вахана), а с несгоревшими костями совершители погребального обряда поступали практически так же, как и андские чариваны (см. Религии Южной Азии. Часть 2: Ведическая религия).

Говоря о чариванах, Гарсиласа де ла Вега упоминает не только эндоканнибализм заупокойного обряда, но и экзоканнибализм (то есть употребление в пищу людей неродственного происхождения). Для принявшего христианство потомка инкских аристократов набеги дикарей на соседей и поедание всех взятых в плен мужчин воспринималось лишь как звероподобная дикость, но изучение современных экзоканнибалов убеждает, что мы почти всегда имеем дело с извращением не гастрономии, но религии.

Альфред Метро описал обычаи южноамериканских людоедов тупинамба. Они, подобно чариванам, находясь на очень примитивном уровне социальнохозяйственной организации, ведут войны с соседними племенами исключительно ради добычи пищи для каннибальских пиршеств, однако пойманных людей не сразу пожирают. Этому предшествуют довольно долгие мучения жертв, в результате которых они, в конце концов, погибают и только тогда их употребляют в пищу. Женщины макают в кровь погибших соски груди, а потом дают их своим младенцам, которые становятся людоедами буквально с молоком матери.

---

<sup>1</sup> A. Métraux. The Tipinamba // Haudbook of the South American Indians. Washington, 1949. V. 3; См. также: D. W. Forsyth. The Beginnings of Brazilian Anthropology. 1983.

Похожие обычаи многократно отмечались и у североамериканских индейцев. Ирокезы, например, неделю поджаривали пленных на медленном огне, принуждая есть на сковородках. Военные походы за объектами людоедских трапез с последующими мучениями жертв известны и в Полинезии, и в Меланезии, и на Новой Гвинее (северные форы, бимин-кускусмин, мийянмины). У биминов одни части убитых врагов ели женщины, другие — мужчины. У мийянминов ели только тела, а головы хоронили. Рядом живущие оксапмины часто становятся объектами подобных набегов; они жестоко мстят людоедам, но их обычаев не перенимают и о поедании человеческого мяса говорят с отвращением.

Сами людоеды объясняют традицию пыток жертв перед съедением тем, что они желают съесть не столько плоть, сколько силу и мужество. Дабы жертвы выказали больше мужества их и подвергают изощренным мучениям. Но объяснение это вряд ли можно полагать исчерпывающим, хотя и оно свидетельствует о безусловной нравственной деградации людей, которые собственное усилие к самосовершенствованию, дабы исправить перед Творцом недостатки, отделяющие человека от Бога, заменяют на приобретение чужих заслуг столь ужасным, «разбойничьим» способом.

Но действительный смысл экзоканнибализма глубже. Людоеды не только надеются таким образом приобрести чужую мудрость и доблесть, но и, заставляя страдать и умереть другого, хотят сами избежать наказания за собственные проступки. Вкушая плоть и пия кровь страдальца, они потом соединяются с его очищенной страданием сущностью, обретая без собственных нравственных усилий и мук очищение. В III томе «Золотой ветви» сэр Дж. Фрезер собрал множество подобных примеров. «В области Нигера девушка была принесена в жертву, чтобы очистить от беззаконий страну. Когда тело ее безжалостно волокли по земле, будто бы с ним покидали племя последствия всех совершенных злодеяний, люди кричали «злодеяния!» «злодеяния!». Затем тело было брошено в реку».

С. Кроутер и Дж. Тайлор сообщают, что в тех же местах существовал обычай всем людям, совершившим тяжкие преступления, в конце года платить штраф в размере 28 нгуг (чуть больше двух британских фунтов золотом). На все эти деньги покупали двух людей, которых приносили в жертву за грехи «штрафников». Очень часто такие искупительные жертвы перед смертью подвергали бичеванию и иным мучениям.

---

<sup>1</sup> G. Frazer. The Golden Bough, T. III. PL VI. P. 211.

<sup>2</sup> S. Crowther, J.C. Taylor. Banks of the Niger. L, 1859. P. 343.

Нельзя не учитывать, что многие этнологи подчеркивали обязательность каннибализма при человеческих жертвоприношениях в Западной Африке. «На берегах Нигера человеческое жертвоприношение не рассматривается как завершенное, пока жрецы или все общинники не вкусили от плоти жертвы. В некоторых районах куски тела жертвы специально развозят во все далеко отстоящие селения»<sup>1</sup>. Подобные обычаи, сопряженные с мучениями жертвы, были характерны для народов Перу и Центральной Америки, майя и ацтеков, африканцев Ганы и Бенина, обитателей Гавайских и Соломоновых островов, племен Северо-Восточной Индии и Верхней Бирмы. И повсюду поедание останков жертвы считалось обязательным.

В княжестве Северо-Восточной Индии Джайнтя, например, как и в большинстве горных районов Северо-Восточной Индии, человеческие жертвоприношения еще в начале XIX века совершались регулярно при княжеском дворе. Предпочтительны были добровольные жертвы. Людей, объявивших, что они хотят быть принесенными в жертву Дурге (жена Шивы в ипостаси богини смерти, видимо, для этих мест, под именем Дурги выступало какое-то местное издревле чтимое божественное существо), если они подходили для этой цели по ритуальным соображениям, князь богато награждал и все оказывали будущей жертве — бхог каора — божественные почести. Он, в частности, имел право сближаться с любой женщиной — такая близость считалась для нее великим божественным даром.

Однако вседозволенность не продолжалась долго. В день навами, когда свершалась Дурга пуджа, омывшуюся и очистившуюся жертву облачали в новые великолепные одеяния, умащивали красным сандалом, на шею надевали цветочную гирлянду. Прибыв в храм в окружении пышной процессии, предназначенный на заклание поднимался на помост перед изображением богини и на какое-то время погружался в медитацию и рецитирование мантр. Затем он делал специальное движение пальцем и совершил жертвоприношения, также читая определенные мантры, отсекал ему голову, которую тут же на золотом подносе помещали перед изображением богини. Затем легкие жертвы готовились и вкушались жрецами — кандра йогами, а рис, приготовленный на крови жертвы, посылался во дворец и его ели раджа и близкие ему люди. Когда

---

<sup>1</sup> *A.F. Mockler-Ferryman*. *British Nigeria*. L., 1902. P. 261; *C. Partridge*. *Cross River Natives*, L., 1905. P. 59.

<sup>2</sup> *R.H. Codrington*. *The Melanesians*. Oxford, 1891. P. 343; *J. Remy*. *Ka Mooololo Hawaii*. P., Leipzig, 1862. P. XL.

добровольных жертв не было, людей для Дурга пуджи похищали за пределами княжества. В 1832 году один из таких предназначенных в жертву смог бежать из-под стражи и поведать британским властям о тайных ритуалах княжеского двора. Раджа был смещен, а его владения перешли под власть британской колониальной администрации<sup>1</sup>. Но есть все основания предполагать, что подобные жертвоприношения еще долго совершались тайно как дикими племенами, так и индуинизированными правителями Северо-Восточной Индии. Может быть, кое-где в глухих уголках Арунчал Прадеша они совершаются и поныне.

Джаинтия, конечно, не может считаться «неписьменной культурой» — в княжестве имелось и высшее образованное сословие и монархическая власть и какая-то историческая традиция. Но поверхностная индуинизация не изменила религиозных представлений и строя жизни общества. Именно поэтому при дворе совершались человеческие жертвоприношения и акты каннибализма, столь обычные среди окружающих княжество неписьменных племен.

По обе стороны Паткайского хребта, отделяющего индийский Нагаленд от бирманского Чиндвина, регулярные человеческие жертвоприношения сохранялись еще много десятилетий после упразднения Джаинтийского княжества. В долине Хукаванг (Северный Чиндвин) существовал обычай приносить в жертву мальчиков и девочек в августе, перед началом сбора риса. Жертвы похищались и обычно ими становились совсем маленькие дети. На шею им набрасывалась веревочная петля и на этой веревке их водили из дома в дом по всей деревне. В каждом доме ребенку отсекали одну пальцевую фалангу, и все жители дома мазались кровью, они также лизали отрубленную фалангу и натирали кровью котел для приготовления пищи. Затем жертву привязывали к столбу посреди деревни и умерщвляли постепенно, нанося несильные удары копьем. Кровь из каждой раны тщательно собирали в бамбуковые сосуды и ею, потом мазали себя все жители деревни. Внутренности умершего вынимались, а мясо снималось с костей, и всю плоть, поместив в корзину, выставляли на платформе посреди деревни как жертву духам. Жители деревни, все измазанные жертвенной кровью, плясали вокруг платформы и рыдали одновременно. Затем корзина и ее содержимое, как сообщает Грэнт Броун, выбрасывались в лес. Но очень вероятно, что и плоть жертвы тайно поедалась общинниками<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *E.A. Gait. Human Sacrifice (Indian) / ERE. VI. P. 850.*

<sup>2</sup> *G.E.R. Grant Brown. Human Sacrifices near the Upper Chindwin // Journal of the Burma Research Society, V. 1., 1887.*

Хотя внешне жертва Чивдина понимается как жертва духам урожая, в действительности в обрядах присутствуют все знакомые уже элементы приобщения к плоти и крови страдальца. При этом каминами и нагами в качестве жертвы предпочтительно избираются дети и невинные девушки, то есть существа, в минимальной степени отягощенные собственными грехами. При индуизированных дворах горских князей Северо-Восточной Индии особенно ценились жертвы добровольные. Сам факт добровольности смывал грехи будущей жертвы, и освобождал от необходимости подвергать ее дополнительным мучениям.

Классическая форма человеческого жертвоприношения с последующей каннибальской трапезой состоит из следующих элементов: недобровольная, по возможности безгрешная жертва подвергается тяжким мучениям перед и во время умерщвления, а затем поедается полностью или частично (облизывание крови с обрубленных пальцев в Чивдине — разумеется, является проявлением плотоядения). Предпочтительность именно человеческой жертвы в том, что ни одно жертвенное животное не обладает свободой воли и потому лишь с большой долей условности может уподобляться свободному божественному существу, с которым желает соединиться жертвователь. Со времени открытия принципа антропоморфизма божественного изображения (см. лекцию 4) человек не мог не считаться наиточнейшей иконой Бога. Безгрешный человек (ребенок, девственник) еще точнее воспроизводил божественный образ.

От этой позиции расходятся два пути. Один — путь теистической религии, когда, осознав свое потенциальное подобие Богу, адепт стремится актуализировать его через уничтожение в себе всего, что этому подобию не соответствует. Это — как бы растянувшееся на всю жизнь самозаклание, принесение себя в жертву. «Ветхий наш человек распят, — писал апостол Павел римлянам, — чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам уже не быть рабами греху» [Рим. 6, 6]. Для ортодоксального индуизма последним жертвоприношением человека является сожжение его мертвого тела на кремационном костре. Человек в этих случаях добровольно идет жертвенным путем, дабы стать одно с Богом.

Иной путь в религиях демонистических. Здесь адепт, желая получить власть над духами, также стремится, сознательно или нет, но обрести божественную природу повелителя и творца духовных сил. В Боге его привлекает не блаженство, не полнота добра, но *власть* над миром и духами. Через человеческую жертву, наиболее «подобную» Богу, да еще предварительно очищенную страданиями, такой жертвователь-демонист надеется обрести желаемое, ре-



ализуя обычный принцип жертвоприношения: через соединение с жертвой жертвователь уподобляется объекту жертвы. Понятно, что такие жертвы нечасто бывают добровольными и обычно приходится совершать насилие над приносимым в жертву человеком. Но насилие нимало не смущает жертвователя, ибо в самом насилии над жертвой уже проявляется та богоподобная власть, которой он стремится достичь в результате жертвоприношения. «О человек, благодаря моей благой карме ты предстал предо мной как жертва» — объявляет жертвователь в Калика Пуране. Поэтому в теистической религии человек жертвует собой ради Бога, а в демонистической — другим ради себя самого.

Даже там, где ритуальный каннибализм не имеет широкого распространения, он встречается в среде колдунов. «Колдуны получают и возобновляют свою силу, вкушая человеческую плоть, — указывает Паула Броун, — колдун может обрести могущество поглощая жертву»<sup>1</sup>. И среди колдунов Сибири, и в Африке, и в Океании смерть человека часто объясняется соплеменниками тем, что могущественный кудесник «съел» душу умершего. Колдун-людоед не ограничивается поглощением только бестелесной души. В Западной Африке людоедство обязательно для тайных обществ. У нага и даяков убийство человека и ношение головы убитого на поясе — практически обязательный момент возрастной инициации мальчиков. Понятно, что охота за головами — форма символического людоедства. Совсем не обязательно, чтобы голова на поясе охотника была головой врага, снятой в честном бою. Это вполне может быть голова ребенка или старухи, убитых из засады только ради желанного трофея, обладающего огромной магической силой.

При всем подобии ритуального людоедства обычному принесению в жертву животных, практиковавшемуся чуть ли ни во всех дохристианских религиях и кое-где сохраняющемся и поныне, имеется одно различие, делающее в теистической религии невозможным использование человека в качестве жертвы. Любое животное во время жертвоприношения символически отождествляется с объектом жертвы, подобно пище, которая в результате ее вкушения, отождествляется с вкушающим. В некоторых религиозных традициях для такого отождествления жертвы и объекта жертвенного действия может использоваться образ трапезы — Бог ест жертву, беря из нее духовную субстанцию, а человек-жертвователь затем ест материальную ее вещественность, соединяясь

---

<sup>1</sup> P. Brawn. Cannibalism // ER. III, P. 60; P. Brawn, D. Tuzim. The Ethnography of Cannibalism. Washington (D.C.). 1983.

тем самым с объектом жертвы. В других традициях жертва освящается, становясь сама небесной пищей, «телом» бестелесного Бога.

Но в отличие от любой иной земной сущности, приобретающей божественную, небесную качественность в результате священнодействия, человек является «образом Божиим» по своей природе. «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» — приводит Библия слова Творца человек [Быт. 1, 26]. Человек призван к вечности и божественной жизни и потому использование человека иным человеком для достижения собственных религиозных целей, принесение его в жертву для того, чтобы самому искупить грехи и обжиться, является беззаконием. Вечность жертвы ни на йоту не «дешевле» вечности жертвователя, ибо и та, и та — суть одно — их Творец и Создатель. «С верою и богатством одной души не идут в сравнение вся слава и лепота неба и земли, и прочее их украшение и разнообразие» — говорил раннехристианский египетский аскет Макарий (4.17.18) [Добр. 1,178]. А потому одной жизнью незаконно покупать иную, чужой вечностью обрести собственную.

Во многих религиях и культурах мы встретимся с подобной подменой. Ни одному обществу, даже обладающему живой теистической верой, не удастся совершенно исключить этот ужасный обычай. Его особая распространенность у неписменных народов вызвана тем, что само представление о человеке как об «образе Божием» здесь часто забыто вместе с представлением о Самом Боге-Творце. Человек подчас растворяется в мире животных и поэтому вполне может рассматриваться как жертва. Его аналогичность жертвователю становится том качеством, которое превращает человеческие жертвоприношения и предпочтительные перед всеми иными для некоторых народов, а смутное воспоминание об особом призвании человека во вселенной придает им исключительную «силу».

В пределе человеческие жертвоприношения и религиозно-мотивированное людоедство превращаются в людоедство «гастрономическое», никакими религиозными мотивами не обусловленное. Если человек неотличим от животного, то он может быть не только жертвой, но и обычной пищей. Экзоканнибализм новозеландских маори, фиджийцев и ряда бантуязычных народов Западной Африки стал кулинарным обыкновением. Так, на Фиджи вожди при заключении союза обменивались дарами, включавшими живых женщин для сексуальных утех, и вяленых мужчин для утех гастрономических. Обвинения в людоедстве и по сей день используются для сведения политических счетов в предвы-

борных кампаниях некоторых африканских государств (Сьерра-Леоне, Центрально-Африканская Республика, Верхняя Вольта).

Существует несколько теорий, появившихся в конце XIX— начале XX века, объясняющих причины человеческих жертвоприношений. Позднейшие исследования мало прибавили к ним. Э. Тайлор считал, что душой принесенного в жертву искупается душа живого человека или целого общества<sup>1</sup>. У. Робертсон Смит, увлеченный теорией тотемизма, указывал, что племена, тотемами которых были хищные животные, могли в качестве ритуальной пищи употреблять людей из иных племен, соединяясь через пищу со своим божеством<sup>2</sup>. Сэр Дж. Фрезер полагал смысл человеческих жертвоприношений в обмене энергии между убиваемыми старцами и приносящими их в жертву молодыми претендентами на власть в общине. Через такое жертвоприношение мудрость старцев соединялась с креативной силой юности. Генри Губерт и Марсель Мосс видели смысл подобных жертв в уподоблении человека богам. Бог, творя мир, приносит себя в жертву, и, следовательно, человек, дабы достичь Бога, должен принести Ему в жертву себе подобного<sup>3</sup>.

И действительно, причины человеческих жертвоприношений многообразны. Выше главным образом рассматривались жертвоприношения, целью которых является или соединение с божеством или очищение от грехов жертвователя. И в том и в другом случае жертвователю необходимо отождествить себя с жертвой. При стремлении к соединению с Богом жертва или сама освящается в качестве тела божества или является пищей в божественной трапезе. В обоих случаях человеку следует вкушать от жертвы, чтобы достичь единения с объектом жертвоприношения, с Богом. В случае очищения грехов жертвователя жертву часто подвергают предварительно истязаниям, а после заклания поедают не для соединения с Богом, но для соединения с самим принесенным в жертву, ибо он своими страданиями искупил грехи жертвователей и, превратившись в жертвенную пищу, передает свою невинность участвующим в трапезе. В обоих этих случаях может иметь место явный или символический ритуальный каннибализм.

Но смысл человеческих жертвоприношений яснее раскрывается в иных его формах. В «Евангельском приуготовлении» [I, X, 40] Евсевий Кесарийский приводит слова эллинизированного финикийского историка Филона Библиского, выходца из страны, где

---

<sup>1</sup> E. B. Taylor. *Religion in Primitive Culture*. Glouchester, 1970. V. 2. P. 1—87.

<sup>2</sup> Robertson-Smlth. *Sacrifice* // *Encyclopaedia Britannica*, IXth ed. Boston, 1886.

<sup>3</sup> H. Hubert, M. Mouss. *Sacrifice: Its Nature and Function*. Chicago, 1964.

человеческие жертвоприношения являлись делом вполне обычным: «У древних правителей имелось обыкновение в случае крайней для города или народа опасности, дабы избежать полной гибели, принести в жертву умилоствления разгневанным демонам любимейших из своих детей». Диодор Сицилийский подтверждает это сообщение, описывая ужасающее жертвоприношение первенцев знатнейших фамилий Карфагена «Кроносу», когда город был осажден римскими войсками Агафокла [XX, 14].

Речь идет об умилоствлении духов, жаждущих человеческой крови. В Индии не раз фиксировались случаи, когда бездетные матери или родители тяжело болевших детей убивали чужого ребенка, дабы получить собственного или сохранить ему жизнь<sup>1</sup>. Анна Смоляк указывает, что при бесплодии нанайской женщины шаман обычно «крадет душу» у беременной якутки, эвенкийки или русской. Тогда новорожденный внешностью напоминает представителей того народа, из которого он «украден». Смерть плода иноплеменницы — жертва за жизнь ребенка своего племени. В «Галльской войне» Юлий Цезарь так описывает обычаи человеческих жертв у галлов: «Все галлы чрезвычайно набожны. Поэтому люди, пораженные тяжкими болезнями, а также проводящие жизнь в войне и в других опасностях, приносят или дают обет принести человеческие жертвы; этим у них заведуют друиды. Именно галлы думают, что бессмертных богов можно умилоствить не иначе, как принесением в жертву за человеческую жизнь также человеческой жизни. У них заведены даже общественные жертвоприношения этого рода. Некоторые племена употребляют для этой цели огромные чучела, сделанные из прутьев, члены которых они наполняют живыми людьми; они поджигают их снизу и люди сгорают в пламени» [VI, 16].

В «Галльской войне», к сожалению, не сообщается, какой формы были «чучела» — человеческой или звериной, а это прояснило бы многое. Если звериной — то тогда мы имеем дело с подменой обычного животного жертвоприношения человеческим. Если форма была человеческой, то это — воспроизведение первожертвы при творении мира, аналогичное описанной в знаменитом 90-м гимне X мандалы Ригведы: «Человека, рожденного в начале, его принесли в жертву боги...» [X. 90, 7].

В индийских текстах ведического ритуала содержатся глухие упоминания о человеческих жертвоприношениях, но всегда — как о чем-то категорически запрещенном, невозможном. В Айтарее

---

<sup>1</sup> *E.A. Gait...* // ERE. VI. P. 852-853.

<sup>2</sup> *A.B. Смоляк. Шаман...* С. 108.

Брахмане [VII, 13—18] рассказывается о некоем царе, давшем обет Варуне (великому небесному хранителю справедливости у ариев) принести в жертву первого сына, если бог даст ему детей. Сын родился, но отец пожалел его. Когда же мальчик подрос и царь собрался с силами исполнить обет, то ребенок, узнав о готовящейся ему участи, бежал из дома. Мальчик был пойман и приготовлен на заклятие, но тут явился Варуна и воспретил совершать жертвоприношение. В том же тексте повествуется, что боги принесли человека в жертву, но его жертвенная часть (медха) перешла в коня, потом в быка, потом в овна, потом в козла, потом в землю. Из земли боги ее уже не выпустили, и она возшла рисом, который с тех пор и приносится в жертву. Быть может воспоминанием этого предания является древний обычай при совершении агникаяны (ведийское жертвоприношение, изредко осуществляемое и ныне) под возводимый кирпичный алтарь помещать черепа человека, коня, быка, овна и козла. При этом действии брахман читал как раз 90-й гимн X мандалы Ригведы.

Но полагать в связи с этим, как делает видный индолог Хастерман, что человеческие жертвоприношения практиковались в Индии до 900—700 годов до Р.Х. нет оснований. Скорее здесь иное. И миф Айтарея Брахманы и обычай Агникаяны показывают, что великой космогонической пурушамедхе (человеческому жертвоприношению) в мире людей должна соответствовать жертва животная или даже простое подношение риса. Сила жертвы от этого не умаляется, а вот человеческая жертва, воспрещенная «тысячеглазым» Варуной, является вполне незаконной. Попытка же человека повторить космогоническое деяние не в символической, а в буквальной форме за счет иного человека и тем самым достичь самому божественного статуса — есть дело демоническое, а не божеское.

Возможно, что такая практика потому и воспрещалась каноническим ведийским текстом, что она имела место как ошибочная интерпретация религиозной традиции.

Примечательным фактом является отсутствие человеческих жертвоприношений и религиозно-мотивированного людоедства у самых «отсталых» народов, живущих на уровне палеолитической экономики (аборигены Центральной и Южной Австралии, обитатели Огненной Земли, пигмеи и бушмены Африки). Напротив, у более «развитых» неписьменных народов, издревле освоивших экономику неолитическую, человек часто становится жертвой и объектом каннибальской трапезы. Отмеченное исследователями неоднократно, это явление может свидетельствовать о том, что религиозный каннибализм и человеческие жертвоприношения являются извращением некоторых неолитических ритуальных прак-

тик, а народы, уклонившиеся в магизм в палеолите и прекратившие свое социальное развитие на этой стадии, счастливо остались с ними незнакомы.

Скорее всего, осознание человеком среднего неолита, что он, как «образ Божий», может изображать Небесного Бога подобным себе, в человеческом облике, породило образы великой человеческой жертвы, принесенной богами при творении мира. Именно это, новое представление могло побудить неолитических людей попытаться буквально воспроизвести небесное жертвоприношение на земле, забыв об уникальном призвании каждой человеческой личности. Вместо крайне тяжелого совершенствования себя, как образа Божьего, такой жертвователю избирал легкую дорогу жертвенной подмены. Вместо дрящегося всю жизнь принесения в жертву себя самого, он приносил в жертву иного человека, отождествленного с собой. Казалось бы, требуемая ритуалом зеркальность земного и небесного при этом сохранялась, а собственные усилия жертвователя экономились. Но все дело в том, что при таком жертвоприношении жертвователю не мог в действительности отождествиться с жертвой, так как жертвой была иная *личность*. Та личность шла на Небо, очищенная страданиями, а жертвователю не только оставался ни с чем, но глубоко ниспадал, пресекая силой, ради мнимой собственной выгоды, жизнь другого человека.

Отрицание «животворящего духа» в другом человеке, в жертве, упраздняло память о нем и в самом жертвователе, а вместе с такой памятью о божественном начале в себе подергивалось забвением и живое чувство Бога-Творца. Человек от предстояния перед Богом переходил в мир духов. Извращенный теизм сменялся демонизмом.

Для некоторых человеческих сообществ неолита (Германия, Альпы) человеческие жертвоприношения почти безусловны. И они свидетельствуют о том, что там смена религиозной парадигмы произошла.

Погрузившись в мир духов, человек переосмысливает и практику человеческих жертвоприношений. Теперь они понимаются как задабривание злобных демонов. Именно поэтому человеческие жертвоприношения широко практикуются при болезнях, эпидемиях, войнах, стихийных бедствиях. Павсаний рассказывает о беотийском обычае приносить в жертву мальчиков для задабривания Диониса, когда-то наславшего на эту область Эллады чуму [Опис. Элл. 9, 8, 2]. В Перу, когда погода не по сезону угрожала урожаю, приносили в жертву детей. В Бенине в случае заливных дождей подданные просили правителя сделать «джуджу», то есть принести человеческую жертву богу дождя. Брали девушку, над ней читали молитву, в рот ей вкладывали послание к богу и затем забивали

на смерть дубиной. Тело привязывали к жертвенному столбу так, чтобы дождь мог видеть. Подобным же образом приносилась и жертва солнечному божеству, когда при бездожде выгорали посевы. Сэр Ричард Бертон в середине XIX века видел подвешенную на дереве юную девушку, тело которой склевывали хищные птицы. Местные жители объяснили путешественнику, что это «подарок духу, подающему дождь». Североамериканские индейцы оджибве (чиппева) во время эпидемии выбирали самую красивую девушку племени и топили ее в реке, дабы дух заразы удалился<sup>3</sup>. Фон Врангель сообщает, что в 1814 году чукчи, дабы прекратить мор среди людей и оленей принесли в жертву духам уважаемого вождя.

Среди индийских гондов до середины прошлого века совершались ежегодные человеческие жертвоприношения духам земли — жертву живьем разрывали на куски, которые потом закапывали на полях для того, чтобы земля была щедрее к земледельцам. Переосмысление древних неолитических образов Матери-Земли, рождающей Небу погребенных в ней умерших, здесь очевидно деградировало до ожиданий хорошего урожая злаковых (символа возрождения в неолите), гарантированного принесением земле в жертву человеческой плоти. Символ и первообраз тут совершенно поменялись местами.

В Северо-Восточной Индии кхаси приносят в жертву страшному плотоядному демону Кесай Кхати чужестранцев с единственной целью — насытить его и тем самым предотвратить гибель соплеменников. Горцы Типперы и Читтагонга еще в начале XX века регулярно задабривали «14 богов» человеческими жертвами.

У различных народов разное понимают смысл задабривания духов человеческими жертвами. Горцы Северо-Восточной Индии уверены, что духи предпочитают пить человеческую кровь и ради нее готовы служить жертвователям. Иногда это могут быть даже духи-покровители рода и семейного очага, как тхлены у кхаси. У африканских племен главенствует иное представление: «Души людей, принесенных в жертву духам, — отмечал А.Б. Эллис в этнографическом исследовании народов Британской Западной Африки, — немедленно после жертвоприношения поступают, по всеобщему убеждению, в услужение этим духам, подобно тому, как принесенные в жертву во время заупокойных ритуалов становятся рабами тех умерших, на могилах которых они закланы».

---

<sup>1</sup> *H. Ling Roth. Great Benin. Halifax, 1903. P. 71.*

<sup>2</sup> *R.F. Burton. Abeokuta. L., 1863. V. I. P. 19.*

<sup>3</sup> *R. Dorman. Primitive Superstitions. Philadelphia, 1881. P. 203.*

<sup>4</sup> *F. von Wrangell. Expedition to the Polar Sea, L., 1840. P. 122.*

<sup>5</sup> *A.B. Ellis. Tshi-speaking Peoples. L, 1887. P. 169.*

Жертвы умершим также известны с эпохи неолита. Но тогда они были немногочисленны. Судя по заупокойному инвентарю, и большинстве неолитических сообществ не существовало представлений о переходе «душ» вещей в иной мир, для того чтобы умерший ими пользовался. Как и в палеолите, сравнительно немногочисленные предметы, помещавшиеся с умершим, имели символично-религиозное, а не утилитарное назначение. Посмертное существование представлялось в таких сообществах отнюдь не аналогом земного и земные вещи там вовсе не считались нужными. Напротив, в сообществах, перешедших к демонистическим верованиям, как мы помним, тот мир подставляется точным подобием мира этого. Потому умершему там необходимы вещи и пища этого мира. По той же причине, если умерший в этой жизни прибегал к услугам рабов и слуг, имел жен и наложниц, их могут отправить вслед умершему господину, принеся в жертву, умертвив на могиле и похоронив рядом с хозяином. Так поступали славяне и германцы до христианизации, таковы и обычаи многих африканских племен.

В 49-м Давидовом псалме, именуемом «Псалмом Асафа» Бог-Творец поучает людей: «Я Бог, твой Бог. Не за жертвы твои Я буду укорять тебя... Ем ли Я мясо волов и пью ли кровь козлов? Принеси в жертву Богу хвалу, и воздай Всевышнему обеты твои, и призови Меня в день скорби; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня» [Пс. 49, 7-15]. Иногда полагают эту высокую мысль особым духовным достижением израильского народа. Но за тысячу лет до царя Давида другой венценосец древности, египетский царь Гераклеополя Хети Небкаура (имя восстанавливается предположительно) поучал своего сына, царевича Мерикара: «Утверди свое пребывание в жилище Запада (то есть в инобытии) творением правды и справедливости, ибо на этом утверждаются сердца человеческие. Приятней <Богу> хлебное приношение праведного, чем бык беззаконника» [Мерикара, 128-129]<sup>1</sup>.

Для религии теистической единственной ценностью в человеке, угодной Творцу является его «праведность», то есть соответствие той абсолютной правде, которой и на которой построен мир и которая является потому важнейшим качеством Божьим как Творца. Совершая свою праведность, отказываясь в свободном выборе от зла, человек восходит к Творцу. Жертва, приносимая человеком как сродство Богообщения, имеет в этом контексте только вспо-

---

<sup>1</sup> Единственный до сих пор изданный русский перевод «Поучения Мерикара», сделанный акад. А.М. Коростовцевым, излагает это место совершенно неверно. См. *A. Volten. Zwei Altägyptische Politische Schriften*. København, 1945. P. 68-69.



могательное, символическое значение, хотя и весьма важное. «Мои все звери в лесу и скот на тысяче гор, знаю всех птиц на горах и животные на полях предо Мною» — говорит Творец в том же 49-м псалме. Богу не нужны обильные человеческие подношения, ибо все, что есть, и так создано Им и всегда пребывает «пред Ним». Богу нужно только свободное человеческое произволение добра, правды. Это — единственный ценный дар, но ценный опять же не для Бога, Который есть полнота и без человеческой праведности, но для нас, только праведностью приближающихся к Праведному и Благому Творцу.

Когда праведность подменяется обильными жертвами, мы всегда можем констатировать угасание теистической веры, когда же не довольствуясь «тысячами быков и овнов» люди начинают приносить в жертву людей, то перед нами не просто помрачение, но полное забвение смысла религиозного усилия. Заставляя страдать и умирать другого человека, жертвователю не улучшает, но, напротив, уничтожает свою праведность.

Однако для духов, существ, не обладающих полнотой, столь же тварных и частичных, как и сам человек, жертва имеет совсем иной смысл. Она их действительно «кормит», то есть добавляет им силу, в которой они испытывают, как все частичное, недостаток. Чем энергетически мощней жертва, тем лучше этим тварным существам. Свободное, богоподобное человеческое существо бесконечно «мощнее» быков и козлов и потому для духов такая жертва наиболее желанна, а для жертвователя — наиболее эффективна. Другое дело, что, подчиняя такому жертвователю «голодных духов», человеческая жертва бесконечно отдаляет его от Творца.

Если историк религии исходит из элементарной схемы прогрессивного развития религиозных представлений и практик от «дикости» к «цивилизованности», то и человеческие жертвоприношения он считает нормой в древнейших обществах, а в современных цивилизованных полагает их всегда пережитком. Между тем религиоведу следует при оценке человеческих жертвоприношений использовать не личное нравственное чувство, всегда восстающее против такой жестокости, но богословскую логику. Теистическим религиям такие жертвоприношения не просто не нужны, но и прямо противопоказаны. Зато для религий демонистических, где объектами поклонения являются существа тварные и частичные, они вполне естественны. Поэтому практика человеческих жертвоприношений и ритуального каннибализма столь часто встречается у неписьменных народов, вынесших в своей религиозной жизни Бога «за скобки».

Но также точно, как колдовство и магия, то есть общение с демонами, не исчезает и в теистических обществах, хотя со сторо-

ны ортодоксии с теми, кто практикует их, может вестись непримиримая война, также точно не исчезают в «письменных культурах» и страшные принципы кормления духов богоподобным человеческим естеством. Изредка подобные практики становятся и у государственных народов средоточием всей религиозной жизни — передневожосточный Ханаан, Карфаген, центрально-американские сообщества перед испанским завоеванием. Но конец таких государств, как правило, печален, гекатомбы человеческих жертвоприношений не отдаляют, но только приближают их полное уничтожение.

Чаще же человеческие жертвоприношения остаются эпизодическими отклонениями, вызванными временными помрачениями массового религиозного сознания или особыми тайными культами на грани извращенного теизма и магии. В религиозных системах менее организованных, подобно индуизму или китайскому религиозному комплексу, они появляются достаточно часто в различных неортодоксальных сектах. Но даже в обществах, исповедующих такие строгие системы, как христианство или ислам, мы сможем встретить эти практики.

Например, у неписьменных народов широко распространен обычай приносить человеческие жертвы духам при закладке зданий. Некоторые исследователи, впрочем не очень убедительно, усматривают их еще в передневожосточном неолите<sup>1</sup>. Но у современных народов Африки, Азии и Океании они имеются, безусловно. В Африке, в Галаме, перед главными воротами нового укрепленного поселения зарывали обыкновенно живыми мальчика и девочку, чтобы сделать укрепление неприступным. В Великом Бассаме и Яррибе такие жертвы были употребительны при закладке дома или основании деревни. В Полинезии Эллис наблюдал их при закладке храма Мавы. Они практиковались на Борнео милананскими даяками и на Руси и Балканах славянскими князьями-язычниками при закладке детинцев. Изредка так поступают и раджи Пенджаба, и хинанские короли Бирмы (закладка стен Тавоя в 1780 году). В 1463 году в Ногате (селение в Германии) крестьяне в основание постоянно размываемой плотины закопали пьяного нищего. В Тюрингии, чтобы сделать замок Либенштейн неприступным, купили у матери ребенка и заложили в стену. Ребенку оставили еду и игрушки. Когда его замуровывали, он кричал: «Мама, я еще вижу тебя! Мама, я еще вижу тебя немножко! Мама, теперь мне больше тебя не видно»<sup>2</sup>. При реставрации Изборской крепости в одном из столпов звонницы Колокольной башни

---

<sup>1</sup> Дискуссию см.: *Е.В. Антонова. Обряды и верования...* С. 84—86.

<sup>2</sup> Примеры из книги Э. *Тайлора. Первобытная культура...* С. 60—62.

был найден замурованный в кладку человеческий скелет — фактическое свидетельство древних преданий.

Кто предположит, что русичи-изборяне или немцы могли в XV столетии думать, что такие жертвы угодны Богу? Принося их, они, безусловно, совершенно сознательно «кормили» демонов, а уж как это сопрягалось с их христианской совестью мы, скорее всего, никогда не узнаем. Но тогда, в XV столетии, магические практики оставались только «тенью» религиозного устремления и немцев, и русских христиан. Подменить собой теизм им не удалось.

### **«НЕПИСЬМЕННЫЕ НАРОДЫ» — ПРИЧИНЫ СОЦИАЛЬНОЙ СТАГНАЦИИ**

У Иеремии есть замечательное пророчество: «Боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с земли и из-под небес» [Иер. 10, 11]. Общее место, что в магии, в поклонении духам, наиболее сильны самые социально отсталые народы и племена. В Европе, вплоть до XVIII—XIX веков все были уверены в особой колдовской силе ирландцев, бретонцев, финнов и, особенно, лапландцев-лопарей. Вера эта проявилась даже в сказке Г.-Х. Андерсена «Снежная королева». Мусульмане малайцы такую же магическую мощь приписывают сеноям, семангам и джакунам — жалким в своей бедности племенам бродячих и полуседлых древних обитателей полуострова. Индийцы-арии страшно боятся колдунов из неиндуанизированных диких племен — мунда, курумба, гонда, ораонов, санталов. Об их способности к превращению в хищных зверей, в змей, умении вызывать на расстоянии болезнь и смерть врагов ходят самые фантастические легенды. Но легенды редко бывают вовсе лишены смысла.

Народ, переставший жаждать вечности, «вынесший Бога за скобки», соединяет себя с интересами и задачами только этого, земного мира. Он пренебрегает вертикалью небесного пути, забывает о нем и полностью переориентируется на жизнь «здесь и сейчас». В этой новой «системе координат» на помощь человеку приходят духи — хозяева и распорядители этого «поднебесного» мира. К ним обращается человек в своих практических нуждах, с ними вступает в своеобразный симбиоз, скрепленный порой жертвенной человеческой кровью. И духи дают ему силу и власть. В этом демонист совершенно уверен.

---

<sup>1</sup> Н.В. Кирпичников. О замурованном скелете, найденном в Изборской крепости // Псковские губернские ведомости. 1874. № 42 (часть неофициальная).

Слова Гегеля, что «колдовство состоит в осуществлении человеком власти в своей природности», подтверждаются логикой веры неписменных народов.

Теперь мы можем дать более точное определение тому явлению, которое мы называем *религией*:

*Религия — это есть совокупность способов достижения человеком Бога, смертным — бессмертного, временным — вечного (Теистические религии); или методы соединения человека с духами, овладения ими, защиты от них, при более или менее полном игнорировании вечного, бессмертного Бога-Творца (Демонистические религии).*

Но общение с духами не требует, в отличие от богообщения, жертвы самоограничения от человека. Чувство греха, сознание собственной плохости утрачивается. Поэтому исчезает и усилие по его преодолению. Человек ощущает себя слабым, но не грешным. Он ищет силы и знаний, которые дают ее, а не очищения сердца. Зная имена духов, их повадки, их вкусы и возможности, человек оказывается способным подчинять демонов или ослаблять их отрицательные воздействия.

Бога, по причине Его всемогущества и безграничности подчинить невозможно, и чтобы обрести присущие Ему качества, стать Ему «подобным» приходится себя подчинять Ему. Духи хотя и могущественны, но ограничены и в силах, и в пространстве, а поэтому можно надеяться подчинить их человеческой воле. Надо «только» знать, как правильно делать это. Подчинение духов превращает колдуна в господина их мощи, но не дает ему вечности и всемогущества, присущих только Богу. Потому в культурах, ориентированных на общение с духами, эти высшие цели и не ставятся. Бескрайнее в человеке, как в существе богоподобном, ограничивается. Такое ограничение земным с неизбежностью приводит к сужению эсхатологической перспективы. Исчезает идея посмертного суда, нравственной оценки земного пути. Суд нужен в том случае, когда одной из возможностей посмертного бытия является приближение к Богу, обретение Его качеств. Бог — совершенство, и ничто несовершенное, нечистое соединиться с Ним не может. Когда же задача такого соединения не стоит, то и суд, понятно, оказывается излишним.

Но освобождение от посмертного нравственного суда обесценивает и земные нормы социальных отношений. Вслед за небесной вертикалью разрушается и социальная, земная горизонталь. Отношения людей становятся свободными от нравственных законов если и не полностью (ибо общество тогда перестало бы существовать), то в большой степени.

К чему же приводит слом двух этих направляющих — небесной и социальной? В результате слома человек утрачивает запредельные перспективы и обязательства перед Богом и перед будущими поколениями. Он замыкается на собственную индивидуальность, на ее сиюминутные желания и интересы. Он перестает совершенствовать себя, в стремлении стать достойным своего Творца и родить достойных потомков, но, напротив, приспособливает мир к себе неизменному. Внутреннее развитие личности при этом прекращается. Как следствие, затухают и существенные внешние изменения, осуществляемые ею. Поэтому общество с доминирующей ориентацией на мир духов останавливается в своем развитии в той степени, в какой абсолютная божественная цель жизни предана в нем забвению.

Внешние социальные и материальные обстоятельства бытия при этом не деградируют, так как демонистическое общество ценит достигнутый уровень устроенности и не желает расставаться с ним. Но и дальше оно, как правило, не развивается. По социально-экономическому устроению того или иного неписьменного народа мы с достаточной вероятностью можем судить, в какой стадии своего развития он изменил теистической ориентации, предпочтя ей менее «хлопотную» ориентацию демонистическую.

Анализ религиозных установок неписьменных народов позволяет с большой долей уверенности считать, что это — не начальная форма человеческой религиозности, но боковая, тупиковая и отсыхающая ветвь.

Теизм и демонизм — противопоставление достаточно условное. В любом живом народном организме, в его верованиях мы найдем и то, и другое. В народных обычаях даже самых возвышенных теистических религий присутствует множество демонических черт. «Волшебство — дело плоти» [Гал. 5, 19-20], указывал апостол Павел, а плоть, понятно, обязательная составляющая человеческого существа. Но когда плоть выходит из повиновения духа, когда объявляет себя главенствующим, а то и единственным элементом человека, тогда для демонизма открываются широкие возможности, и общество постепенно из преимущественно теистического становится преимущественно демонистическим.

Возможен и хорошо известен истории человечества импульс и противоположной направленности. Целый ряд типично демонистических сообществ по тем или иным причинам переходят решительно к теистической религиозности и сразу же возникает государственность, письменность, цивилизация. Германцы в VIII—IX веках, русские и поляки в X веке, шведы в XI веке, Литва — в XIV веке продемонстрировали эту закономерность, восприняв христи-

анскую веру. Но и арабы, вняв проповеди Мухаммеда, за считанные десятилетия создали империю и культуру, о которых и не помышляли их отцы и деды, кланявшиеся камням и звездам небесным. Дравидские племена юга Декана, обитатели Цейлона и Явы, Камбоджи и Тьямпы, Японии и Кореи свидетельствуют о подобной же силе индуизации и буддизации.

В начале XX века в Африке к югу от Сахары число христиан среди коренных народов, за единственным исключением Эфиопии, вряд ли превышало миллион человек, примерно столько же среди них было мусульман. В конце 1960-х годов более 60 миллионов африканских аборигенов к югу от Сахары объявили себя христианами и столько же мусульманами. Процесс этот продолжается и ныне, причем нередко случаи перехода недавно обращенных христиан в ислам. Многие традиционные религии неписьменных народов полностью исчезли за последние 100—150 лет, так и не став объектом серьезных исследований. «Невозможно ныне описать дохристианские верования, например, готтентотов» — отмечает знаток африканских религий Е.Дж. Парриндер<sup>1</sup>.

Приведет ли такая принципиальная смена религиозной парадигмы к утверждению прочной национальной государственности и письменной культуры в Черной Африке XXI века — покажет будущее. Но из опыта прошлого известно, что обычно теистическая религия не завершает здание молодой цивилизации, как пристало «идеологической надстройке», а ложится началом и основанием всего грядущего величественного построения.

Но на первый вопрос, которым задались мы в начале главы, нам все же не удастся убедительно ответить. Проблема, почему один народ избирает теистическую веру, а живущий рядом с ним магическую, почему один находит в себе силы из мира духов вернуться к Богу, а другой и по сей день довольствуется духовным строем, в который их предки уклонились тысячелетия назад, предпочтя посюстороннюю безмятежность напряженным трудам ради победы над бременем греха, не пускающим человека к его небесному Отцу и Создателю, — проблема эта столь же неразрешима, как и простой на первый взгляд вопрос — почему один человек добр, а другой зол; один склонен к самопожертвованию, а другой видит в окружающих лишь средство для достижения собственных целей.

---

<sup>1</sup> E.G. Parrinder. Religions of Illiterate people: Present situation // HR, II. P. 630.