



Бронислав
Малиновский

Избранное: Динамика культуры



*...не искать никакой науки кроме той, какую
можно найти в себе самом или в громадной книге
света...*

Рене Декарт

Серия основана в 1997 г.

В подготовке серии
принимали участие

ведущие специалисты Центра гуманитарных научно-информационных исследований

Института научной информации по общественным наукам, Института всеобщей истории, Института философии Российской академии наук.

Данное издание выпущено в рамках проекта «Translation Project» при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия и Института «Открытое общество» — Будапешт

Бронислав

Малиновский

Избранное:

Динамика

культуры



Москва
РОСПЭН
2004

ББК71.0 М 19

Главный редактор и автор проекта «Книга света» С.Я.Левит

Редакционная коллегия серии:

Л.В.Скворцов (председатель), В.В.Бычков,
П.П.Гайдено, И.Л.Галинская, В.Д.Губин, Ю.Н.Давыдов,
Г.И.Зверева, Ю.А.Кимелев, Н.Б.Маньковская, Л.Т.Мильская,
Ю.С.Пивоваров, Г.С.Померанц, М.К.Рыклин, И.М.Савельева,
М.М.Скибицкий, А.К.Сорокин, П.В.Соснов,

Составитель тома: | Л.А. Мостова!

Переводчики: И.Ж.Кожановская, В.Н.Порус, Д.В.Трубочкин

Ответственный редактор: А.Н.Кожановский

Научные редакторы: О.Ю.Бойцова, А.Н.Кожановский

Художник: П.П.Ефремов

Малиновский Б.

М 19 Избранное: Динамика культуры / Пер. с англ. - М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. -959 с., илл. — (Серия «Книга света»).

В том вошли следующие работы одного из основателей функциональной школы в английской антропологии: «Сексуальная жизнь дикарей Северо-Западной Меланезии», «Динамика культурных изменений», «Преступление и обычай в обществе дикарей», «Миф в первобытной психологии» и др. Малиновский противостоял эволюционистским и диффузионистским теориям культуры, выступал против рассмотрения отдельных аспектов культуры в отрыве от культурного контекста. Культуру он понимал как целостную, интегрированную, согласованную систему, все элементы которой тесно связаны друг с другом. Сравнительный анализ культур, проведенный Б.Малиновским, позволяет открыть универсальные культурные закономерности.

© С.Я.Левит, составление серии, 2004

© Л.А.Мостова, составление тома, 2004

© И.Ж.Кожановская, В.Н.Порус, Д.В.Трубочкин,

перевод, 2004 ISBN 5-8243-0504-8 © «Российская политическая энциклопедия», 2004

Динамика культурных изменений

Исследование расовых отношений в Африке

Введение*

Мне едва ли необходимо подытоживать здесь достижения Малиновского в области антропологии и его вклад в нее по части знаний, методов исследования и теории. Самый долгий и интенсивный период его полевой работы прошел на Тробрианских островах во время Первой мировой войны; и хотя он написал много подробных монографий о конкретных аспектах тробрианской культуры, типичным проявлением широты его научного подхода были постоянные усилия по все более глубокому теоретическому осмыслению материала, полученного в ходе его исследований отношений родства, а также магии, религии, образования, экономики и законодательства. Более того, в процессе работы он сформулировал основные положения концепции, которая была названа его функциональной теорией культуры, и постоянно шлифовал технику исследования. Его семинары в Лондонской школе экономики были уникальны не только потому, что их посещали должностные лица администраций, миссионеры и специалисты в области антропологии и родственных дисциплин, но еще и потому, что у него были свои собственные особые методы обучения. Для изложения своих теорий он придумал и применил серию схем, или таблиц, которые делали возможным сводный анализ всех аспектов культуры. В них содержались формулировки главных принципов деятельности и краткий набор инструкций для полевых исследований; они побуждали исследователя добиваться максимально возможной полноты обзора того сообщества, которое он был послан изучать. Они также предлагали схему подачи и изучения данных, средства, при помощи которых можно было проверять свои собственные и чужие теории, показывали пробелы в информации и предлагали новые пути исследования¹.

* Перевод Д.В. Трубочкина (введение и часть первая). — *Прим. ред.*

7

Малиновский как антрополог с подлинно интернациональным мышлением понимал важность антропологии не только для исследования «примитивных»* народов, но и для понимания европейских и восточных обществ; а в позднейшие годы он все больше и больше энергии

посвящал работам о войне, национализме, международном сотрудничестве, свободе и демократии².

Он выступал на различных собраниях, посвященных данным вопросам, и был участником групп, которые в то время пытались выработать планы по послевоенной реконструкции, созданию международной федерации и международному контролю и до сих пор предпринимают подобные попытки. К решению данных проблем он подходил не только с компетентностью компаративиста и объективностью ученого, но и с присущим ему гуманизмом, опираясь на убеждения, сформированные европейской традицией. Как ученый, весьма чуткий к наиболее животрепещущим проблемам в своей собственной области исследования, Малиновский рано обратил внимание на необходимость прикладной антропологии³. Позднее, в 1935 г. в работе «Коралловые сады и их магия» он специально исследовал влияние европейской культуры на тробри-анские верования и обычаи и констатировал следующее: «Функциональный метод или, по крайней мере, та его отрасль, с которой связан я сам, в весьма значительной мере зародилась в ходе полевых исследований. Там я начал понимать, что даже реконструкция всех до-европейских типов туземцев, живших, скажем, пятьдесят или сто лет назад, в действительности не является предметом полевой работы. Предмет полевой работы — это изменяющийся меланезиец или африканец. Он уже стал гражданином мира, испытал влияние мировой цивилизации благодаря контактам с ней, а реальность для него состоит в том факте, что он находится под властью более чем одной культуры. Принцип изучения изменяющегося туземца таким, каков он есть, дает нам возможность, с одной стороны, реконструировать присущую ему до-европейскую культуру не через догадки или произвольное устранение ряда элементов, например, набивных тканей, христианской веры или докучного европейского табу, но через исследование того, как эти элементы работают, как они ведут себя, сталкиваясь с изначальной культурой, а кроме того, каким образом они встроились в нее. С другой стороны, процесс культурной диффузии в том виде, в каком он протекает прямо перед нашими глазами, — это одно из самых важных исторических событий в развитии человечества. Пренебрегать его изучением определенно означает потерпеть крах в одной из самых важных задач антропологии»⁴.

² О термине «примитивный» см. прим. 5 на с. 853 наст. тома. - *Прим. ред.*

В 1934 г. Малиновский произнес в Кейптауне речь, посвященную системе образования, предусмотренного для туземцев, и культурным контактам⁵, и после этого он предпринял большое путешествие по Восточной и Западной Африке, на протяжении пяти месяцев проводя антропологическое обследование в среде племен бабемба, свази, чага, масаи, кикуйу и мараголи. Он продолжал публиковать статьи по культурным изменениям, выступать с лекциями в Англии, Европе и Соединенных Штатах, обсуждать и разрабатывать методы изучения динамики культуры на своих семинарах как в Лондонской школе экономики, так и в Йельском университете. Наконец, на протяжении многих лет он сотрудничал с Международным институтом африканских языков и культур — организацией, которая многое сделала для содействия исследованиям проблем колоний и культурных изменений в Африке. Малиновский рано понял, что для изучения сообществ, подверженных интенсивным изменениям, необходимы новые методы, и разработал исследовательский прием, который для краткости можно назвать «методикой трех колонок». С помощью этой методики он представлял данные в виде таблицы с тремя графами и тем самым ясно выявлял три составляющие культурных контактов и изменений: вторгающуюся культуру с ее установлениями, намерениями и интересами; совокупность сохраняющихся туземных обычаев, верований и жизненных традиций; процессы контактов и изменений, в которых сотрудничают, конфликтуют или идут на компромисс представители двух культур. В основе данной методики лежит теория института как «обособленного элемента» культуры, как мельчайшего культурного единства, как «группы людей, объединившихся для занятий простой или сложной деятельностью; всегда имеющих набор материальных благ и технические средства; организованных — законодательно и по обычаю — на основе определенной совокупности правил, закрепленных в праве или обычае, и имеющей языковое выражение в мифе, легенде, правиле и максиме; и обученных или подготовленных для выполнения своей задачи»⁶. Отсюда контакт становится по преимуществу столкновением между институтами, в процессе которого они видоизменяются, принимают новые формы или

получают новые функции.

Малиновский редко пользовался словом «аккультурация», и в одной из наиболее поздних своих работ он выступал за принятие предложенного доном Фернандо Ортисом термина «транскуль-турация», потому что в данном понятии подразумевалось «не преобладание одного стандарта на всех фазах культурных изменений, но переход, в котором обе стороны активны, каждая вносит свою

долю, вливаясь тем самым в новую реальность цивилизации»⁷. Обычно употребляемая им формулировка была «культурные контакты и изменения», и выбранное мною определение взято из машинописной рукописи под заглавием «Силы и факторы культурных изменений» («The Forces and Factors of Culture Change»), подготовленной для лекции в Копенгагене в 1938 г. В опубликованных тезисах этой лекции оно выглядит следующим образом: «Культурные изменения суть процесс, посредством которого существующий строй общества — его организация, верования и знания, орудия и товары потребления — трансформируется более или менее быстро. Изменения могут быть вызваны возникшими и выросшими спонтанно факторами и силами или же контактом двух различных культур. Результатом в первом случае является процесс независимой эволюции, во втором — процесс, обычно называемый диффузией»⁸.

Любому, кто знаком с работами Малиновского, как и читателям этой книги, будет очевидно, что «диффузия» для него имела иные коннотации, чем те, что приписывались этому понятию многими американскими, британскими и немецкими антропологами. Та значимость, которую он придает термину здесь, с необходимостью вытекала из его собственной теории культуры и подразумевала отказ от такого понятия, которое трактует культуру как совокупность характерных черт и их комплексов. Для него единицами трансформации являются институты, которые, в соответствии с новыми потребностями, возникающими в ситуации контакта, принимают на себя новые функции и облекаются в новые формы. Таким образом, диффузия есть процесс «реорганизации на целиком новых и специфических путях», а не «смешение культурных элементов», которые могут быть отделены от их культурной матрицы и истоки которых можно найти в культурах-предках. Многие годы Малиновский обдумывал написание книги по культурным контактам и изменениям, а поскольку я получила от Йельского университета стипендию на проведение исследований в области расовых отношений в 1942/1943 академическом году, он оказал мне честь, предложив сотрудничество. Его неожиданная смерть сделала невозможным осуществление этого проекта, но г-жа Анна Валетта Малиновская передала мне для редактирования его рукописи по культурным изменениям, и с согласия проф. Мориса Р. Дави, председателя отделения социологии и расовых отношений Йельского университета, я взяла на себя обязательство подготовить работы Малиновского к публикации.

К сожалению, Малиновский не оставил планов книги, и мы не обсуждали их, так как решили отложить начало работы до октяб-

10

ря 1943 г. Но как бывшая его ученица, я была знакома с его теоретическими воззрениями, я посещала его семинары по культурным изменениям в Лондонской школе экономики в 1936—1938 гг.

Среди переданных мне документов были пятнадцать папок со смешанной подборкой записей, посвященных культурным контактам и изменениям и написанных по большей части между 1936 и 1938 г. В них содержались машинописные тексты статей, опубликованных в журнале «Africa» и в материалах Королевской Академии Италии, вкупе с иными их версиями и дополнительными фрагментами, которые не были опубликованы. Там были тезисы и заметки к лекциям, читанным в Оксфорде, Копенгагене и Риме; машинописные работы размером от двух до двадцати страниц с пометками на полях, посвященные конкретным вопросам, таким, как колдовство, кормление, война и т.д.; резюме семинарских дискуссий, обзоры, предварительные наброски, схемы и карандашные заметки.

Поскольку некоторые материалы к тому времени уже были опубликованы, сами собой

представились две возможности организации текста: или свести воедино неопубликованный материал как большой очерк и включить его в монографию, содержащую все опубликованные по культурным изменениям статьи, или же использовать сколь возможно многое из имеющегося материала и отредактировать его, представив в виде единой книги. Так как имелось много нового, включая подробное изложение методов, необходимых для использования в полевой работе, я избрала вторую альтернативу. Цель и контуры книги основывались на нескольких статьях Малиновского и той трактовке предмета, какую он давал на семинарских занятиях, проводившихся в 1941 г. в Йельском университете.

Первая часть книги включает значительную часть материала из его «Вводного очерка» к меморандуму «Методы изучения культурного контакта в Африке» (1938)⁹, где зафиксированы некоторые результаты исследовательской программы, проводившейся Международным институтом африканских языков и культур начиная с 1931 г.; вторая часть представляет собой приложение его теории культурных контактов и изменений к исследованию конкретных институтов.

Для некоторых глав в моем распоряжении были вполне завершенные рукописи, требовавшие только минимальных исправлений и вставки дополнительных примечаний и разделов. Это относилось, в частности, ко второй части главы I, к главе II, первой части главы III, а также к главам IV, VII, VIII, X и XIII. В остальных главах, исключая XI и XII, я имела дело, главным образом, с машинописным текстом. Необходимо было многое в них пере-

11

группировать, и можно сказать, что они представляют собой мозаику из всех доступных материалов, имеющих касательство к теме. Главы XI и XII, одни из наиболее важных в книге с точки зрения колониального управления, были и наиболее трудными, поскольку в первом случае заметки были сделаны карандашом, тогда как во втором было всего лишь восемь страниц, и некоторые из них повторялись. Однако, к счастью, имелись подробные схемы, содержащие обзор фактов, и я включила их в текст в несколько расширенном виде. К своим собственным добавлениям я сделала соответствующие пометки в подстрочных примечаниях. Не считая незначительных изменений, не затрагивающих существа его идей, обобщений, критики и теорий, практически все формулировки в книге принадлежат Малиновскому.

Читатель этой книги увидит, что для иллюстрации своих теорий и методов Малиновский привлек главным образом материал, полученный на юге Африки и в колониальных странах Восточной Африки, которые подчиняются руководству колониального управления Соединенного Королевства. Будь он жив, он, без сомнений, включил бы в сферу изложения более обширную территорию, а также убедительно показал бы уместность использования многих обобщений, сделанных им на основе исследований африканской культуры, для изучения и других частей света, где сообщества охвачены процессом изменений. Он и сам во введении к книге д-ра Лауры Томпсон, написанном им в 1940 г., заявил, что сопоставление некоторых монографий по культурным изменениям в различных областях открыло бы поразительное сходство процессов и результатов исследования¹⁰.

Есть еще один момент, который следует здесь подчеркнуть. Начиная с 1929 г.

Малиновский работал и боролся ради признания «практической антропологии», и следует воздать ему должное, как и тем антропологам, кого он учил и на кого повлиял, за то, что в административных и миссионерских кругах все возрастает тенденция прибегать к совету антрополога и требовать от чиновников определенной степени подготовки в области антропологии. Даже перед войной курсанты из административных служб Папуа и территории Новой Гвинеи слушали курс по антропологии в университете в Сиднее, и в обеих этих колониях правительственный антрополог многие годы был штатной единицей персонала администрации. Недавно были назначены два антрополога для участия в

восстановлении исконной культуры в областях, уже освобожденных от японской оккупации, и сейчас они уделяют особое внимание, в частности, проблемам образования и труда. Новая индейская политика, развернутая в Соединенных Штатах уполномоченным представителем Управления по делам индейцев

12

Джоном Коллайером, весьма во многом ориентируется на результаты исследований в рамках антропологической науки. В Англии в 1940 г. было принято «Постановление о благосостоянии и развитии колоний», согласно которому на протяжении десяти лет на благосостояние и развитие зависимых от Соединенного Королевства стран отводилось 5 миллионов фунтов стерлингов в год; кроме того, на исследования ежегодно дополнительно ассигнуется 500 тысяч фунтов стерлингов. Комитету по колониальным исследованиям под председательством лорда Хейли поручены организация научной работы, рассмотрение предложений и ввод в действие новых исследовательских программ. В «Отчете о ходе работ» за 1942—1943 гг. была открыто признана важность практической антропологии: «Знание социальных и экономических условий и культурных характеристик колониальных народов, — говорится в документе, — необходимо при составлении всех планов развития: в области медицины, сельского хозяйства, ветеринарии или образования, а также для планирования общей экономической политики территории. Подобных сведений на колониальных территориях в большинстве случаев имеется недостаточно. Причины обнаружить не трудно. Результаты научных исследований только сейчас начинают использоваться для проведения внутренней политики в данной стране. В колониях обнаружилось особое трудности при осуществлении таких исследований. В то время как все отделения естественным образом затрагивали социальные вопросы, не было ни одного специалиста, непосредственно отвечающего именно за проведение детальных исследований в этих областях, а к колониальным институтам высшего образования еще не прикреплены отделения социальных исследований. Недавнее предоставление согласно Постановлению 1940г. фондов для учреждения Западно-Африканского института как отделения Ахимотского колледжа будет первым экспериментом по учреждению регионального центра социальных и лингвистических исследований... У Комитета возникли собственные трудности при работе над этой проблемой... Поэтому было сочтено желательным обратиться за советом к некоторым группам экспертов в отдельных областях. Они охватывают следующие направления: лингвистику, демографию, антропологию, социальные исследования, экономику, системы колониальных законов, колониальное управление, образование и психологию. Организация исследований по социальным наукам в дальнейшем будет рассматриваться Комитетом на основе докладов этих групп»¹¹.

Развертывание данных исследовательских проектов очевидно согласуется с тем подходом к проблемам туземцев, который отстаивает Малиновский в предлагаемой читателям книге, и он был

13

бы первым, кто признал бы и приветствовал эту новую ориентацию в управленческой политике. Для тех, кто участвует в таких проектах, едва ли есть необходимость в каком-либо оправдании прикладной антропологии. Тем не менее я включила аргументы Малиновского в текст настоящей книги, потому что до сих пор есть антропологи, которые бы оспорили тот тезис, что практическая антропология может быть научной; а с другой стороны, среди неспециалистов до сих пор лишь немногие понимают, чему может способствовать антропология; к тому же ряд специалистов отказываются иметь дело с теми проблемами, к которым привлекли внимание антропологи. М.Дж. Херскович, сам предпринявший исследование аккультурации, поставил бы под вопрос научную строгость исследования, проведенного европейцем в тех ситуациях, когда европейцы находились в контакте с туземцами. А поскольку данное воззрение являет собой позицию, противоречащую основоположениям данной книги, я процитирую его подробно: «Когда

антропологи посвящают себя изучению контактов между их собственной культурой и туземными цивилизациями, разве сами они не подвергаются опасности утратить широту взгляда из-за той точки зрения, которую они изначально приняли? Некритическая тенденция рассматривать туземные культуры как повсюду вытесненные с арены существования благодаря сокрушительному натиску европейской техники; ощущение, что любой такой "простой народец" неизбежно должен соглашаться с решениями, принимаемыми его более умелыми правителями, подобно тому, как туземцы признают некоторые чуждые им жизненные привычки тех, под чьим надзором они живут, — все это свойственно определенному типу этноцентризма, которому не место в научных исследованиях антрополога. Именно по этой причине для того, чтобы исследования по культурным контактам были наиболее полезны в научном отношении, необходимо в первую очередь находить и изучать такие ситуации взаимодействия, в которых нации Европы или Америки никоим образом не участвовали прежде и не задействованы сегодня. Только при таком подходе исследователь, будучи уроженцем какой-либо из упомянутых стран, никогда не сможет отождествить себя самого с тем процессом, который сам изучает, и это несомненно приведет к повышению уровня научной объективности. В противном случае при изучении сообщающихся культур антропология незамедлительно натолкнется на те же препятствия, которые тщетно пытаются преодолеть другие социальные науки, когда отказываются выглянуть за горизонт нашей культуры». И еще: «Из анализа работы в области культурных контактов очевидно вытекает первое требование к исследованию: необходимо, чтобы оно про-

14

водилось в той среде, где ученый менее всего может отождествить себя с поставленными задачами. С точки зрения исследования по аккультурации это значит, что первоочередной необходимостью для исследования будет проведение его в среде такого народа, в чьи контакты не входит европейская или американская группы. Существует известное число подходящих поселений, где культуры невозможно изучать только в условиях контактов, но необходимо исследовать их родственные формы, предшествующие контакту»¹². С первой частью утверждений Херсковица, с его критикой этноцентристской антропологии я полностью согласна. Несомненно, по антропологии были написаны и такие книги, в которых авторы позволяли себе вволю проповедовать в пользу туземцев и выказывали страх, что туземные народы вынуждены пасть жертвой в борьбе против сил европейской цивилизации. Но такие книги сейчас выражают мнение меньшинства ученых, и они едва ли могут служить оправданием высказываемого Херсковицом пессимизма (если не полной разочарованности) в вопросе о том, может ли антрополог выработать беспристрастную точку зрения и придерживаться ее. В последние годы и британские, и американские антропологи опубликовали работы, которые доказывают, что уровень объективности, достигнутый в деле научной подготовки специалистов и в полевых исследованиях, может быть сохранен и в тех ситуациях, где от ученого требуется анализ собственных культурных институтов. Многие из этих работ содержат беспристрастное исследование европейской политики и реалистичную оценку проблем и трудностей, присущих процессу социального изменения. Обсуждение и оценку некоторых подобных трудов, как и изложение методов и принципов прикладной антропологии, читатель найдет в главах настоящей книги¹³.

Предложение Херсковица проводить исследования только в тех случаях, когда европейская или американская культура не включена в ситуацию, лишено реализма, потому что сообществ, не испытавших в той или иной форме влияние западной цивилизации, осталось мало. Последуй мы его совету в данном вопросе, изучение процессов изменения, происходящих в настоящее время в большей части мира, очевидно пришлось бы оставить будущим поколениям антропологов в качестве проблемы исторической реконструкции!

Малиновский предельно отчетливо осознавал те трудности, что связаны с изучением

культурных контактов в Африке и с сохранением ориентации на научную беспристрастность. Но именно потому, что культурные изменения настолько всеобъемлющи и протекают столь быстро, а также потому, что они выявляют глав-
15

ные характеристики большинства африканских сообществ, проблема эта стала вызовом ему как ученому, и он ответил на него как ученый: во-первых, делая упор на необходимости объективного исследования существующих условий, а во-вторых, разрабатывая новые методы анализа сложнейших проблем культурных изменений во всех их аспектах. Его теорию культуры, его исследование действующих сил, вступающих в игру, когда две культуры сталкиваются в борьбе друг против друга, читатель найдет в этой книге. Подход Малиновского существенно динамичен благодаря тому, что он рассматривает ситуацию контакта в таких терминах, как «нажим» и «деформация», «конфликт» и «сотрудничество», «компромисс» и «пассивное сопротивление», или, иначе говоря, с точки зрения устойчивости старых институтов, преобразования их в иные и процесса постепенной эволюции новых институтов, в котором участвуют обе культуры. Для обработки такого рода данных он разработал обзорные таблицы (о них упоминалось выше). При том, что этот тип исследования и эту технику в дальнейшем можно совершенствовать, подкрепляя использованием психологических тестов, изучением психологических механизмов отбора и интеграции в культурных изменениях¹⁴ и анализом того, почему некоторые культуры выказывают большую сопротивляемость контактам, чем другие¹⁵, нам очевидно, что метод Малиновского может быть полезен при анализе современных изменений не только в Африке, но и в других регионах мира, как и в иных исследованиях — например, при изучении контактов между туземными племенами или между нациями европейцев, проблем, связанных с ассимиляцией групп иммигрантов, либо процесса постепенной урбанизации сельских районов. Я бы хотела выразить сердечную благодарность Йельскому университету не только за стипендию, выделенную на исследование в области расовых отношений и давшую мне возможность отредактировать рукописи Малиновского по культурным изменениям, но и за те благоприятные условия и помощь, которые столь великодушно были предоставлены мне во время моего пребывания в Нью-Хейвене. При осуществлении данной работы были проведены консультации с проф. Морисом Р. Дави, председателем отделения социологии и расовых отношений в Йельском университете, и сейчас я предельно отчетливо вижу, сколь много времени, доброты и терпения потребовали от него мои запросы. Я весьма многим ему обязана за совет и полезную критику, высказанную в адрес данной книги.

Я также очень признательна д-ру Одри Ричарде, д-ру Люси Мэйр, д-ру Маргарет Рид и д-ру Раймонду Ферту, которые про-

16

смотрели предварительный план книги и выступили с комментариями и критикой. Несмотря на то что я не могла согласиться со всеми их предложениями, многие из них оказались крайне ценными в моем последующем пересмотре книги.

Наконец, я бы хотела выразить глубокую признательность г-же А.В. Малиновской за переданные мне привилегию и ответственность по редактированию рукописей ее мужа, а также за советы и поощрение, которые я все время от нее получала. За данную задачу я взялась с радостью, потому что, как бывшая ученица Малиновского, я понимаю, насколько велик его вклад в мои собственные познания, в мою подготовку к теоретической и полевой работе. Я сознаю, что нахожусь в неоплатном долгу перед этим человеком, великим антропологом и великодушным другом, и этот долг никогда не может быть возвращен; но я надеюсь, что редактированием его рукописей я дала возможность другим антропологам и будущим ученым измерить масштаб его вклада в один из наиболее важных разделов антропологии - исследование культурных контактов и изменений.

Филлис М. Кэббери Лондон, 1944

Часть первая

I. Новые задачи современной антропологии

Потребность в прикладной антропологии

Культурные изменения есть процесс, посредством которого существующий строй общества, то есть его социальная, духовная и материальная организация, трансформируется из одного типа в другой. Культурные изменения, таким образом, охватывают более или менее быстрые процессы преобразования в политическом устройстве общества; во внутренних его установлениях и методах освоения им территорий; в его верованиях и сводах знания; в его системе образования и законодательстве; в его материальных орудиях и их применении, а также в том способе потребления, на котором основывается его социальная экономика. Культурные изменения в самом широком смысле этого термина — постоянно действующий фактор человеческой цивилизации; они происходят везде и во все времена. Они могут начаться под влиянием факторов и сил, внезапно появившихся внутри некоего сообщества, а могут происходить благодаря взаимодействию различных культур. В первом случае они принимают форму *независимой эволюции*; во втором они являют собой тот процесс, который в антропологии обычно именуется *диффузией*.

Однако именно в наши дни культурные изменения в обеих их разновидностях приобрело небывалые в человеческой истории быстроту и размах. Технические изобретения, развитие промышленных предприятий, финансовой и торговой организации ускорили эволюцию в западном мире, обеспечив ему далеко простирающееся господство над материальной средой. Однако технический прогресс не сопровождался соответствующим ему по размаху контролем со стороны социальных условий и духовной культуры. Западный мир разъединен, причинами этого послужили минувшая война и опасность новых войн, резкие противоречия в понимании принципов политики и невозможность большинства стран справиться с некоторыми из самых насущных экономических проблем. Неразрешимые пока проблемы мировой экономики

18

и политики, международного законодательства и националистической реакции — все это фаза культурных изменений. Но не дело антрополога решать эти вопросы с позиций непредвзятости исследования и научности прогнозов — их, быть может, и оценят будущие поколения. Но в данный момент, вероятно, ему позволено будет указать на то, что некоторые выводы, имеющие силу и ценность в приложении к первобытным народам, можно было бы столь же успешно применить и к нашим собственным обществам. Для антрополога в равной мере было бы полезно осмыслить и тот факт, что эволюция и диффузия — процессы не столь уж различные, какими кажутся на первый взгляд. Процессы культурных изменений в Африке не столь уж существенно отличаются от тех процессов, благодаря которым аграрные и отсталые страны Европы сегодня из крестьянских сообществ, жизнь которых определялась замкнутыми экономическими системами вековой давности и была организована на народных и родственных началах, преобразуются в новый тип общества, практически аналогичный тому, что свойствен промышленному пролетариату в Соединенных Штатах Америки, Англии или Франции. Но по многим причинам проще и выгодней анализировать процессы диффузии в той области, которая по своей большей дистанцированности от культуры исследователя допускает и большую непредвзятость в его работе, в той области, где вопросы одновременно и проще, и более непосредственно зависят от факторов изменения. Лучше всего к тому же выбрать для нашего исследования область одновременно и обширную, и достаточно определенную, притом такую, которая на протяжении последних нескольких лет уже успешно исследовалась с точки зрения культурных изменений. Касательно же Африки мы располагаем рядом относительно новых трудов, посвященных происходящему там широкомасштабному движению, заключающемуся в переходе сообществ туземцев от господства племенных отношений к частичной вестернизации¹⁶. Антрополог все с большей отчетливостью сознает, что изучение культурных изменений должно стать одной из главных задач и в полевой работе, и в теории. Вымысел о

«неиспорченном» туземце должен быть отброшен, от него нужно отказаться как в полевых, так и в кабинетных исследованиях. Убедительной тому причиной служит тот факт, что «неиспорченного» туземца нигде не существует. Человек науки должен изучать то, что есть, а не то, что могло бы быть. Даже когда его главный интерес заключается в реконструкции исторического прошлого племени, он все равно должен изучать туземца таким, каков он есть сейчас, — то есть туземца, подверженного влиянию Запада. Только на основе

19

того, что осталось от древней культуры, только путем привлечения воспоминаний старых информантов и поиска старых записей он может сделать вывод о предшествующих обстоятельствах жизни племени и продвинуться вперед в реконструкции прошлого. Однако современный ученый понимает также, что для того, чтобы постичь суть диффузии, необходимо изучать ее опытным путем, основываясь на информации из первых рук. Таким образом полевая работа по исследованию широкомасштабного процесса диффузии, идущего в современной Африке, по праву становится самостоятельной научной задачей. Описывать и анализировать одну из важнейших фаз в истории человечества — вестернизацию современного мира — долг как этнолога, как и хрониста. Наблюдения над культурными изменениями, поскольку они происходят на наших глазах, открывают нам к тому же общие законы диффузии; подобные наблюдения дают нам материал, позволяющий понять некоторые аспекты культуры человечества в целом, например, причины устойчивости верований и традиционных жизненных образцов или того, что одни аспекты культуры подвергаются диффузии быстрее, чем другие, — короче говоря, помогают нам постичь динамический характер процесса культурных изменений.

Как гуманист, ученый должен понимать, что в этот процесс вовлечены человеческие интересы и страсти, которые до сих пор в значительной мере, если не полностью, находятся под контролем действующих сил активной западной цивилизации. Об этом контроле не всегда удавалось получить научную информацию, опирающуюся на знание всех спорных фактов. Даже сейчас мы должны задаваться вопросами: какова природа изменений в туземных сообществах? Приведут ли эти изменения к совместному существованию, построенному на гармоничном сотрудничестве? Или же они активизируют временно подавляемые, но могущественные силы, которые послужат причиной грядущего раскола, смещения и исторической катастрофы невиданного масштаба?

Каждому призванию свойственно некое моральное обязательство, даже призванию научного специалиста. Долг антрополога — быть честным и правдивым истолкователем туземной жизни. Долг этот означает не просто быть благодарным за услуги, получаемые в форме информации, доброжелательное отношение и великодушие — хотя и эти качества тоже налагают на исследователя первобытных человеческих обществ особые обязательства. Это — прямое свидетельство тому, что полевой исследователь понимает или что ему следует понимать условия, при которых живут туземные расы. Он должен уметь объяснить торговцам, мис-

20

сионерам и нанимателям рабочей силы, в чем в действительности нуждаются туземцы, где они более всего страдают из-за силы европейского вмешательства. Нет сомнений, что в ходе установления связей с европейцами, в процессе вторжения западной цивилизации судьба туземного населения была трагичной. Мы много говорим о «распространении западной цивилизации», о «передаче в дар туземцам достижений нашей собственной культуры», о «двойном наказе», о «бремени белого человека». Но в действительности историку будущих времен придется зафиксировать и тот факт, что европейцы иногда полностью истребляли островное население, что они присваивали себе большую часть родового наследия первобытных народов, что они приносили с собой рабство в особо

жестокой и гибельной форме. Пусть даже европейцы впоследствии сами отменили рабство, однако экспатриация негров также свидетельствует об отношении к ним как к изгоям и отверженным.

Туземцу до сих пор нужна помощь. Антрополог, не способный этого постигнуть, не способный отметить трагические ошибки, совершаемые порой с самыми лучшими намерениями, а порой под давлением крайней необходимости, остается антикваром, покрытым академической пылью и существующим в раю для дураков. Может ли исследование принести какую-нибудь практическую пользу? В некоторых африканских колониях зачастую прибегали к такой практике: всякий раз, когда был нанесен непоправимый вред или события зашли в тупик, созывали «комиссию научного расследования», предназначенную в действительности для того, чтобы помочь правительству «сохранить лицо» и заглушить угрызения совести. Но ведь исследование, чтобы приносить пользу, должно вдохновляться мужеством и стремиться к достижению поставленной цели. Для него должны служить руководством конструктивное государственное управление и мудрое предвидение, которые способны определить относящиеся к делу вопросы и имеют мужество осуществлять необходимые меры. Станем ли мы тем самым смешивать политику с наукой? С одной стороны, решительно «да»; потому что если знание дает предвидение, а предвидение означает власть, то настаивать на том, что научные результаты никогда не принесут пользы или же что ими не воспользуются те, кто обладает влиянием, — значит выставлять их на вселенское посмешище. Важность культурных контактов и изменений в качестве предмета исследования признана в большинстве тех стран, где вопросы колонизации имеют практическое значение и антропология переживает расцвет. Исторически пальма первенства, вероятно, принадлежит Голландии. Здесь достаточно назвать таких первопроходцев, как К. Снаук Хюргронье,

21

который смог как проповедью, так и практической деятельностью показать ценность антропологии для выработки справедливого и разумного отношения к туземцам, и К. ван Волленховен, чей интерес к обычному праву принес как открытия в теории, так и полезные достижения на практике. Стоит упомянуть и этнографические исследования миссионеров и представителей колониальной администрации, так же как и более недавние достижения таких опытных административных служащих, как ван Эрде и Схрике.

До войны этнографические исследования поддерживало колониальное управление Германии, хотя у него и не было времени, чтобы усовершенствовать административное управление в сколько-нибудь значимом масштабе и привести его в соответствие с результатами научного познания. Но в Германии такие ведущие исследователи первобытных культур и языков, как Вестерман и Турнвальд, уже в самом начале своей научной деятельности пришли к выводу о важности — и теоретической, и практической — исследований в области культурных изменений.

Во Франции работы Делафосса, Лабуре и Монье показывают, что культурные изменения и проблемы культурных контактов неизменно принимаются во внимание как учеными, так и практиками.

Наконец, в Великобритании и Соединенных Штатах интерес к культурным изменениям в последнее время стал доминировать. Имена У.Х.Р. Риверса и капитана Дж. Х.Л.Ф. Питт-Риверса стоят во главе списка первых британских исследователей. Работа отделений антропологии в Сиднее и Кейптауне по инициативе А.А. Радклифф-Брауна; преподавание дисциплины и исследования в Кембридже, Лондоне и Оксфорде; проявление особого интереса к проблематике культурного изменения и прикладной антропологии со стороны Королевского антропологического института, — все это началось почти одновременно по инициативе американцев и связано в первую очередь с именами Уисслера, Роберта Ред-филда, Элси Клуз Парсонс, М.Дж. Херсковица, Радина, а также П.Х. Бака (Те Ранги Хироа) и Феликса Кисинга, работающих в Гонолулу. Международный институт африканских языков и культур после его основания в 1926 г. предпринял попытку вынести эти исследования за рамки национальных

границ, и, избегая политических разногласий, организовал исследования по проблемам контактов во всех африканских колониях, привлекая науку к взаимодействию с миссионерской практикой, а также содействуя сотрудничеству ученых с административными службами всех заинтересованных стран¹⁷.

Однако к сожалению, в некоторых кругах до сих пор держится устойчивое, хотя и ошибочное мнение, что между антропологией

22

практической и антропологией теоретической, или академической, существует фундаментальное различие. Правда заключается в том, что наука начинается с ее практического применения. Физик, химик или биолог знает это назубок. Что такое применение науки и когда «теория» становится практической? Только тогда, когда она позволяет нам отчетливо зафиксировать эмпирическую реальность; другими словами, коль скоро теория истинна, она «применима» в том смысле, что может быть подтверждена опытом. Компромисс между естественным порядком событий, с одной стороны, и вмешательством в него, властью над ним человека, с другой — это единственное прочное основание для экспериментальной науки. Достаточно вспомнить, как революционные научные открытия Гальвани и Вольты, которые первоначально носили исключительно теоретический характер, впоследствии благодаря разработкам Ампера и Фарадея, Кельвина и Маркони привели к радикальному изменению нашего контроля над электричеством и эфиром. Огромные достижения современной инженерии являются закономерным результатом независимых и непредвзятых исследований природы силы, пространства и времени, получивших признание благодаря поляку Копернику, итальянцам Галилею и Торричелли, французам Декарту, англичанину Ньютоном, голландцу Гюйгенсу и немцу Лейбницу. Точно так же, как нельзя найти ни единого аспекта физической теории, который не имел бы отношения к обычной инженерии, так и в случае социальной инженерии можно утверждать, что она попросту является эмпирическим аспектом социальной теории.

Таким образом, научная антропология должна быть практической. Отсюда тотчас следует заключение: ученый-антрополог должен быть антропологом, изучающим изменяющегося туземца. Почему? Потому что первобытная культура, существующая сегодня, не изолирована, но находится во взаимодействии и в процессе изменения. До тех пор, пока вообще предпринимаются попытки ее реконструкции, они должны опираться на то, что может быть изучено в настоящем. Побочным продуктом наблюдения станет теоретическая и конструктивная дискуссия о ходе или направленности изменений. Самая суть истории заключается в том, что у нее наряду с прошлым есть и будущее. В то время как антропология очень часто служила бегству от действительности в экзотику, история зачастую оставалась щитом для тех, кто предпочитал действующей, живой традиции умершее и погребенное прошлое. Антикварная и романтическая тенденция сравнительно с тенденцией ретроспективной и реконструирующей часто бывает не чем иным, как стремлением уйти от реальных проблем. В естественной науке исследователь ищет фундаментальные силы - механи-

23

ческие, химические, электромагнитные — в значительной степени для того, чтобы в будущем поставить их на службу человеку. В социологии по крайней мере столь же важны критерии уместности, силы и жизнеспособности. В какой-то момент мы осознаем это, и тогда мы видим, что антрополог, стоящий перед исследованием культурных изменений, в конечном итоге не может избежать крупных практических проблем, относящихся к области государственного строительства в колониях¹⁸.

Область культурных изменений такова, что заключенные в ней теоретические проблемы невозможно отделить от практических. Практик заинтересован в изучении культурных изменений: администратор — с точки зрения политического и законодательного регулирования, миссионер — в аспекте изменения религии и морали, поселенец и предприниматель — в отношении возможностей трудовой деятельности, туземного производства и потребления. Побуждения и интересы европейцев, занятых в государственном управлении, в трудовой деятельности или в сфере бескорыстного обучения и проповедования Евангелия, конечно, непосредственно не связаны с наукой, но они очевидно внутренне

присущи ситуации, сложившейся сегодня в Африке и в других регионах. Но дело не только в этом; можно показать, что большая часть интересов и побуждений тех агентств, что заняты в Африке практической деятельностью, могут быть сформулированы в виде проблем, далеко не во всем отличных от тех, какими занят социолог. Золотоискателю, желающему быстро «сорвать куш» и затем сбежать с ним, не обязательно беспокоиться о том, к какому сильному озлоблению туземного населения, недоверию к европейцам, расовой ненависти или даже серьезному экономическому разорению приведет его деятельность. Поселенцу же, который думает о будущих временах и о грядущих поколениях, необходимо постоянно помнить о тех проблемах, что могут появиться в расовых отношениях в будущем, ему придется избегать нанесения серьезных оскорблений или даже обид черным соседям его собственных, белых, детей. Вопросы о состоянии здоровья туземцев или даже о выживании африканских племен, об упорядоченной общинной жизни, которая постепенно вырастает на фоне хаоса, порожденного распадом племенного уклада; проблемы того, как могут определенные изменения в туземных законах привести к серьезным нарушениям в правовом регулировании, в какой степени, в соответствии с лучшими намерениями европейцев, необходимо снизить значимость половой морали в туземной жизни, — все это в равной степени интересует и социолога, и практика.

Касательно изучения культурных изменений, у нас есть и другие причины, по которым становится ясно, почему практическая

24

область особенно благодатна для исследования и почему полноценное сотрудничество европейских представительств в Африке необходимо для серьезного изучения всех проблем. В качестве важнейшей причины можно назвать тот факт, что в колониальной политике мы, возможно, наиболее близко подходим к тому эксперименту (иногда почти полностью контролируемому), какой только и может быть проведен в социальных науках. Например, в административном управлении принцип косвенного управления — один из тех, где определенные практические результаты предвосхищены благодаря твердым научным основаниям. Но изучать сугубо академично то, что происходит при различных экспериментах по косвенному управлению, при этом не зная практических трудностей, без терпеливой и уравновешенной работы — значило бы закрывать глаза на реальную динамичную сторону всего вопроса в целом.

Так, туземная администрация должна четко и ясно разработать определенную систему законодательства, которая всегда будет комбинацией туземной традиции с европейскими принципами правосудия, а затем ввести эту систему в действие. Финансисты должны таким же образом организовать налогообложение и предусмотреть в бюджете расходы на гигиену и образование. Во всем этом мы имеем, с одной стороны, планирование, а с другой — процесс, посредством которого достоинства и недостатки, трудности и успехи планирования проверяются на деле. Если антропологу не будет дозволено получать исчерпывающую информацию о внутренних совещаниях по административной политике, то он упустит ценную возможность наблюдать, как «работают» социальные эксперименты.

Опять-таки, в Африке образование планируется, финансируется и управляется европейцами, которые, как правило, преследуют совершенно определенные практические цели. В то же время средний европеец, занятый организацией и проведением обучения в Африке, не является ни этнографом, ни даже социологом. Он чаще всего не осведомлен в вопросах того обширного культурного, социального и политического подтекста, с которым связан процесс обучения. Кроме всего прочего, он обычно и не изучает африканские туземные системы обучения. Результатом является то, что мы часто выпускаем в свет образованных африканцев, которым нет места ни в мире племенного уклада, ни в европейском сообществе. Исследовать этот вопрос в самом широком контексте и со всеми вытекающими из него следствиями — именно в этом заключается обязанность антрополога, изучающего проблемы контакта. Отделять здесь практические выводы от теоретических построений было бы столь же трудно, сколь и невыгодно.

25

Я надеюсь, что в ходе предшествующего рассуждения становилось все более и более очевидно полное соответствие интересов практики, с одной стороны, и интересов функциональной

антропологии — с другой. Обе они сосредоточены на одном и том же предмете: на демографии и законодательстве; на племенной власти и владении землей; на понимании семейной жизни, половой морали и групп родства как факторов, определяющих особенности как внутренней жизни, так и внешнего взаимодействия. Все это столь же важно для управляющего, сколь это интересно для функционального антрополога. Педагог-теоретик обнаружит, что весь ход функционального анализа имеет непосредственное отношение к решению вопроса о том, как культура передается от поколения поколению. Миссионер найдет, что изучение религии как принципа интеграции прямо опирается на его усилия по проповеди Евангелия и постепенного преобразования всего здорового, конструктивного и настоящего, что есть в язычестве, в более высокоразвитые формы западной религии. Таким образом, это — не просто одна из исследовательских задач, но проблема, основанная на таком интересе, который пребывает неизменно. Функционалисту в первую очередь интересно то, как работают общественные институты, каковы их достижения и как соотносятся друг с другом разнообразные факторы, их определяющие. Это попутно ставит вопрос о том, каким образом может происходить преобразование этих институтов. Весь функциональный подход основан на принципе податливости человеческой натуры по отношению к изменениям и на принципе возможности культурного развития. Он также включает в себя предостережение: устойчивость обычая и трудность преобразования африканской семьи в христианскую или туземной системы управления в нечто, приближающееся к западному идеалу, объясняются сложностью и взаимосвязанностью всех видов человеческой деятельности. Моралью, извлекаемой из функционального анализа культуры, должно стать то основное правило, что медленное, постепенное и тщательно спланированное преобразование может быть успешным там, где преобразование случайное, беспорядочное и наспех сработанное только введет в замешательство. Таким образом все, кто на практике имеет контроль над африканскими племенами, могут почти напрямую пользоваться методами функциональной полевой работы. Это потому, что такие методы непосредственно подводят их к знанию того, на чем основано политическое устройство племени и как оно работает; как развиваются туземные системы образования и как религия осуществляет социальное и моральное воздействие на своих приверженцев.

26

Природа культурных изменений

Культурные изменения — это процесс, который сложно взять под надзор и контроль в аспекте как теории, так и метода. Мы сталкиваемся с проблемами, связанными как с вопросом *«Куда это движется?»*, так и с вопросом *«Откуда это появляется?»*. Мы имеем дело с объектом, находящимся в движении; скоротечность изменения приводит в беспорядок наблюдения и рушит политические планы. Рост новых, не прогнозировавшихся ранее, сил и факторов, таких как африканский национализм и развитие автономных африканских церквей, заставляет столкнуться с трудностями как описания и анализа, так и практической политики. В этой новой работе и теоретик, и практик должны принять во внимание широкий спектр проблем западного владычества — как экономического, так и имперского; они должны овладеть хотя бы началами экономической, правовой и политической теории, а также, вдобавок ко всему, познакомиться с антропологическим методом. Если помнить о том, что в эмпирической полевой работе мы исследуем процесс диффузии и что теоретические и практические интересы должны быть в достаточной мере сбалансированы, то нашей задачей будет определить природу этого процесса, те принципы и понятия, которыми мы будем пользоваться, а также метод полевой работы и наилучший способ сотрудничества между белыми - между людьми, осуществляющими эти изменения, и теоретиками, эти изменения исследующими. Один взгляд на любую часть Британской Восточной или Южной Африки показывает, что нам предстоит иметь дело не с одной культурой, единообразной или смешанной, но с целым «лоскутным одеялом» культурных областей. Есть районы преимущественно европейские и подчиненные западному укладу жизни и мышления. Существуют регионы с племенным укладом, почти исключительно африканские. Но кроме этих двух, есть также районы и социальные институты, в которых африканцы и европейцы сотрудничают друг с другом и зависят друг от друга непосредственным и весьма специфическим образом.

Африка сегодня - взгляд с высоты птичьего полета

Чтобы конкретизировать наши рассуждения, окинем взглядом Африку, какой она предстает нам сегодня¹⁹. Пассажиру, летящему внутренним маршрутом Королевских авиалиний, откроется та картина культурной ситуации, которую почти с буквальной точностью можно передать как вид с высоты птичьего полета. Пос-

27

ле того, как вы проследуете над границей одной из старейших цивилизаций — зеленой лентой Нила, стремящейся к самому сердцу континента, — вы получите первое впечатление от Черной Африки на болотах Верхнего Нила. Эти окружности деревушек, построенных древним способом без единого отголоска европейской архитектуры; эти туземцы в своих ветхих одеждах или вовсе без них, прохаживающиеся среди скота, запертого внутри изгороди; эта очевидная изоляция каждого селения, затерянного среди почти что неприступных болот, — все это создает по крайней мере внешнее впечатление Африки «в чистом виде», Африки, «не тронутой европейцем». Не может быть сомнений, что Африка по сей день остается для нас одним из великих оплотов туземной культуры.

Как только самолет пересечет границу между нилотами и банту, станет ясно, что мы движемся над преобразившейся Африкой. У баганда дома новые, прямоугольные, построенные по европейскому образцу; и даже, если глядеть сверху, одеждой и украшениями местные жители напоминают выходцев с Запада — в памяти всплывают Манчестер или Бирмингем. Дороги и церкви, легковые автомашины и грузовики — все говорит о том, что мы вступили в мир перемен, где взаимодействуют два фактора, производя культуру нового типа, которая соотносима как с Европой, так и с Африкой, но в то же время не является чистой копией ни одной из них.

Когда самолет приземлится в Кисуму, мы окажемся в небольшом городке, в значительной мере зависимом от интересов золотодобычи. Часть его выглядит почти по-европейски. Некоторые улицы напоминают нам Индию. Но, если брать в целом, это поселение есть сложное, существующее само по себе образование, определенное близостью нескольких африканских племен, а также деятельностью живущих и торгующих здесь европейцев, как и фактом индийской иммиграции. Это — важный центр торговли и экспорта золота; взятый в таком качестве, он должен быть изучен социологами в его отношении как к мировым рынкам, заокеанским промышленным центрам и банковским организациям, так и к африканским трудовым и природным ресурсам.

В Найроби мы вступаем в мир, где туземцы и предметы африканского обихода исполняют роль, соответственно, бессловесных персонажей и декораций. Здесь преобладают большие европейские конторы, банки, церкви и магазины. Белые жители ходят по своим европейским делам и живут в мире, внешне почти не затронутом Африкой. В действительности же он покоится на африканском фундаменте. Принимать излюбленный местный лозунг, объявляющий Восточно-Африканское нагорье «Страной белых»,

28

в его полном и буквальном значении будет серьезным социологическим просчетом.

Европейская культура Восточной Африки, хотя и в значительной мере импортированная из Европы, адаптировалась к африканской естественной среде и зависит от ее человеческого окружения.

Это трехчастное членение — различие между старой Африкой, Европой, импортированной на континент, и новой сложносоставной культурой — проходит перед нами вдоль всего воздушного пути, железной дороги и автомобильной трассы. Вот вы выходите к местным угольям, где и сегодня можно послушать африканскую музыку, посмотреть африканские танцы, увидеть африканские церемонии, поговорить с африканцами, одетыми в свои старые наряды, не знакомыми ни с одним европейским языком и живущими старой племенной жизнью. А вот неподалеку, в бунгало или в небольшом европейском поселении, вы слушаете английскую музыку на коротких волнах и наслаждаетесь «чисто европейскими» песнями сплошь об «Алабаме» или «Малышке» или о том, что кто-то де «напевает вместе со сверчками»; вы можете почитать последние номера «Тэтлера» и «Скетча» и с удовольствием поспорить насчет спорта, местных происшествий и событий за океаном или насчет партийной политики в Англии. В этот мир африканец входит только как призрачная фигура: вот слуга, подающий поднос с «предзакатными» напитками; вот обрывки африканских песен, доносящихся из-за ограды с плантации. Иначе говоря, европеец живет в полной отрешенности от африканской туземной жизни. Время от времени смешной анекдот, вопросы по работе, административные задачи или миссионерские трудности напоминают о ней — все это иногда обсуждают те европейцы, чьи профессиональные заботы связаны с регулированием тех или иных проблем туземцев. Однако это не порождает в них заинтересованности туземной

жизнью как таковой, глубокого изучения ее ради нее самой.

Цветной барьер в социальном, культурном, а также в экономическом смысле в значительной мере определяет взаимоотношения между европейцами и африканцами. Понимать эти отношения или как «достаточно интегрированную сферу взаимного существования», или как простую «смесь», составленную на основе прямого «заимствования», — значит игнорировать реальные силы, осуществляющие воздействие и реагирующие на него, не принимать во внимание сильное взаимное сопротивление и антагонизм двух рас и культур.

Однако есть все же и компромисс. Есть живой контакт и сотрудничество. Существуют те виды деятельности, в которых европейцы должны полагаться на африканский труд и в которых африканцы временами проявляют желание участвовать, или же,

29

по крайней мере, на участие в которых можно убедить их подписать контракт. Есть такие процессы и события, когда абсолютно все группы европейцев внезапно щедро делятся с африканцами тем, что сами считают наилучшим в европейской культуре. Африканцы, со своей стороны, признавая ценность и преимущество европейской религии, образования и технологии или пугаясь их новизны, часто начинают с того, что принимают западные образы определенных видов деятельности с неподдельным интересом и искренним сочувствием. Но столь же часто все это заканчивается социальными движениями противодействия европейскому влиянию, полностью выходящими из-под контроля или вовсе не •

подлежащими контролю со стороны миссионера или управляющего и временами прямо враждебными белым жителям.

Сейчас повсюду в Африке нам встречаются области и институты, где культурные контакты осуществляются описанным образом - так же, как на рабочем месте в цехе. Образование дается в школах, а проповедь Евангелия ведется в церквях и в миссионерских поселках. В туземных судах отправляется некая смесь исконного и чужеземного правосудия; это происходит под надзором европейцев или даже силами европейских чиновников, более или менее знакомых с местными нормами и обычаями.

Таким образом, даже из чисто поверхностного обзора мы можем заключить, что изменяющаяся Африка не может выступать как однородный предмет исследования, в нем следует выделять три различных элемента, или фазы. Кажется почти возможным взять кусочек мела и вывести на карте прямо по поверхности континента границы пространства для каждого из типов: по преимуществу европейские, подлинно африканские и те, что охвачены процессами изменения²⁰.

Каждая фаза - европейская, африканская и фаза культурных контактов и изменений - подчиняется своей собственной культурной детерминации. Белые обитатели города, миссии, поселенческой усадьбы или поселка администрации сохраняют свои связи с родной страной. Идеалы их воспитания, их религиозная вера, их политические привязанности, их научные или экономические интересы - все наперечет европейские и часто прямо направляются и контролируются из Европы.

Скрытые силы африканского племенного уклада покоятся в местной туземной традиции.

Адаптация их к среде — это результат векового процесса. Политически они контролируются вождями или советами, перед которыми у них долг преданности, основанный на африканских идеях, верованиях и чувствах. Даже когда соплеменники обращаются в чужую религию, получая образование в европейских школах и подчиняясь европейскому праву и юрисдикции, они

30

все же сохраняют многие из их собственных воззрений и чувств, производимых африканской культурой и африканской средой.

Когда мы обращаемся к институтам, возникшим в результате контактов и изменений, мы опять-таки обнаруживаем, что они не вытеснены целиком ни европейскими влияниями, ни африканскими, но подчиняются своей собственной детерминации.

Все это ставит перед современной антропологией новые задачи, ввиду которых ей придется отныне иметь дело с культурными изменениями. Ученый должен понимать, в чем состоят культурные изменения. Он должен сознавать, какие факторы существенны: каковы, например, европейские влияния, сопротивляемость туземных культур изменениям, готовность принять

некоторые из новых методов, отвергая при этом другие, — короче, каковы силы и факторы преобразования. Полевой исследователь должен придумать способы изучения этих явлений, пути их группировки и приемы для того, чтобы представить их ясно и убедительно.

Очевидно, что изменения исследовать труднее, чем состояние устойчивое и выкристаллизовавшееся. Для работы над этой проблемой нам нужно зафиксировать некую прочную структуру, с которой можно было бы соотнести множество факторов, текучее многообразие постоянно меняющихся вещей. Таким образом, корректная теория изменений должна выработать методы эмпирического исследования.

Наконец, антрополог должен извлечь пользу из себя самого, на чем мы уже имели случай настаивать. Он — компонент активной западной цивилизации, которая дала начало процессам установления изучаемых связей и до сих пор в значительной степени их контролирует. Способствовать контролю над действующими факторами изменений при помощи информации и советов, в той мере, в какой только возможно, — именно в этом заключается долг его науки.

Рассмотрим, таким образом, следующие три пункта:

1. Природа культурных изменений.
2. Эмпирические методы полевой работы, лучше всего способствующие созданию ясной картины культурных изменений в каждом конкретном случае.
3. Основы практических советов, опирающихся на ту способность предвидения, которой обязательно наделяет всякая правильно понятая наука; критерии приспособляемости и жизнестойкости африканских институтов; и возможность прогнозов в процессе культурных изменений²¹.

II. Теории культурных изменений

Ситуация контакта как интегральное целое

В том, что касается природы культурного изменения, немедленно напрашивается одно простое решение. Ситуация контакта в любой момент является культурной реальностью. Почему бы нам не воспринять ее как «интегральное целое»: ведь в любом конкретном случае у нас имеются африканцы и англичане, индийцы и средиземноморские иммигранты, которые работают вместе в пределах одной среды и решают единые культурные задачи? Стоит принять это допущение, как проблема эмпирической работы решается сама собой. Нам следует пользоваться точно теми же методами и приемами, какими в прежние времена пользовался антрополог старой школы при изучении своего предмета — первобытной, относительно стабильной, обособленной культуры. Сейчас, в общем и целом, существует согласие относительно того, что наиболее существенный элемент в любой ситуации контакта образуют европейцы. Некоторое время тому назад я несколько дерзко настаивал на том, что «просвещенный антрополог должен принимать во внимание европейскую тупость и предвзятость» в той же самой мере, что и африканское суеверие и отсталость²². Теперь я бы сформулировал это положение иначе, более осторожно, заявив, что весь спектр европейских влияний, интересов, добрых намерений и хищнических побуждений должен стать существенной частью исследования африканских культурных изменений. В действительности, эта точка зрения стала сейчас почти общим местом и в полевой работе, и в теории. Однако, на мой взгляд, этот вполне оправданный общепризнанный тезис чересчур расширяется, когда утверждают, что «миссионер, представитель администрации, торговец и наниматель рабочей силы должны быть поняты как факторы племенной жизни — точно таким же образом, как мы воспринимаем вождя или колдуна»²³. Или когда при обсуждении методов полевой работы нас наставляют, что «новая техника в изысканиях подобного рода не требуется...». Один из авторов заявил даже следующее: «Действующие силы контактов можно рассматривать как неотъемлемую часть сообщества»²⁴. Звучит это правдоподобно и наверняка может сильно упростить суть дела. Нам нужно только незначительное увеличение числа наших информантов и, быть может, качественное их улучшение. Мы тогда могли бы относиться к местным европейцам как к квалифицированным источникам информации и использовать их для

своих целей, работая с ними

32

точно теми же способами, какие применяются в случае туземных информантов²⁵.

К сожалению, упрощение подобного рода едва ли можно признать приемлемым.

Отношение к комплексной ситуации изменения как к некоему «достаточно интегрированному целому» - мы могли бы назвать подобный подход «однолинейным» — связано с игнорированием общего динамизма процесса. При таком подходе совсем не принимается в расчет основной факт культурных изменений, а именно то, что европейские жители — миссионеры и управляющие, поселенцы и предприниматели — действительно являются главными действующими силами изменений. Понятие хорошо интегрированного целого упустит из виду важнейшие факты, как, например, «цветной барьер» — неизменно возникающую пропасть, которая пролегает между двумя сторонами в процессе изменений и благодаря которой они оказываются разделенными в церкви и на заводе, в работе на шахте и в политическом влиянии.

Главное, такой подход затемняет и искажает единственно правильное понимание культурных изменений в подобных областях, а именно тот факт, что данные изменения есть результат воздействия более высокоразвитой и активной культуры на более примитивную и пассивную. Понятие достаточно интегрированного сообщества или культуры исключает из рассмотрения типичные феномены изменений — приятие или отторжение, преобразование определенных институтов и возникновение новых.

Тем не менее это понятие, хотя и неполно и скудно, но все же выражает истину: небольшое сообщество, неизменное или инертное, или то, которое едва ли до сих пор испытывало на себе полное воздействие процессов вестернизации, может восприниматься как находящееся в состоянии временного приспособления. Миссионер обратил в христианство часть племени, тогда как оставшаяся сохранила язычество. У представителя администрации может не быть возможностей или причин вторгаться в традиционную племенную жизнь. Торговец, обосновавшийся в регионе некоторое время назад, может поставлять товары, которые уже стали остро необходимыми, получая взамен деньги или продукты туземцев. Именно эту группу людей — тех, кто вступает в сотрудничество, кто живет бок о бок друг с другом, находясь в то же время в сношениях, содержащих в себе лишь малую толику «динамизма», кто на время приспособливается друг к другу, — эту группу можно рассматривать как интегральное целое.

Однако каково же допущение, которое мы вынуждены были сделать для достижения этого временно полезного упрощения? Мы на секунду согласились забыть о самом факте изменений. Оче-

33

видно, что это неправомерно, коль скоро изменения — главная тема нашего исследования. Ведь именно тогда, когда мы пытаемся сгруппировать нашу работу и наши интересы вокруг *понятия изменений* и методов полевой работы по изучению культурных контактов, недопустимо забывать о том, что европейские силы везде выступают как главный источник, проводник, «привод» изменений; что именно они планируют, принимают меры и осуществляют импорт в Африку, они решают удерживать у себя что-либо, они отнимают землю, работу и политическую независимость, что они сами в большинстве своих действий зависят от тех инструкций, идей и сил, которые были рождены и существуют вне Африки.

Возьмем миссионера²⁶. К нему нельзя относиться «таким же образом, как к колдуну...».

Миссионер — это инициатор и эпицентр происходящей сейчас в Африке религиозной революции. Он не был бы верен своему призванию, если бы хоть раз согласился действовать по тому принципу, что христианство есть «лишь одна из форм культа». В сущности, в соответствии с его призванием, он относится к другим формам религии как к заблуждениям, которые подобает только уничтожать, а христианство воспринимает совершенно по-иному — как религию, которую следует насаждать как единственно истинную. Вовсе не желая ставить рядом с христианством другие культы и сочетать их учения с евангельской вестью, миссионер усердно занят вытеснением местных верований.

С другой стороны, представитель администрации далек от того, чтобы когда-нибудь стать вождем в традиционном понимании или быть представителем племенной власти, при том, что фактически он есть ее неотъемлемая часть в любом смысле; ведь сам он всегда должен быть вне племени и выше его, должен контролировать его извне. К нему не относятся как к вождю, потому что его действия не похожи на поступки вождя. Средний британский чиновник пытается служить справедливости и быть отцом для своих подопечных. Но составляет ли он с его точки зрения неотъемлемую часть племени? Нет. Он не был ни рожден, ни воспитан ради интересов племени, он даже не очень-то хорошо разбирается в каких-либо свойственных племени взглядах и обычаях. В действительности он — слуга Британской империи, временно работающий в такой-то колонии, воспитанник европейской общеобразовательной средней школы, англичанин или шотландец. В первую очередь он должен охранять интересы империи. В колонии он должен оберегать европейские интересы, а также поддерживать равновесие между этими интересами и противостоящими им туземными притязаниями. Трактовать роль

34

европейских политических сил в Африке в терминах вымышленного хорошо интегрированного сообщества значило бы для нас оказаться слепыми по отношению к самому определению задач, природы и смысла колониального управления.

Точно так же и промышленное предприятие не может восприниматься как часть племенного объединения. Странно выглядело бы то африканское племя, которое охватывало золотые шахты Рэнда с их гигантским заводом, биржу Йоханнесбурга и банковскую систему, простирающуюся от Кейп-Кода до Каира. Системы коммуникации, железные дороги и самолеты Королевских авиалиний, сеть автомобильных дорог, по которым ездят легковые автомобили и грузовики, — все это часть культурных контактов. Но понятие расширенного африканского племени, понятие, в которое можно втиснуть все перечисленное ради того, чтобы образовать единый племенной горизонт, обречено на провал сразу же, как только будет создано²⁷.

Очень трудно будет воспринять поселенца и его африканского соседа как собратьев, принадлежащих к одной большой семье; в равной мере трудно применить данное понятие к некоторым африканс-говорящим группам и к кафрам, интеграция с которыми вступает в противоречие с основными принципами *Грон-двета* или конституции Бурской Республики. Что же касается возможностей практического применения антропологических изысканий, то концепция культурных изменений как воздействия западной цивилизации и реакции на нее туземных культур — это единственный плодотворный подход. Планы, намерения и интересы белых сил, участвующих в контакте, мы должны трактовать как нечто такое, что может быть реализовано только через сотрудничество с африканцами, или как то, что терпит неудачу из-за реального конфликта интересов, ошибочного планирования, непонимания или отсутствия общей основы для эффективной совместной работы. Антрополог может стать здесь полезным советчиком, только если он отчетливо понимает, что возможность эффективного сотрудничества иногда существует, что есть определенные условия, при которых оно возможно, причем в известных случаях результатом взаимодействия неизбежно будет столкновение²⁸.

Предметы исследования в области культурных изменений, с одной стороны, и в неизменных культурах, изучаемых антропологом при помощи обычной полевой работы, — с другой, различаются в нескольких отношениях. В первом случае налицо культура вторгающаяся и культура воспринимающая. Тем самым мы имеем дело с двумя культурами вместо одной, с видоизменениями реципиентов под воздействием агрессоров и наоборот. Но и не только это. На месте нахождения воспринимающей культуры всегда соверша-

35

ется формирование агрессивного или захватнического сообщества (имеются в виду белые поселенцы). Оно никоим образом непосредственно не копирует породившее его и находящееся за его пределами («дома») сообщество. Во взаимодействии между туземным и европейским сообществами существует возможность возникновения третьей стороны, таких участников процесса, как индийцы, сирийцы и арабы в Африке, а иногда — растущее смешанное население, как, например, цветное население Кейпа в Южной Африке. Это безмерно усложняет проблему или, точнее, умножает число составляющих элементов в

предмете исследования.

Антропологу здесь уже более не приходится изучать достаточно определенное и строго очерченное образование, как, например, конкретный остров в Океании. Он имеет дело с частью огромного континента²⁹ и с сообществом, находящемся в окружении обширнейших территорий. В действительности, в этнологическом смысле ему предстоит иметь дело с двумя типами внутренних областей: один такой тип принадлежит европейской культуре — с ним контактируют члены белого сообщества, оттуда ими руководят, оттуда они постоянно импортируют товары и воспринимают идеи, и туда они в конце концов так или иначе возвратятся. Африканец также имеет свои внутренние области, свою древнюю культуру, теперь принадлежащую прошлому; иначе говоря, это его собственное сообщество, к которому он должен возвратиться после кратковременных вхождений в контакты с белыми; более того, это внутренние области других племен, с которыми ему придется сотрудничать.

Стало быть, если обычная антропология отводит для своего материала одну колонку, то в антропологии культурных изменений их будет, по крайней мере, три: одна — внутренние области белых, другая — черных, третья — культурные контакты. Ни одно явление из третьей колонки контактов не может быть изучено без постоянных обращений к двум другим сторонам — белой и черной.

Диффузия

Если бы нам для того чтобы обработать свидетельства о культурных изменениях, пришлось искать готовое решение в существующей этнологической теории, нам естественно следовало бы обратиться к тому самому учению о диффузии и исторических отношениях культур прошлого, которое разработала школа, берущая начало в трудах Ратцеля, и в которое значительный вклад внесли многие немецкие и американские антропологи. Ученые данной школы понимают диффузию как переход составных эле-

36

ментов или характерных черт из одной культуры в другую. Полагают, что эти элементы или черты усваиваются воспринявшей их культурой посредством растворения или же складываются в некие комплексы, компоненты которых не связаны друг с другом естественным образом. Тем самым продукт диффузии понимается как смешение культурных элементов или комплексов, настолько прочно взаимосвязанных, что основной теоретической задачей культурного анализа в отдельных культурных слоях или иных гетерогенных образованиях оказывается высвобождение их из базовой среды и обнаружение их происхождения.

Поэтому по результатам случайных компаративных исследований меланезийских и африканских культур объявляют доказанным, что культуры лука и стрел, зародившись где-то в Меланезии, перекочевали в Западную Африку и в иные края земли. Другие исследования были посвящены выявлению исторического влияния больших культурных потоков, распространившихся из Юго-Восточной Азии через Зондские острова в Океанию.

Диффузионизм британской школы в своих впечатляющих реконструкциях предпринял попытку укрепить доказательство того, что архаическая культура Египта оставила свои следы по всему миру благодаря ее поэтапному продвижению по Древнему Востоку — Индии, Китаю, тихоокеанским островам и далее до Нового Света.

Наряду с этими исследованиями столь же ценными и показательными являются методы, на которых они основаны. Их центральные понятия должны быть тщательно пересмотрены в свете нового эмпирического материала, полученного в ходе текущей полевой работы по современной диффузии с акцентом на событиях в Африке. Предвосхищая некоторые последующие результаты, я должен сказать, к примеру, что Гребнеровы критерии тождества, хорошо известные принципы формального и количественного критериев и несвязанных характерных особенностей должны быть отброшены. В действительности, трактовка диффузии в терминах характерных особенностей и их комплексов имеет, как мне представляется, сомнительную ценность³⁰. Эмпирическое исследование диффузии показывает нам, что суть этого процесса заключается не в беспорядочном и случайном обмене, но что он управляется известными силами и воздействиями со стороны культуры-донора и достаточно определенными противодействиями со стороны реципиентов. Мы также обнаружим, что не

сможем изучить диффузию посредством полевой работы, пока не признаем, что преобразуемые элементы — это не характерные особенности и черты или их комплексы, но сложноорганизованные системы или институты. То, что воздей-

37

ствует на туземную племенную знать, — это европейская администрация; то, что видоизменяет африканский труд, — это западное предприятие; наконец, то, что преобразует организованную систему африканской религии, — это организованная система миссионерского сообщества.

Продукт изменений как смешение составных элементов

Другая концепция феноменов изменения в значительной степени основывается на теоретических постулатах, взятых за основу немецкой и американской диффузионистскими школами. Эта точка зрения отвергает ошибочное понимание продукта изменения как интегрированного культурного феномена и справедливо признает, что африканская культура, какой мы застаем ее сегодня, не является гомогенной. Д-р Моника Хантер, вероятно, среди британских антропологов занимает наиболее отчетливо выраженную позицию, она выступает за необходимость особого подхода к проблемам культуры и за новые методы исследования в области культурных изменений. Однако, оставаясь в сфере влияния идей диффузионистов и методов «культурного анализа», она обращается с термином «смешение» несколько механистически. По ее мнению, главной задачей антропологии должно стать «по возможности предельное разграничение элементов, воспринятых от европейской культуры и бывших до пришествия европейцев частью культуры пондо»³¹.

Она прямо противопоставляет «чисто функциональное исследование» «изучению контакта», и тонко замечает, что точка зрения строго последовательного функционалиста должна быть смягчена, когда мы обращаемся к быстро меняющейся африканской цивилизации и к воздействию европейских факторов. Кто читал предыдущие рассуждения, поймет, что я полностью согласен с тем, что сегодня настоятельно требуется развивать новые методы, искать новые средства предъявления фактов и расширения кругозора антикварной антропологии. Трехсторонний подход не был необходим для полевой работы старого типа, занятой только не изменяющимся туземным сообществом. Но ясно также и то, что я не могу согласиться с тем положением, что культура есть «смешение частично сплавленных элементов, которые могут быть поняты только на основе их культур-предков»³²; или же с высказыванием Хантер о «невозможности понять существующие институты без знания о прошлом»³³.

Процитированные места побуждают к разбору нескольких вопросов, весьма уместных при формировании методов исследования и

38

разработке теории культурных изменений. Позволяет ли образ «смешения частично сплавленных элементов» ясно узреть природу культурных изменений? Неужели нам в действительности приходится иметь дело с механическим соположением или беспорядочным смешением, с элементами, извлеченными из двух контекстов и смешанными в различных пропорциях? Кроме того, в каком смысле настоящая фаза развития и изменения может быть понята на основе породивших ее культур? Соотносимы ли напрямую изменения в Африке с европейской культурой, с одной стороны, и древней африканской, — с другой? В самом деле, нет ли глубокого различия между европейцем в Африке и европейцем у себя дома? Ставя подобные вопросы, я хочу сказать, что воздействие европейских интересов, влияний и работающих инстанций — не просто проникновение или смешение, но некий процесс, сочетающий в себе ориентацию на различные направления и на разные цели. Эти ориентации не полностью интегрированы друг в друга и поэтому ведут себя не простым образом: прежде всего, европейские элементы не просто смешиваются или сплавляются с африканскими культурами, но видоизменяют их гораздо более сложно и динамично³⁴.

Конечно, мы могли бы, проводя изыскания в любой городской местности, на территории шахты или даже в туземном заповеднике, составить список предметов, обычаев и занятий, которые для внешнего наблюдателя легко бы встраивались в соответствующие европейские или африканские категории.

Во время моего единственного посещения старейших и самых ветхих туземных дворов я

зафиксировал целый набор подобных действий: гадание, проведенное зулусским знахарем; молитвенное собрание методистов с пением гимнов и полноценной проповедью; подготовка молодых юношей к обряду инициации; африканская игра в «доску и камушек» на европейские деньги. Кроме того, можно упомянуть следующую подборку предметов: ботинки с моравского завода, велосипед из Японии, набор одежды от индийских, английских, немецких и американских портных.

Каждое изделие и каждое событие легко могло быть соотнесено с местом своего происхождения. Часть из них со всей очевидностью происходили из других стран. Некоторые — игра, гадание, несколько украшений, безделушек и деталей одежды колдуна — были родом из Африки, так же, как и целительные средства, змеи, летучие мыши, черепа бабуинов, выставленные на продажу. Особый акцент на разбросанности и разнородности происхождения этой странной коллекции способен только усилить наше восхищение ее нелепостью. Однако подобное механическое приписывание элементам какой-то одной характеристики полностью выпускает

39

из внимания значимость того целостного процесса, который и обусловил возникновение туземного двора со всем его содержимым.

Возьмем любой предмет, например японский велосипед. Подобные изделия имеют крайне низкую цену и сделаны специально для африканского рынка. А значит, они не являются частью японской культуры, пусть даже культуры современной. Спрос на них — это результат действия всего комплекса сил, возбуждавших в туземце, из-за престижа и ореола превосходства европейцев, желание быть им подобным ради самого подобию. К тому же использование велосипеда стало возможным благодаря деятельности европейцев, например, налаживанию коммуникаций и строительству дорог, и потребности африканцев облегчить себе путь от места жилья до места работы. Африканцам в некоторых районах не позволено ездить на автобусах или трамваях, поэтому им приходится использовать велосипед.

Стало быть, ни африканский спрос на какие-то товары, ни даже механизмы поставки не могут быть поняты, пока мы не рассмотрим данную отдельную ситуацию с учетом всех сложных, но четко определенных воздействующих сил.

Возьмем предметы одежды. Туземец, служащий констеблем или солдатом, подряжающийся на шахту или на работу по дому, зачастую одевается в униформу; при этом, будучи новообращенным христианином, он должен принять подобающий христианской почтенности вид. Ни одна из этих униформ не копирует ни европейский стиль, ни даже африканский. Финансист из Йоханнесбурга, нанимающий повара или прислужника, не старается добиться, чтобы тот по внешнему виду был подобен ему самому или, скажем, его дворецкому или камердинеру, но прямо облачает его в платье слуги-африканца.

Таким образом, принятие европейской одежды — это не просто усвоение «отдельных характерных черт», но результат слож-ноорганизованного процесса. Если мы хотим его понять, нам надо рассмотреть европейскую торговлю, европейские службы занятости, как и все особенности действующей в институтах психологии в их подчиненности европейскому престижу и превосходству и в их отношении определенных программ частичных преобразований в Африке.

То, что мы выяснили относительно материальных вещей, приобретает более глубокое значение, когда мы обращаемся к рассмотрению социальных феноменов и проявлений духовной культуры. Гадание и колдовство, имевшие место во дворе городского дома, были не просто воспроизведением исконно африканских обычаев. Увиденное мною в Йоханнесбурге действо было афри-

40

канским гаданием, но поводом прибегнуть к колдовству послужили беспокоившие работника шахты соперничество и чувство зависти, услуги колдуна оплачивались английскими деньгами, а его рекомендации давались в таких выражениях, которые не мог бы понять ни один член племени. Проводившиеся повсюду в Йоханнесбурге обряды инициации — признак возвращения к известным племенным ценностям, претерпевшим серьезные изменения в ходе развития. Поэтому, опять-таки, любая попытка достичь более глубокого понимания сути дела уводит далеко в сторону от игры в «характерные особенности», «комплексы характерных

свойств» или «культурные слои»³⁵.

Поднятые здесь проблемы интересны и важны как для антропологической теории в целом, так и для более узкой ее области, нас занимающей, то есть для понимания принципов и методов культурных изменений. Пойдем дальше в нашем анализе, исследуя некоторые другие институты, в которые вовлечены европейцы и африканцы³⁶.

Возьмем такой типичный продукт изменения, как большое промышленное предприятие — шахту по добыче золота или меди. Можем ли мы рассматривать ее в качестве некой смеси, соположения или набора «частично сплавленных элементов» из Европы и Африки? Очевидно, нет. Это новый тип предприятия, организованный западным капиталом и по европейской инициативе, но работающий в экзотической обстановке и с африканской рабочей силой.

Представим себе набор элементов, «позаимствованных» у западной цивилизации:

горнопромышленный завод — инструменты, вагонетки и рельсы; оборудование для добычи руды в забое; различные инженерные приспособления — все это свалено в степи или в джунглях. Представим себе всю армию доставляемых туда африканских работников, а также весь состав квалифицированных европейских рабочих и инженеров, размещенных там.

Рядоположенное, механически сведенное воедино, все это не образует еще шахту или завод, но может восприниматься лишь как набор условий, необходимых, но недостаточных для создания подобного производства. Где кончается «заимствование», там начинаются культурные изменения. Преобразование финансовых и промышленных предприятий в организацию африканского труда с целью эксплуатации африканских ресурсов — это новый процесс, настоящий процесс контактов и изменений.

Сразу, как только пущено в ход новое промышленное начинание, перед нами возникает сложное образование — европейское предприятие, которое существенно зависит от африканской рабочей силы и ресурсов и в котором невозможно вычленишь африканские и европейские элементы. Оно не может быть по-

41

нято — ни в целом, ни в отдельных его составляющих — на основе африканских или европейских прототипов. Не существует европейского прототипа для таких феноменов, как закрепление цветного барьера в законодательстве или на практике и вербовка рабочих в заповедниках, для того метода страховки, при котором в период производственного спада излишняя рабочая сила выдворяется на племенные территории. Дифференциация в оплате труда, основанная на расовой дискриминации, характерный для сегодняшней Африки тип контракта, предусматривающий одностороннее уголовное преследование, самые изощренные способы получения подписи контрагента, — все это ново как для Европы, так и для Африки. Предопределяется это тем фактом, что налицо две расы и две культуры, влияющие друг на друга. Концепция механического присоединения элементов одной культуры к другой не ведет нас далее первоначальных подготовительных стадий исследования, но даже здесь она рушится при малейшей попытке конкретного анализа. В действительности же происходит взаимодействие особых сил, участвующих в контакте: расовой предвзятости, политического и экономического империализма, потребности в сегрегации, охране европейских стандартов жизни и африканской реакции на все это. Попытка подойти к объяснению одного из крупнейших автономных промышленных предприятий в Африке с позиций концепции «смешения» приведет нас к отказу от исследования всего процесса в тот самый момент, когда оно действительно приобретет важность.

Африканский труд отличается от европейского в правовом, экономическом и социальном отношении. В то же время этот труд никоим образом не может быть отнесен к африканской племенной экономике. Уровень оплаты, уголовное преследование по контрактам, законы об обязательной паспортизации, проблемы питания, возникающие в Южной Африке, не могут быть поняты на основе европейской и африканской культур-прародительниц³⁷. Невозможна никакая классификация элементов, и никакое приписывание к предшествующей культуре не имеет опоры в реальной действительности, потому что здесь нам приходится иметь дело с широкомасштабным явлением, по

существо, целым набором определенных экономических, правовых и социальных регуляторов, возникших как ответ на новые потребности, а именно с крупномасштабной эксплуатацией африканских ресурсов европейцами для западных целей и за счет африканского труда. Ошибочность подхода к этому феномену как к простой совокупности фрагментов, «позаимствованных» у белой и черной предшествующих культур, очевидна.

42

Задача полевого исследователя не может состоять в выявлении, извлечении и перегруппировке белых и черных элементов воображаемого конгломерата, потому что действительное содержание культурных изменений — это не конгломерат, не смесь и даже не рядоположенность частично сплавленных элементов.

Возьмем другой пример. Во дворах йоханнесбургских трущоб, являющих собой продукт культурных контактов, можно обнаружить и другую «смесь», признак и символ культурного изменения, — *ско-киан*, знаменитый состав, который приготавливают, распространяют и потребляют в печально известных трущобах южноафриканских туземных поселений. Современная девушка, ищущая чего-нибудь экстраординарного для вечеринки с коктейлем, может отыскать рецепт в докладе Комиссии по экономическим проблемам туземного населения: «Изобретены ужасающе вредные напитки. Смешивались любые быстро увеличивающие содержание алкоголя вещества; карбид кальция, метиловые спирты, табак, патока и сахар, медный купорос — это только некоторые примеры»³⁸. Инг-ридиенты этой смеси ни разу не встречались ни на одной вечеринке с приготовлением спиртных напитков в Блумсбери или Гринвич Виллидж. Будучи элементами «коктейля», они были не «позаимствованы», но переосмыслены африканским гением и приспособлены к новой функции. При этом очевидно, что африканская культура-предок не дает ни единого «прецедента» какого-либо использования карбида кальция, синего песчаника или метиловых спиртов. Скокиан — это закономерный потомок трущобного двора, рожденный от европейских моральных устремлений. Прочитайте сопроводительные параграфы в докладе, и вы обнаружите, что скокиан возник как ответ на «проблему... изобретения напитка, который можно было бы производить и хранить в небольших количествах, легко прятать, который бы готовился лишь за несколько часов и оказывал алкогольное действие быстро». Повсеместное запрещение туземного пива — самого по себе полностью безвредного, — инициированное пуританами и усиленное полицейским контролем, побудило туземцев изобрести скокиан и способствовало появлению поклонников этого напитка.

Являются ли такие феномены, как туземные поселения или шахтерские городки, африканские небольшие владения или сельскохозяйственные кооперативы, продуктом смешения прежде уже существовавших элементов? Едва ли. Все они целиком и полностью новы и произведены теми условиями, которые порождены воздействием европейской цивилизации на архаическую куль-^ТУРУ Африки. Кроме того, в тех случаях, когда в африканских деревнях появляются значительно упрощенные типы европейских домов, мы обнаруживаем, что данные ситуации неизменно

43

связаны с целым набором предпосылок и сопутствующих условий. Те, кто перенимает особенности европейского жилища, — это образованные и христианизированные туземцы, обученные привычкам элементарной гигиены и соблюдения чистоты, чаще всего работающие у белых или на посевах товарных зерновых. Потому что для постройки, поддержания и использования новых материальных объектов необходимо известное количество наличных денег. В самом деле, эмпирическое исследование данной проблемы может показать, что перенимается не сам тип дома, не лежанка, и даже не культурный комплекс, из всех этих предметов состоящий, но, скорее, неотъемлемый институт прозападной семейной жизни, основывающийся на христианстве и образовании, на определенных европейских занятиях и на использовании денег. Но даже и здесь мы не избегаем метафоры. В действительности, по всей Африке происходит формирование нового типа туземной домашней жизни как результат известных специфических европейских влияний, которые, однако, в процессе усвоения их

африканцами были значительно видоизменены.

Школа в буше не имеет предшественников в Европе или в племенной Африке. Вопрос обучения мужчин и женщин профессиям из той области деятельности, к которой они затем не допускаются, причем на правовых основаниях, не возникает ни в Европе, ни даже у африканских банту. Возьмем, к примеру, образованного африканца как продукт этого процесса. Я бы хотел посмотреть на того этнографа, который бы мог исполнить задачу разделения на составляющие элементы применительно к анализу вестернизированного африканца, не разрушая при этом единственно важное в нем — его личность. Образованный африканец — это новый тип человека, наделенного способностями и энергией, со своими преимуществами и недостатками, с проблемами и воззрениями, не переходящими по наследству ни к его соседу европейцу, ни к его собрату по племени.

Природа культурных изменений определена такими факторами и обстоятельствами, которые не могут быть оценены посредством изучения любой из двух культур, взятой отдельно, или же обеих вместе, трактуемых как нагромождение множества составляющих их элементов. Столкновение и взаимодействие двух культур производит нечто новое. И даже материальный объект, некое приспособление или орудие (например, деньги), вносит изменение в самый процесс культурного контакта. Антрополог должен соотносить добрые намерения европейцев с потребностями ситуации; вдохновленный либерализм и добрую волю миссионера — с более материалистичными замыслами финансиста, предпринимателя и поселенца. Вся концепция европейской культуры как

44

рога изобилия, даром изливающей на всех свои блага, способна лишь ввести в заблуждение³⁹. Европейец берет столько же, сколько дает, — а в действительности значительно больше. Но присваивает он вовсе не характерные черты туземной культуры, но землю, богатство и рабочую силу. Это не обвинение европейцам и никоим образом не речь в пользу туземцев. Просто это серьезное предостережение, напоминающее о недостаточности подхода, исключающего из исследования изменений реальные движущие силы.

Я полагаю, есть необходимость в том, чтобы раз и навсегда прояснить: относиться к процессу культурных изменений как к статичному продукту, достигнутому африканцами и европейцами при системе временной интеграции и гармоничного союза, бесполезно и непродуктивно. Равно непродуктивно трактовать этот процесс как механически полученную смесь, а главную проблему видеть в сортировке и выписывании накладных на составляющие элементы данной смеси. Феномены изменений — это новые культурные реалии, которые следует изучать непосредственно, а не по косвенным признакам, и с полным сознанием того, что нам придется иметь дело, по крайней мере, с тремя фазами. С пониманием, что эти три фазы находятся во взаимодействии, но что их взаимодействие не может быть понято через вычленение и оценку исходных составляющих.

Изучение культурных изменений должно принимать в расчет три среза действительности: воздействие высшей культуры; субстанцию туземной жизни, на которую оно направлено; явление автономных изменений как продукт взаимодействия, происходящего между двумя культурами. Только проанализировав каждую проблему в рамках каждой из этих трех рубрик, а затем сопоставив колонку, анализирующую европейские влияния, с двумя другими (с ответом на эти влияния туземцев и результатами изменений), — только так мы придем к выработке наиболее полезных методов исследования. Два исходных воздействия, европейское и африканское, сталкиваются друг с другом, никоим образом не соединяясь механически. Этот толчок дает начало конфликту, сотрудничеству или ведет к компромиссу.

III. Ценность исторического исследования и пределы его возможностей

Поиск нулевой точки процесса изменений

Необходимо рассмотреть еще одну точку зрения на природу контакта, а именно ту, которая трактует изменения как отклонение от первоначального состояния равновесия и приспособленности, почти как отход от первоначального племенного уклада. Также подразумевается, что изменения в целом соотносятся с такими характеристиками, как

неприспособленность, деградация, социальная напряженность и нарушение законодательных и моральных принципов. Не будет ли поэтому естественным принять, что культурные изменения есть отклонение от нормальных условий? Д-р Люси Мэйр ввела удачное понятие для обозначения равновесного состояния племени в ситуации до воздействия со стороны европейской культуры — «нулевая точка» культурных изменений.

Эта точка зрения одновременно правдоподобна и привлекательна. Чтобы объяснить степень и «причины» изменений, кажется обязательным и необходимым вернуться к их исходной точке. Воспоминания ваших старых информантов, внушающие особое доверие в том, что касается вопросов племенного знания, изображают прежние времена как золотой век человеческого существования. Естественная склонность каждого этнографа также заставляет его воспринимать доброкачественную туземную культуру не просто как *terminus ab quo*⁴⁰, но как *terminus ad quern* нормального состояния, как единственно правильный критерий для сравнения, проводимого между патологией изменения и здоровым состоянием племенного уклада. Действительно, вся научная работа требует устойчивой системы координат, определенного набора установок, и нулевой уровень контактов и изменений на первый взгляд как будто дает наилучшую точку отсчета и определяет масштаб для оценки любого отклонения от нормы. Подобное сравнение обеспечивает, таким образом, по словам Мэйр, «объективную основу для определения политики»⁴⁰.

Л. Мэйр в своем мастерском изложении данной концепции настаивает, что обнаружение подобных отклонений от нормы в современных африканских институтах требует — в качестве исходной точки — реконструкции, позволяющей дать полный образ

⁴⁰ Исходный пункт (лат.). — Прим. пер. ⁴¹ Предел (лат.). — Прим. пер.

46

работы данных институтов во времена, предшествующие контакту⁴¹. Хотя она и признает определенную ограниченность подобной реконструкции, но тем не менее настаивает на том, что исторический подход имеет существенное значение для анализа ситуации контакта. Отстаивая свою позицию, она проводит различие между более или менее статичными обществами и теми, которые подвергаются быстрым изменениям. Мэйр утверждает, что в статичном обществе, где институты уже приобрели прочные основания и стабилизировались, знание о прошлом будет несущественным для функционального постижения настоящего. Но в изменяющемся обществе, где нововведения еще не выкристаллизовались и новые институты не заняли строго определенного места, где еще не были осуществлены дополнительные модификации социальной структуры, — там контраст между прошлым и настоящим имеет огромное значение⁴². Проводимое Мэйр разграничение статичных и динамических фаз в истории культуры и ее предложение использовать два метода, функциональный и исторический, для изучения этих различающихся фаз имеют широкие теоретические следствия. Это может, например, привести к заключению, что функциональный метод ограничен в сфере своего применения, что он не может считаться пригодным для изучения стабильной, сбалансированной культуры, в которой все системы социального сотрудничества находятся в состоянии равновесия.

Л. Мэйр доводит разграничение между статичной и динамической фазами в истории культуры до крайней степени, констатируя, что уравновешенная и благодаря этому статичная фаза — это нормальное состояние культуры, тогда как динамическая фаза, с которой мы встречаемся в современных ситуациях разнородных контактов, представляет собой патологическое состояние. Такая дуалистическая концепция, коль скоро она утверждает принципиальное, а не только количественное различие между культурами, превращается в отдельную рабочую гипотезу, которая должна быть тщательно проверена, перед тем как будет принята в качестве основания для дискуссии о методах исследования.

Пытаясь точно определить сущность исторического сравнения традиционной культуры и ситуации контакта, Мэйр отрицает социологическую значимость изучения промежуточных стадий. По ее мнению, это объясняется тем, что в настоящем уже невозможно установить, каким было соответствие между различными историческими событиями и развитием туземной культуры в тот момент, когда каждое из этих событий имело место⁴³. Поэтому она делает вывод, что в изучении культурного контакта предметом для каждого антрополога может и должно стать сравнение традиционных туземных институтов, то есть традиционной

левой точке сопутствующих контакту влияний, с современной ситуацией⁴⁴.

Я уже говорил о том, что реконструкция есть и остается одной из главных задач научной этнологии. Но признать закономерность интереса к реконструкции, даже страсть антиквара, — это одно; а согласиться с утверждением, что реконструкция является особым методом изучения культурного контакта, — другое. Прежде всего, важно не смешивать реконструируемое прошлое с реальностью того, что до сих пор продолжает существовать в качестве сохранившихся осколков исторического прошлого. Например, тот факт, что власть вождя по-прежнему сохраняется даже там, где ее полностью игнорируют воздействующие на туземную культуру европейцы, доказывает, что в данных областях этот институт все еще не утратил своей жизненной силы. Однако власть вождя, существовавшая на несколько поколений ранее, должна была отличаться от той формы, в которой она дожила до сегодняшнего дня, хотя бы потому, что до-европейская ситуация характеризовалась абсолютным самовластием главы племени и предполагала полную и нераздельную власть вождя, включая его право вести войну, добывать рабов и держать под контролем все богатства племени. А для будущего и даже настоящего важно то, что до сих пор живо, а не то, что уже умерло.

Равным образом важно понимать, что «вспоминаемое прошлое» — то есть его отражение в человеческой памяти — не нужно, а в действительности и невозможно, реконструировать. Его нужно исследовать просто путем привлечения воспоминаний членов племени. А здесь мы приходим к другой ошибке, а именно к смешению мифологического образа прошлого, какое создают и поддерживают туземцы, со строго выверенной картиной, которая должна возникнуть в результате научной реконструкции. Для некоторых африканцев, все еще преданных собственной культуре, прошлое в ретроспективном взгляде становится раем, утерянным навсегда. Для прогрессистов или ренегатов, зачастую существенно выигрывающих от изменения, прошлое — это время непомерного зла. Доверие к воспоминаниям стариков или современным рассуждениям о том, что было, не всегда оправданно и редко способствует достижению целей реконструкции. В действительности исследователя культурного изменения занимает вовсе не объективно истинное прошлое, реконструируемое научно и представляющее первостепенную важность для антиквара, но психологическая реальность сегодняшнего дня. Первое — это ряд событий уже умерших и похороненных, ушедших из реальности вплоть до полного исчезновения их из человеческой памяти; пос-

леднее — могущественная психологическая сила, определяющая современное поведение африканского туземца. Люди руководствуются ошибочными ощущениями, а не пренебрежением истиной.

Более того, реконструируемое прошлое не всегда удастся описать с необходимой точностью, и здесь антропологу очень часто придется говорить: «*Ignoramus ignorabimus*»¹. В регионе Гвинейского залива, где контакты начались во времена Генриха Мореплавателя, задача реконструкции очевидно безнадежна. Но даже и там, где контакты насчитывают только сотню лет или всего несколько десятилетий, реконструкция может оказаться столь же трудным делом. Революционные изменения во всей Юго-Западной Африке, происшедшие благодаря основанию, росту и распространению влияния зулусской империи под властью Чаки, сделали практически невозможным создание нормальных условий для мирной и единой племенной жизни. М. Хантер, которая, как мы видели, полагает, что «любая культура может быть полностью понята только в ее историческом контексте», тем не менее вынуждена признать, что по всей Юго-Западной Африке «нет точных данных о жизни банту до контактов с европейцами»⁶. Она также сообщает настоящую причину, по которой использование «реконструируемого прошлого» в любой компаративистской дискуссии оказывается бесполезным. Если мы захотим сравнить сегодняшнее состояние изменяющейся культуры с ее «нулевой точкой», нам придется рассматривать эти две, существенно различные, ситуации, пользуясь одними и теми же методами и имея в виду одни и те же проблемы. «Но, как это ни прискорбно для исследователя культурного изменения, научная социальная антропология начала развиваться после открытия Африки»⁴⁵.

Мы, стало быть, сталкиваемся со следующей ситуацией: иногда реконструкция совершенно невозможна, а когда она возможна, то результаты, которые она дает, — второго сорта по сравнению с полевой работой, отвечающей современным требованиям. Сопоставлять подобные результаты с современными условиями едва ли вообще правомерно. Этнографу, работающему над

реконструируемым прошлым, пришлось бы предлагать человеку, работающему практически, в лучшем случае «поврежденный товар», мало ценный в качестве практических рекомендаций совета или теоретических озарений⁴⁶. Один или два конкретных примера будут полезны, чтобы показать тщетность попыток увидеть прошлое ради содействия политическому управлению в будущем.

* Не знаем и не будем знать (*лат.*). — Прим. пер.

49

Многие африканские племена до контакта с европейцами процветали, решая насущные вопросы с помощью каннибализма, умножали богатства на рабстве и похищении скота и распространяли свою политическую власть посредством межплеменных войн. Стал бы антрополог на этом основании призывать возвратиться к питанию человеческой плотью или к рабству, войне и грабительским походам за добычей? Едва ли. Даже если прадеды туземцев имели обыкновение пожирать друг друга и питаться человеческой плотью, повлияет ли этот факт каким-либо образом -прямо или косвенно — на рацион питания, который мог бы подойти ребенку горожанина, или рабочему на шахте, или члену племени, вынужденному изобретать новые правила хозяйствования, потому что их территорию урезали, пастбища разрушили, а налоги повысили? Эти вопросы уже содержат в себе ответы.

Экономические ресурсы африканских племен изменились: африканское предпринимательство в некоторых районах выросло и во многих отношениях вышло за пределы, соответствующие прежним условиям; в то же время некоторые из их стремлений оказались в состоянии полной неопределенности. В политических вопросах вождь более не может использовать военную силу для увеличения своего дохода или для осуществления своих желаний и прихотей; ему не может быть дозволено применение принудительного труда, и менее всего для содействия добыванию рабов и торговле ими; его религиозная власть подверглась влиянию новых верований и была поколеблена новым скептицизмом. Если бы нам пришлось последовательно рассматривать один институт за другим, если бы пришлось изучать различные аспекты жизни общества — экономику, право, образование или политику, — мы бы обнаружили, что по крайней мере часть «нулевых условий» исторического прошлого, каким оно было до пришествия европейцев, повсеместно умерло и похоронено, и как таковое к делу не относится.

Моя критика этих теорий была до некоторой степени подробной, поскольку даже обнаружение в том или ином направлении тупиковых путей — это вклад в продвижение вперед науки. Будем также помнить, что концепция культурного изменения как «смеси» элементов, доставшихся от культур-прародительниц, предложена каждому антропологу ведущей школой современности — школой Гребнера и патера В.Шмидта и большинством американских антропологов. Опять-таки, поиск нулевой точки — не что иное, как напрашивающийся образ действий для любого полевого этнографа, задачей которого до сего дня было изображение культур, какими они были на стадии до европейского вмешательства. Изучение ситуации контакта как «интегрального целого» — это

50

метод, который, несомненно, мог бы привлечь функционалиста. Коль скоро мы не сосредоточиваем специально внимание на изменении как процессе динамическом, данный подход оправдан до некоторых пределов.

Наша критика к тому же не носила исключительно негативного характера. Каждый шаг нашего рассуждения сопровождался возникновением известных конструктивных принципов, и в сочетании друг с другом они позволили нам кратко сформулировать систематический подход к изучению культурных контактов. Таким образом, при анализе концепции культурного изменения как смешения, которое следует понимать только на основе культур-предков, мы пришли к позитивному определению процесса изменений. Мы стали понимать его как новую реальность, явившуюся результатом воздействия европейского влияния на туземные культуры. Когда мы отвергли трактовку европейских действующих сил как неотъемлемой части нового объединенного сообщества, нам

удалось положить в основу подхода трехстороннюю схему — европейские намерения, африканские реальности и процессы контактов, — развивая и подкрепляя тем самым нашу концепцию изменений как постоянного взаимодействия.

Мы сможем усовершенствовать этот подход, сделав его полезным инструментом в деле управления полевой работой и развертывания аргументации. Наконец, отказавшись от поиска «нулевой точки» как средства практического контроля и умозрительного проникновения в природу культурных изменений, мы предложили вместо него иные концепции. Мы провели разграничение между прошлым, уже умершим и похороненным, и теми элементами старой культуры, которые все еще сохраняют жизненную силу и влияют на современные условия, — данные вопросы потребуют более детального рассмотрения в последующих главах. Мы признали, что ретроспективное видение хоть и ошибочно, но по важности превосходит миф, неизвестный старым информантам или забытый ими. Реконструкция прошлого, будучи интересной в историческом и теоретическом аспектах, не содержит практических указаний для настоящего и будущего, ибо возврата к тому, что было разрушено, что было забыто и что европейская администрация никак не способна вызвать к жизни, быть не может. Но мы вправе обратиться к сохранившимся по сей день традициям, потому что это — богатое поле исследования и источник практических трудностей.

Таким образом, вместо того, чтобы выстраивать свидетельства по шкале времени и находить им место под рубриками прошлого, настоящего и будущего, связывая в общую эволюционную или историческую последовательность, мы должны расположить

51

факты по категориям, которые все вместе сосуществуют в настоящем и все могут быть изучены в ходе эмпирической полевой работы. Внося таким образом — правда, несколько схематично — известный порядок в хаос изменений и преобразований, в свойственные взглядам африканцев колебания из стороны в сторону, движения от прогресса к традиции и от племенного строя к подражанию европейцам, мы обнаруживаем также, насколько существенным оказывается рассмотрение организованных систем европейской деятельности и согласование их напрямую с соответствующими феноменами изменений, — с теми африканскими институтами, которые вытеснены европейскими силами воздействия или должны сотрудничать с ними, которые прямо вступают с ними в конфликт или же дополняют их. Африканская власть вождя и внедрение института косвенного управления в европейскую административную систему, очевидно, должны рассматриваться параллельно друг другу. Равным образом работа миссий должна быть основана на противопоставлении христианства африканскому культу предков и африканским религиозным и магическим верованиям. Рядом с этими факторами двух культур мы должны изучать феномены изменений и преобразований, школу в буше, работу туземной конгрегации в новых африканских сектах и недавно созданные африканские религиозные движения.

Будем ли мы рассматривать каждый фактор в рамках трехстороннего подхода или же в некоторых случаях мы сочтем уместным добавить еще одну колонку, которую отведем под реконструкцию «нулевой точки» (что, возможно, и осуществимо в некоторых случаях с заметной степенью приближения к истине) и которую мы поместим отдельно от колонок с результатами изучения совокупного изменения, — это будет зависеть от существа проблемы и находящихся в нашем распоряжении данных. В большинстве случаев, однако, я бы сослался на то, что рассмотрение тенденций и прогрессивных движений, таких как африканское восстание против европейских нововведений, африканский национализм или новая вспышка движения, призывающего к племенному обособлению, более важно, чем обращение взгляда назад к исчезнувшему «нулевому» набору условий. Растущие силы, которые стали реальностью сегодня и в будущем могут приобрести важность, — именно это, с практической точки зрения, является доминирующим фактором в ситуации. Но наука работает не только на основе непосредственного применения полученных ею

знаний; она также идет вперед, опираясь на развитие принципов, на прояснения и уточнения идей и усвоения уроков, которые можно извлечь из предыдущих оши-

52

бок, недоразумений и неверных политических установок. С этой точки зрения история одинаково важна как на своих прошлых стадиях, так и в том, что касается предлагаемых ею оценок будущего. Чтобы при разработке практических руководящих критериев попытаться предостеречь от чрезмерных надежд, возлагаемых на занятия чистой реконструкцией, я стану последним, кто преуменьшит ценность исторического знания. «История повторяется» в том смысле, что есть всеобщие законы культурного процесса. Так как они действуют независимо от времени, пространства и обстоятельств, их можно распознать на любой стадии человеческого развития, и именно здесь, на мой взгляд, проявляется то, что ни один аспект, ни одна фаза антропологического исследования в конечном итоге не станет бесполезной.

Я вкратце изложу позицию по данному вопросу, как она мне представляется⁴⁷. История — это реконструкция прошлого, основанная на письменных документах, так же как и на любых косвенных свидетельствах — археологических, лингвистических или географических, — которые бросают свет на события прошлого и делают возможным выведение ретроспективных умозаключений с большей или меньшей определенностью. Однако очевидно, что если реконструкцию нельзя строить на догадках, то необходимо подводить под нее надежный фундамент, то есть класть в ее основу научные выводы и обобщения. Ни письменные хроники, ни даже памятники прошлого, наименее ценные из всех косвенных свидетельств, не дают нам полной картины всего, что происходило в прошлом. Историк должен использовать выводы, а это возможно только на основе всеобщих законов культурного или социологического процесса. Предстоит ли вам как историку воссоздать характер личности, или экономические условия эпохи, или какую-либо законодательную систему, вы должны заставить фрагментарные свидетельства рассказать о себе, дабы тем самым воссоздать из частей целое; заставить инвентарные записи, манускрипты, реестры и юридические документы повествовать о том, что прямо в них не записано.

Главная заинтересованность в процессе ретроспективного исследования для большинства историков, несомненно, выражается в стремлении к познанию целостного и существенного факта, вызываемого из прошлого. Но после того, как реконструкция полнокровного, живого явления проведена при помощи научной техники, заключающейся в использовании всеобщих законов, исторические факты вновь обязательно подлежат обобщению. Сравнительное изучение городской политики в Древней Греции и ренессансной Италии, выработка теорий революционных правительств, диктаторства, социальной стратификации, собствен-

53

ности, понимание роли войн и завоеваний в развитии человечества, — в основе всего этого могут быть положены и по праву лежат реконструируемые исторические факты. Тем самым история, вырастающая на социологических и культурных обобщениях, — ведь без таковых она становится чистой догадкой — вновь дает законы для наук об обществе и культуре. Противопоставление исторического и научного познания бессмысленно. Отрицание любого из них делает всякое гуманитарное исследование неполным.

Каким же образом этнограф может использовать собственное историческое чувство и достигать исторических целей? В том, что касается метода, он отличается от обычного историка тем, что в его распоряжении нет письменно зафиксированных свидетельств, хроник, — то есть, конечно, исключая более ранние записи прежних полевых исследований, предоставляющие ему, когда они достаточно подробны, подлинные исторические свидетельства. Но до тех пор пока им движет желание реконструировать историю в широких временных пределах — на протяжении нескольких веков или тысячелетия, — он оказывается в зависимости от компаративного материала.

Я полагаю, что с этой точки зрения так называемый функционализм не противостоит и не

может противостоять историческому подходу, но он служит ему весьма необходимым дополнением. Функциональный метод, если я правильно его понимаю, интересуется преимущественно процессами культуры как средством истолкования их же собственных продуктов. Он вводит тем самым элемент времени — конечно, вначале на весьма малом временном отрезке, но, несмотря на это, в реальном историческом смысле. Я сам защищал биографический подход к изучению института родства. В моей работе по языку я предпринял попытку показать, что исследование значения следует начинать с наблюдений над речью ребенка и нарастанием языковой выразительности в контексте культуры. В изучении права я пытался обратить внимание на то, что рассмотрение долгосрочных взаимных договоров в качестве важного и надежного способа уравнивания интересов — это единственный путь понимания первобытного права. Временной контекст, так же как и контекст культурный, существенный для функционального подхода, с одной стороны, сами являются историческими понятиями; а с другой стороны, они подводят к формулированию общих законов процесса развития культуры, столь необходимых для любой работы по реконструкции. Таким образом, и здесь тоже я не вижу, чтобы функционализм и исторические реконструкции были противоположны друг другу. Однако всегда существует та оговорка, что истинная история должна изучать явления на различных стадиях их разви-

54

тия⁴⁸, и что, наконец, полезность исторических реконструкций не нужно смешивать с техникой немедленного их применения в поисках практических критериев для административного, экономического и образовательного контроля.

Практическая значимость уцелевшего исторического остатка

Можно согласиться с тем, что в таком обществе, где половина институтов прекратила функционировать, а другая половина еще не начала, функциональный подход будет совершенно бесполезным. В чем, стало быть, — если оставить в стороне антикварные интересы — заключается уместность власти вождя там, где данный институт политически атрофирован? Разве не является, например, все в целом отношение к рогатому скоту, характерное для туземцев, попросту обузой и доуккой, полигамия — в чистом виде анахронизмом, обряды инициации, такие как в Южной Африке, — суеверием, поддерживаемым исключительно силой обычая и консерватизма? С другой стороны, европейское образование, как кажется, во многих отношениях еще не настолько укоренилось, чтобы воспринимать его как реальную силу, европейская администрация еще не стала силой, которая действует сверху и которой следует подчиняться, будь она функционально приспособлена к реалиям общества или нет, при том, что денежная экономика остается системой, введенной в туземную жизнь извне и под давлением.

В действительности, именно в таких исследованиях культурных изменений концепция функции в некоторых ее характеристиках может быть понята с теоретической точки зрения наилучшим образом, ибо она изучается тем способом, при котором добротное исследование по полностью интегрированной культуре не дало бы сопоставимых результатов. Более того, с политической точки зрения именно функциональный подход должен стать альфой и омегой всей полевой работы. Например, власть вождя, даже когда она политически атрофирована, все еще означает действие принципа авторитета, и это доказывают и осуществляют на практике сами туземцы⁴⁹. Изучать то, каким образом принципы племенной жизни все-таки выживают, как они влияют на отношение между детьми и родителями и даже на школьную дисциплину, крайне важно, когда мы принимаем во внимание, что авторитет, дисциплина, уважение к старшему поколению и к традиции в целом обязательны для стабильности общества.

Опять-таки, вся в целом проблема перегрузки пастбищ и другие трудности, связанные с

55

занят с традиционным туземным отношением к скоту. Национальная комиссия по экономике воспринимает данное отношение к скоту как корень всех зол, как «главного злодея по сюжету». В действительности же это отношение — факт и действующая сила. Если мы очень хотим его изменить, то прежде всего мы должны его понять. Является ли политика европейской администрации в этом вопросе более разумной? Если считать перегрузку пастбища одним из

главных зол, зачем вопреки желанию туземцев прибегать к искусственному осеменению скота и тем самым удваивать его поголовье?⁵⁰

При всем при том, все же нужно будет глубже понять принципы теории и подходящие методы полевой работы, с помощью которых можно осуществить исследование частично трансформированной, сопротивляющейся в основе своей культуры. Распадение племенного уклада — это постепенный процесс, и, на первый взгляд, он носит необъяснимый и прерывистый характер. Реализация некоторых составляющих этого процесса, как кажется, проходит весьма легко, они даже не оказывают серьезного воздействия на фундаментальные институты. Во многих племенах туземную одежду — или отсутствие таковой — уже невозможно более увидеть, а популярность европейского шелка растет с поразительной быстротой. В некоторых районах местные виды спорта и игры были полностью и окончательно вытеснены футболом или крикетом; племена меняют свою религию или обходятся без некоторых ритуалов и обрядов почитания предков даже там, где туземные культ и верования все еще занимают основные позиции. Установить какое-то общее правило, при этом распространив его действие на весь континент, практически невозможно.

Существуют такие элементы культуры, дальнейшее существование которых не допускается, так как они вступают в противоречие с принципами белых. Европейская администрация не допускает в качестве определенного законом наказания или в качестве развлечения для вождя ни каннибализм, ни межплеменные войны, ни нанесение увечий. Охота за головами, ведовство, ритуальная непристойность в целом не одобряются, а торговля людским товаром запрещена по всему континенту.

Но тем не менее важно понимать, что от всех подобных культурных факторов все же остается более или менее устойчивый осадок. Война вышла за рамки той военной организации, которая среди таких народов и племен, как ашанти, масаи, нгони, зулу или свази — если упоминать лишь немногих, — все еще являет собой хребет социального устройства. Война продолжает сохраняться как один из наиболее значимых элементов престижа определенных племен, как основа их национальной гордости в от-

56

ношениях с соседями и даже как серьезное препятствие для их экономических отношений⁵¹.

Рабство, не говоря уже о некоторых сохранившихся проявлениях его местной формы, продолжает существовать в дискриминации по статусу и правовым различиям между потомками рабов и свободных. Д-р Ричарде сообщает мне, что многие родезийские племена применяют некоторые из старых, доставшихся от рабства понятий, чтобы провести различие между добровольной работой на шахтах и работой, предложенной по найму.

Некоторые из запрещенных и преследуемых деяний исчезают, но они уходят только «с поверхности» племенной жизни. Такие действия совершаются тайно и оказывают огромное влияние на современную африканскую культуру⁵². Типичное из них — ведовство. Но и почитание предков не полностью умерло в христианской части сообщества. Психолог мог бы сказать, что оно живет в «коллективном бессознательном» христианизированных африканцев. Однако нам не нужно принимать европейские по происхождению мистические концепции, чтобы описывать африканский мистицизм. Благодаря длительным контактам с язычниками, а также потому, что традиция почитания предков до сих пор сильна и прочно укоренена в устройстве семьи, каждый номинально христианский ребенок узнает весьма многое о влиянии, которое оказывают духи предков, и о культе, посредством которого их можно умиротворить. Под давлением эмоционального кризиса туземные верования становятся сильнее, чем чужое для них вероучение.

Юридические понятия, в которых внутри клана выражается насильственное возмездие и предписывается закон мести, или *lex talionis*, тоже, по всей видимости, переживут официальные запреты. Половые обычаи и табу, ослабленные некоторыми европейскими влияниями, и более всего христианством, очень часто отправляются *sub rosa*". Д-р Хантер приводит забавный пример, когда описывает всеобщее поверие туземцев-христиан о том, что белые миссионеры также соблюдают с обычаем *Укуметша* (Ukumetsha), соответствующим центральноафриканскому институту *Фенстерлин* (Fensterlin).

Таким образом, с точки зрения практики, важна история, сохраняющаяся в живой традиции или в институциональной работе. Кажется почти очевидным, что только то, что до сих пор

живо, может иметь какое-либо отношение к тем людям, кто должен руководить туземным обществом; что только те силы традиции, ко-

' Закон возмездия (лат.). — Прим. пер. ' Тайно, без огласки (лат.). - Прим. пер.

57

торые имеют влияние на чувства живых мужчин и женщин и формируют их сегодняшние отношения, могут быть значимыми. Когда изменение стало насильственным и надежды на новую эру, обещанную превосходящей культурой, не сбылись, тогда в высшей степени пестрое и ретроспективное представление туземцев о том, что было и что есть, имеет даже более серьезное значение для тех, кто у власти.

Когда в европейской колонии учрежден институт косвенного управления, подлинный вопрос заключается в следующем: сколь много традиционных туземных механизмов до сих пор живы и готовы к использованию? Сама по себе попытка использования этих механизмов оправдана их предполагаемой силой, престижностью и эффективностью.

Укорененные в прошлом, они поддерживаются туземным верованием, чувством и уважением к обычному праву. Практическое поручение антропологу заключается в том, чтобы узнать, в какой мере определенный институт все еще существует и действует, и каковы традиционные источники его политической власти. Он также должен продемонстрировать пределы приспособляемости исследуемого института к современным условиям. Практический вопрос о введении выкупа за невесту в кодекс законов состоит не в том, как воспринимался подобный тип правомочного контракта несколькими поколениями ранее, но в том, является ли он до сих пор эффективной социальной силой и каковы перспективы его введения и дальнейшей адаптации.

Рассмотрим институт, который европейские силы очень хотели не сохранить, но, по возможности, упразднить, а именно обряд инициации девочек, особенно когда он включал в себя вырезание клитора — действие, вызывающее протест у впечатлительных европейцев, объективно противоречащее гигиене и даже опасное для здоровья. Здесь мы вновь встречаемся с ситуацией, когда особенности отправления этого обряда несколько поколений назад, с практической точки зрения, к делу не относятся. Важно то, что практикуется сегодня и та таинственная жизнестойкость, которую демонстрирует весь этот институт, включая и детали хирургии, в своем противостоянии всем атакам миссионеров и распространению образования. В чем причина того, что более чем прогрессивные туземные организации, подобные Центральной ассоциации кикуйу, водрузили вырезание клитора на топ-мачту своей политики и готовы сражаться за него столь же отчаянно, сколь и за такие ценности, как коммунистические принципы и классическое образование а ля Оксфорд и Кэмбридж? Антропологическая проблема здесь оказывается на первом месте: какую функцию имеют обряды инициации в социальной и этической

регуляции воспроизводства жизни; как они влияют на туземные представления о браке, отцовстве и материнстве и сексуальном поведении; и почему эта явно не существенная деталь, как оказывается, имеет огромную ценность для чувств коренных жителей.

По поводу этого последнего весьма полезно помнить, что средний религиозно настроенный иудей или магометанин воспринимает необрезанного мужчину как нечистое животное. Существуют также данные о христианских сектах, которые, подобно русским скопцам, практикуют нанесение своим членам ужасных увечий, — и эта практика глубоко внедрена в их догматическую идеологию. Опять-таки, в истории цивилизованной Европы много было сражений и много людей погибли или были пригвождены к столбу и преданы сожжению из-за исполнения или неисполнения обряда полного погружения в воду при крещении — ритуала, противоречащего гигиене и очевидно не имеющего принципиального значения. При изучении так называемых диких, или варварских, обычаев язычников важно сохранять в себе ту же самую терпимость и то же самое сочувствие, к которым мы апеллируем при исследовании наших собственных традиций или обычаев наших предков. Дело здесь, однако, в том, что в данном институте на самом деле имеет значение именно его жизнестойкость и действенность, то есть сохранение его значимости для сегодняшне-

го дня, а не сам этот институт на любой из его прошлых стадий, сколь бы блестящую и полную его реконструкцию мы ни были бы способны дать.

Таким образом, в обрядах инициации важна именно их образовательная и интегративная ценность. Что касается почитания предков, нам пришлось бы изучать этот феномен, основываясь на нескольких социологических основаниях, — на организации семьи, отцовства и материнства, наследования. Здесь вдумчивый миссионер вновь попытается понять ценность жизнестойкости верования и рассмотрит в подлинно христианском духе, нельзя ли попытаться это верование, основанное на глубочайших человеческих привязанностях и соотнесенное с наиболее важным институтом — институтом семьи, — скорее внедрить, нежели разрушить. Когда же имеешь дело с колдовством, важна культурная реальность этого верования, единственное из всех, которое нам все же удалось загнать в подполье.

Стало быть, вопросы современных функций института, его жизнеспособности и приспособляемости, — а не формы и атрибутов прошлого, — это то, что важно для исследователя культурного изменения в его теоретических и практических аспектах. Во всем сказанном мы, между прочим, подразумеваем, что африканский институт обязан своей силой не только закоснелой

58

59

привязанности неким определенным характерным элементам. Его новое возрождение к жизни часто обусловлено тем, что он смог приспособиться к новым условиям. Вождь, принимающий христианство, становится для своих соплеменников религиозным лидером в новом обличий, но, самое главное, он обретает поддержку могущественной части европейского сообщества. Институт власти вождя, признаваемый колониальной администрацией как феномен косвенного управления, обрел новую силу, не связанную с племенным прошлым. Запоздалое признание, что выкуп за невесту совместим с христианской этикой и европейской приверженностью закону, в среде южных банту привело к новому расцвету этого обычая, сделав его важным фактором национальной интеграции.

Вообще говоря, внимательный читатель обязательно заметит в нашем анализе условий жизнестойкости африканских институтов то, что в таких выражениях, как «загнано в подполье», «адаптировалось» или «подавлено», постоянно подразумевается отсылка к европейским воздействиям на туземную культуру. Потому что именно европейское влияние, осуществляемое через введение новых технологий, формирование новых интересов, так же как и внедрение новых материальных изобретений, подтолкнуло африканцев отказаться от некоторых вещей.

Во всех тех случаях, где дальнейшее существование африканских институтов допускается, или даже таковое поощряется, обязательно присутствуют факторы, выступающие в качестве традиционных источников жизнестойкости и силы туземной культуры. Они составляют реальную основу устойчивости обычая, законодательного принципа или типа социальной организации, хотя и не являются единственным фактором, определяющим возможные пути развития в будущем. В некоторых районах вождь все еще удерживает за собой невероятно престижную позицию, выступая в качестве дарителя дождя или обеспечивая плодородие земли, животных или людей — членов племени; его роль как отправителя культа предков для общины в целом — это комбинация всех названных функций с его новым статусом, с признанием его частью европейского административного механизма, который в рамках института косвенного управления предоставляет власти вождя надежную гарантию силы и стабильности. Когда, в каком-либо другом районе, вождь становится христианином, он может лишиться права применять издревле вверенные ему религиозные санкции, но он все равно остается законным преемником власти, занимая свое место в длинной родословной правителей; для туземцев он все еще служит олицетворением самого принципа власти.

Это вновь ставит нас перед вопросом: можем ли мы более полно проанализировать причины того, что определенные элементы выживают, а другие исчезают; ответить на вопрос, почему временами институты выживают либо посредством продолжения тайного существования, вне сферы внимания со стороны европейской администрации, либо, временами, посредством

обретая полное признание со стороны европейцев?⁵³ Вполне понятно, что сам факт частичной трансформации, дискретности исчезновения составляющих во многих культурных феноменах ставит новую и далеко не легкую задачу перед ученым, работающим в поле. Он должен составить полную картину уцелевших элементов африканской культуры, показать то, какие факторы ушли в прошлое, но до сих пор сохранились в памяти; какие институты загнаны в подполье; какие элементы до сих пор продолжают жить в новых комбинациях. Можем ли мы, однако, пойти дальше чистого фиксирования и составления каталога оставшихся и недостающих элементов туземных культур? Возможно ли дать объяснение легкости утраты одних обычаев и ожесточенному упорству, с каковым удерживаются остальные?

IV, Функциональная теория культуры

В описании феноменов частичного консерватизма, быстрого отхода от племенного уклада, выбора в пользу одних элементов и возникновения трудностей аккультурации в отношении других на место расплывчатых общих терминов должен встать гораздо более полный анализ. Решение этих проблем можно отыскать только посредством функционального анализа туземного общества, с одной стороны, и признания ценности политики уступок со стороны европейцев — с другой. Часто особый упор делается на быстрое, незамедлительное восприятие наших культурных ценностей африканцами; однако, как мы увидим, гораздо большую важность имеет постепенное привитие культурных благ, шаг за шагом осуществляемое европейцами. «Избирательному консерватизму» африканской стороны соответствует избирательное воздействие передающих свои ценности европейцев, сопровождаемое избирательным присвоением таких благ, как земля, природные ресурсы, результаты африканского труда, политическое владычество правителей, социальный статус и самоопределение любого и каждого африканца. С щедростью распространяя блага своей культуры, европейцы допускают дискриминацию ничуть не менее той, что демонстрирует африканец, когда берет то, что ему

60

61

предлагают. Обратимся к анализу сил консерватизма внутри африканского общества. С точки зрения метода и теории полевой работы, наиболее важный принцип заключается в функциональной концепции культуры. Она заявляет, что изучение деталей при отвлечении от их фона неизбежно должно свести на нет теорию и полевую работу, так же как и решение практических задач. Вырезание клитора в обрядах инициации, как деталь, было взято в качестве мишени европейских атак. Это исказило ценность и важность данного института в глазах африканцев, так же как и европейцев. Если мы будем рассматривать введение одного-единственного инструмента, такого как плуг, в изоляции от всего того, что он значит для революционного обновления туземного сельского хозяйства, то, как мы увидели, исследование окажется в тупике. Главная ошибка, постоянно допускавшаяся в дискуссиях и даже при практических мерах, принимаемых в рамках института косвенного управления, состояла в том, что вождь воспринимался как единственное, что достойно внимания. «В большинстве частей Африки обнаружение вождя рассматривалось как эквивалент введения института косвенного управления», — так утверждает д-р Ричарде в своей превосходной статье, озаглавленной «Племенное правительство в переходный период»⁵⁴. Спорадические попытки бороться с табу, которые окружают беременность, со встречающейся время от времени половой невоздержанностью, с рядом известных брачных обычаев в некоторых племенах, — все эти атаки, предпринимаемые без всякой системы, от случая к случаю, теми миссионерами, которые оказались неспособны связать данные обряды с фундаментальными институтами семьи и брака, на мой взгляд, и стали главной причиной провала попыток христиан поднять моральные устои африканцев в общинах и закрепить достигнутое на более или менее длительный срок.

Современный антрополог функциональной школы полностью сознает, что ему нужно упорядочить имеющиеся у него свидетельства, соотнести обычаи, верования, идеи и практические дела с базовым ядром, вокруг которого они группируются⁵⁵. Для функционалиста культура — то есть весь в целом корпус ее инструментария, основополагающие

приципы мировоззрения, свойственные ее социальным группам, человеческие мысли, верования и обычаи, — составляет огромный аппарат, посредством которого человек ставится в позицию, позволяющую ему наилучшим образом справляться с определенными, совершенно конкретными проблемами, встающими перед ним в процессе его адаптации к окружающей среде при удовлетворении его потребностей. Я позволю себе вкратце очертить основоположения функциональной теории культуры.

Следует принять как аксиому то, что человеческие существа должны питаться; что они должны размножаться; что они должны быть обеспечены кровом, личными удобствами, элементарными условиями гигиены и приемлемым температурным режимом.

Антропологическая теория должна выбрать в качестве основания биологический факт. Ведь человеческие существа все-таки — это разновидность животных, и для них столь же необходимо сохранять соответствие ряду элементарных требований, для того чтобы раса могла продолжить существование, индивид — выжить, а организм — поддерживаться в рабочем состоянии. Правильный обмен веществ может происходить в том организме, который хорошо питается; у которого достаточно кислорода для дыхания и возможностей для мускульных движений и нервной разрядки.

Пока все хорошо. Однако могут встретиться и такие утверждения (мы можем встретить их у некоторых социологов, например у Дюркгейма), что предмет социальной науки необходимо отличать от предмета физиологии и ни в коей мере не сближать эти дисциплины. Это невозможно. Потому что хотя человеческие существа и принадлежат к животным, они суть животные, подчиняющиеся не простым физиологическим стимулам исключительно, но испытывающие воздействие таких физиологических стимулов, которые моделируются и преобразуются условиями культуры. Пища, которой кормится австралиец центральных регионов континента или бушмен, не будет приемлема для европейца. Чтобы выжить при таком питании, организм последнего должен был бы быть реорганизован в процессе суровых дополнительных тренировок. Размножение среди человеческих существ происходит не посредством простого спаривания, но в рамках сложнейшего культурного института брака. Формы родственных отношений, как и полового влечения, определены условиями культуры, здесь физиологические стимулы действуют не в чистом виде, они сочетаются с иными факторами — с желанием дружеского общения, с потребностью в экономическом сотрудничестве, общественным положением и духовной совместимостью. Все это обуславливается тем фактом, что импульс полового влечения не ведет и не может вести к производству новых человеческих существ. Акт порождения себе подобного существа имеет образовательные, экономические, правовые и моральные последствия. Телесное движение совершается не на основе чисто инстинктивных образцов действия, но совершается в формах, порождаемых огромным многообразием человеческих общностей, которые мы называем племенами, нациями и культурами, оно организуется в сложнейшие специфические роды деятельности, связанные с технологией, транспортом, играми и экономической деятель-

62

63

ностью. Наверное, можно было бы продемонстрировать, что даже такие процессы, как дыхание, пищеварение и сон, отношение к воздействию на тело солнца, ветра и осадков, в человеческих существах никогда не контролируются исключительно врожденными физиологическими рефлексам, но преобразуются под воздействием культурных детерминант. Человеческие импульсы — склонности, формирующие пристрастия человека, стимулы, приводящие мужчин и женщин к действию, — диктуются физиологией, преобразованной в приобретенную привычку.

С этой точки зрения, культура представляется огромным управляющим аппаратом, который посредством подготовки, формирования умений и навыков, обучения нормам и развития склонностей соединяет воспитание с природным материалом и производит существ, чье поведение не может быть определено только путем исследования анатомии и физиологии. Все это означает, что человек, в противоположность животному, никогда не удовлетворяет свои телесные потребности непосредственно. Чтобы добыть себе пищу, он не направляется в огромную кладовую, предоставляемую окружающей средой, но вступает на более или менее

обходной путь, каковым является экономическая эксплуатация окружающей среды. Даже народы, добывающие еду посредством простейшего собирательства, организуют процесс выкапывания корней, поиска мелких животных и съедобных плодов; они сохраняют и распределяют эту еду, готовят и потребляют ее в организованных группах. Человеческое тело, даже среди тех народов, у которых нет достойной упоминания одежды, не открыто непосредственно ветру, осадкам и солнцу. Оно предохраняется культурным панцирем, в качестве какового выступает укрытие или жилище; оно согревается огнем и защищается от ветра или солнечных лучей. Кроме того, человек никогда не преодолевает жизненные трудности в одиночку. Люди организуются в семьи; индивид живет в сообществе с иными индивидами в соответствии с племенным устройством, где принципы власти, лидерства и иерархии определены культурными устоями.

Но технические умения, как и организация, основываются еще на одной специфически человеческой характеристике — на развитии символизма, то есть формировании абстрактных понятий, воплощенных в первую очередь в языке. Это, опять-таки, та способность, которая обеспечивает человеку особое место в животном мире и тесно связана с анатомическим развитием его мозга. Язык и абстрактное мышление суть средства познания, веры, правовых систем и племенных законоположений. Благодаря использованию языка делаются возможными традиция и образование, то есть обеспечение непрерывности традиции.

Индивидуаль-

64

ный жизненный опыт преобразуется в коллективное знание человечества, временами ограниченное, но все же, как мы видели в нашей собственной цивилизации, ведущее человека к беспрецедентному господству над окружающей средой.

Мы начали с аксиомы, что культура есть инструментальная реальность, аппарат для удовлетворения фундаментальных потребностей, то есть для органического выживания, приспособления к окружающей среде и обеспечения непрерывности в биологическом смысле. К этому мы добавили эмпирическое заключение, что при культурной обусловленности удовлетворение жизненно важных потребностей достигается косвенным, обходным путем. Человек использует орудия, прикрывает себя одеждой и прячется в пещерах и хижинах, укрытиях или шатрах. Он использует огонь для согревания и приготовления пищи. Тем самым он преобразует свои анатомические данные во всех этих контактах с физическим окружением. Он делает это не в одиночку, но организуется в группы. Организация означает передачу умений, знаний и ценностей.

Наше рассуждение, таким образом, ведет нас к тому выводу, что культурное удовлетворение первичных биологических потребностей налагает на человека вторичные, или производные императивы. Так, вся совокупность материального инструментария культуры должна производиться, поддерживаться, распределяться, использоваться и оцениваться. Некоторая экономическая организация, пусть рудиментарная, неизбежна для каждого человеческого сообщества. Она состоит из системы традиционных правил, техники, форм собственности и способа применения и потребления объектов. Функциональный подход к сравнительному исследованию культур постулирует тем самым, что даже в самых примитивных обществах надо проводить изучение систем производства, распределения и потребления. Оно должно быть направлено в первую очередь на формирование таких понятий, как собственность (особенно собственность на землю), разделение труда, стимулы, богатство и ценность.

Ценность как главный мотив организованного человеческого усилия, как принцип, по которому человеческим существам суждено сотрудничать, производить, поддерживать богатство и окружать его верованиями на основе религии и личного чувства, должна существовать даже на самых примитивных стадиях развития.

Тем самым мы определили экономический аспект компаративных исследований культур. Мы утвердили принцип, согласно которому та или иная форма экономической системы есть универсальная характеристика всякой организованной человеческой жизни, коль скоро она соответствует универсальному, хотя и производному, императиву.

65

Другой производный, но при этом универсальный, аспект культуры как целостности

можно было бы описать как нормативность. Человек достигает господства над окружающей средой и своими соперниками посредством сотрудничества. Сотрудничество означает жизнь в некоем сообществе. И сотрудничество, и жизнь в сообществе подразумевают и готовность идти на жертвы, и объединение усилий, и подчинение частных интересов общей выгоде — короче говоря, существование общезначимых правил, власти и принуждения. Сосуществование и сотрудничество в группах, пусть даже простых и малых, связано с наличием искушений, связанных со всем, что касается полового импульса, использования пищи и владения богатством, удовлетворения амбиций, демонстрации власти. Положение, лидерство, власть и иерархия — это социальные признаки, которые должны были существовать уже в самых ранних формах цивилизации, хотя на низких уровнях развития общества они могли преимущественно ассоциироваться с такими факторами, как возраст, пол и положение в семье. Функциональный подход к нормативным проблемам не позволяет нам сбиться с пути из-за отсутствия формальных и институционализированных типов законодательства, правосудия или кодификации норм. Законодательство, эффективные санкции и соблюдение племенных обычаев часто существуют в качестве побочных продуктов других видов деятельности.

Власть часто может быть облечена в форму безусловного авторитета главы семьи, старейшин клана или вождя магической или тотемной группы. Кодификация племенных правил часто воплощается в тех самых принципах поведения, о которых уже говорилось, — в нормах взаимоотношений, относящихся к браку, отцовству и материнству, к экономической деятельности и к правилам ритуала. Все они, хотя, возможно, и не всегда в явной форме кодифицированы, обязательно известны всем членам общества. Судебная тяжба может принимать форму более или менее дружественной дискуссии, но коль скоро закон, пусть и примитивный, не может работать автоматически, подразумевая, как и следует, принуждение и приспособливание, то даже в простейших формах культуры существуют различные виды споров и ссор, взаимные обвинения и формы приспособления к тем, кто облечен властью, — и все это соответствует судебному процессу в более высокоразвитых культурах. Более того, анализ норм поведения обнаружил бы, что даже в первобытных сообществах нормы могут быть распределены на правовые установления, обычаи, этику и нравы. Те правила, которые определяют устройство семьи, сущность брака, счет родства, родственные отношения и устройство политичес-

66

кой власти, принципы землевладения и формы собственности, — это подлинные нормы первобытного права. Знание их столь же важно для представителя администрации, сколь это интересно для ученого-теоретика. Нормативный и законодательный аспект сообщества, таким образом, является вторым производным императивом культуры, и именно в том, как удовлетворяются данные требования, нам нужно будет искать механизмы кодификации, осуществления судебного процесса и реализации санкций в каждом человеческом сообществе.

Само существование закона подразумевает использование принуждения и применение власти как его последней санкции. Во всех группах существует еще одна причина, по которой необходимо ожидать воздействия некоей формы организованной силы, и эта причина связана с внутриплеменными отношениями. Безопасность во владении племенной территорией, возможность агрессии и потребность в коллективной защите образуют то, что можно было бы назвать вторичным императивом политической организации.

Существует еще один императив, налагаемый культурой на каждую человеческую группу. Коль скоро культура — это совокупность достижений многих поколений, то должны быть пути и средства, чтобы передать это общее богатство от одного поколения другому. Потребность в подобных системах мы можем назвать образовательным императивом. Здесь вновь функциональный подход заставляет нас посредством тщательного изучения

свидетельств, повествующих о былой жизни, исследовать, каким образом осуществляется связь между семейной жизнью или общими играми, обрядами инициации или ученичеством, членством в клубе, клане, деревенской общине, сообществе и племени, с одной стороны, и подготовкой и обучением, внедрением техники, передачей правил мастерства, принципов знания, социальных норм и моральных максим — с другой. Эти четыре инструментальных императива, как мы могли бы их назвать, — экономическая организация, нормативная система, властно-силовая организация, то есть политическое устройство, и механизмы и органы образования, — не исчерпывают, однако, всего того, что наследует культура через воздействие вторичных, или производных, императивов на примитивные или, равным образом, развитые человеческие группы. Материальное основание культуры и соотнесенное с ним человеческое поведение, то есть технические умения и правила сотрудничества, поддерживаются, регулируются и сохраняются благодаря целому корпусу традиционных знаний. Это становится возможным благодаря языку — инструменту, с помощью которого человек может формулировать

67

правила универсальной значимости и сжимать их до словесных понятий. Каждой системе стандартизированной технологии действия соответствует определенная система знания. Действие должно основываться на предвидении и на понимании контекста, то есть тех условий, в которых человек должен действовать. Результаты прошлого опыта в каждом сообществе, пусть даже первобытном, уложены в системы знания — непреложного, стандартизированного и в то же время пластичного. Ибо человек общается с природой и своими собратьями посредством конструктивного и образного разрешения каждой проблемной ситуации при ее возникновении. Однако такая деятельность на основе предвидения всегда основана на опыте предыдущих успехов или неудач. Системы человеческого знания, основанные на реальном опыте и логической аргументации, существуют даже в среде первобытных людей, находящихся на самых низших ступенях развития. Они должны были существовать с того самого момента, когда человек взял в руки свои первые инструменты, открыл полезность огня и произнес первые значащие звуки. Широко распространенное ложное представление о том, что у первобытного человека не было даже малейших начатков науки, что он неэмпиричен и пра-логичен, что он живет в туманном, мистическом или младенческом мире, может быть опровергнуто на основе самого элементарного рассмотрения очевидного факта. Ни одна культура, даже первобытная, не могла бы выжить, если бы ее искусства и ремесла, ее оружие и экономическая деятельность не были основаны на достаточно прочном эмпирическом и логическом знании. Та первобытная группа, которая смешивала бы науку с магией или опыт с мистикой, не могла бы на практике ни добывать огонь, ни осуществлять производство прочных инструментов, ни соорудить убежища от ветра, если в любой момент ее подстерегала опасность спутать две разные вещи: результаты обучения, основанного на опыте и разуме, и плоды всплеска мистической фантазии. Самый факт, что аборигены Австралии, чуть ли не наиболее примитивные из всех известных нам народов, производят и производили из поколения в поколение такой безусловно сложный инструмент, как бумеранг, — для теоретического объяснения конструкции и траектории полета которого требуется математическое исчисление, — этот факт показывает, сколь внимательное и ревностное отношение может поддерживаться в первобытной культуре к строго научному достижению. Таким образом, знание как способность различать эмпирический факт и здравое рассуждение и следовать их требованиям в целом есть следствие культурного поведения даже на наиболее первобытных стадиях развития общества.

Знание, обуславливающее превосходство человека над животным миром, в то же время наложило на человечество бремя известных требований. Ибо знание — несмотря на то, что предвидение и творческое мышление, безусловно, относятся к самому существу науки, — невозможно без формирования систем. Однако использование знания открывает человеку фундаментальную неопределенность и ограниченность его собственного существования. Человек, пусть даже первобытный, должен мыслить ясно. Он должен оглядываться назад и

вспоминать. Он должен также смотреть вперед и предвидеть, он должен адаптировать к настоящему свой прошлый опыт. Но хотя человек живет в соответствии с разумом, все же даже на самых ранних стадиях своего развития он живет не только разумом. Память и предвидение, творческое мышление и предчувствие относятся к тем предметам, от которых внутренне зависят человеческое благополучие и удовлетворение человеческих потребностей. Здесь вступают в игру сугубо человеческие эмоциональные реакции. Именно способность к расчетам последствий и систематическое мышление сделали человека существом, подверженным страху и в то же время питающим надежду, испытывающим желания и в то же время терзаемым сомнением. Человек единственный из всех животных не живет в настоящем. Культура делает для него невозможным вести существование, довольствуясь прожиточным минимумом, мгновение за мгновением, — как в духовном, так и в материальном смыслах. Наиболее разумные расчеты человека практически или эмоционально никогда не могли решить для него проблемы, связанные со смертью, несчастьем или природными катастрофами, такими как засуха и дождь, землетрясения и вспышки чумы. Пусть мы осознаем, что проявление подобных ударов судьбы не обязательно провоцирует рефлексии и мышление. Но они подталкивают человеческую группу к принятию мер. Смерть индивидуума дезорганизует группу. Она разрушает планы действий, в которых умерший мог бы участвовать в качестве руководителя или советчика. Подобное событие к тому же затрагивает лично каждого индивида, так как оно принуждает его к размышлению по поводу его собственной судьбы и его собственного будущего.

Когда мы рассматриваем первобытные системы религии и магии, анимизма и поклонения природе в связи с человеческой психологией, с феноменом утраченных надежд, пробудившихся страхов и тревог, нарушенных вмешательством судьбы расчетов, мы видим, что религиозное верование и ритуал содержат в себе организованный и стандартизированный ответ на подобные ситуации. В ритуальном поведении человеческих групп при погребении и траурных действиях, при поминальных обрядах и жертвоприношениях умершим мы обнаруживаем в первую очередь утверждение веры в человеческое бессмертие; проявление убежденности в том, что смерть не реальна; стремление показать, что у человека есть душа, и благодаря этому ослабить неверие, — стремление, возникающее из глубокой потребности преодолеть страх перед перспективой личной гибели. Причина появления этой потребности заключается не в каком-либо психологическом «инстинкте».

Она определена культурными факторами сотрудничества и возрастания человеческих чувств в семейной жизни, в товарищеских отношениях при совместной работе и при совместной ответственности. Во всех фактах анимизма и поклонения предкам, отправления культа мертвых и веры в общение между умершими и ныне живущими мы видим конструктивное, прагматически значимое отрицание смерти и утверждение неизменности человеческих ценностей и реальности человеческих надежд.

Эти аспекты религии, в которых переломные точки жизни сакрализуются — то есть наделяются ценностью, важностью, — оказывают влияние, опять-таки, и на сплоченность общества, и на развитие моральных качеств индивидуума. Мифология религии, столь тесно связанная с социальным устройством общества, с его ритуалом и даже с его практическими заботами, еще раз должна быть рассмотрена как нечто определяющее моральное, законное и ритуальное поведение людей, давая ему образец в качестве священного прецедента.

По всей вероятности, сказанного достаточно, дабы показать, что для функционалиста религия является не эпифеноменом культуры, но глубинной моральной и социальной силой, благодаря которой человеческая культура обретает окончательное единство. То, что обычно называют магией и что часто оставляют в стороне как примитивную и несостоявшуюся науку, также представляет собой прагматически важную культурную силу. Внимательное изучение контекстуального воздействия магии обнаружило бы в первую очередь то, что магия никогда не посягает на место, занимаемое техникой, и не стремится стать предметом практической работы. Так, например, магия никогда не

проявляется в добывании огня, в производстве каменных орудий, в обработке глины, в приготовлении пищи, в чистке или умывании. Но в любом типе деятельности, где случайные и непредвиденные силы могут оказаться причиной нарушения человеческих расчетов, обязательно вступает в действие магия. Так, на войне и в ухаживаниях, в занятиях, зависящих от дождя и засухи, ветра и прилива, мы неизбежно встречаем магические верования и ритуал. Более того, тщательный, детальный анализ отношений, су-

70

ществующих между актами магии и практической работой, обнаруживает, что магия психологически ведет к интеграции душевных свойств личности посредством утверждения в мироощущении индивида позитивных состояний — оптимизма и уверенности в успехе. Ведь магия в своем существе есть убежденность в том, что путем произнесения подобающего заклинания и совершения определенных ритуальных жестов человек может овладеть ситуацией, подчинить своей воле все, что в богатой превратностями судьбе есть неподвластного расчету, опасного и враждебного. Магия, если говорить кратко, есть сверхъестественная техника, при помощи которой человек в своем тщеславии может осуществить все то, что его рациональной технике совершить не удастся. Там, где магия практикуется в широком масштабе и ее ритуалы осуществляются от имени организованных групп людей, она к тому же учреждает лидерство, усиливает организацию и вводит дополнительный фактор дисциплины, порядка и взаимного доверия.

Есть еще один сложный и крайне важный аспект культуры, который я затрону только вкратце. Речь идет о том аспекте, какой имеет отношение к творческой деятельности людей и проявляется в танце и декоративном искусстве, в ранних стадиях использования языка в искусстве и в музыке. Все виды художественной деятельности, с одной стороны, опираются на физиологию чувственного возбуждения, процессы мускульной, а также нервной деятельности. Другой функциональный аспект искусства, так же как и спорта, игр и развлечений, имеет огромную практическую важность для антрополога. Потому что все формы разрядки и художественной стимуляции нервной и мускульной систем являются, с одной стороны, условием здоровой совместной жизни, а с другой — обогащающими факторами в культурном развитии и прогрессе.

Есть также теоретический аспект, на который я до сих пор не обращал в полной мере внимания и на который здесь можно только указать. Он сводится к тому факту, что в исследовании любой организованной человеческой группы результаты необходимо документировать на основе совокупности материальных инструментов, использовавшихся в деятельности; последним, но не менее важным дополнением будет указание на обязательность лингвистического документирования ключевых понятий, текстов и высказываний. Я поспорил бы с каждым, кто попытался бы привести пример хоть одного материального объекта, который нельзя было бы включить в организованную институциональную систему. Невозможно найти такой лингвистический оборот, который нельзя было бы включить в традиционную форму взаимо-

71

действия. Исследование социальной организации останется бесплодным, повиснет в воздухе, если мы не определим конкретное место данной организации в общем контексте и не установим ее правовые основоположения, основываясь на туземных текстах.

В этом рассуждении тем самым подразумевается еще одно важное понятие функционального анализа: понятие *института*, или организованной системы человеческой деятельности. Оно проистекает из только что уточненного нами принципа, в соответствии с которым так называемые элементы, или «черты», культуры не образуют собой простую смесь слов, орудий, идей, верований, обычаев, мифов и правовых принципов, но всегда объединены во вполне определенные целостные комплексы, для которых мы выбрали название «институт». Мы можем определить институт как группу людей, объединенных ради занятий простой или сложной деятельностью, всегда располагающую материальными средствами и техническим

оборудованием, организованную на основе определенной правовой или обычной совокупности норм, которая лингвистически оформлена в мифе, легенде, правиле и максиме, и обученную, или подготовленную, для осуществления своей задачи⁵⁶.

Важность этого понятия состоит в демонстрации того, что во всем многообразии спектра культур, существующих в человеческом обществе, возникают одни и те же институты. Семья, то есть группа, состоящая из мужа, жены и их детей, универсальна. Задачи, ради которых они, в соответствии с представлениями о законном браке, оказываются связаны друг с другом, — это производство потомства, совместное производство и потребление в рамках домашнего хозяйства, воспитание детей и забота о них, а также выполнение домашних обязанностей. Более того, правовое основание семьи включает в себя определение законности рождения детей, правил наследования, распределения власти в семье, разделения труда и других экономических функций. Семья всегда ассоциируется с типом поселения; она сосредоточена вокруг центра — домашнего очага — и наделена семейными землями и другими владениями. Все, что только что было сказано, складывается в универсальное определение семьи. Каждый антрополог из тех, кто занят полевой работой, вполне может применить это определение к частной культуре, выступающей предметом его исследования, и дать конкретные ответы на вопросы о том, основана ли семья в этой культуре на патрилинейном или матрилинейном принципе брака; связана ли она с патрилокальным или матрилокальным принципом; основана ли на соглашении, поддерживаемом экономической сделкой или обменом родственниками, или же к тому же связана гарантией взаимных услуг.

72

Подобным же образом возможно определить расширенную группу родства, клан, локальную или муниципальную общину, дать понятие племени и понятие нации. Существуют также типичные институты менее универсального характера. Так, в некоторых сообществах мы обнаруживаем формализованные возрастные уровни, или, скажем, свое правовое основание, свод правил, регламентирующих представления о старшинстве и пределах дозволенного для каждого класса. При этом каждый уровень наделен различными функциями — военными, экономическими, ритуальными и юридическими — и обеспечен различным материальным оборудованием, таким как дома холостяков и старых дев и места для обрядов инициации, а также имеет определенный экономический статус, располагая известной долей в собственности, находящейся в совместном владении возрастной группы.

Если бы мы взялись тщательно исследовать, каким конкретно способом разрабатываются такие стороны упорядочения социальной жизни, как экономика, политическая организация, право или образование, мы бы обнаружили, что внутри каждой из них существуют профессиональные или специально рекрутированные группы людей, организованным образом осуществляющих определенный тип деятельности. Так, наше видение экономики следующим образом описывает общие фазы процесса: производство, обмен и потребление. В конкретной реальности, однако, мы бы обнаружили, что производство может состоять из земледельческой, скотоводческой или промышленной видов деятельности. Земледелие временами осуществляется на основе семьи, и в таком случае этот институт также представляет собой производительную земледельческую единицу. Но чаще мы находим, что для обработки почвы образуется специальная группа людей под руководством вождя, местного главы или, возможно, человека, занимающегося растительной магией. Подобная команда, опять-таки, является институтом в том смысле, что она работает на основе правового основания землевладения, обмена услугами и раздела зерновых, включая сюда дань вождю, главе или колдуну. Члены группы, совместно возделывающие почву, также являются владельцами территории, которая может управляться индивидуумом под совместным контролем всех участников группы. В управлении правовой сферой мы можем встретить, как уже подробно показано, более или менее выкристаллизовавшуюся систему стражей и хранителей обычного права, иначе знание правил и их отправление могут попасть в сферу действия групп, организованных на других принципах. Споры по поводу земли или продукта производства обычно решаются внутри земледельческой команды, при том что руководитель и его помощник исполняют роль авторитета, имеющего

73

непредвзятое мнение. Домашние ссоры редко выходят за пределы власти патриарха или

матриарха, которые ограничиваются сферой домашнего хозяйства.

Углубленный анализ конкретных аспектов культуры показывает, что типы человеческой деятельности могут быть распределены по нескольким категориям, каждую из которых можно сопоставить со своим аналогом в других культурах и определить в терминах структуры и процесса; точно так же любая попытка произвести синтез, поместить объект, обычай или идею в рамки их естественного окружения ведет нас к понятию института, то есть к организованной, целенаправленной системе человеческих усилий и достижений⁵⁷.

У. Функция и приспособляемость африканских институтов

Коль скоро мы усвоили функциональный подход к культуре, нам сразу же становится ясно, что частичное изменение обычая или преобразование технического приспособления, конечно, не первый взгляд может показаться делом легким, но в действительности — поскольку, как мы показали, верования, идеи и практика встроены в более крупные системы, — подобное изменение каких-то элементов часто расшатывает институт, не приводя к его преобразованию. Когда мы имеем дело с наиболее существенными, фундаментальными институтами племени или нации, проблема особенно осложняется. Причина этого в том, что фундаментальный институт, такой как семья или власть вождя, почитание предков или земледелие, укоренен в культуре как целостности, имея ответвления во всех ее аспектах. Он связан с очень многими культурными реальностями, и часть из них отнюдь не легко изменить, поэтому единственно лишь полная трансформация всего общества в целом может гарантировать реальность осуществления безболезненного изменения, то есть такого изменения, при котором не возникнет невозможности адаптации к новым условиям. Так, можно коренным образом преобразовать строение африканской семьи и, сверх того, упразднить многоженство, матрилинейность, практику уплаты выкупа за невесту и т.д., заменив их принципами патриархальной, христианской семьи, основанной на римском праве, кодексе Наполеона и английском гражданском законодательстве. Но подобное изменение может быть достигнуто только путем трансформации одновременно всего общества в целом и благодаря предоставлению средств, необходимых для основания нового и более развитого типа. Один тип института можно заменить другим, выполняющим ту же функцию.

74

Но подобное изменение сложно, и оно всегда должно быть устремлено к чему-то лучшему в культурном смысле, то есть лучше приспособленному для того, чтобы предоставить больше простора и возможностей тем людям, кто живет внутри этого института.

Позволю себе, однако, привести еще один-два примера. Власть вождя демонстрирует столь великую силу и устойчивость именно потому, что она ассоциируется с местной религией и магическими верованиями, с признанием среди членов племени обычного права как единственно адекватного выражения того, что правильно и что неправильно. Власть вождя часто основана на туземной системе родства и воплощает в себе принцип власти главы семьи, только в расширенной и возвышенной форме. Она есть воплощение предыдущей истории, всего, что есть величественного в этой истории. Чтобы полностью искоренить власть вождя, нужно было бы изменить право и религию, переделать семейную жизнь и стереть всю память о прошлом. Но и не только это: важно было бы синхронизировать все эти изменения, для того чтобы тщательно следить за ними, управлять ими в переходный период, для того чтобы иметь возможность понимать, планировать, советовать и, сверх того, как мы сейчас увидим, платить за все это золотом, серебром и многими их эквивалентами.

Истинная сила культа предков заключена в прочной и глубоко укорененной связи этого культа с устройством африканской семьи. Поэтому он зачастую продолжает жить в своих социальных и этических проявлениях даже там, где при поверхностном взгляде кажется, что его удалось заместить христианством. Временами он заявляет о себе в случаях бедствий племенного масштаба или при индивидуальных несчастных случаях. Он также часто вызывается к жизни как элемент новых сепаратистских христианских движений. Выкуп за невесту, или *лобола*, продемонстрировал свою великую живучесть, как и свою пластичность. Он вновь появился — в новых формах и с частично измененным значением — просто потому, что его истинный смысл заключался не в приобретении девушки мужчиной, но в придании законного статуса их сожителю, в создании гарантии стабильности брака и в выплате семье родителей невесты справедливого эквивалента за утрату принадлежащей ей производительной силы. Выкуп за невесту, благодаря его

многочисленным и серьезным последствиям, проявляющимся на протяжении всей жизни в браке, оказывает тем самым сильное правовое, моральное и экономическое воздействие и на брак, и на отцовство с материнством, на отношения между мужем и женой, родителями и детьми, а также на счет родства, наследование статуса и имущества. Обряды инициации девочек повсюду имеют известное воспитательное значение и действуют как меха-

75

низм развития внутренних качеств человека. Но они демонстрируют наибольшую живучесть в тех племенах, где они жестко сопряжены со строгими принципами, касающимися полового поведения девочек, как это можно наблюдать среди чагга и кикуйу.

Все это имеет отношение к консервативным силам, неразрывно связанным с туземными институтами. Всеобъемлющий институт выдерживает испытание временем, потому что он органически связан с базовой общественной потребностью и служит ее удовлетворению. Он может быть подавлен и затем загнан в подполье. Он может быть изувечен, лишен тех или иных аспектов и прерогатив, но он исчезнет только вместе с уничтожением всей культурной идентичности народа в целом. Так или иначе, он может быть замещен более адекватным институтом, выполняющим ту же функцию, удовлетворяющим те же потребности и соответствующим, скажем так, стандартам западной цивилизации. Но полное отмирание реально действующей власти, привычного способа поведения, связанного с производением на свет потомства, с охраной собственности и поддержанием закона и порядка, с производством пищи и удовлетворением других первоочередных потребностей общества, имело бы результатом полную анархию и дезорганизацию. В действительности, имеются такие регионы в Африке, преимущественно уже отошедшие от племенного уклада, где подобное состояние уже может быть замечено⁵⁸.

До сих пор мы делали упор на одной стороне дела. Была предпринята попытка показать, почему бесконечно разветвляющаяся, прочно пригнанная ко всем элементам культуры и прочно вплетенная в культуру в целом реальность — институт, как мы ее назвали, — не может просто так, постепенно и по частям быть изъята из туземной культуры. Но есть и другой аспект. Именно потому, что фундаментальные институты в каждой культуре соответствуют фундаментальным потребностям, что наиболее важные институты универсальны, именно поэтому очевидно, что культурные изменения принципиально возможны. Функциональный подход доказывает, что при известных условиях их можно было бы осуществить достаточно легко, если бы не противодействие, неизбежное и не имеющее оснований, идущее, что довольно примечательно, более со стороны европейского, чем африканского сообщества. Одну главную трудность мы уже обсудили, а именно, что коль скоро изменения возможны, то — для того чтобы они принесли удовлетворительные результаты, были долговременными и реальными, — эти изменения должны быть полными в том смысле, что они должны осуществляться таким образом, чтобы между всеми институтами, вместе составляющими культуру, вновь было восстановлено равновесие. Но и это еще не все.

76

Хотя и существует весьма существенное соответствие между институтами различных народов и культур, в то же время подобные институты далеко не тождественны. Как и всякая теория, притязающая на установление разумных оснований компаративной работы, наш анализ удовлетворяет двум фундаментальным условиям: он предлагает конкретные принципы сравнения и настаивает на разнообразии конкретных проявлений общих положений. Поскольку перед каждой культурой стоит один и тот же набор фундаментальных проблем, постольку действительно существует универсальная схема, под которую можно подвести все человеческие культуры. Поскольку каждая культурная проблема может быть решена с помощью целого ряда конкретных видов адаптации, постольку должно существовать многообразие ответов. Мы таким образом говорим о культурном детерминизме, имеющем специфический характер в каждой этнографической области. Эти два принципа не являются взаимопротиворечивыми, они дополняют друг друга.

Так, во всех культурах мы обнаруживаем семью, власть, право, религию, искусство и развлечения. Суть их одна и та же во всех сторонах света, у всех рас и на всех уровнях развития. В то же время каждый институт и каждый аспект конкретной индивидуальной

культуры приспособлен к своей среде и обязательно зависит от эволюционной стадии, достигнутой людьми. Вокруг основного ядра каждого института в ходе истории формируется особая форма данного института, за которую люди естественным образом держатся не просто потому, что она им близка по расовому признаку, но потому, что во всех отношениях она затрагивает знакомую им физическую среду, связана с их типом поселения, с их экономической деятельностью и их природными ресурсами.

Например, африканский вождь - это податель дождя, особенно в тех районах, где плодородие зависит от своевременного выпадения осадков и особенностей воздействия солнца. Легенды и исторические прославления африканской власти вождя ощутимы и реальны. На местные памятники этой власти, будь то реальные или сверхъестественные, можно указать пальцем. Мало того, африканский вождь сам есть там, где они. Его можно увидеть. Его власть ощущалась поколениями временами как жестокое своеволие, временами как символ безопасности, как благотворное и оберегающее попечение. Его великодушие распространялось на отца и деда, и до сих пор это великодушие могут высоко ценить и наслаждаться им. Можем ли мы с полной уверенностью сказать, что в каком-либо племени удастся заместить местного вождя или царя фигурой, в действительности выступающей для туземцев как некая фикция, — далеким правителем, президентом, диктатором?

77

Церемония коронации в Вестминстере для тех, кто не может ее видеть, слышать или читать о ней, не столь впечатляющая, каким предстает африканский ритуал передачи верховной власти. Личностям М. Лебрена, короля Георга и даже Муссолини не хватает четкого контура и реальности. По одному этому примеру мы видим, что для того чтобы европейский «вождь» мог эффективно заместить африканского, для африканца вся ситуация должна быть трансформирована. Теперь это не невозможно — но за это нужно платить высокую цену. Вы могли бы переделать африканского вождя в европейского князька, а быть может, даже в диктатора; или же вы могли бы позаботиться о том, чтобы привезти европейского короля к африканцам. Вторая альтернатива физически невозможна. Король Георг не сможет провести даже пару недель в каком-либо африканском племени, только благодаря огромным усилиям ему удалось съездить в индийский Дурбар. Но все же есть и конкретный пример, по-настоящему раскрывающий смысл приведенного выше рассуждения. Первый путь, то есть переделка африканского царствования в европейское княжение, был бы возможен в том случае, если бы кто-нибудь был готов выделить все необходимые средства для того, чтобы основать княжество, эквивалентное (или карикатурно подобное), скажем, небольшому довоенному германскому княжеству в Африке. Это предложение, очевидно, несерьезно. С другой стороны, многие сторонники туземцев, миссионеры и педагоги питают надежды и работают над внедрением принципов христианской и европейской семьи в Африке и утверждением ее вместо ее туземной формы. Невыполнимая задача? Вовсе нет. Спорадически и в очень малом масштабе ее удавалось решать. Но для того, чтобы добиться этой цели на всем континенте, было бы нужно предоставить каждому семейству жилище, адекватные средства образования и, конечно, экономическую базу, соответствующую жизненным стандартам христианской семьи в Европе, пусть даже бедной.

То, что было сказано о власти вождя и о семье, имеет отношение к каждому институту, каждому роду занятий или профессии. Переход из относительно простого статуса африканца в статус цивилизованного христианина или европейского гражданина требует прежде всего создания определенного фундамента. Кто-то может быть тотемистом и жить, питаясь несколькими личинками в год; пастух масаи может жить на то, что дает ему маленькое стадо коров. Но для того чтобы быть добрым христианином, черным или белым джентльменом, вполне образованным, опрятным, уважаемым и ответственным, готовым к сотрудничеству с любой другой цивилизованной личностью, вы должны иметь экономические гарантии, пользоваться полноценными правами, связанными с социальным статусом, и, конечно, иметь полный конт-

78

роль над своим собственным телом (в том числе и над физическим трудом) и свободу от бесчисленных полицейских директив. Быть цивилизованным и нищим очень часто означает быть революционно настроенным и ненадежным. «Бедный белый» — серьезная проблема

езде, где возникает этот тип. «Бедный черный» становится проблемой тогда, когда ему передаются те из плодов цивилизации, которые будят амбиции и формулируют требования, но не побуждают ничего делать, для того чтобы добиться своей цели.

Стало быть, успешное изменение культуры в Африке требует невероятных расходов. Потому что один из самых глубоких и самых важных принципов социальной науки гласит, что люди готовы перейти только от худшего к лучшему. Только такое изменение происходит без особых трений и относительно быстро. В этом, конечно, и заключена причина того, почему национальные меньшинства в Соединенных Штатах претерпели культурное изменение с поразительной легкостью, с довольно-таки незначительным сопротивлением и с быстротой, невероятной для европейцев, представленных в качестве одного из меньшинств. Шестнадцать миллионов поляков в Европе оставались верны своей культуре, то есть национальным устоям, на протяжении ста пятидесяти лет прусских гонений и сверхчеловеческих усилий их денационализировать. Более четверти от этого числа уже безболезненно вошли в американскую нацию. Главная причина этого (хотя можно назвать и ряд других) состоит в том, что в Соединенных Штатах им повсюду предлагают существенные экономические, политические и социальные преимущества, тогда как при русском или прусском правлении дело обстояло далеко не так.

Что касается возможности полной трансформации африканского племени в черное европейское сообщество, антропологу было бы трудно предсказать, насколько это достижимо без сохранения остаточных различий. Конечно, для этого было бы необходимо обеспечить новое сообщество всеми теми условиями, по большей части материальными, на которых основано западное сообщество, предоставить их вместе с достаточными природными ресурсами земли и сырья и с капиталом, а также дать возможность не только получать, но и производить технические приспособления, присущие западному обществу. Получив все это, мы сможем воссоздать в любом месте Африки большой по размеру и лучший по условиям жизни Гарлем, или районы Ямайки, или аналог Южных Штатов.

Все ли без исключения блага нашей культуры мы предоставляем тем африканцам, которые живут на территориях со значитель-

79

ным числом европейских поселенцев? Выше я отстаивал ту точку зрения, что культурное изменение, когда оно вовлекает в действие действительно важные факторы, то есть институты, не может быть успешным, если оно носит частичный характер. Тем самым ком-промиссный тип культурного обмена, в котором дарение крайне избирательно, представляет собой полностью иную проблему по сравнению с той ситуацией, когда африканец должен был бы брать от нашей западной цивилизации только то, что ему нравится. Но мы не предоставляем возможность каждому африканцу, подчиненному нам, получить целый ряд элементов нашей культуры.

1. Мы не даем им инструменты физической власти: огнестрельное оружие, самолеты-бомбардировщики, ядовитый газ и все то, что делает возможной агрессию и эффективную защиту.
2. Мы не даем наших инструментов политической власти. Господство остается облаченным в цвета британской или бельгийской короны, французской республики, итальянской или португальской диктатуры. Туземцы, за исключением незначительного меньшинства, не имеют права голоса. Они не являются равноправными подданными империи, гражданами республики или представителями народа при диктатуре. Даже когда им позволено жить под косвенным управлением, оно осуществляется под контролем европейцев.
3. Мы на большинстве территорий не делимся с ними основаниями экономического благосостояния и материальных преимуществ. Металл, добываемый в золотых или медных шахтах, не перетекает в африканские экономические каналы, кроме как в виде неадекватного жалования. Даже тогда, когда при косвенной экономической эксплуатации, такой как в Восточной Африке или Уганде, мы делимся с туземцами частью прибыли, полный контроль над экономической организацией остается в руках западного предприятия.
4. Мы обычно не допускаем их как равных в церковное собрание, школы или гостинные. При некоторых колониальных системах, особенно французских, африканские индивидуумы могут подняться довольно высоко в политической иерархии. В британской Западной Африке

расовая дискриминация менее жестока, чем на Востоке или Юге, но полное политическое, социальное и даже религиозное равенство нигде не установлено.

В действительности, исходя из всех перечисленных здесь пунктов, было бы легко понять, что проблема заключается не в том, чтобы «дать», и даже не в том, чтобы щедро «одарить», но в том, чтобы «принять». Земли от африканцев в Союзе, Базутоленде, Свазиленде и Кении в большой степени отчуждены, особенно в наиболее плодородных регионах. Племенной суверенитет и при-

80

вилегии ведения войны, которыми африканец дорожил в такой же мере, в какой, по-видимому, дорожим мы, у него отняли. Он облагается налогом, но распоряжение фондами, таким образом создаваемыми, не всегда подлежит его контролю и никогда не находится под его полным контролем.

Нет сомнений, что можно набросать и другой, более длинный по сравнению с этим, список, включая все, что европейцы сделали для африканцев по доброй воле, что они даровали им самоотверженно и с бескорыстными намерениями. Европейцы организовали школы и медицинское обслуживание, а также попытались проповедовать туземцам Евангелие. Они дали африканцам до некоторой степени более эффективное управление; они сделали континент доступным благодаря созданию системы дорог, железнодорожных путей и воздушных линий. Африканцам до известной степени позволено извлекать пользу из этих достижений более высокоразвитой цивилизации. Однако при определении ценности вещей подаренных по сравнению с вещами отнятыми мы не должны забывать, что когда дело доходит до духовных подарков, оказывается, что легко дать, но трудно принять.

Материальные достижения, в противоположность этому, принимаются легко, но вот уступаются с неохотой. Да, мы щедры именно духовными подарками, при том что оставляем за собой богатство и власть и не спешим включить в число даров независимость и социальное равенство. И даже когда дело доходит до духовных подарков, мы часто предоставляем им лишь поверхностные явления, а не сущность. Южноафриканский банту, например, образован лишь настолько, насколько это считает уместным европейское сообщество. Когда ему позволяют двигаться дальше в своей учебе, он часто получает образование, необходимое для таких условий жизни, в которых ему жить не разрешено⁵⁹. Кроме того, мы даем ему совет, сообразный с нашей религией. Временами он настолько пуританский и возвышенный в своих идеалах, что приводит туземца к лицемерию и разрыву с удовольствиями, обычными в его племенной жизни. Христианин проповедует ему братство всех людей как детей Бога. Но европейская практика заставляет его понять, что цветные христиане неизбежно отделены чертой от белых христиан в церкви и на заводе, на площадке для отдыха или на улицах Йоханнесбурга или Найроби.

Эти доводы могут быть по ошибке восприняты читателем, не желающим углубляться в суть вопроса, как шумная и напыщенная проповедь в пользу туземцев. Ничего похожего. Все это является попросту констатацией одного из наиболее научно релевантных факторов в культурном изменении, как оно происходит в некоторых областях Африки. Игнорирование факта наличия из-

81

бирательности со стороны европейцев в том, что они дают туземцам, способствует искажению очевидного, а это противоречит принципу научности. Избирательность в процессе передачи ценностей влияет на процесс изменения, возможно, в большей степени, чем любая другая составляющая данной ситуации. Избирательность в том, что удерживается, со стороны европейцев и значима, и достаточно установлена. На деле это есть изъятие из культурного контакта всех тех элементов, которые составляют главное преимущество — экономическое, политическое и правовое — более высокой культуры. Если были бы даны власть, богатство и социальные блага, культурные изменения представляли бы собой сравнительно легкий и ровный процесс. Именно отсутствие этих факторов — наша избирательность в том, что мы даем туземцам, — делает культурные изменения таким запутанным и трудным делом.

Реальные силы эффективной ассимиляции следует искать в тех преимуществах, которые мы предоставляем принимающей культуре. Если мы воспитываем африканцев благодаря тому, что вводим для них учение по книгам, это прежде всего повышает уровень их ожиданий, и они

приучаются ценить нашу превосходящую политическую силу, значение экономического богатства, важность привилегий и общественного положения. Если в то же самое время, когда мы открываем перед ними новые интеллектуальные и эмоциональные горизонты, мы еще и захлопываем дверь перед ними в том, что касается всех вытекающих отсюда преимуществ, это со всей очевидностью производит пагубное воздействие как на моральное состояние индивидуума, так и на возможности культурной адаптации⁶⁰.

Мы должны были отказаться от механического понятия результата изменения как смеси культурных элементов. Мы видим также, насколько нереально представление о формировании хорошо интегрированного целого, состоящего из черных и белых, в той ситуации, когда цветной барьер препятствует утверждению на практике даже самих оснований передачи культурных благ. Цветной барьер должен быть учтен в карте методов исследования везде, где он выступает в качестве привходящего элемента различных фаз и деталей культурных изменений. Его наличие должно быть отмечено не только как политическое обвинение, но как теоретическое признание его значимости в качестве одной из важнейших сил — возможно, наиболее важной из всех.

В самом деле, чем скорее мы заговорим об этом вполне свободно и открыто, а также с полной научной беспристрастностью, тем лучше; ибо образованные африканцы быстро осознают и гиперболизируют ситуацию. Африканец становится антропологом, который обращает наше оружие против нас. Он изучает цели и

82

притязания европейцев, фиксируя все их реальные или воображаемые акты несправедливости. Подобная антропология, без сомнений, искажена и ложно направлена, полна предвзятых суждений и заряжена чувством большой враждебности. Она часто слепа в своей непримиримости и огульна в своих массовых обвинениях. Но человеку науки ее нельзя игнорировать; и было бы лучше, если бы практик также не принимал бы ее за пустяки или за небольшой и не стоящий внимания казус. Потому что в целом она содержит весьма много правды и предсказывает пути формирования общественного мнения, национального и расового чувства, с которым рано или поздно должны будут считаться все стороны, практически участвующие в контакте⁶¹.

Сообразительный африканец быстро начинает понимать, что многие обещания, с которыми он сталкивается при европейском образовании, при знакомстве с миссионерскими поучениями и в тех проявлениях доброй воли, которые встречаются в работе администрации, невозможно выполнить. Он начинает видеть, что кроме дружественно настроенного европейца со всеми его прекрасными намерениями есть и иные люди. Масса белых поселенцев, руководители европейских предприятий и все те, у кого имеется тот или иной тип капиталовложений в Африке, с необходимостью ищут для себя преимуществ в двойном стандарте. Африканец понимает, что его оттесняют от его же собственных ресурсов. Новый консерватизм зародился как движение реакции. Многие из образованных африканцев поворачиваются назад и начинают взирать на племенную жизнь не как на объект презрения, но как на символ, олицетворяющий все богатство наследия своей расы, своих националистических надежд и будущей культурной независимости.

Тот факт, что сексуальная мораль приходит в упадок под влиянием образования, христианства и близкого контакта с европейской жизнью, что брак и семья распадаются, что авторитет родителей, как и уважение к закону и обычаю, снижается, — все это составляет предмет заботы и сострадательных европейцев, и образованных туземцев. Формы нового «африканского индивидуализма» — явления негативные или патологические все без исключения, и это отчасти благодаря тому, что переходное состояние означает двойственность контроля и что двойная мораль едва ли когда-либо является настоящей моралью. Распад семьи и родственной солидарности имеет причиной не влияние свойственного европейской культуре индивидуализма как противоположного африканскому «коммунизму»; это есть фаза, через которую проходят все общества под давлением экономической нищеты.

Таким образом, в переходный период африканец оказывается на ничейной земле, с которой уже исчезли такие факторы, как прежняя

83

племенная стабильность, безопасность в отношении экономических ресурсов, охранявшаяся

старой системой солидарности родственников. Новая культура, настоятельно подталкивающая его к отказу от племенного строя, обещала посредством образования приблизить его к уровню жизни, достойному образованного человека. Но она не дала ему подходящего и удовлетворительного эквивалента этому уровню жизни. Она оказалась не в силах предоставить ему права гражданина, воспринимаемые как должное образованным человеком Запада, и в социальном отношении дискриминировала его почти на каждом шагу в ходе обычного течения жизни.

Старый племенной строй, каким он был до прихода белого человека, теперь умер и похоронен. Он, как таковой, нерелевантен для культурных изменений, его понимания и планирования. Мы видим также, что еще очень нескоро настанет тот час, когда можно будет говорить о торжестве новой африканской эры, когда черный человек будет пользоваться всеми благами — духовными и материальными — западной культуры. Вероятно, в ближайшем будущем об этом не будет и речи. Но задача антрополога в том и состоит, чтобы указать, что, поскольку прежний племенной строй ушел из жизни, новый племенной строй в том виде, в каком он продолжает существование сейчас, имеет высочайшую ценность для индивидуального счастья каждого туземца и благосостояния африканского сообщества; что этот новый племенной строй, если предоставить ему условия для развития, несет в себе зародыш будущего здорового африканского содружества. Но если с наилучшими намерениями мы продолжим разрушение того, что от него осталось, мы столкнемся с рождением и ростом новых сил национализма и расизма, которые могут в конце концов стать враждебными, неуправляемыми и опасными⁶². •

Различные движения, возникавшие до сего дня, в значительной степени потерпели неудачу, потому что туземцы еще не созрели для национальных, хорошо организованных, коллективных акций. Однако к тому времени, когда европейская способность контроля, возможно, будет политически приведена в расстройство и когда будет создана необходимая почва для объединения туземцев от Озер и до Мыса Доброй Надежды, подобное коллективное вместилище общественного мнения, вероятно, станет релевантным фактором. Антрополог в качестве одной из своих обязанностей должен считать не работу шпионом и, того менее, провокатором, но изучение растущих сил национализма банту. Он должен проявлять настойчивость — как свойство всех, кто обладает знанием и предвидением, — в утверждении того, что улучшение социальных и, прежде всего, экономических условий являет собой единственный путь выхода из трудной ситуации, что

84

никакая цена не будет чересчур высокой ради предотвращения иначе неизбежной беды. Мораль всего этого заключается в том, что проблемы, возникающие в исследовании изменения, культурной диффузии, принятия наших ценностей, законов и привычек, связаны с анализом современной ситуации, с мотивами, намерениями и образом действия европейского сообщества. Стало быть, наиболее важная проблема культурных изменений может быть сформулирована так: туземцы меняются и совершают движение к... (к некоему «X»).

Определение того, что стоит за этим многоточием или иксом, является крайне важным элементом проблемы. Можем ли мы гарантировать туземному сообществу и гарантировать нам самим честность наших намерений? Можем ли мы обещать, что им, африканцам, рано или поздно будет отдана большая доля экономических ресурсов их территории и что они будут образованы настолько, чтобы взять на себя лидирующую роль в управлении и развитии этих ресурсов? Можем ли мы гарантировать, что они станут будущими хозяевами их собственной страны, что их религиозные убеждения обеспечат им всю полноту звания и положения цивилизованного христианина, каковые предусматривает эта религия? Если ответ утвердительный, тогда и только тогда мы можем честно прибегать к воздействию на них при помощи нашей цивилизации, и прежде всего ее технической стороны, со всеми ее правовыми, политическими и религиозными разногласиями. Но если нет, то мудрее предоставить им полноту свободы в самоопределении на их исторически сложившихся культурных путях⁶³. Еще раз возвращаясь к теоретическим основам обсуждения практических проблем культурного контакта, мы можем заключить следующее.

1. Функциональный метод адекватен, потому что он не исключает исторической или ретроспективной точек зрения. Но он также полагает на карте *terminus ad duem*

размышлениям о будущем как раздумьям о его целях, стратегиях и вероятном исходе. Он вводит в исследование живую историю, то есть пережитки прошлого, существующие в мифе, в ретроспективном чувстве и в институтах, доживших из прошлого до наших дней. Изменения, сколь бы революционными они ни были, полностью не истребляют прошлое, но частично его трансформируют или стирают, переводя с поверхности в разряд глубинных явлений. Фундаментальные институты культуры удерживают свои позиции, хотя та форма, в которой они выполняют известные функции, может быть преобразована под воздействием контакта с европейцами.

85

2. Функциональный метод дает толчок всеобъемлющему исследованию, то есть исследованию новых элементов с точки зрения того, насколько они укоренились, и именно в той их форме, в которой это произошло. Однако коль скоро принципы интеграции не просты, но за счет самого факта изменения распадаются на три основные рубрики, то постановка проблемы не должна ложным образом упрощаться.

Каждый предмет культурного изменения подлежит разделению на три части:

- а) европейские интересы;
- б) процессы контакта, смешения, прививания и трансформации;
- в) хранилище туземной культуры — ее активное, консервативное влияние.

3. Функциональный метод предоставляет нам критерии для изучения недостаточной приспособляемости не с точки зрения морали, чувства или произвольной нормы, но в смысле точного инструментария. Функциональный анализ выявляет, что культура есть огромный аппарат, предназначенный для удовлетворения потребностей. Каждый институт, представляющий собой совокупность элементов, объединенных на некоей основе, соотносится с определенной системой потребностей, которые он должен удовлетворить. Семья предназначена не только для удовлетворения потребностей воспроизводства и половой жизни, но и для воспитания, создания основ гражданства и общественной сплоченности; экономика обеспечивает требуемую для здоровья поставку пищевых ценностей, но также и известную автономию во всех фундаментальных потребностях племенной культуры. Экономическая жизнь должна быть увязана с ресурсами окружающей среды и с известным набором социальных и моральных ценностей. Включение африканца в мировую экономику в особой роли дешевой рабочей силы вместе со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями для автономии его собственной экономики — это одна из важных проблем культурных изменений. Иными словами, предлагая культурные блага, в том числе образование, европейские товары и удобства, европеец не только дает, но и забирает. Сопоставление того, что дается, с тем, что забирается, определение того, насколько полно дарение компенсирует процесс вычитания, — это постоянная нормативная проблема культурных изменений, составляющие которой все же могут быть определены научно.

Во всем этом функционалист, очевидно, предложил бы — *wde facto*^{*} уже предложил — рассмотрение одного за другим видов культурной деятельности, связанных с удовлетворением извест-

^{*} Фактически (лат.). — Прим. пер.

86

ных биологических и социальных потребностей. Трудность культурной трансформации, столь отчетливо проявляющаяся повсюду в Африке, обусловлена двумя вещами: прежде всего, сложностью и значительной разветвленностью всех организованных систем, то есть институтов. Во-вторых, тем фактом, что институты, выросшие на своем месте в процессе долгой исторической эволюции, демонстрируют приспособляемость к окружающей среде, к определенным местным нуждам и к уровню культуры и не могут быть замещены ни постепенно, ни случайным образом. Короче говоря, как мы пытались показать, консерватизм или «избирательный консерватизм» не есть нечто схожее с ослиным упрямством. Он обусловлен не расовой неполноценностью. Он есть неизбежный результат естественных законов культурного процесса. Наше рассмотрение никоим образом не подразумевает, что трансформация невозможна. Напротив, трансформация представляет собой дело хотя и сложное, но осуществимое. Но чтобы быть эффективной и принести стабильность, она должна в первую очередь хорошо финансироваться в буквальном смысле этого слова; и кроме

того, предельно хорошо проектироваться, то есть планироваться на основе прочного знания как целей и отправной точки трансформации, так и необходимых для ее реализации технических средств.

VI. Принцип общего фактора в культурных изменениях

Сейчас есть возможность очертить позитивные и конструктивные результаты, выясняющиеся в ходе наших критических рассуждений и обзора свидетельств.

В африканском мире, находящемся в процессе контакта и изменения, можно выделить три различных порядка культурной реальности: африканский, западный и порядок перехода. Каждый из этих порядков подчиняется своему собственному специфическому виду детерминизма, к обсуждению которых мы далее перейдем. В то же время все три порядка, или фазы, взаимосвязаны и зависимы друг от друга. Воздействие и инициатива исходят от организованных сил западной цивилизации. Они направляются на в значительной мере пассивные племенные ресурсы, отвечающие на контакт приспособлением или отторжением, иногда в форме конфликта. Этот процесс реагирования, позитивного или негативного — взаимодействие между черными и белыми, между западной культурой и племенным строем, — охватывает все поле контактов и изменений. Между двумя границами, цветного барьера, с одной стороны, и тяжким гру-

87

зом племенного консерватизма — с другой, лежит ничейная земля -сфера изменений. Это не узкая полоса, в действительности это область, охватывающая большинство процессов, происходящих в Африке. До сих пор она всего лишь частично освоена; адаптация здесь несовершенна и фрагментарна, конфликт явен или скрыт, но временами существует также плодотворное сотрудничество, а в ином случае наблюдаются дезорганизация и распад. На этом широком пространстве, составляющем наш специфический предмет изучения, европейские интересы и намерения проявляются отнюдь не как единый фактор воздействия. В значительной степени противостоят друг другу, чуть ли не находятся в состоянии войны друг с другом, изначальная тенденция возвысить африканца и стремление оттеснить его и отбросить назад; проповедь братства и агитация за цветной барьер; дискриминирующее дарение и враждебное принятие. Европейцы вносят инициативу и движущую силу, капитал, организацию и технику. Они в значительной степени определяют форму новых культурных реальностей, и до известного предела они все еще контролируют процесс изменения. Во всем этом они должны сотрудничать и работать над туземным населением, имеющим свои собственные расовые характеристики, свои институты с вековой историей роста, свои обычаи, идеи и верования. Если изменениям дан ход, они требуют своей собственной движущей силы, становятся процессом и реальностью *sui generis*^{*} и имеют культурную обусловленность, не являющуюся ни африканской, ни европейской.

Изучение изменений не возможно ни путем изучения любой из двух детерминант, африканской или европейской, ни с помощью какой бы то ни было методики сочетания их обеих. Феномен изменений — это ни смесь, ни даже простая аккультурация. Изменения, проистекающие при условиях цветного барьера, то есть при тех условиях, когда черную часть населения общество приняло не в полной мере и не с чистым сердцем, но, напротив, не подпускало ближе чем на расстояние вытянутой руки, — такие изменения становятся культурным *tertium quid*^{*}. Типичные факты изменений, такие как косвенное управление, горнодобывающее или фермерское хозяйство, обучение в школе и так далее, подчиняются тем законам, которые не могут быть выведены из какой-либо одной культуры или из обеих вместе. То, как действуют данные феномены контакта, как происходят сотрудничество, конфликт и реакция, должно быть исследовано само по себе.

^{*} Особого рода (лат.). — Прим. пер. " Третья величина (лат.). — Прим. пер.

Другой побочный теоретический продукт нашего обсуждения состоит в признании того, что всякое релевантное социологии воздействие и взаимодействие носит организованный характер, то есть проявляется в виде взаимодействия между институтами. Настоящие средства контактов — это организованные объединения человеческих существ, работающих над

достижением определенной цели, располагающих соответствующим аппаратом материальной культуры и подпадающих под действие сводов законов, правил и принципов. Закрытое акционерное общество раннего периода, европейское колониальное правительство, корпус миссионеров или промышленное предприятие, сообщество фермеров или поселенцев — все это было и остается эффективными результатами влияния западного мира, и каждое из этих образований было вынуждено воздействовать в первую очередь на свой аналог в туземной культуре: на власть вождя, африканскую религию, африканские системы сельского хозяйства, охоты, рыбалки или промышленности. Миссионерство должно было вытеснить туземные формы верований и культа, чтобы дополнить их или развить в организованную систему африканского вероучения и ритуала. Предприниматель или поселенец должен присвоить себе часть природных ресурсов Африки, использовать их при посредстве европейского капитала и применить африканский труд в соединении с западными техниками и методами работы. При установлении косвенного управления европейской администрации с ее признанной силой, с ее казной, с выношенными Европой традициями государственной службы, с ее базами у себя на родине в Европе, пришлось сотрудничать с туземной властью вождя, прочно встроенной в местную культуру и опирающейся на традицию.

Как только возникает эффективная кооперация, рождается новая форма социальной организации: туземная христианская конгрегация, действующая под надзором и руководством белого духовенства; шахта или завод, где африканские рабочие трудятся под управлением белого персонала; сельские школы, где африканских детей учат европейские учителя; организованная система туземной администрации, работающая под контролем европейцев. Таким образом, действительный результат воздействия представляет собой вовсе не беспорядочный набор неких характерных черт разных культур, но новые институты — институты, организованные на фундаменте известного правового основания, управляемые смешанным персоналом, связанные с европейскими планами, идеями и потребностями и временами удовлетворяющие определенные африканские интересы. Поэтому мы полагаем, что выстраивание свидетельств в любой иной форме, не согласной с тем утверждением, что два института взаимодействуют-

89

ют и в результате создается третий, комплексный, институт, теоретически ведет к неразберихе, а практически — к грубому просчету.

Реальные проблемы совместимости, приспособляемости и конфликта группируются вокруг некой функции, играющей главную роль, и дополнительных влияний института и его образующих факторов. И здесь мы подходим к понятию *общей меры*, или *общего фактора*, интересов и намерений. В действительности это понятие, как мне кажется, дает путеводную нить, столь необходимую во всех дискуссиях об изменениях и контакте⁶⁴.

Общий фактор существует всегда, когда есть долгосрочная тождественность интересов европейцев и африканцев, а также имеются в наличии компетентность и осведомленность при проведении хорошо спланированной политики со стороны белых. При таких условиях в отношениях между двумя расами будет заложена основа для сотрудничества и согласия в идеях, чувствах и общем мировоззрении. Политика косвенного управления, развития туземной экономики, привнесения определенных африканских обрядов в христианский культ, построения системы последовательного образования со всей полнотой возможностей для образованных африканцев — это примеры описанной ситуации. Они должны прослеживаться во многих частях континента, повсюду, где существование общего фактора доброй воли и сходящихся интересов привело к гармоничному процессу развития. Тем самым при любом анализе культурных изменений следует сопоставлять европейские намерения или политику с соответствующими африканскими институтами и давать заключение о том, будут ли интересы двух сторон противоречить друг другу или совпадать в процессе изменений.

Трудности, возникающие из-за нехватки земли в Африке (в том числе из-за перегрузки пастбища и эрозии почвы), подход к решению проблемы рабочей силы, принцип цветного барьера — это частные случаи того, что может быть охарактеризовано как «негативный общий фактор», если вводить арифметическое понятие. Разрушить что-либо в африканской жизни только потому, что это не по нраву европейцам, — это классический случай отсутствия всякого общего фактора, недостаток, который может привести к конфликту. Опять-таки,

африканское чувство порядка и уважения к закону не поощряется, но подавляется в том случае, когда белые устанавливают для туземцев весьма обременительные правила, такие как законы паспортного контроля, ограничение свободы передвижения и лишение обычных привилегий на транспорте, в общественных парках и других местах отдыха. Или взять другой пример: представим себе группы туземцев, доставляемых из их

90

родных мест в городские поселения для того, чтобы «сидеть на корточках» на фермах, где они должны жить по правилам денежной экономики, зависящей от системы оплаты труда. Если изучение их бюджета показывает, что их необходимые расходы превышают их обычную заработную плату, это со всей очевидностью свидетельствует о неправильном регулировании, выступая в качестве объективного признака негативного общего фактора⁶⁵.

Гонения на колдовство, при которых конечная цель, то есть уничтожение самой возможности его существования, точно та же, что и в других случаях, но правовые методы ее достижения основываются на непонимании европейцами африканской ментально-сти и институтов, — другой пример того, как общему фактору в его конечных целях может быть нанесен урон отсутствием общего фактора в методах. В образовательной системе мы имеем дело с другой сложной проблемой, также носящей комплексный характер. Постольку, поскольку приобретение европейских знаний оказалось выгодным, образование стало одной из величайших сил духовного подъема. Но образование может даваться исключительно для того, чтобы сделать африканца более готовым к обращению в христианство; оно может затрагивать только теоретическое знание, которое, с одной стороны, он не может применять для достижения какой бы то ни было практической цели и которое, с другой стороны, разжигает в нем амбиции и рождает справедливые требования, которые никогда не смогут быть удовлетворены в условиях проводимой европейцами политики сегрегации. Такое образование может развить в туземце технические умения, которые он никогда не сможет использовать вследствие расовой дискриминации, закрепленной в законе или обычае. Тем самым образованный новообращенный африканец, как член коллектива или сам по себе, принужден страдать оттого, что он, хотя и равен своему белому соседу по религиозному статусу и образовательному уровню, но из-за цвета своей кожи лишен политических прав, экономических возможностей и социальных привилегий равенства. Коль скоро образование представляет собой один из ключевых процессов в культурных изменениях, рассмотрим его более детально с функциональной точки зрения⁶⁶.

Образование есть процесс, который начинается с рождения; оно представляет собой социальное и культурное наследие, которым располагает индивидуум. Африканец от рождения обладает определенным статусом в своем племени; будет ли это статус вождя, колдуна, простого человека, воина или лекаря, не имеет значения. Теперь, чтобы занять это предназначенное ему положение, он должен пройти туземное обучение.

Если дать ему европейское образование, то перед ним закроются все возможности туземного обучения. Здесь налицо те самые два

91

порядка, о которых говорилось выше, и вы не можете реализовать один из них без разрушения второго. Кроме того, совместимость и взаимозаменяемость двух фаз доказывается фактами. Вы *можете* обучить туземцев быть священниками, учителями, юристами, журналистами, инженерами, квалифицированными рабочими и фермерами европейского типа. Однако полное обучение подобного типа требует прежде всего предоставления им всего спектра возможностей, связанных с таким образованием. И вот здесь возникает настоящая трудность. Полнота возможностей для профессионалов, искусных ремесленников и рабочих, не говоря уже о государственных служащих, финансистах, бизнесменах, требует точно такого же обширного фона цивилизации, какой имеется у нас в Европе. Но в Африке такового не существует, и его невозможно вызвать к жизни столь же стремительно, сколь образовательный процесс способен произвести специалистов, обреченных на то, чтобы превратиться в неприспособленных индивидуумов или не востребуемые группы. Более низкие уровни образовательной системы, смоделированные на основе европейских образцов, опять-таки, предполагают наличие такого рода преподавания, которое полезно в качестве фундамента для более продвинутого образовательного уровня, но является по

большей части бесполезной тратой времени для африканца, которому предстоит выучиться на слугу, неквалифицированного работника, низшего правительственного чиновника или члена отряда полиции и который поэтому нуждается в узкоспециализированной подготовке, поскольку для этих целей нужен минимум умений и способностей.

Вместо того, чтобы относиться к образованию как таковому или какому-то из его видов как к безусловно ценному для туземца приобретению, европейцы могли бы принять во внимание следующее: те блага, которые африканец берет от европейской культуры, могут стать барьером или проклятием, недугом или травмирующим фактором, если благодаря полученному перед ним открываются новые горизонты и в нем развиваются амбиции, требующие подняться до тех жизненных стандартов, которые для него в принципе недоступны.

Оценка ситуации с точки зрения общего интереса, «общей меры», в первую очередь требовала бы тщательного изучения того, какую роль должен и будет играть квалифицированный, образованный африканец, как и того, какие из европейских типов книжного обучения, умений и способностей ему понадобятся в условиях наличия ограничений, установленных вследствие сегрегации, политики различий, профессиональной беспомощности. Принцип общей меры гласит, что посредством образования ту-

земцу следует давать только то, что эффективно и полезно как для него, так и для европейского сообщества, притом в форме, полностью совместимой с его будущими функциями. То, что такое образование никогда не должно полностью разрушать его племенные узы, отдалять его от семьи и клана и, помимо всего прочего, не должно вызывать в нем презрение ко всему африканскому, — это подразумевается во всей нашей аргументации⁶⁷.

Перейдем к проблемам контакта, с которыми неизбежно приходится сталкиваться в работе миссионера. Миссионер — это главный наставник, главный строитель новой африканской морали, тот, кто стоит во главе процесса оценки африканцами всего того, что есть наилучшего в западной культуре. Часто именно он первым приходит к оптимальной позиции в решении африканских проблем, и столь же часто именно он последним отходит от нее. Но в то же время миссионеру препятствуют скрытые от поверхностного взгляда трудности, противоречивость, присущая его работе, и ассоциации, затрудняющие его деятельность.

Начнем с последнего из названных: он должен читать проповедь о всеобщем братстве в той атмосфере, где призывы, содержащиеся в этой проповеди, отнюдь не всегда осуществляются на практике. В самом деле, там и тогда, где и когда принцип цветного барьера официально (или неофициально) выступает в качестве закона страны, вся работа миссии вдвойне затруднена. Этот негативный общий фактор выражен в конфликтах и противоречиях, присутствующих внутри европейского лагеря.

Почитание предков во многих отношениях представляется мне ключевой проблемой и критерием оценки работы миссионера. Именно в отношении этого аспекта африканской культуры репрессивная тенденция миссии послужила причиной задержки процесса обращения в христианство. Одной из неправильных позиций по отношению к почитанию предков является восприятие его как целиком и полностью достойного осуждения просто потому, что оно образует сердцевину африканского язычества и что оно включает в себя жертвоприношение, гадание и общение с предками, представляющиеся в высшей степени не соответствующими христианским принципам и нормам. Обычно европейцы занимали именно такую позицию. Но более полное знание о том, что включает в себе обычай почитания предков в Африке и в чем суть религиозных принципов туземцев, заставило бы миссионеров придерживаться иного образа действия, который, — по крайней мере, в некоторых областях — еще не поздно было бы ввести. Ибо требование почитать предков сам по себе столь же здравый в теоретическом отношении принцип, сколь и четвертая заповедь Евангелия. Постепенно заставить его перейти в подчиненное положение, сделать его следствием, вытекающим из монотеизма, короче говоря, пол-

92

93

ностью согласовать его с христианской позицией сыновней почтительности и глубокого уважения к предкам, — реализация всех этих задач достигла бы той же цели хотя и более медленным, но гораздо более эффективным способом. При таком компромиссе может быть найден общий фактор

между христианством и почитанием предков.

Почитание предков, в его настоящем виде загнанное в подполье, часто выживает в форме чувств трепета и страха, сохраняющихся по отношению к умершим. Этот обычай благодаря неверной позиции служителей христианской религии сохраняется, хотя и уходит в тень, и в любой момент готов стать искрой, способной разжечь костер религиозной розни. В целом принцип открытого и честного выражения собственных позиций предпочтительней подавления инакомыслия, проводимого с неистово пуританским усердием. Но наиболее важный момент, касающийся почитания предков, состоит в том факте, что данный обычай связан с типом социальной организации — с семьей и кланом; и вся правовая система туземного общества тесно с ним связана. Полное уничтожение догмы, таким образом, с социологической точки зрения вредно. Переведение догмы на подобающее ей место с сохранением ее социальных, экономических и правовых влияний дало бы те же самые догматические результаты и удовлетворило бы пуританские запросы миссионера без того, чтобы привести к отвратительным последствиям⁶⁸.

Суммируя предыдущие аргументы и примеры, мы можем сказать, что повсюду, где существует общая мера, применяемая для достижения согласия между намерениями европейского влияния и существующими потребностями африканского общества, изменения могут привести к новым жизнеспособным формам культурного взаимодействия. Когда же, напротив, европейцам необходимо (или представляется таковым) отобрать у африканца его территорию, сократить его возможности, использовать его труд в ущерб туземному предприятию без удовлетворительной компенсации, тогда отсутствие общего фактора ведет к конфликту.

Понятие общей меры, или общего фактора, — это прямое следствие того нашего принципа, что человеческие институты соизмеримы. Их общность позволяет перейти разделяющую их культурную границу и состоит в том, что в каждой из культур аналогичные институты выполняют одну и ту же функцию, хотя и подчиняются детерминизму разного типа. Африканская семья и тип брака эквиваленты европейскому браку и семье. Но правовое понятие брака, гарантии, тип родства отличаются по существу. В Африке, как и в Европе, тоже существуют центральная власть, образование, экономическое богатство и ценность. Каждое выполняет ту же функцию, и, таким образом, Африке может быть — постепенно и конструктив-

94

но — привито европейское управление, денежная экономика или книжное образование. В то же время мы знаем, что у института есть его правовое и религиозное обоснование, что он должен располагать материальным аппаратом и что он организует группу людей, объединенных ради осуществления определенной задачи. Теперь понятно, что если та же самая группа людей должна быть реорганизована для удовлетворения совершенно другими средствами некой известной потребности, процесс этот далек от простоты и легкости.

Представим себе африканское сельскохозяйственное сообщество и взглянем на туземцев как на группу производителей пищи, то есть как на экономический институт. Нет никаких оснований, по которым мы не должны были бы предвидеть, что в будущем они станут возделывать почву высокоразвитыми методами, применяя все современные приспособления с невероятно возросшей производительностью. Но, во-первых, для достижения такой трансформации будут необходимы огромные затраты капитала; во-вторых, правовое отношение человека к окружающей среде должно будет основательно измениться: нужно будет ввести не только мелиорацию почвы, но и новые системы землевладения. В-третьих, если производится избыток товарных культур, нужно будет создать или гарантировать возможности для маркетинга⁶⁹.

Есть еще один фактор, который нельзя забывать. Переход от африканского племенного сельского хозяйства к высокоразвитой аграрной системе западного типа не может произойти внезапно. Введение новых методов дезорганизует старые. Чтобы двигаться вперед, африканец часто должен миновать стадию хаоса и дезориентации, и ему надо было бы помочь перейти через эту стадию. В прошлом такой помощи, как правило, не предвиделось. Точно такому же анализу можно было бы подвергнуть вопрос административного изменения, особенностей переходного периода в организации семьи и домашнего хозяйства и, что еще более насущно, трансформационных процессов в вопросах образования, морали и религии.

Тем самым последняя реальность в культурных изменениях зависит от того факта, что соответствующие институты в двух культурах удовлетворяют аналогичные потребности различными способами и с помощью различных способов; но по ходу дела они должны пользоваться одними и теми же человеческими и природными ресурсами: землей, капиталом, рабочей силой, политически организованной силой, побуждениями человека к воспроизводству, а

также стандартизированными чувствами, ценностями и пристрастиями, которые являются индивидуальными для каждой культуры. Это означает, что институты не могут быть заменены быстро, по частям и без значительных уступок и жертв со

95

стороны того сообщества, которое дало начало изменениям и продолжает контролировать их осуществление. По обе стороны барьера у нас один и тот же спрос на ограниченные материальные ресурсы и ограниченные человеческие силы. Невозможно ни развивать африканца на его собственных путях, ни сделать из него цветного жителя Запада без того, чтобы оставить для него солидный запас материального процветания, политической автономии и гражданских прав. Полное развитие на пути экономики и духовности также трудно, и, вероятно, даже невозможно, пока мы заставляем туземца постоянно чувствовать себя подчиненным в том, что касается его расового положения и культурного наследия. Даже максимум дарованной африканцам автономии, экономических возможностей и гражданской свободы все же будет связано с сохранением значительной меры европейского контроля. Но все это не должно заслонять от нас тот факт, что если нам предстоит привлечь африканца к участию в общем деле по удовлетворительному и гармоничному преобразованию, если африканцу предстоит сотрудничество с европейцем в освоении континента для мирного сосуществования и на условиях двойного мандата, то для нас тогда не достаточно предоставить духовную основу и ожидать от африканца отдачи в виде Марксовой доли. Именно в этом столкновении интересов и алчных побуждений, а также в тех трудностях, которые внутренне присущи частичному и полному институциональному изменению, и заключены по-настоящему динамические проблемы контакта и изменений. Здесь, как и в других случаях, единственный выход из такой трудности, из такого конфликта двух комплексов имущественных интересов, до известной степени непримиримого, лежит в компромиссе. Научный анализ учит тому, что компромисс должен быть столь же реальным, сколь и по-умному достигнутым. Знание фактов и соответствующим образом приобретенная информированность при разработке политического курса обязательны. Но будем помнить: беспристрастный научный анализ также учит нас тому, что более сильный партнер не может полагаться только на свое собственное разумение и на то, что сможет кормить более слабого красивыми фразами и уверениями в своих добрых намерениях. Он также должен честно, пусть даже и с тяжелым сердцем, отказаться от некоторых своих материальных преимуществ и некоторых привилегий, научиться делить свою политическую власть и влияние с туземным населением. Ибо нельзя развить сильную и здоровую культуру ни на чем ином, кроме как на материальной основе, необходимой для нее. Нельзя также основать политически здоровое общество, если низвести некоторых его членов до уровня сходства, а временами даже тождества, по сути, с

96

рабами. К тому же невозможно привить туземцам моральную ответственность, если заставить их ощутить, что никакие принципы моральной справедливости не применяются по отношению к ним самим.

Но несмотря на то что задачей науки с полным правом считается предельно ясное и убедительное указание истины, все же ее главное дело состоит в мыслительной активности. Мы обнаружили, что ключевым понятием нашего анализа является общая мера. Этим подразумевается, что существует ряд известных элементов общего интереса, задач, ради которых африканцы и европейцы могут сотрудничать, будучи объединены общностью интересов. Отсутствие общего фактора, или общий фактор в его негативной форме, проявляется всякий раз, когда европеец, преследуя свои собственные цели, вынужден отбирать некоторые из тех элементов, которые выступают в качестве существенных для африканского прогресса, будь то земля или рабочая сила, уверенность в себе или чувство собственного достоинства туземца, дорогое его сердцу верование или разновидность обычного права, необходимая для исправного функционирования брака, семьи или племенной жизни.

Поскольку это центральное понятие, очевидно, может быть определено только как результат прямого соотнесения европейских и африканских интересов и институтов, наилучший путь достижения общего фактора лежит через сопоставление двух культурных реальностей. Здесь,

как и во всякой научной работе, полезно разработать реальное формальное средство обращения со свидетельствами. Мы уже в порядке пробы наметили подобный прием, когда обсуждали понятия механической смеси культурных элементов и нулевого уровня племенной культуры. Мы увидим, что он в то же время будет полезным и как схема, используемая в полевой работе, и как метод теоретического представления свидетельств, и как простой и сжатый способ вывода практических следствий.

VII, Научные принципы и инструменты изучения культурных изменений

Прием, который обосновывается в настоящей работе, есть реализация нескольких принципов, но только представленных в сжатом виде и сведенных в таблицу. Мы обнаружили, что два культурных порядка, африканский и европейский, полностью независимые друг от друга в своем изначальном состоянии и до сих пор в значительной степени сохраняющие свою культурную обусловленность, встречаются, взаимодействуют и в столкновении друг с дру-

97
Образец схемы, применяемой при анализе культурных контактов и изменений

A	B	C	D	E
Влияния, интересы и намерения белых	Процессы культурных контактов и изменений	Сохраняющиеся формы традиции	Реконструируемое прошлое	Новые спонтанно появившиеся африканские силы реинтеграции или реакции

Таблица I

Таблица II

Принципы	Правила метода
1. Принцип автономного детерминизма в каждой из трех фаз: А. Европейские намерения и интересы. В. Контакты и изменения. С. Сохранившиеся основы африканского племенного строя.	1. Каждую проблему изучать посредством трехстороннего подхода. В схеме мы записываем данные о европейских намерениях, феноменах изменения и факты африканского племенного строя — каждую рубрику в отдельной вертикальной колонке.
2. Принцип связанности и взаимозависимости трех фаз.	2. Свидетельства, таким образом изученные и представленные под тремя заголовками, должны быть соотнесены так, чтобы в каждой колонке все пункты размещались напротив соответствующих свидетельств других колонок. Рассмотрение посредством таблицы выражает взаимосвязь европейских и африканских свидетельств, а также свидетельств изменения, имеющих отношение к любой из данных проблем.
3. Динамическая асимметрия европейской и африканской культур, соответственно, в воздействии и изменении.	3. Колонки всегда располагать в определенном порядке. Европейские свидетельства — первыми, африканские данные — последними, факты изменения — посередине, коль скоро последние из названных представляют собой результаты взаимодействия между двумя боковыми колонками. В полевой работе и при развертывании аргументации этот порядок выражает динамическое отношение трех фаз. В действительности наблюдение и теоретические выкладки могут начинаться с любой из трех культурных фаз.
4. Множественность и расхождение европейских политических курсов, идей, целей и методов.	4. В колонке «А» мы записываем различные подходы, разделяемые в каждом конкретном случае европейской администрацией или организационной структурой (управленцев, миссионеров, предпринимателей или поселенцев). Мы соотносим с этим соответствующие факторы африканского племенного строя и исследуем их взаимодействие в колонке изменений.
5. Воздействие и взаимодействие происходят между институтами, то есть между системами с ясно определенными видами деятельности, осуществляемыми организованными группами, обладающими некоторым материальным аппаратом и нацеленными на удовлетворение биологической, социальной или духовной потребности (родственные виды деятельности, спаянные в устойчивую систему посредством совокупности законов и обычаев).	5. При составлении таблицы мы первым делом должны записать совокупность правил, конституирующих институт, принципы политики или базовое верование религиозного или магического движения. Затем мы, в свою очередь, рассматриваем их социологический аспект, экономические и технические следствия. В установлении правового отношения или политики европейского или туземного института или движения будет необходимо принять во внимание реальную культурную функцию, а не ориентироваться только на модные термины или традиционные формулировки.

6. Понятие общего фактора — или его отсутствия, — фиксирующее отношение между европейскими намерениями и туземными интересами как понятие доминирующее и фундаментально обуславливающее феномены изменений. От наличия или отсутствия общего фактора зависит, что именно возникнет, — конфликт или сотрудничество (компромисс), дезинтеграция или согласие и совместное развитие.	6. Определение общего фактора автоматически следует из сравнения каждого вхождения в колонки «А» и «С». Размещение всех свидетельств изменения в центральной колонке соотносится с центральной важностью понятия общего фактора. Общий фактор для первых вхождений, относящихся к главной функции политики или движения, определяет перспективы сотрудничества, понимаемого в качестве антитезы конфликту.
7. Принцип жизнестойкости африканского племенного строя, проистекающий из следующих факторов: внутренняя сила туземной культуры, вырастающей на месте проживания населения; избирательность европейцев в том, что они дают; последствия цветного барьера, который оттесняет африканцев от любого дающего преимущество элемента западной цивилизации и толкает их назад к их собственным племенным ресурсам.	7. Следование данному принципу включает в себя определение того, что правомерно должно быть вписано под заголовок «С», — туземные институты, игнорируемые или подавляемые европейцами; институты, ворования и практика, загнанные «в подполье»; африканские обычаи, экономические соглашения и правовые принципы, продолжающие существование среди туземцев, отошедших от племенного уклада. Н. В. Категорическое требование: колонка «С» не должна содержать какие-либо данные, добытые при теоретической «реконструкции» прошлого.
8. Новый национализм: племенной, местный, африканский.	8. Факты националистической реакции нужно будет, для целей удобства и легкости в обращении, также записать в колонке «С».

гом производят третью культурную реальность. Мы сохраним верность этому принципу, когда в таблице будем распределять все наши аргументы по трем колонкам. В первую колонку (колонку «А», как мы можем раз и навсегда ее обозначить) мы будем записывать все, касающееся европейского влияния, интересов и намерений. Мы зафиксируем там принципы белой политики, идеалы миссионеров, цели предприятия, лозунги и реальные намерения поселенцев в их отношении к любой конкретной проблеме, будь то земля, рабочая сила, колдовство, питание или промышленность. В колонку «В», которая будет озаглавлена «Процессы культурных контактов и изменений»⁷⁰, мы введем то, что имеет отношение к процессам и видам деятельности, в которых белые и черные непосредственно встречаются, сотрудничают и влияют друг на друга. В колонку «С» мы поместим данные о сохраняющихся формах традиционных институтов, воспоминаниях и легендах о прошедших временах, — но лишь постольку, поскольку они выступают в качестве сил, действующих в современной жизни. Эта колонка отличается от предыдущей тем, что она содержит такие элементы африканской жизни, которые официально не признаются белой администрацией, и такие процессы — очень часто «загнанные в подполье» сильным внешним давлением и внутренними силами сопротивления, — в которых продолжается старая африканская жизнь. Например, нам следует расположить здесь верования, практику и этические влияния, связанные с почитанием предков в том виде, в каком они обнаруживаются даже в христианских сообществах. При обсуждении землевладения и экономической деятельности нам придется ввести в данную колонку свидетельства об остатках старого обычного права, полностью игнорируемого европейским правом и управленческой машиной или даже временами противоречащего принципам, отмеченным в качестве воздействующих на туземную культуру и помещенным в колонку «А». Чтобы окончательно прояснить нашу аргументацию, было бы полезно присовокупить дополнительную колонку, назовем ее «D», содержащую реконструкцию условий, существовавших до европейского влияния, — в настолько точном виде, насколько возможно этого достигнуть научным путем, подразумевающим проверку. Коль скоро для антрополога эта задача имеет существенное значение, колонка «D» составляет закономерную часть нашей обзорной схемы. В то же время важно понять, что она никогда не может быть результатом фактического наблюдения и что надежность представленных в ней данных — совершенно иного порядка, чем в других трех колонках. Это происходит потому, что в колонках «А», «В» и «С» полевой исследователь помещает описания фактов, реально наблюдаемых. В колонке «D» он может только обнародовать свое мнение по поводу того, что с наибольшей вероятностью могло существовать в предшествующую эпоху.

Наконец, в некоторых случаях было бы уместно добавить еще одну рубрику. В колонку «Е» мы можем внести сведения о новых силах спонтанной африканской реинтеграции или реакции. Сюда могут войти данные о таких феноменах, как африканский расизм, местный национализм и переинтерпретация племенного патриотизма. Подобные факты, как мы уже имели случай утверждать, должны рассматриваться антропологами. Будет правильным методологическим приемом отделение их как от явлений совместных изменений и культурного контакта, записанных в колонке «В», так и от архаических элементов, занесенных в колонку

«С»⁷¹.

Коль скоро мы разрабатываем метод как анализа, так и наблюдения и практического доказательства, который основан на наборе принципов и может быть представлен в виде схемы (см. ниже), лучше всего, вероятно, было бы продолжить наши рассуждения, обратив внимание читателя на прилагаемые таблицы. С левой стороны (см. *таблицу I*) изложены принципы, разработанные нами в ходе предшествующего обсуждения проблемы. Каждому из них будет соответствовать определенное практическое правило, которое в то же самое время составляет применяемое в полевой работе методологическое правило, руководящий принцип для ведения любой дискуссии и способ разбора любого свидетельства, который может использоваться практиком. Как и в случае с любыми разумными правилами метода, те, что расположены с правой стороны (см. *таблицу II*), могут быть непосредственно преобразованы в форму схемы.

Комментарий к таблице I Принципы

Несмотря на то что смысл принципов сейчас уже должен быть совершенно ясен, тем не менее одно из двух понятий, встретившихся в новой формулировке, все же можно кратко определить, и в подобном определении мы подытожим и еще раз в сжатом виде представим суть предшествующей дискуссии.

Так, в нашем первом принципе мы резюмировали необходимость трехстороннего подхода и подчеркнули тот факт, что каждая из трех основных фаз, наблюдаемых в культурной реальности Африки, обладает автономной культурной обусловленностью. То, что мы имеем в виду, говоря эту последнюю фразу, сейчас станет понятно. В нашем критическом обсуждении, приведшем нас к отказу от представления культурных изменений в качестве интегрального целого, а также при выработке доказательств того,

100

101

что процесс передачи со стороны европейцев столь же важен, сколь и процесс принятия со стороны африканцев, мы постоянно сталкивались с фактом наличия особого культурного детерминизма. Это означает, что имеются такие факторы и силы, которые подталкивают человека, индивидуума и коллектив поступать специфическим для каждой данной культуры способом в тех вопросах, которые не только выходят за пределы чисто биологических импульсов и непосредственного влияния окружающей среды, но и видоизменяют их. Каждая культура в ходе своей исторической эволюции развивает системы знания, создает набор представлений о ценностях — экономических, социальных и эстетических — и, наконец, что не менее важно, формирует верования и убеждения, основанные на сверхъестественном откровении. Каждая культурная ценность, или императив, определяет, что служит руководством к действию в таких основополагающих вещах, как приверженность определенным типам еды и питья, ответ на половые побуждения и желание семейной жизни, чувство юмора и способность отличать правильное от неправильного, тип и подбор развлечений, объекты, рассматриваемые в качестве культурных ценностей. Цели физического усилия и социального соревнования отличаются столь же значительно, сколь общество охотников за головами и каннибалов от тоталитарного государства, европейской националистической власти, демократии или африканской монархии. Даже в нашей собственной недавней истории, в истории Европы, мы относились к рабству и крепостничеству как к естественным институтам и неотъемлемому элементу Божественного плана вселенной, мы сжигали ведьм, мы убивали магометан во время крестовых походов и вели кровавые войны из-за религиозных идеалов. От всего этого мы отреклись как от чрезмерного варварства и дикости. Важно понять, что именно сейчас в африканском мире, мире изменений и контактов, существуют три основных типа культурной обусловленности. Члены западной цивилизации подчиняются одному набору предпочтений, идеалов, положений кодекса чести и экономических ценностей. То, что этот кодекс ценностей, обычаев и идеалов не в полной мере гармонизирован, специально подчеркнуто в одном из принципов, помещенном под номером 4 в нашей таблице. Но этот кодекс как целое настолько су-

щественно отличается от африканских племенных кодексов в их экономических и технических следствиях, в их политическом механизме, номинально основанном на христианских принципах, но связанном с нашей капиталистической экономикой и империализмом, что ему следовало бы выделить специальное место в нашей таблице и в нашем рассуждении. Эта европейская цивили-

102

лизация, как отражено в нашем принципе номер 3, также играет и другую роль в целостном процессе, потому что она есть действующий и динамичный фактор изменений. Что касается африканских культур, то очевидно, что относиться к ним как к одной объединенной системе невозможно. Расхождения между исламскими обществами в Западном Судане, готтентотами, баганда, бушменами и пигмеями Конго столь значительны, что включение их в одну и ту же категорию выставило бы на смех все обобщение. Таким образом, при рассмотрении каждой области специальное обсуждение будет необходимо там, где мы сталкиваем европейское воздействие с реакцией со стороны племенного общества. Но при этом остается один фундаментальный факт: в каждом случае мы должны соотносить западное влияние с определенной племенной культурой. Здесь антрополог должен методично разъяснять всем тот элементарный, но игнорируемый в ходе истории факт, что во всех попытках контактировать с африканской частью человечества европеец имеет дело не с *tabula rasa*¹, не с неформленным пластичным материалом, который можно использовать для целей духовного подъема или трудовой деятельности, для нужд налогообложения или морального исправления вне связи с существующей культурной конституцией. То утверждение, что живущие в племенном обществе африканцы подчиняются особому, их собственному, культурному детерминизму, означает, что для того, чтобы привить им или новые привычки в питании, или новые методы в сельском хозяйстве, или новые уставы и законодательство, мы должны заместить определенные культурные реальности иными культурными реальностями, и что если данный процесс осуществляется без внимания к существующим силам, то это может привести просто к дезорганизации и конфликту. Отношение к колдовству, стремление немедленно обратить туземцев в христианство, тенденция давать африканцу образование без понимания того, что именно это образование разрушает в его жизни, что оно несет в себе касательно гражданства и возможностей, трактовка *лоболы* как «дикого обычая продажи невесты» — все это без исключения есть примеры полного игнорирования действующими агентами принципов африканского культурного детерминизма. В нашем анализе жизнестойкости африканских институтов, в нашем поиске оснований и причин этого феномена мы пришли к выводу, что старый культурный порядок Африки испытал глубокое аффективное воздействие, что в некоторых случаях на смену ему пришла чистая анархия, но что повсюду, где есть живые и

¹ Чистый лист, чистая доска (лат.). — Прим. пер.

103

процветающие африканцы, живущие племенной жизнью или отошедшие от племенного уклада, туземная система социальных, экономических и правовых факторов и ценностей все еще остается источником силы и вдохновения для туземца. Здесь, опять-таки, ряд примеров — сохранение *лоболы* в большинстве отошедших от племенного уклада общин в Южной Африке, тот факт, что образованные африканцы выступают в защиту власти вождя у бунга Транскея, или же то, что африканец должен полагаться только на свою собственную экономическую организацию и ресурсы в получении средств к существованию и только на социальное страхование в обеспечении при безработице, — эти примеры сами собой проясняют то, что в данный момент имеется в виду. Мы доказали, что африканец до сих пор имеет свой культурный мир и живет, ориентируясь на его ценности и стимулы, по целому ряду причин: во-первых, потому, что этот мир лучше всего приспособлен к его потребностям, ибо сформировался в ходе долгой истории; во-вторых, потому, что избирательность европейской передачи благ — то есть отказ от передачи некоторых желаемых и ценных элементов нашей культуры, принципы цветного барьера в промышленности и племенной

сегрегации — отбрасывает части туземного населения назад, к ресурсам их собственной культуры⁷². Если взглянуть на наши принципы, помещенные под номерами 7 и 8, то мы увидим, что они согласуются с этой частью нашего рассмотрения, кратко подводят ему итог, — в предыдущих разделах читатель сможет найти больше примеров и относящихся к этим принципам данных.

Что такое культурный детерминизм африканца, который живет на «ничейной земле», в сфере контактов и изменений? Рабочий в шахтах, работник на плантации или урбанизированный туземец не отказался полностью от своего племенного закона, своих обычаев, своих родственных привязанностей и даже своей преданности по отношению к племенной власти. Но его чувства испытали на себе глубокое пагубное влияние. Не приняв европейского мировоззрения, он никоим образом полностью не подчинен европейскому культурному детерминизму. Ни одно человеческое существо не может полностью принять набор религиозных воззрений и ценностей, если только ему не позволено быть полноправным членом религиозной конгрегации, не оказываясь за неким духовным культурным барьером, разделяющим ее членов. Ни один человек не следует системе законов добровольно и с полным согласием, если только он не пользуется в полной мере всеми привилегиями, предоставляемыми в силу исполнения предписываемых этой системой обязанностей. Равным образом невозможно полностью связать себя с экономической системой, в которой

104

только на один слой возлагается большинство обязанностей, при том что в большинстве привилегий ему отказывается.

Но при определении культурного детерминизма в африканском мире изменения и перехода, имея главной целью понятийную ясность и точность, мы можем сказать, что этот детерминизм проистекает не из «смеси» европейского и африканского, но, скорее, из воздействия нескольких направляющих (или дезориентирующих) принципов европейской политики и влияния. Детерминизм также испытал глубокое пагубное влияние расколов и непреодолимых противоречий внутри европейского лагеря — между миссионером и предпринимателем, с одной стороны, и реалистической политикой, проявляющейся при создании поселений, в законах Союза и требованиях экономического предприятия — с другой. Необходимо, кроме того, помнить, что все в целом феномены изменений включают в себя не только африканцев, но и европейцев.

Белые и черные всегда работают вместе в новых институтах (это утверждение справедливо, если мы делаем исключение для известных новых автономных африканских движений).

Изменения, таким образом, представляют собой новый тип культуры — в самом деле, новый тип, в значительной степени зависящий от характера европейского влияния, но всегда охватывающий также и реакцию на эти влияния со стороны старых племенных ценностей, а также осмысление и оценку этого воздействия. Новые законы, управляющие контактом и сотрудничеством, новыми политическими системами, новыми типами экономического предприятия, как мы часто подчеркивали, не имели прецедента ни в одной из культур. Их не следует понимать путем прямой, непосредственной отсылки к любой из культур-прародительниц, но следует изучать как процесс, совершающийся на своих собственных основаниях и идущий своим особым путем. Этот подход отводит полевому исследователю, занимающемуся изучением контакта, роль, гораздо более важную, чем в том случае, если бы мы признали, что можно выявить и предсказать характер культурных изменений посредством изучения только «заимствований» или «смешения» элементов. Если бы посредством выявления того, какая доля европейской культуры, а какая — африканской содержится в горнодобывающем предприятии, или африканской церкви, или школе банту, мы могли бы предвидеть, как будут развиваться эти институты, не было бы необходимости в тщательном и всестороннем изучении каждого конкретного учреждения.

Вообще говоря, все рассмотрение проблематики изменений, представленное в данной книге, содержит один важный вывод для метода исследования. Мы всюду наблюдали, что процесс жиз-

105

ни, как и процесс культурных изменений, нельзя изучить только по документам и словесным высказываниям. Полное знание о действительном значении культурных изменений и об их при-

знаках может быть приобретено только теми мужчинами и женщинами, которые по-настоящему работали в трех областях, составляющих африканские изменения. Они должны хорошо быть знакомы с европейской политикой, с принципами и, прежде всего, с практикой белых в Африке. Они должны получить из первых рук знание об африканских способах мышления и поведения, что достигается благодаря полевой работе в типичном африканском районе. Они также должны распространить свою полевую работу на типичные и важные фазы культурных изменений — на Ранд или Медный пояс, плантации и школы, церкви и суды.

Некоторые замечания по поводу структурных особенностей схемы

До сих пор мы обсуждали принципы *таблицы I*. Теперь мы должны обратиться к схеме и ее компонентам. Ее важность, как и ее ограниченность, будут лучше всего видны благодаря конкретному применению в пяти случаях, которые будут проанализированы в последующих главах. Здесь мы ограничимся только общими замечаниями."

Прежде всего, если схема соответствует всем предъявляемым к ней требованиям, то есть требованиям оказывать реальную помощь, ее структурные особенности должны соответствовать определенным реалиям. Схема — это таблица с тремя основными колонками, сущность которых уже более или менее очевидна. Они выражают трехсторонний подход, по которому мы уже достигли согласия. Как определяются линии, разделяющие материал, размещаемый в колонках «А», «В» и «С» в принципе и на практике? Столь же ли они жестки и прочны в действительности, сколь на бумаге? И что значит в реальной жизни вертикальное разделение, столь четко выраженное в нашей схеме?

Начнем мы сразу же с колонки «В», которая шла обычно последней во всем нашем обсуждении. С понятийной точки зрения она наиболее важна и на самом деле занимает центральное место в нашей схеме — уже потому, что проблемой является изменение. В колонке «В» мы обнаруживаем перевод рубрики «А» (европейских намерений, благожелательности и алчности, характерных для европейского влияния) в практическое действие; и колонка «В», как мы замечаем, рано или поздно обязательно шаг за шагом поглотит и заместит собой целиком колонку «С». *De facto* колонка «С» в том виде, в каком она существует сейчас, есть

106

побочный продукт колонки «В»⁷³. Ибо наличие сохранившихся сил и воздействий племенного строя обусловлено, во-первых, тем фактом, что европейцы не могут и не хотят привлечь на свои «фабрики изменения» все африканское население; во-вторых, тем фактом, что проводящее различия, одностороннее европейское воздействие не только привлекает, но и отталкивает туземца, — не только влечет африканца вперед, но и отбрасывает его назад, к его собственным племенным ресурсам.

Теперь в этих высказываниях мы уже определили настолько точно, насколько это необходимо, две вертикальные линии. Разграничение между материалом, который мы заносим в колонку «А», и тем, который мы помещаем в колонку «В», должно проводиться на основании следующего вопроса: входит ли до сих пор данная культурная особенность (закон, образовательный проект, реформа гигиены, установление косвенного управления или административная мера) в группу европейских намерений? То есть имеем ли мы дело с проектом, планом или предварительным шагом со стороны европейского населения; или же это план, находящийся в процессе действия, превращенный в совместный институт? Пока мы имеем дело с культурными фактами, разрабатываемыми исключительно европейцами и содержащими исключительно шаги белой администрации, коммерческих групп и сообществ поселенцев, мы располагаем свидетельствами, принадлежащими нашей колонке «А»⁷⁴. Стало быть, под рубрикой «А» мы запишем такие общие принципы политики, как лозунг «страна белого человека», а также политику европейских колониальных министерств — будь это косвенное управление или аккультурация, старое грабительское законодательство в районе Конго или новая конституция бельгийских политиков, колониальные амбиции фашизма или законы Хертцога в Союзе. Миссионерская политика, экономическое предприятие — постольку, поскольку оно использует ресурсы дешевой рабочей силы как само собой разумеющееся, цели и амбиции белых поселенцев, не вышедшие за черту планируемого, — все это отделено первой линией и помещается под рубрикой «А».

Закономерность этой процедуры оправдана тем фактом, что значительная часть европейского планирования происходит так, как если бы африканцев со всеми их потребностями, их собственными экономическими занятиями, их любовью к независимости, их желанием самовыражения не существовало. Другое оправдание для помещения европейских интенций под рубрикой «А» в качестве отдельного фактора проистекает, конечно, из многообразия отдельных агентств. Когда,

например, дело доходит до образования, недостаточно только внести в список взгляды и
107

планы зачинателей духовного подъема, защитников интересов туземцев и чиновников из отдела образования. Туземному образованию в его различных аспектах противостоят белые рабочие объединения в Южной Африке, заинтересованные круги капитала, предпочитающие иметь дело с теми рабочими, кто не так легко поддается пропаганде, а также те европейцы, кто живет под вечным лозунгом «Пусть у меня всегда будет неотесанный туземец». В вопросах половой морали, посещения церкви и создания африканских христианских церквей миссионерское влияние не может рассматриваться как нечто изолированное. Нам также следует внести в список факторов воздействия и отношение белых, которое подрывает миссионерское влияние, как только то начинает успешно действовать. Иначе половина феноменов изменений окажется необъяснимой. Все это подчеркивалось неоднократно, но нужно помнить, что именно этот факт делает колонку «А» обязательной и вместе с тем дает ей возможность, в свою очередь, развернуться, то есть вычленив в ней несколько самостоятельных рубрик под своими заголовками.

Какова будет линия разграничения между колонками «В» и «С»? Если мы используем для определения этого приведенные выше замечания, то мы сможем утверждать с известной мерой точности, что везде, где у нас имеются институты или структурообразующие факторы организованной работы, в которой белые достигли столь же важного положения, сколь и черные, феномены должны быть внесены под рубрику «В». Такие институты, как туземные школы, работающие под наблюдением белых, шахты и плантации, смешанные суды, системы косвенного управления и туземного управления в целом, — все будут фигурировать в этой колонке.

В колонке «С» нам следует поместить все те фазы африканской жизни, где традиция племенного уклада является главным определяющим фактором руководства, организации и верования. Тем самым колонка «С» относится не просто к племенным сферам. Ее главное действующее лицо — не неотесанный африканец, вырядившийся в шкуры или грубую ткань, занятый в ритуалах колдовства или охоты на львов или леопардов. Стоит нам применить подход трех колонок к урбанизированным туземцам Йоханнесбурга, нам все равно пришлось бы вписать в эту колонку свидетельства влияния племенной традиции во всех тех регионах, где люди признают в принципе или на практике свое членство в племени, говорят на языке своего племени, платят подати или отдают дань преданности вождю, женятся по африканскому племенному закону, пускают в ход родственные долговые расписки банту, открыто или тайно верят в колдовство, отправляют культ предков и отдают предпочтение пиву банту даже перед виски. Стало быть,

108

линия разграничения между колонками «В» и «С» равным образом ясно определена. Как мы увидим ниже, при последующем конкретном анализе, представитель муганда, который сейчас владеет своей землей на условиях нового правового основания, до сих пор следует условиям торгов старой формы землевладения — не всегда, но в большинстве случаев. И в большинстве своих действий он отчасти руководствуется как новыми интересами товарных культур и денежной экономики, так и отчасти старыми идеями и привязанностями. Мы также увидим, что в то время как вождь при косвенном управлении принимает на себя новые функции, обязанные своим существованием намерениям белых, сердцевина его авторитета восходит к традиционной власти, основанной на веровании, культе предков, родословной и воспоминаниях об историческом прошлом. Здесь вновь, даже в обсуждении одной-единственной линии поведения мы можем отделить эти факторы от тех, что принадлежат колонке «А», и показать, как взаимодействие с данными, занесенными под рубрику «С», производит «В». Линия разграничения между колонками «В» и «С» столь же отчетлива, сколь между «А» и «В».

Может оказаться, что мы подошли очень близко к такому подходу к анализу культуры, который соответствует пониманию результата изменений как «смеси» и «заимствования». До известной степени это верно, но такое мнение весьма поверхностно и заставляет нас сделать две фундаментальные оговорки. Анализ и расшифровка действующих сил необходимы; но прежде всего, европейская культура, как мы видели, — это не просто некая совокупность

возможностей, из которых африканская культура может взять все, что пожелает. В колонке «А» мы не записываем европейскую культуру в качестве сокровищницы, наполненной товарами, ценностями и благодеяниями, из которой можно было бы взять что угодно, чтобы воздействовать на смесь. Европейская культура стоит лицом к лицу с африканской или, скорее, атакует последнюю, будучи хорошо организованным набором интересов, или, правильнее, будучи множеством организованных интересов каждый из которых имеет собственную ориентацию, каждый действует ради определенной цели и дает не менее и не более, чем это заложено в системе имущественных интересов. И будем помнить, что все эти интересы никоим образом не скоординированы, не гармонизированы, не объединены. Вторая поправка, которую мы должны внести, заключается в том, что колонка «В» никоим образом не является механическим соединением или прямым продуктом смешивания колонок «А» и «С». Тот способ, которым происходит воздействие со стороны «А» и

109

реакция со стороны «С», в итоге проявится под рубрикой «В». Это должно быть ясно наблюдаемо, эмпирически удостоверено, а не просто умозрительно выведено из факторов «А» и «С».

Примечания

¹ Пример подобных схем читатель найдет в статье Малиновского «Научные основы прикладной антропологии» (1938, опубликовано 1940), см.: *Malinowski B. The Scientific Basis of Applied Anthropology* // Reale Accademia d'Italia / Fondazione Alessandro Volta. Estratto dagli Atti dell' VIII Convegno. Rome, 1940. P. 18-19.

² См. статьи: *Malinowski B. The Deadly Issue* // «Atlantic Monthly». Vol. XLIII. 1936. December; *An Anthropological Analysis of War* // «American Journal Sociology». 1941. Vol. XLVI. № 4. P. 521—550; а также книгу: *Malinowski B. Freedom and Civilization*. N. Y., 1944.

³ См.: *Malinowski B. Practical Anthropology* // «Africa». Vol. II. № 1. 1929. January. Другие статьи Малиновского по культурным контактам и изменениям читатель найдет в библиографии в конце этой книги.

⁴ *Malinowski B. Coral Gardens and Their Magic*. 1935. Vol. I. P. 480-481.

⁵ См.: *Malinowski B. Native Education and Culture Contact* // «International Review of Missions». Vol. XXV. 1936. October.

⁶ См. ниже, главу IV «Функциональная теория культуры» и прим. 3 к этой главе.

⁷ *Malinowski B. Introduction* // *Ortiz F. Contrapunteo Cubano del Tabaco y del Azucar*. Havana, 1940. P. XVI—XVII.

Малиновский также применял этот термин в своей статье «Общеафриканская проблема культурного контакта», см.: *Malinowski B. The Pan-African Problem of Culture Contact* // «American Journal of Sociology». 1943. Vol. XLVIII. № 6. P. 650.

⁸ См. резюме лекции в: *Malinowski B. The Dynamics of Contemporary Diffusion* // «International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences». Copenhagen, 1939.

Примерно в это же время проф. Р. Редфилд, проф. Р. Линтон и проф. М.Дж. Хер-сковитц сформулировали определение аккультурации и культурных изменений, которое я помещаю здесь с целью сравнения: «Аккультурация охватывает явления, возникающие тогда, когда группы индивидуумов, являющиеся носителями различных культур, входят в длительный первичный контакт, влекущий за собой изменения в первоначальном культурном устройстве одной группы или обеих из них... В таком определении аккультурацию надо отличать от культурных изменений, ибо она является лишь одним их аспектом, и от ассимиляции, которая время от времени становится фазой аккультурации. Ее также надо отличать от диффузии, того явления, которое, проявляясь во всех примерах аккультурации, не только часто имеет место без наличия описанных выше в определении типов контакта между сообществами людей, но и составляет лишь один аспект процесса аккультурации... Диффузию можно воспринимать как один аспект культурных изменений, который включает в себя передачу техники, отношений, понятий и точек зрения от одного сообщества к другому, происходит ли это при посредстве одного индивидуума, или группы, или при контакте непродолжительном или постоянно поддерживаемом» (*Herskovits M.J. Acculturation: A Study of Culture Contact*. N. Y., 1938. P. 10, 14).

⁹ *Methods of Study of Culture Contact in Africa* / The International Institute of African Languages and Cultures. Memorandum XV. L., 1938; см. также: «Africa». 1938. Vols. VII, VIII, IX.

Я бы хотела, пользуясь возможностью, выразить здесь благодарность Международному институту африканских языков и культур за разрешение воспроизвести большую часть этой статьи.

¹⁰ См.: *Thompson L. Fijian Frontier*. 1940. P. XXI-XXII.

110

¹¹ Colonial Research Committee. Progress Report, 1942-1943. Cmd. 6486.1943. P. 17.

¹² *Herskovits M.J. Op. cit.* P. 31-32, 120.

¹³ Помимо книг, упомянутых Малиновским в связи с Африканским регионом, существует также несколько важнейших монографий и статей, написанных о том роде культурного контакта, в который вовлечены европейцы. Среди них можно упомянуть работы таких авторов, как Ф.М. Кисинг, П.Х. Бак, Х.Я. Хогбин, Р. Ферг, М. Мид, Гроувз, Э.П. Элкин, Ф.Е. Уильямс, Биглхоул, М. Рид, Паудермэйкер, Дол-лард и многие другие.

¹⁴ *Herskovits M.J. Memorandum for the Study of Acculturation* // «American Anthropologist». Vol. XXXVIII. N. s. 1936. P. 152.

¹⁵ *Benedict R. Two Patterns of Indian Acculturation* // «American Anthropologist». Vol. XLV. N. s. 1943. P. 207 ff.

¹⁶ Инициатива в этом вопросе исходила от Международного института африканских языков и культур, который к тому же в большой степени финансировал данные исследования. В число ученых, принявших участие в осуществлении данного проекта, входили: д-р О.И. Ричарде из Йоханнесбургского университета; д-р М. Рид из Лондонской школы экономики; д-р А. Шапера из Кейптаунского университета; д-р М. Хантер, д-р С. Надель и д-р Г. Браун; д-р Л.П. Мэйр

из Лондонской школы экономики; Г. Уилсон, директор Родезийского Ливингстоунского института (Северная Родезия); д-р М. Форте, д-р Г. Вагнер и д-р К. Оберг - все они проходили обучение на отделении антропологии Лондонского университета.

Супруги Криге, г-жа Хеллман и г-жа Х. Бимер из Йоханнесбурга под руководством проф. Э.В. Хурнле провели исследование сообществ Союза, утративших племенные связи; они работали в среде свази, изучая сектора с преобладанием племенных и неплеменных отношений.

Особый вклад в развитие теории и методики исследования контакта и изменения внес XV Меморандум Международного института африканских языков и культур, озаглавленный «Методы изучения культурных контактов в Африке» (см.: *Methods of Study of Culture Contact in Africa / The International Institute of African Languages and Cultures. Memorandum XV. L., 1938*), перепечатанный журналом «Africa» (см. номера VII, VIII и IX). Остальные номера журнала «Africa», являющегося печатным органом данного института, также будут полезны всем интересующимся современными проблемами практической антропологии, и особенно исследованиями культурных изменений.

¹⁷ В некоторых областях Африки власти сформировали в рамках правительственного аппарата институт антропологов, задачей которого служит проведение специального инспектирования. Следует отметить в этой связи работу д-ра К.К. Мика и г-на П. Толбота в Нигерии; г-на Гордона Брауна и г-на Брюса Хатта в Таганьике; г-жи Хильды Бимер в Свазиленде; и проф. и г-жи Зелигман и д-ра Э.Э. Эванс-Причарда в англо-египетском Судане. - *Прим. Ф. М. К.*

¹⁸ Применимость антропологии для решения административных проблем также подчеркивалась лордом Хейли, который утверждает: «Исследование реакции африканцев на европейскую культуру в таких вопросах, как свадьба, наследование, частное владение на землю, а также законодательные и распорядительные санкции, возможно, является самым важным аспектом работы антрополога сегодня». Однако Хейли допускает, что «правительства, как правило, оказывают незначительную прямую поддержку как особым исследованиям того типа, что был описан выше, так и практическим мерам, — будь то создание поста правительственного антрополога или субсидирование работы ученых-исследователей». (*Hailey M. An African Survey. 1938. P. 43, 45*). - *Прим. Ф. М. К.*

¹⁹ Этот раздел, «Африка сегодня — взгляд с высоты птичьего полета», в основной его части цитируется в том виде, в каком он представлен во вводном очерке Б. Малиновского «Антропология меняющихся африканских культур», перепечатанном с издания

111

уже упоминавшегося XV Меморандума, см.: *Malinowski B. The Anthropology of Changing African Cultures // Methods of Study of Culture Contact in Africa / The International Institute of African Languages and Cultures. Memorandum XV. L., 1938. P. VII-X. - Прим. Ф. М. К.*

²⁰ Здесь заканчивается цитирование указанного материала (см. предыдущую сноску). - *Прим. Ф. М. К.*

²¹ В уже упоминавшемся издании XV Меморандума Международного института африканских языков и культур была опубликована серия статей, посвященных изменениям культуры, под общим заглавием «Методы изучения культурных контактов в Африке». Многие из авторов в явной или неявной форме предлагали ответы на поставленные выше проблемы. Поскольку материал они почерпнули из нашей области исследования — Африки — и поскольку антропологи в других концах мира придерживаются тех же методов и теорий, что и они, я затрону в следующей главе некоторые поднятые ими вопросы, касающиеся культурных изменений.

²² См.: *Malinowski B. Practical Anthropology // «Africa». Vol. II. № 1. 1929. January.*

²³ *Schapera I. Contact between European and Native in South Africa—II: In Bechuanaland // Methods of Study of Culture Contact in Africa. P. 27.*

²⁴ *Fortes M. Culture Contact as a Dynamic Process // Methods of Study of Culture Contact in Africa. P. 62.*

Критика Малиновским данной точки зрения может быть отнесена также к позиции д-ра М. Глакмана, выраженной в его статье под заглавием «Анализ социальной обстановки у современных зулу» (см.: *Gluckman M. Analysis of a Social Situation in Modern Zululand // «Bantu Studies». 1940. Vol. XIV*). Глакман утверждает: «Мы видим, что преобладающая форма общественного устройства — это существование *внутри обособленного сообщества* (курсив мой. — Ф. М. К.) двух сотрудничающих групп, которые отличаются друг от друга не только по цвету кожи, но и по многим иным критериям, причем различие это настолько значительно, что они могут противопоставлять себя друг другу или даже друг с другом враждовать». М. Глакман признает существование «цветного барьера»; в то же время он, к сожалению, не дает определение термину «сообщество». Если все же, мы понимаем под сообществом территориальную группу, входящую как часть в общую культуру, то — памятуя о глубоком различии языков и культур двух участвующих здесь групп — нам будет трудно уяснить, каким образом этот термин может применяться к африканской ситуации контакта. — *Прим. Ф. М. К.*

²⁵ См. данные предположения в: *Schapera I. Op. cit. P. 28.*

²⁶ Следующее ниже обсуждение европейских факторов, рассматриваемых в качестве составляющей африканского племени, взято по преимуществу из работы Малиновского «Антропология меняющихся африканских культур» (см.: *Malinowski B. The Anthropology of Changing African Cultures. P. XV-XVII*); но я также вставила сюда разделы из других его рукописей. — *Прим. Ф. М. К.*

²⁷ Конец цитаты из «Антропологии меняющихся африканских культур» Малиновского. - *Прим. Ф. М. К.*

²⁸ Следует добавить, что проф. Шапера в своей статье вносит в карту этнографической работы исследование «разнообразных мотивов и интересов, побудивших каждое из этих агентств посягать на местных жителей» (см.: *Schapera I. Op. cit. P. 33*). Однако способ, каким он хотел бы заложить основы полевой работы, судя по его очерку под заголовком «Фундаментальные исследования», не вполне совместим с данной у него ниже более корректной формулировкой проблемы (см.: *Schapera I. Basic Investigations // Op. cit. P. 27 ff*).

Проф. Шапера высказывает еще одно соображение, в котором я склонен усомниться. Настойчивость, с которой он говорит о «личностях» в их противостоянии «учреждениям», меня серьезно озадачивает. Так, например, данная позиция побуждает его к такому заявлению: «Для туземца... никакой западной цивилизации вообще не существует» (*Ibid. P. 34*). Но разве не общественное мнение, превратившее

западный мир как целое в объект нелицеприятных оценок и резко негативных эмоций, составляет сущность национализма банту, как и иных panaфриканских движений и позиций, выступающих за противодействие племени контактам с белыми?

²⁹ Одри Ричарде в работе «Роль переписи населения деревни в изучении культурных контактов» тоже отмечает важность подобного факта и полагает, что это с самого начала вносит изменения в полевую работу (См.: *Richards A.I. The Village Census in Study of Culture Contact // Methods of Study of Culture Contact in Africa*. P. 46).

³⁰ Помимо этого, Малиновский в своей работе «Современное состояние исследований культурных контактов: Некоторые соображения по поводу американского подхода» высказывает подобную же критику, обсуждая точку зрения М.Дж. Херс-ковица: «Разбивка культуры на "характерные особенности" и собирание их вновь в "специфические комплексы" несовместимо с научным анализом культуры с разложением ее на реальные единицы по интересам и видам деятельности. До сих пор единственной остается попытка дать полное и отчетливое определение "характерных особенностей", предпринятая Гребнером и полностью одобренная и поддержанная В.Шмидтом, Уисслером и Кребером. Она основана на тождестве иррелевантной формы и произвольной конкатенации — т. е. на том тождестве культурных факторов, которое для функционалиста непримемлемо» (*Malinowski B. The Present State of Studies in Culture Contact: Some Comments on an American Approach // «Africa»*. 1939. Vol. XII. P. 31). Более подробную критику диффузии см. также в статье Малиновского «Антропология» в Британской энциклопедии (*Malinowski B. Anthropology // Encyclopaedia Britannica*. 13th ed. 1926). — Прим. Ф. М. К.

³¹ *Hunter M. Contact between European and Native in South Africa — I: In Pondoland // Methods of Study of Culture Contact in Africa*. P. 18.

(Элси Клуз Парсонс также следовала подобным путем, вычленив туземные и испанские элементы в сапотекской культуре. См.: *Parsons E. C. МША*. 1936. — Прим. Ф. М. К.)

³² *Hunter M. Op. cit.* P. 10.

³³ Ibid.

³⁴ Нижеследующие фрагменты текста взяты, с незначительными изменениями, из работы Малиновского «Современная антропология и европейское правление в Африке» (1938, опубликовано в 1940): См.: *Malinowski B. Modern Anthropology and European Rule in Africa // Reale Accademia d'Italia / Fondazione Alessandro Volta. Estratto dagli Attidell' VIII Convegno. Rome, 1940. Vol. XVIII. P. 17-19.* — Прим. Ф. М. К.

³⁵ Конец фрагмента, взятого из «Современной антропологии и европейского правления в Африке». — Прим. Ф. М. К.

³⁶ Следующий фрагмент взят из работы Малиновского «Антропология меняющихся африканских культур», см.: *Malinowski B. The Anthropology of Changing African Cultures*. P. XIX—XXII. В текст были внесены дополнения на основе материалов других рукописей. — Прим. Ф. М. К.

³⁷ Более детально законы о паспортизации, нормы уголовного права и практика их применения в Африке рассмотрены лордом Хейли, см.: *Hailey M. African Survey*. P. 659-672, 682-685.

³⁸ См.: *Report of the Native Economic Commission, 1930-1932. U. G. 22, 1932. P. 110. Par. 751.*

³⁹ Конец материала, взятого из «Антропологии меняющихся африканских культур». — Прим. Ф. М. К.

⁴⁰ *Mair L.P. The Place of History in the Study of Culture Contact // Methods of Study of Culture Contact in Africa*. P. 8.

⁴¹ Ibid. P. 2.

⁴² Ibid. P. 3.

⁴³ Ibid. P. 6.

⁴⁴ Выше мы уже обсуждали сходную позицию, занимаемую Моникой Хантер в ее поисках «общего фона» (см.: *Hunter M. Contact between European and Native in South Africa - I: In Pondoland*. P. 13, 14).

⁴⁵ Обе цитаты взяты из работы Моника Хантер «Реакция на завоевание» (см.: *Hunter M. Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa*. 1936. P. 1), которая, по моему мнению, всегда будет иметь высокую оценку не только как новаторское исследование культурных изменений, но и как модель современной научной полевой работы.

⁴⁶ Как мы увидим позже, есть возможность принять другие критерии, и все наши авторы явно или скрыто остановились на иных подходах, гораздо более плодотворных, чем реконструкция нулевой точки. В опубликованных ими работах все они в действительности пользовались такими методами полевой работы и приемами, которые будут признаны удовлетворительными с любой точки зрения. Основополагающая статья Л. Мэйр превосходна как введение к серии. Она указывает относящиеся к делу вопросы, устанавливает некоторые главные принципы без догматичного навязывания каких бы то ни было конкретных решений. И вновь здесь не следует забывать, что д-р Мэйр не просто касается некоторых относящихся к культурному контакту вопросов. В своих двух книгах «*An African People in the Twentieth Century*» (London, 1934) и «*Native Policies in Africa*» (London, 1936) она доказала, что вполне способна работать над этой проблемой непосредственно. Ее монография о баганда содержит превосходное описание африканского сообщества в переходный период. Ее теоретический анализ туземной политики в Африке должен быть прочитан каждым антропологом, занимающимся изучением контактов, как введение в общую проблематику в более широком европейском контексте исследования.

⁴⁷ Следующий ниже текст представляет собой сжатое изложение работы Малиновского «Современное состояние исследований культурных контактов: Некоторые соображения по поводу американского подхода» (см.: *Malinowski B. The Present State of Studies in Culture Contact: Some Comments on an American Approach // «Africa»*. 1939. Vol. XII. P. 41-44). — Прим. Ф. М. К.

⁴⁸ Конец текста, взятого из «Современного состояния исследования культурного контакта». — Прим. Ф. М. К.

⁴⁹ Подтверждения этому на материале пондо содержатся в уже упоминавшейся работе М. Хантер, см.: *Hunter M. Reaction to Conquest*. P. 427-430.

⁵⁰ М. Хантер утверждает, что бунга пытаются наладить разведение племенного скота, но при этом не были приняты меры к избавлению от ущербных быков. Имеются также признаки серьезной перегрузки пастбища и его последующей эрозии, (см.: *Hunter M. Op. cit.* P. 68).

⁵¹ Ср. работу Маргарет Рид «Традиция и престиж у нгони», см.: *Read M. Tradition and Prestige among the Ngoni // «Africa»*. 1936. Vol. IX. № 4.

⁵² М. Хантер в работе «Реакция на завоевание» приводит несчетное количество примеров таких пережитков, частично включенных в христианский ритуал и влияющих даже в большей степени на поведение христиан в неортодоксальных сферах.

⁵³ Дифференцированное исследование областей, для которых критерием для включения в список изучаемых служит степень отхода от устоев племенного строя, для данной работы имеет огромное значение. Этот метод, который д-р О. Ричарде отстаивает в своей статье, являющейся, быть может, одной из первых систематических попыток определить проблемы культурного контакта, включает в себя выбор некоторого количества типичных деревень, каждая из которых открыта контактными воздействиям различного типа и различной степени (см.: *Richards A.I. Anthropological Problems in North-Eastern Rhodesia // «Africa»*. 1932. Vol. V. № 2).

Чтобы не упустить из виду гетерогенность картины, представляющей зору антрополога в любой отдельно взятой деревне, О. Ричарде также разработала более точный метод исследования, а именно анализ историй болезней и использование воп-

114

просника для составления социологической переписи. Вопросы жителям деревни задавались во время серии визитов от дома к дому, чтобы документы составлялись на основе данных, полученных не только от отдельных индивидуумов, но и семей, групп родства и кланов. Этот конкретный подход, осуществляемый через изучение историй болезней на большом количестве образцов, необходим для исследования контакта. Пример применявшихся типов вопросника приведен в упоминавшейся выше работе О. Ричарде «Роль переписи населения деревни в изучении культурных контактов» (см.: *Richards A.I. The Village Census in Study of Culture Contact*. P. 55). В Центральной Америке Роберт Редфилд использовал подобный метод проведения дифференцированных исследований общин, подвергающихся изменениям, в одном округе. Он выбрал для этой цели город, поселок и деревню в Юкатане, которые находились в контакте друг с другом. См.: *Redfield R. Culture Changes in Yucatan // «American Anthropologist»*. Vol. XXXVI. N. s. 1934. - *Прим. Ф. М. К.*

⁵⁴ *Richards A.I. Tribal Government in Transition // «Journal of the Royal African Society»*. Vol. XXXI. Suppl. 1935. October. Данное обвинение не распространяется на базирующуюся на предельно хорошей осведомленности, мудрую и антропологически корректную работу, проведенную при основании института косвенного управления на территории Таганьики. Инструкции, разработанные, если я не ошибаюсь, сэром Дональдом Камероном и сэром Филипом Митчеллом, следует изучать в равной мере и антропологу, и администратору как образцовую модель прикладной антропологии.

⁵⁵ Следующее ниже изложение функциональной теории культуры взято из статьи Малиновского «Научные основы прикладной антропологии», см.: *Malinowski B. The Scientific Basis of Applied Anthropology*. P. 22. — *Прим. Ф. М. К.*

⁵⁶ В более поздней статье, озаглавленной «Человеческая культура и человеческое поведение», Малиновский определил институты как «группы людей, объединенных на основе общего интереса, наделенных материальным оборудованием, следующих правилам своей традиции или соглашениям и способствующих работе культуры как целого» (см.: *Malinowski B. Man's Culture and Man's Behavior // «Sigma XI Quarterly»*. 1941—1942. Vol. XXIX, XXX). Далее в статье он сводит институт к форме таблицы со следующими элементами: совокупность правил, персонал, нормы, материальное оборудование, деятельность и функции. Ниже он утверждает: «Это можно прочесть следующим образом: человеческие существа организуются на основе совокупности правил, которая определяет их общие цели и которая также определяет состав группы и нормы руководства группой. Через применение этих норм и с использованием материального оборудования члены включаются в деятельность, посредством которой они способствуют объединяющей функции института» (*Ibid.* Vol. XXX. P. 74-75). - *Прим. Ф. М. К.*

⁵⁷ Изложение функциональной теории культуры читатель найдет также в других статьях Малиновского, таких как «Культура», «Антропология как основа социальной науки» и «Человеческая культура и человеческое поведение» (см.: *Malinowski B. Culture // Encyclopaedia of the Social Sciences*. 1931. Vol. IV; *Anthropology as Basis of Social Science // Human Affairs / Ed. R.B. Cattell*. 1937; *Man's Culture and Man's Behavior // «Sigma XI Quarterly»*. 1941-1942. Vol. XXIX, XXX). - *Прим. Ф. М. К.*

⁵⁸ Например, в отличающейся особой текучестью народонаселения области «медного пояса» Африки и в низших слоях черного пролетариата туземных поселков и местечек.

⁵⁹ После того, как это было написано, вышел в свет доклад, составленный подкомиссией Консультативного комитета по образованию в колониях (1943) и содержащий рекомендации по массовому образованию в Африке. Он настаивает на необходимости ускорить образовательный рост и развивать новые технологии решения проблем образования в отдельных населенных пунктах. Была также назначена Комиссия по изучению высшего образования в Восточной Африке. Это движение за реформы следует иметь в виду, читая анализ образования в следующей главе. — *Прим. Ф. М. К.*

115

⁶⁰ Я говорю здесь конечно же, прежде всего об условиях на британском юге и востоке Африки, включая Союз. Условия в других частях — португальской, бельгийской или французской - внешне как будто отличаются от ситуации в указанных регионах. Во французской Африке, например, малой элите даны огромные привилегии, не

предоставляемые британскими поселенцами и властями. Но это на деле означает только то, что черта проведена в ином месте и иным образом. В реальности граница распадается на две линии раздела: ту, что все-таки отделяет местную элиту от европейцев, и ту, что проходит между элитой и рядовыми людьми.

(Приведенный текст представляет собой выдержку из работы Малиновского «Современная антропология и европейское правление в Африке», см.: *Malinowski B. Modern Anthropology and European Rule in Africa*. P. 20. Таганьика и Нигерия как регионы, в которых осуществляется политика косвенного правления и где принцип первостепенного значения туземных интересов широко соблюдается на практике, попадают в другую категорию. - Прим. Ф. М. К.)

⁶¹ Литература, выходящая из-под пера образованных африканцев, часть которых придает своим взглядам форму мрачной выдержанности и изрядной пронизательности, представляет собой корпус свидетельств, требующих научной обработки. Белому антропологу рано или поздно с необходимостью придется взять на себя подобную научную работу. Такие произведения, как «Десять африканцев» мисс Мэрджери Пёрем, могут стать полезным чтением для любого, кто желает получить полное представление об африканской позиции. - Прим. Ф. М. К.

⁶² Я уже обсуждал такие возможности в своей ранней статье «Раса и труд» (см.: *Malinowski B. Race and Labour* // «The Listener». 1930. Suppl. № 8). О подобных же движениях в среде пондо говорится и в указанной работе М. Хантер, см.: *Hunter M. Reaction to Conquest*. P. 554 ff.

⁶³ Здесь следует отметить, что анализ Малиновского был произведен главным образом применительно к условиям, имеющим место в Союзе. Законодательство в отношении туземцев, благодаря политике сегрегации, приняло в последние годы более ограничительный характер. Однако в то же время распространилось понимание того, что уровень здоровья, образования, сельского хозяйства и условий жизни в туземных районах должен неуклонно повышаться, что эти изобильные земли должны быть обеспечены всем необходимым для экономического развития. Это отмечалось в уже упоминавшейся работе лорда Хейли (см.: *Hailey M. An African Survey*. P. 371). В этой же книге Хейли предложил учредить грант на исследование в области социальных и физических наук и основать Африканское бюро как организацию по распространению информации (Ibid. P. 1662). После этого начиная с 1938 г., было проведено значительное количество исследований по землевладению, использованию местных ресурсов в целях экономического развития, по питанию и воздействию европейских законов на туземный брак в Уганде. В начале 1940 г. британским правительством было принято наиболее важное решение ассигновать 5 млн фунтов стерлингов в год в течение десяти лет на колониальное развитие и социальное обеспечение, а впоследствии - решение о выделении 500 тыс. фунтов стерлингов в год на исследования. Был назначен Колониальный комитет по исследованиям с функциями организатора и совещательного органа в вопросах организации исследований, приема определенных заявлений по фондам и введения в действие новых проектов. Очерк исследований, осуществленных в Африке за истекшие годы, читатель найдет также в работе «Колониальные исследования в Британской империи» (см.: *Colonial Research in the British Empire* // «Agenda». 1942. October-December). - Прим. Ф. М. К.

⁶⁴ Следующее ниже обсуждение проблемы общего фактора представляет собой материал лекции «Культурные изменения в теории и на практике» («Culture Change in Theory and Practice»), прочитанной Малиновским слушателям Оксфордской университетской летней школы колониального управления 5 июля 1938 г. - Прим. Ф. М. К.

116

⁶⁵ Детальное обсуждение подобных условий в деревенских и городских районах содержится в следующих статьях: *Hellman E. Native life in a Johannesburg Slum* // «Africa». 1935; *Fox F. W. Nutritional Problems amongst the Rural Bantu* // «Race Relations». Vol. VI. № 1; *Hellman E. The Diet of Africans in Johannesburg* // «Race Relations». Vol. VI. № 1; по поводу некоторых образцов бюджета и обсуждения зарплаток см. также: *Hunter M. Reaction to Conquest*. P. 140-141, 450-454, 516-517.

⁶⁶ Для более детального знакомства с воззрениями Малиновского на образование можно порекомендовать обратиться к его работе «Туземное образование и культурный контакт», см.: *Malinowski B. Native Education and Culture Contact* // «International Review of Missions». Vol. XXV. 1936. October. - Прим. Ф. М. К.

⁶⁷ См. выше, прим. 2 к главе V «Функция и приспособляемость африканских институтов», где содержится информация о комитетах, учрежденных в 1943 г. для изучения этих проблем. - Прим. Ф. М. К.

⁶⁸ Одна из величайших проблем в работе миссионера — это проблема пола. Должны быть найдены цель и научное определение половой морали, то есть особого рода регулирования в контексте данной культуры, которое находится в гармонии с присущими этой культуре институтами брака и семьи. Если добрые отношения как форма пробного брака разрешены, то отменять их без изменения контекста опасно. Это может привести к развитию противоестественных порочных связей и скрытого, взамен явного, прелюбодеяния. Здесь вновь очевидно то, что части института должны трансформироваться постепенно и согласованно друг с другом.

⁶⁹ В то же время, пока нельзя еще утверждать, что в африканских сообществах что-либо из названного Малиновским осуществилось в столь широком масштабе, следует заметить, что товарные культуры на экспорт выращивались в определенных областях: так, хлопок — в Уганде, кофе — в Таганьике и какао — на западном побережье. В виду сделанных выше замечаний важно то, что на западном побережье новые системы сельского хозяйства имели результатом новые концепции землевладения. См.: *Hailey M. Op. cit.* P. 884. - Прим. Ф. М. К.

⁷⁰ В некоторых своих рукописях Малиновский иногда обозначал эту колонку как «Феномены контакта и изменений». Я выбрала приведенный в тексте вариант названия как более динамичный. - Прим. Ф. М. К.

⁷¹ В некоторых записях, сделанных в Йельском университете, Малиновский предложил дальнейшее усовершенствование данной схемы, а именно, добавление к «А» еще одной, боковой, колонки, в которой можно провести различие между западными намерениями в том виде, в каком их формулируют в Европе, с одной стороны, и западной политикой, как она видоизменяется в ходе реализации в Африке — с другой. — Прим. Ф. М. К.

⁷² Следует отметить, что принципы промышленного цветного барьера и племенной сегрегации действуют только в Союзе и, до некоторой степени, в Южной Родезии, но не встречаются в Кении, Таганьике, Нигерии или других частях Африки.

⁷³ Поскольку термин «побочный продукт» встретился в оригинальном тексте, я оставила его здесь, хотя мне кажется, он может быть неверно понят. Он несовместим с характерным для Малиновского подчеркиванием того момента, что африканская культура имеет свой собственный культурный детерминизм, свои собственные ресурсы жизнестойкости. Фраза «колонка "С" в том виде, в каком она существует сейчас, есть побочный продукт колонки "В"» может быть понята только в том смысле, что существующий остаток африканской культуры обязан своей формой влияниям и модификациям, вызванным колонкой «В». — *Прим. Ф. М. К.*

⁷⁴ В колонке «А» также, конечно же, следует определить место для институтов, перенесенных из Европы, хотя и адаптированных к африканским условиям, то есть участкам белых поселенцев, белому кварталу Йоханнесбурга, банкам, биржам и т. д.

Часть вторая*

VIII. Африканское военное дело

Сформулировав методы и принципы, необходимые для изучения культурных изменений, мы можем теперь применить их к некоторым конкретным африканским институтам. Рассмотрим ведение войны у африканских туземцев. Организация многих африканских племен от Судана до Пондоленда была связана с властью вождя, а через вождя как военного предводителя — с военной деятельностью племени. Возрастная градация, религиозный характер лидерства, военная магия, формирование подразделений, даже брак и семейная жизнь определялись тем фактом, что молодые неженатые мужчины должны были принимать участие в более или менее регулярных военных походах. Некоторые из подобных походов являлись завоевательными войнами, но обычно это были набеги в охоте за рабами, скотом или добычей.

Здесь мы имеем дело с феноменом чисто африканского характера. Первой акцией европейского влияния — миссионерского, административного и экономического — стало полное прекращение сражений и исключение войн, а также ликвидация военной организации. Тогда становится ясно, что пока мы говорим о современных африканских условиях, нам приходится иметь дело с фактором, совершенно стертым с доски. Мы также имеем дело с той ситуацией, в которой единственно возможным вкладом антрополога, как кажется, могла бы быть только реконструкция прошлого и сравнение его с настоящим. И все же сразу же оказывается очевидным, что такое сравнение не могло бы дать руководящего критерия в научной работе и не имело бы никакой практической ценности. Ибо факт состоит в том, что какие бы функции — полезные или вредные, организующие или разрушительные — ни выполняла африканская война в прошлом, ни одна из этих функций не возможна в настоящем, и мы не могли бы представить себе их возрождения в будущем.

* Перевод В. Поруса. — *Прим. ред.*

118

С одной стороны, европеец, правильно или неправильно, отмечает, что африканская война в Африке полностью аморальна, хотя он и не может применить тот же подход для оценки его собственных действий в Европе. С другой стороны, и это даже представляется более важным, европейская оккупация практически упразднила рабство и крупномасштабный угон скота, отменила старую межплеменную вражду и покончила с независимостью и суверенностью африканских царств и племен. Единственное, что можно сказать о прошлом туземного военного дела, это то, что оно мертво в отношении всех условий, породивших его, поддерживавших его и позволивших ему стать причиной определенных как организующих, так и разрушающих воздействий.

Однако будет ли правильным заявить, что традиция старых военных занятий в африканском племени полностью мертва? Прежде всего, хорошо известно, что даже там, где туземная власть и власть вождя полностью игнорируется административной машиной европейцев, она не умерла для африканцев. Когда бывшим германским восточноафриканским колониям было навязано косвенное управление, было нетрудно найти где-нибудь законных вождей или вновь учредить их власть. Когда в 1929 г. Северная Родезия решила пойти по этому пути, институт власти вождя, который полностью игнорировали и законодательно уничтожали на протяжении почти тридцати лет, возник вновь — сильный, действенный и исправный. Наиболее европеизированный совет африканцев, а именно у бунга в Транскее, снова и снова принимал «резолюцию о просьбе правительству рассмотреть статус наследственных вождей в Транскее»¹. Так и было сделано, с той аргументацией, что наследственная власть вождя означает авторитет во всех отношениях, даже в

отношении родителей в домашних делах, и потому она необходима, чтобы вновь придать единство и целостность семейной жизни. Доклад Комиссия по экономическим проблемам туземного населения в Южной Африке (1930—1932) сообщает нам, что уважение к вождю и его семье — это «...качество, глубоко укорененное в среде банту. Значительное количество образованных туземцев, никогда не живших под властью вождя, очень настойчиво призывали... к некоторым мерам по восстановлению этой формы власти»².

Для африканца вождь был духовным представителем и верховным жрецом племени; он был высшим судьей, а также военным предводителем. Традиции былой славы, власти и независимости не Умерли. Д-р Моника Хантер в своем анализе войны в Пондоленде ясно показывает, насколько жива и как сильна память сегодняшнего народа пондо во всем, что касается былой славы племени и власти вождя. До сих пор есть возможность выявить традиционные

119

принципы организации армии и элементы лидерства; возможно даже узнать довольно подробно детали, относящиеся к племенным обрядам, совершаемым для того, чтобы укрепить силы и мужество воинов и добиться их неуязвимости в сражении³.

Прежде всего мы замечаем, что в данном случае антрополог смог реконструировать этнографию войны на основе сведений, сохранившихся в памяти живущих людей. В качестве традиции прошлое такого феномена, как туземное ведение войны, никоим образом не умерло, и нет необходимости реконструировать его в любом другом смысле, кроме как в смысле исследования до сих пор существующей устной составляющей племенного знания, его сегодняшнего влияния на престиж, ценность и важность власти вождя. Институциональный аспект тоже не полностью уничтожен. Значительная часть той социальной организации, которая изначально была обусловлена именно интересами ведения войны, все еще существует; вожди, помощники вождей и предводители крупных и мелких отрядов воинов, в силу своего предписанного традицией наследственного положения военных лидеров, все еще исполняют некоторые из своих прежних — административных, судебных и религиозных — обязанностей. Во время краткого пребывания в Свазиленде, где власть вождя и военная организация имеют сходство с теми, что существуют в Пондо, я мог наблюдать старые воинские структуры и оценить их новые функции. Сегодня они действуют как важные образовательные агентства или большие трудовые лагеря, а также выступают в качестве обязательных составляющих элементов отправления магических и ритуальных действий, оставаясь неотделимыми от самой сущности племенной власти, власти вождя и даже семейной организации свази.

До какой степени все это оказывает влияние на европейскую сторону? Везде, где администрация предпринимает попытку использовать туземные институты, она должна принимать во внимание традиционные силы, сохраняющиеся до сих пор, — в данном случае в качестве таких традиционных факторов выступают власть вождя и племенная основа туземной организации. Здесь существенным представляется разграничение между живой и умершей историей: между всем, что исчезло вместе с изменением условий, с одной стороны, и институтами, сохраняющимися до сих пор, и духом прошлого, продолжающим существование сегодня в качестве действенного фактора, с другой стороны. Это разграничение важно потому, что некоторые аспекты, полностью и естественным путем ушедшие в небытие, очевидно, не следует привлекать к делу или даже рассматривать, например такие, как набеги с целью приобрести рабов, практика нанесения увечий, совместно осуществляемые кражи или дележ военной добычи. Их следует принимать во внимание только

120

постольку, поскольку воспоминания об этих занятиях все еще удерживаются в памяти, поскольку они сообщают некоторым племенам чувство аристократического превосходства над другими.

Упомянутое разграничение важно даже для нашего собственного высокоразвитого общества. Народная традиция описания событий прошлого полностью отличается от научной исторической реконструкции. Это относится также и к Африке. Племенная гордость со всей мифологией и историческими легендами, подкрепляющими ее, — это активная сила, действующая и влияющая на ситуацию до сих пор. Достоверные факты, касающиеся прошлых

событий, которые в некоторых случаях все же могут быть реконструированы усердным трудом антрополога, представляют интерес только постольку, поскольку они устанавливают расхождение между мифологией и историей⁴.

Чтобы в более ясной форме представить некоторые обсуждаемые вопросы, мы можем перейти к анализу проблемы войны в сегодняшней меняющейся Африке с помощью представленной выше общей схемой⁵. Начнем с колонки «А», с определения европейской политики, принципов и законов. В качестве первого вхождения запишем такую очевидную вещь, как европейское завоевание и политический контроль. В качестве пункта «А2» в числе благ, полученных благодаря цивилизованному управлению, нам следует вписать «мир» — постольку, поскольку наблюдается ликвидация туземного военного дела через полное или частичное разоружение. С другой стороны, мы не должны забывать, что в последнюю четверть века Африка была втянута европейцами в разрушительную войну, в которой африканцы сражались с африканцами, не имея ни повода враждовать, ни выгоды и, в конечном итоге, без всякой цели, — так как судьба войны не зависит от пролитой на Черном континенте крови. Мы не можем забыть проявлений жестокости и ужасающих побоищ последней Абиссинской кампании, в которую европейцы принесли не мир, но войну со сражениями гораздо более разрушительными и варварскими, чем любое исконно африканское столкновение. Тем самым, рядом с ликвидацией туземного военного дела нам следует ввести пункт «Расширение (или распространение) европейских мировых войн на территорию Африки» («А3»). Мы также должны добавить пункт «Использование европейцами африканской живой силы за пределами Африки», так как отправка африканцев в качестве солдат оккупационной армии в некоторые районы Европы вызвала серьезные последствия, во многом обращенные против африканцев как расы, а также опасные для мирного времени в будущем и для взаимопонимания в мире как целом⁶.

121

Как следствие, вытекающее из вышеозначенных вхождений, как и в связи с установлением мира на обширной территории, мы должны ввести такие позиции, как игнорирование туземной военной организации и европейская система превентивного контроля - запрет на продажу оружия туземцам, карательные экспедиции и бомбежка с воздуха мирных деревень («А2»). Наконец, под рубрикой «А4» мы должны записать пункт «Европейские этические доктрины (христианская, образовательная и коммунистическая) и война». В данном случае в Африке мы имеем дело с тем же самым феноменом, что и у себя на родине, а именно с глубоким конфликтом между идеалами и практикой, между торжественными заверениями во всеобщем братстве и их полной подчиненностью требованиям «справедливой и законной войны».

Что соответствует этим вхождениям в нашей второй колонке, обозначенной литерой «В»? В качестве «В1» у нас имеются пункты «Новая политическая система», на которую повлияла утрата африканским племенем или монархией военного суверенитета, и «Результирующие изменения в племенных отношениях и племенной организации». Вместе с тем здесь может быть позиция «Развитие новых военных сил смешанного африканского и европейского характера». Решительная и бескомпромиссная ликвидация практики туземных боевых действий («А2») привела к упадку известных институтов, занятий и источников дохода, прямо зависящих от войны («В2»). Это вхождение носит чисто негативный характер, но оно может поставить ряд существенных вопросов, например, до какой степени данное обстоятельство повлияло на определенные личные ценности, на понимание чести, мужества, ответственности, силы и лидерства. В конце концов, в Африке мы трактуем эти проблемы по-другому, чем в Европе. Дома мы все еще относимся к войне как к источнику многих личных и общественных качеств, которые мы неохотно приносим в жертву идеалу всеобщего мира. С этой проблемой полевой исследователь должен столкнуться обязательно⁷.

Что в сегодняшней Африке (в колонке «В») соответствует третьему вхождению колонки «А», то есть способу ведения войн, принесенному в Африку непосредственно европейцами? Нам следует рассмотреть здесь следующие факторы: влияние - политическое, экономическое и социальное — африканских военных подразделений на племенную жизнь; понимание того, что Европа разделена так же, как Африка; что у европейцев принято вести войны, и, при всем том, необходимо учесть такое обстоятельство, как подрыв престижа европейцев («В3»). Европейскому игнорированию африканской военной организации («А2») со всей очевидностью соответствует огромный набор проблем, который можно было бы описать

как новое приспособление возрастной дифференциации, военных отрядов и других туземных военных подразделений к функциям, допускаемым администрацией: речь идет о таких функциях, как образовательная, экономическая, политическая и церемониальная. Некоторые из них до сих пор являются традиционными функциями, выполнявшимися в прошлые времена наряду со сражениями, другие приобрели новую значимость и новый характер. Тем самым мы могли бы ввести под рубрикой «В2» пункт «Согласие европейцев с наличием остаточных форм деятельности старой боевой организации и совместный контроль над ними». Нет нужды говорить, что все эти проблемы должны быть изучены антропологом как факторы, релевантные общественной ситуации, и изучены без политических пристрастий, предвзятости или тенденциозности.

Переходя к «Сохраняющимся формам традиции», как мы озаглавили колонку «С», нам нужно будет отметить сопротивление и политическую покорность африканцев, а также влияние этих факторов на существующую сегодня память и реакцию на воздействие со стороны европейцев («С1»). Нам нужно будет записать напротив упадка военных институтов («В2») живые воспоминания о прошлой славе, о романтике и преимуществах войны так, как это описано выше для среды бемба, пондо, нгони («С2»). В то же время под рубрикой «С4» мы должны поместить африканские идеалы храбрости, а также ценности войны. В изучение старых *cadres*⁸, насколько они сохранились сегодня, мы должны ввести те функции и ту деятельность, которые не были приняты во внимание европейскими агентствами: это феномены колонки «С», не признанные в колонке «А», - африканские жизненные интересы и институты, не учтенные при разработке европейской политики. Сравнение между этим вхождением («С2») и пунктом 2 из колонки «В» может продемонстрировать, насколько велика польза, извлеченная из старых военных отрядов и при косвенном управлении, и при других системах, нацеленных на приспособление африканской жизни к новым требованиям. Например, совсем недавно Национальная школа Свазиленда была воссоздана посредством приспособления принципов, на которых строились старые войсковые части, к преподавательской работе⁸. Этот факт, очевидно, будет внесен, как уже указывалось, в колонку «В», но воспитание в духе преданности вождю, обучение племенным традициям и привитие половой морали, которое годами велось в старых военных лагерях без всякого участия и даже без расчета на сотрудничество или признание со стороны миссионера, педагога или правительственного чиновника, — все это относится к теме колонки

* Структуры, формы (франц.). — Прим. пер.

«С». Наконец, как позиция, соответствующая распространению европейских войн («А3»), нам нужно будет изучить в колонке «С» остаточные реакции со стороны военной организации туземцев или пассивное подчинение вербовке.

Тому антропологу, который пытается организовать свой материал способом, наилучшим с точки зрения и теоретической, и практической пользы, предлагаемая и обосновываемая здесь классификация представляется единственно подходящей. Она позволяет нам распределять материал, непосредственно ссылаясь на тот фундаментальный факт, что в известных пунктах Африка и Европа сотрудничают, а в других работают совершенно независимо друг от друга. На этой основе антрополог мог бы высказать некоторые дальнейшие предложения и критические соображения. Значительная часть экономической работы, проделанной в Свазиленде войсковыми частями, имеет общественную пользу. При рассмотрении деликатного вопроса о принудительном труде и постоянной действующей тенденции, выражающейся в стремлении администрации посягнуть на привилегии вождя, полевой исследователь должен выявить границу, проходящую между общественными работами племенного значения и работой, выполняемой преимущественно или исключительно в пользу вождя. Я полагаю, тщательное изучение вопроса покажет, что очень мало делается ради частной выгоды правителя и что большая часть работы выполняется для целей общественной пользы.

Взглянув еще раз на нашу обзорную схему, мы видим, что нам следует внести в колонку «D» («Реконструируемое прошлое») такие феномены, как межплеменные условия, характерные для данного района: например, наличие агрессивных и деятельных племен по соседству с экономически эффективными сельскохозяйственными общинами. Набеги с целью добычи скота были для масаев и для большинства хамитских и нилотских племен одним из главных источников дохода. Хотя это интересно с точки зрения человеческих отношений прошлого и настоящего, это не дает никакого практического руководства для будущего, так как мы не можем возрождать или

поддерживать воровство. В рассматриваемой колонке тоже надо ввести пункт о положении вождя как военного предводителя («D2»), и не в аспекте влияния этого статуса на престиж вождя сегодня, но, скорее, в аспекте действующего инструмента власти, ибо он был командиром, верховным жрецом и лицом, распределяющим военную добычу. Опять-таки, эти условия прошлых времен, коль скоро они существовали в действительности, абсолютно не релевантны, хотя память о них до сих пор может быть значимой для поддержки статуса вождя. Постольку, поскольку они выполняют эту функцию, они являют собой данные, которые сле-

124

дует вводить в колонку «С». Наконец, нам понадобится полное описание причин и следствий ведения войн, а также методов, стратегии и тактики («D3»); кроме того, мы должны рассмотреть основоположения межплеменного права, регулирующего вопросы войны и мира («D4»), так как они представляют огромный интерес для исследователя-компаративиста, специализирующегося на изучении военного дела⁹. Для представителя колониальной администрации и прикладного антрополога такое знание нерелевантно, поскольку в результате европейской оккупации крупномасштабные сражения навсегда ушли в прошлое.

Если мы обратимся к колонке «Е» («Новые спонтанно появившиеся африканские силы реинтеграции или реакции»), нам нужно будет заметить, что в результате распространения европейских войн на Африку («А3») африканцы получили стимул к сравнению и критической оценке различных европейских наций. Это оказало воздействие на местный национализм и послужило причиной выдвижения требований независимости и самоопределения («Е3»). Наше исследование военного дела дало нам возможность выявить и классифицировать силы, действующие в культурном контакте. Даже при обсуждении феномена, отсылающего к прошлому, мы видим, что единственный релевантный с практической точки зрения элемент — это сохранение данного феномена в наши дни, пусть даже в скрытой и искаженной форме.

Компаративный обзор, в котором различные подходы были рассмотрены по отдельности и при этом соотносились друг с другом на каждой стадии, на мой взгляд, может стать инструментом столь же ценным в непосредственной полевой работе, сколь он продуктивен в построении выводов и сжатом изложении результатов. Он предлагает конкретные детальные пункты для внимательного исследования в каждой области, а также позволяет нам сформулировать известные выводы, полезные для государственного управления вообще. Что касается ведения войны, то здесь перед нами встает вопрос огромной моральной значимости: когда мы хвастаемся, что дали африканцам полноценный и вечный мир, не маскируем ли мы тем самым на деле свое преступление (по степени тяжести занимающее первое место), заключающееся в том, что мы втянули членов африканских племен в наши собственные вооруженные конфликты с их массовым характером уничтожения жизни и собственности¹⁰. Разве не могло бы стать одним из первых шагов на пути установления мира принятие раз и навсегда соглашения о том, что нельзя втягивать колонии в европейские войны и использовать туземные силы в качестве непосредственно воюющих подразделений? Кажется изначально очевидным тот факт, что когда в Европе идет война, то нет такого количества крови африканцев, пролитой в Африке, которое способствовало бы оконча-

125

Таблица III

Обзорная схема изучения африканского ведения войны

А	В	С	Д	Е
Влияния, интересы и намерения белых	Процессы культурных контактов и изменений	Сохраняющиеся формы традиции	Реконструируемое прошлое	Новые спонтанно появившиеся африканские силы реинтеграции или реакции

1. Европейское завоевание и политический контроль.	1. Новая политическая система (как она сложилась под воздействием утраты африканским племенем или монархией военного суверенитета). Результирующие изменения в племенных отношениях и племенной организации. Развитие новых военных сил смешанного африканского и европейского характера.	1. Соппротивление и политическая покорность африканцев, рассмотренные с точки зрения их влияния на существующую сегодня племенную память и реакции на воздействие со стороны европейцев.	1. Африканская война в межплеменных условиях (экономических и политических).	
2. Мир (ликвидация туземного военного дела, полное разоружение). Европейская система превентивного контроля (запрет на продажу оружия, карательные экспедиции, бомбежка мирных деревень).	2. Более или менее эффективное воздействие подобного контроля со стороны смешанной европейской и африканской полиции и военных сил. Согласие европейцев с наличием остаточных форм деятельности старой боевой организации и совместный контроль над ними. Упадок институтов, занятий и источников дохода, прямо зависящих от войны.	2. Живые воспоминания о прошлой славе, о романтике и преимуществах войны. Остаточные виды деятельности традиционных военных структур (экономическая, церемониальная), при- нявшие институциональную форму.	2. Положение вождя как военного предводителя, командира, верховного жреца и лица, распределяющего награбленные ценности и военные трофеи.	
Игнорирование туземной военной организации.				
3. Расширение (или распространение) европейских мировых войн на территорию Африки. Использование европейцами африканской живой силы за пределами Африки (включение африканцев в личный состав европейских войск).	3. Влияние — политическое, экономическое и социальное — африканских военных подразделений на племенную жизнь. Понимание со стороны африканцев, что Европа не едина и что у европейцев принято вести войны. Исчезновение неприкосновенности европейцев из-за подрыва их престижа.	3. Остаточные реакции со стороны военной организации туземцев или пассивное подчинение вербовке.	3. Традиционные методы ведения войны: стратегия, тактика, причины и следствия.	3. Африканское отношение к европейским силам, критическое сравнение и оценка. Влияние белых войн на туземный национализм.
4. Европейские этические доктрины (христианская, образовательная и коммунистическая) и войны.	4. Конфликты (умственный, этический и политический), восходящие к осознанию африканцами своей несовместимости с европейцами.	4. Африканские идеалы храбрости, ценности войны.	4. Основоположения межплеменного права, регулирующего вопросы войны и мира. Прямые преимущества: рабство, добыча, дань. Политические последствия для межплеменной организации и завоевания.	4. Африканская реакция, направленная против христианства и западной цивилизации.

тельному разрешению европейских проблем. Зачем же тогда втягивать африканцев в войны, более

крупные и кровавые по сравнению с их собственными, если одно из несомненных благ, которое мы могли бы им дать, — это подлинный мир?

IX. Соображения по поводу колдовства

Нет сомнения, что все усилия европейских миссионеров, педагогов и администраторов по искоренению колдовства до сих пор были безрезультатны. Везде мы встречаем сообщения о том, что оно набирает силу¹¹: Орд-Броун заявляет, что урегулирование этой проблемы может быть оценено как наименее удовлетворительный аспект колониального управления¹². В то же время размах деятельности организаций, занятых поисками колдунов, таких как «*Бамучани*», показывает, насколько сильно это верование. Ценный аргумент, приведенный д-ром О. Ричарде в ее статье, посвященной бемба, показывает, как дезинтеграция, устраняя определенные верования, в то же время умножает их число в рамках колдовства¹³. Здесь перед нами предстает типичная проблема культурного изменения — то, что одно из наиболее характерных африканских суеверий и симптомов отсталости и темноты не только не исчезает, но обретает силу в результате просвещающего воздействия со стороны миссионерского обучения и воспитания. Везде, где ученый обнаруживает эти парадоксальные результаты, ему следует очень определенно их выделить, выявить причинность, и если он видит какие-либо возможности для выработки рекомендаций, он должен дать их. Смелая позиция, занятая Франком Мелландом, бывшим правительственным чиновником, пристыдила многих антропологов¹⁴.

Если в каких-то вопросах и должно быть полное и в высшей мере продуктивное сотрудничество, то именно здесь, на основе одного общего фактора, там, где, как нам кажется, обе стороны, европейская и африканская, идут навстречу друг другу и где они действительно должны встретиться, — то есть в деле искоренения колдовства. Представитель администрации, миссионер, педагог и даже предприниматель, который может считать мнимого доктора-колдуна возмутителем спокойствия в среде туземных рабочих, — все они заодно в своем желании покончить с колдовством. Это полностью согласуется с искренним желанием африканцев искоренить магию. Откуда же возникает та парадоксальная ситуация, что магия продолжает существование даже тогда, когда европейцы против нее борются и за нее наказывают, а африканцы от нее страдают? Эти последние требуют лишь избавления от той силы, которую они считают опасной и преступной. Более того, именно здесь мы обнаруживаем, что при реше-

128

нии проблемы на деле имеется почти полное несоответствие друг другу таких факторов, как объединенные силы туземцев и европейцев, с одной стороны, и достигнутые результаты — с другой.

Колдовство, ненавидимое африканцами и осуждаемое европейцами, было вытеснено со своей прежней позиции, когда оно было открыто признано, но магией продолжают заниматься тайно и, очевидно, даже в большем масштабе, чем в былые времена. Сообщают, что она процветает в бараках горнодобытчиков, в городских районах, на плантациях и даже в миссионерских поселениях. Причины, как мне кажется, следует искать не так уж глубоко. При разработке мер избавления африканцев от этого бича европейцы действовали даже без адекватного знания фактов или разумного осмысления принципов. Состояние сознания, которое глубоко укоренено и имеет основу не в случайном суеверии, но в универсальной человеческой психологии, не может быть уничтожено посредством законодательства. Оно не может быть искоренено простым непризнанием и отрицанием его существования.

Каким был европейский подход? Европейец склонен и к недооценке, и к преувеличению туземных верований. Будучи скептиком, просвещенным человеком и христианином, он не считает возможным принимать их всерьез, и в этом он несомненно прав. Будучи благожелательно и по-отечески настроенным правителем, он не может не поражаться силе первобытного верования, наличию в нем элемента вымогательства, несчастью, которому оно служит причиной, ненависти и негодованию, ему сопутствующим. Стало быть, его побудительными мотивами выступают и убежденность, что это вымысел, и понимание, что вымысел этот опасен. Поэтому он законодательно запрещает занятия колдовством, которые, если они — реальность, не должны игнорироваться на уровне законодательства! Он также законодательно запрещает обвинения в колдовстве, тем самым наказывая и преступника, и — в то же самое время — сыщика! Элемент бессмыслицы кроется в том, например, что в уставе Северной Родезии одинаковое наказание налагается (а) за занятия колдовством и (б) за выдвижение обвинения в колдовстве. Однако если (а) есть преступление, то как можно наказывать тех, кто свидетельствует против занимающихся

колдовством? Если (б) есть преступление, тогда (а) не может быть таковым. Иными словами, чтобы понять одну половину кодекса, нужно лишить смысла другую, или иначе придется всегда заключать в тюрьму и обвиняемого, и обвинителя, парами.

Какая реальность лежит в основании колдовства? Путем ответа на этот вопрос, притом только правильным ответом, может быть выявлен общий фактор. Мы можем выработать позицию, опираясь на тот принцип, что с помощью колдовства нельзя убить человека. В то же время мы должны с равной силой настаивать на том, что

129

вера в магию психологически эффективна. С одной стороны, она подрывает жизнестойкость того, кто испытывает магическое воздействие, она сковывает его деятельность и, таким образом, может в конечном итоге способствовать его смерти. Весь современный психиатрический подход, Куэ, лечение внушением, «Христианская наука» — постольку, поскольку они содержат какой-либо элемент лечебной эффективности, — доказывают, что психическое состояние пациента имеет величайшую важность. Дайте больному почувствовать, что его болезнь является результатом намеренных действий, заставьте человека поверить, что для него наступила полоса несчастья, и он может не выдержать и умереть.

Но даже это объяснение указывает только на последствия верования, а не на психологические, социальные и экономические основания его живучести. Колдовство основано в первую очередь не на зловредности колдуна, желающего причинить вред и шантажирующего своих жертв, используя их веру в магию. Колдун часто сам бывает невольной жертвой, а иногда и орудием в чьих-то руках. Корни колдовства лежат в первую очередь в психологических реакциях тех, кто страдает от плохого здоровья, невезения, неспособности контролировать свою судьбу и удачу. Как таковое, оно есть переводение человеческой участи и причин личной неудачи, подчиненных воле судьбы, в пределы управляемой человеческой злобы. Тем самым это теория, созданная *post hoc*, чтобы объяснить невезение, болезнь и смерть. Это та инстанция, в которой инициатива, невезение и активная деятельность вменяются в вину определенным человеческим существам. Диагноз иногда ставится на основе свидетельств прямого откровения, снов, видений, но обычно при помощи прорицателей. Затем могут быть предприняты некие действия. Колдуна обвиняют, допрашивают, заставляют уничтожить причиненный вред или же применить противодействующую магию. Чтобы освободить человеческие существа от веры в колдовство, было бы необходимо наделить их даром постоянного процветания, крепчайшего здоровья и вечной жизни.

Итак, есть два фундаментальных принципа, на которых основана черная магия. Один из них состоит в том, чтобы путем выдвижения обвинения кого-нибудь в неудаче уменьшить метафизические и фаталистические элементы в реакции человека на эту неудачу. В препятствовании человеческим козням кроется больше надежды, чем в столкновении с велениями судьбы или волей Бога. С этой точки зрения, если мы понимаем психологические, социальные и этические корни, мы видим, что колдовство, далеко не будучи законченным злодейством, во многих смыслах выступает как источник

* После того (лат.). — Прим. пер.

130

комфортного самоощущения и надежды, удобный случай для управления неуправляемым.

Постольку, поскольку вера в черную магию всегда подразумевает веру в противодействие ей, черная магия может иногда через те же самые психологические каналы спасти пациента. Вечный лозунг миссионера, или того, кто занят духовным подъемом, или педагога: «Мы освобождаем этих людей от кошмара колдовства», — это, тем самым, только половина правды; в действительности он охватывает меньшую ее часть.

Другой существенный компонент черной магии - социологический. Каковы социальные и личные детерминанты, позволяющие обвинить в колдовстве скорее какого-то одного индивида, чем другого? Поскольку колдовство основано на психологии «козла отпущения», наиболее подходящими для обвинения людьми являются те, с кем конфликт возникает наиболее легко. Так, благодаря некоторым личным характеристикам на роль колдуна или ведьмы изначально выдвигаются неуравновешенные индивидуумы, особо одаренные личности, люди с психическими или умственными аномалиями. Внутри известных общественных отношений подозрение также покоится на более общей основе. Иногда обвиняемые находятся среди ближайших родственников и свояков, как это и необходимо было ожидать, если следовать за психоанализом в той части его разумных выводов, которые, будучи хорошо обоснованными, могут быть признаны каждым человеком науки. Или, опять-таки, подозрения в колдовстве часто возникают при значительном

социальном и экономическом напряжении в отношениях; или же подозрение может процветать между людьми, которые были вовлечены в какой-либо конфликт — правовой, экономический или политический.

Вера в колдовство всегда останется симптомом экономического бедствия, социальной напряженности, политического или социального гнета. Нам стоит только посмотреть на сегодняшние условия в Европе¹⁵, чтобы увидеть, как психология «козла отпущения» дала толчок развитию отношений и действий, в значительной мере схожих с охотой на ведьм: это гонения на евреев в Германии, преследование саботажников, шпионов и троцкистов в России, травля либералов и антифашистов в Италии. Подобная психология встречается повсеместно, она свойственна человеку и устойчива: я имею в виду сосредоточение ненависти на некоторых точно определенных группах, подозреваемых и обвиняемых в причинении зла, ответственность за которое иначе пришлось бы возлагать на всех членов сообщества, на его правительство, на веления судьбы или иные элементы, предпринять безотлагательные меры против которых невозможно. Культурные изменения в Африке в целом создают условия экономического бедствия, политического волнения

131

и личных конфликтов. Поэтому неудивительно, что вера в колдовство скорее возрастает, чем ослабевает.

Теперь я утверждаю, что общую меру в вопросе рационального и логичного подхода к колдовству следует искать в социологическом контексте человеческой злобы, соперничества и чувства обиды, которые формируют подлинный остов социальных отношений, где сверхъестественным силам всегда найдется и место, и работа. Предположим, некто *A* верит, что его заколдовали, и обвиняет *B* в колдовстве. Это обвинение может означать, что *B*, являющийся сильной личностью, систематически преследовал *A* и что сверхъестественный акт есть не что иное, как часть всей сети его явно выраженных злонамеренных деяний. Или это может значить обратное: что *B* обидел *A*, но не может быть привлечен за это к суду по европейским или туземным правилам. Естественно и равно полезно с европейской и туземной точки зрения будет обнародовать обвинение, рассмотреть его по существу с психологической стороны и заслушать дело в подконтрольном европейцам туземном суде¹⁶. Таким образом можно будет выявить контуры противозаконных деяний, преступных действий и противодействий, интриг и ненависти. Я никоим образом не имею в виду, что это будет во всех отношениях безупречное решение. Иногда оно может стать случаем общественного очищения почти в психоаналитическом смысле. Иногда оно может обнаружить определенные действительные и дающие основания для судебного преследования злодеяния, совершавшиеся в отношениях между *A* и *B* и, возможно, исходящие от заколдованного и направленные против мага. В таких случаях колдовство — это единственное возмездие со стороны того, кто слабее. Определенный судебный иск, давая удовлетворение жертве предыдущих злодеяний, может в то же время устранить скрытую, но реальную несправедливость и равным образом покончить со страхом перед мстостью сверхъестественных сил. В любом случае, это позволит европейскому своду законов и не вытеснять занятия и веру в колдовство в подполье, и не давать туземцам почувствовать, что они попали в руки всех черных чародеев, какие только есть. И быть может, я рискну сказать, это приведет к публичному обсуждению многих жалоб, которые в ряде случаев действительно можно будет удовлетворить.

Далее антропологу следует предложить несколько практических выводов из своих рассуждений. Прежде всего, было бы уместно не отрицать реальность колдовства, но признать его как факт, утверждая тем самым наличие общего фактора во взаимопонимании между африканцами и европейцами. Коль скоро не все случаи колдовства являются побочным продуктом действительного угнетения, несправедливости или эксплуатации, разрешение раз-

132

Таблица IV

Схема критического разбора колдовства¹⁸

А	В	С
Влияния, интересы и намерения белых	Процессы культурных контактов и изменений	Сохранившиеся формы традиции

1. Искреннее желание устранить колдовство.	1. Общий фактор: очевидный идеал благожелательного сотрудничества между туземными информантами и просвещенным опрашивающим.	1. Искреннее стремление избавиться от колдовства.
2. Скоропалительный запрет магических верований: безразличный, жесткий, огульный, неосведомленный.	2. Вытесненное в подполье, колдовство процветает в условиях культурных изменений и в городах и местечках, и, в такой же мере, в резервациях. Полный беспорядок. Впечатление, что европейский закон содействует колдовству. Сильное негодование.	2. Продолжает жить прочная вера в добрую и злую магию, в колдовство с намерением причинить вред, и в противодействующую магию, его нейтрализующую.
3. Незнание реальных психологических и социальных механизмов. Современное законодательство включает в себя: а) тот принцип, что состояние ума или веры можно преодолеть политическими методами; б) убежденность, что колдовство, хоть и иллюзия, но все же зло; в) неспособность провести существенное разграничение между злом и иллюзией.	3. Туземцы отмечают рост колдовства и магии. Винят за это европейцев, миссионеров и администрацию. Реальная причина: рост нищеты, заболеваемости, невозможности контролировать бедность; этому сопутствует рост соперничества между туземцами.	3. Верование опирается на прочные основания, благодаря: а) психологической и культурной реальности колдовства (преобразование фатума в злодеяние); б) психологии преобразования фатальности человеческого или сверхъестественного детерминизма; психологии «козла отпущения»; в) ограниченной, но реальной службе, выполняемой колдовством по отношению к индивидууму и обществу в состоянии бедствия.
4. Небрежность на практике, сложности администрации в понимании и применении мер против колдовства. Отношение миссий, частью игнорирующих, частью противостоящих верованию как целому.	4. Туземные движения охоты на ведьм («Ба-мучани»), использующие элементы новых методов на фоне старого верования. Их временный успех — показатель жизнестойкости факторов из колонки «А».	4. Старый тип разбора дел о колдовстве, подорванный административным преследованием, неспособен справиться новыми подозрениями, направленными против туземцев-христиан.

бирать обвинения в колдовстве перед туземным судом могло бы косвенным образом послужить противоядием от магии. Но опять-таки, важнее всего то, что относиться к симптому плохой адаптации иным путем, чем создавать лучшие экономические, политические и правовые условия, явно бессмысленно.

Здесь практическая антропология еще раз ведет нас к иной формулировке проблем, к постановке новых вопросов и к анализу, который в то же время становится более обширным, более исчерпывающим, значительно более функциональным и пригодным для практического применения¹⁷.

Х. Проблемы питания туземцев в современной экономической ситуации

Теперь рассмотрим проблему, связанную с настоящим и будущим, тогда как вопрос о туземной войне относился более к прошлому. Изменившиеся экономические условия значительно повлияли на характер питания и обеспеченность продовольствием африканских племен.

Поэтому планирование питания, исследования в этой области и соответствующая политика должны ориентироваться на те условия, которые существуют сегодня на территориях, населенных африканскими племенами, а не руководствоваться исключительно музейным интересом к диловинам прошлого.

Есть несколько специфических проблем, связанных с питанием, которые относятся к сфере культурных контактов и культурных изменений. Эти проблемы суть следующие: обеспечение питанием туземных рабочих, попытки внедрения в сельскохозяйственное производство новых культур, развитие новых гастрономических предпочтений и формирование новых привычек, связанных с питанием. Эти явления, очевидно, должны рассматриваться в связи с обычаями туземцев, работающих в трудовых лагерях, на рудниках, на плантациях или сотрудничающих с белыми в качестве чиновников. Перемены эти в большой мере вызваны европейским влиянием и зависят от него. Дело усложняется еще и тем, что различные европейские службы действуют вразнобой и не проводят скоординированной и взвешенной политики.

Политический деятель, эксперт по вопросам здоровья, представитель администрации и работник сферы просвещения действуют иногда без тщательного согласования целей и методов. Деятельность крупных европейских предприятий, хотя она зачастую и соответствует правительственным предписаниям, главным образом определяется их собственными

правилами и интересами. Если, например, эти

134

предприятия, как в Южной Африке или в Бельгийском Конго, пользуются рекомендациями ученых-экспертов, планирующих рациональную систему питания, то эта новая форма европейского влияния также входит как элемент в характеристику нынешнего положения дел. Недавно было предпринято несколько попыток научного анализа африканского режима питания. Стало ясно, что африканец в новых условиях должен затрачивать новые нервные и мускульные усилия, что он подвержен опасностям новых заболеваний и что он часто работает в условиях менее гигиеничных, чем в период племенной жизни. В этой ситуации необходимы специальные исследования, для того чтобы получить практические ориентиры в вопросах, касающихся сохранения здоровья туземцев, повышения их работоспособности, сохранения физической энергии, развития умственных способностей и сопротивляемости заболеваниям. Биологи и медики признали, что борьба с заболеваниями без предварительного анализа средств профилактики и разработки конструктивной схемы питания бесполезна, что «постоянное обеспечение соответствующей потребностям пищей» зависит от «экономического состояния общества»¹⁹. При изучении изменений в структуре питания антрополог должен сотрудничать с врачом и биологом, так как проблемы питания во всех пунктах должны исследоваться в связи с изменяющимися экономическими, политическими и социальными условиями среды.

Из вступительных замечаний видно, что мы лучше сможем сформулировать проблему, если применим нашу сводную трехча-стную схему. В связи с этим вопросом ясна также бесполезность попыток установления исторической «нулевой точки», то есть определения тех условий племенной жизни, которые существовали перед приходом европейцев. Для специалиста по рациону питания, устанавливающего количество калорий, содержание витаминов и ценность продуктов, безразлично, были ли предки рудничных рабочих людоедами или вегетарианцами, имели ли они стада скота или умирали от голода на пустынных территориях. В то же время его интересует, происходит ли рабочий-туземец из трущоб или из резервации, где еще в значительной степени сохранились племенные способы продовольственного обеспечения в их изначальной форме. Его интересует, привыкли ли туземцы к своей работе и к европейскому режиму питания, или же они вынуждены заново приспособляться к нему свои вкусы и пищевые привычки.

Возьмем ребенка из трущоб Йоханнесбурга, Претории или Дурбана. От заработков родителей, от обеспеченности полноценной пищей и сформированных привычек зависит, сыт ли этот ребенок или умирает от голода. Знание о том, как много осталось у тузем-

135

ца, живущего в городе, традиционных потребностей и представлений; о наличии древних мясных праздников, связанных с ритуальным убоем скота и ставших со временем частью христианских обычаев; об излюбленных блюдах племени банту — все это имеет как теоретическое, так и практическое значение. Знание о поведении предков туземцев на охоте, при обработке земли, за едой и во время праздников ничего не дает для улучшения их рациона. Африканцы с юга, запада, из центральных районов континента сейчас располагают совершенно новыми ресурсами. Но при этом они лишились своих древних владений и обременены занятиями, связанными с древними профессиями, в очень ограниченной мере. Ничто не может заменить им здорового, вкусного питания периода каннибализма. Для того чтобы осуществить те улучшения в сельском хозяйстве, что были запланированы, не хватает невольничьей рабочей силы. Теперь землю обрабатывают плугом. Ни одна программа не может рациональным образом привести к воскрешению тех времен, когда в Африке еще не было денежной экономики, когда не ввозилось великого множества товаров из-за границы, а туземцы не могли ничем заплатить за импортируемые товары. Вхождение Африки в мировую экономику уничтожило множество прежних условий, влияющих на формирование туземного рациона.

Прежние условия никогда не возродятся в своей полной и целостной форме. В то же время основные типы африканской экономики все еще носят племенной характер. Навыки, связанные с едой, гастрономические предпочтения туземцев, любовь к родному пиву, отношение к мясу и скоту — все это еще является мощным фактором в вопросах дохода и питания, а также имеет большое психологическое и социальное влияние. В вопросах рациона принципиальное значение

имеет проведение границы между ушедшим в небытие прошлым и еще сохранившимися его формами. Это можно сделать, отделяя историческую реконструкцию, ее специфические методы и диалектику от данных прямого и непосредственного наблюдения, фиксирующих сохранившиеся институты, традиции и ценности.

Комиссия по проблемам питания Международного института Африки полностью признала этот принцип. В отчетах по этой теме²⁰ вообще не фигурирует реконструкция прошлого, а обозначены только виды потребляемого и ныне производимого продовольствия, последствия нового рациона питания и факторы, определяющие выбор продуктов туземцами. Отчет неплохой, но было бы полезней рассмотреть действующие факторы под тремя рубриками — европейского влияния, ныне происходящего процесса изменения и сохранившихся бастионов племенной традиции, — нежели собирать их все под одним заголовком.

Итак, в колонке «А» представленной ниже сводной таблицы мы, как обычно, помещаем влияния, интересы и намерения белых (см. таблицу V). Метод изучения здесь должен быть основан на полевых исследованиях, проведенных в среде европейцев, которые управляют процессами продовольственного обеспечения туземцев, — биологов, представителей служб здравоохранения, социальных деятелей, директоров рудников и администраторов местных поселений, торговцев, продающих провизию туземцам. Метод этот требовал бы также исследования доступных документов и знания теоретических оснований политики правительственных департаментов, деятельности миссионеров и предпринимателей. Но здесь, как и везде, намерения белых нельзя прямо и непосредственно сопоставлять с практическими делами.

Возьмем для примера научные рекомендации по вопросам питания. В пионерской работе д-ра Орра и д-ра Джилкса приведены очень интересные факты, касающиеся двух репрезентативных племен: масаи, живущих главным образом за счет мясной пищи, крови и молока, и кикуйу, питающихся в основном растительной пищей. Эти два способа питания были сопоставлены с физическими характеристиками представителей этих племен, их способностью сопротивляться заболеваниям и даже с общей продуктивностью²¹. Ясно, однако, что такое знание не может быть непосредственно применено на практике. Хотя мы понимаем, что для масаи требуется включить в рацион больше овса, а для кикуйу — бифштексов, мы не можем кормить ложкой одних и вилкой других. Трудность продовольственного обеспечения в масштабе племени таким образом не может быть преодолена. Кроме того, следовало бы также изменить гастрономические предпочтения племен. У масаи в течение долгого времени формировались обычаи и культурные установки, которые приводят к тому, что они не любят растительной пищи и пренебрегают земледелием. Кикуйу точно так же не выносят питания, основанного на мясных продуктах, хотя время от времени едят забитых животных. Можно приучить туземца к диетически составленному столу, но нельзя вынудить его потреблять витамины, фосфаты, калории и другие пищевые абстракции. Переход от колонки «А» к колонке «В», от научно-теоретических положений к их практическим применениям, означает расширение и углубление соответствующей проблематики. Здесь вновь предоставляется слово антропологу. Туземную экономику можно изменять, но делать это следует постепенно. Можно также в результате достаточно продолжительных исследований наладить механизм торговли продовольствием. Некоторые племена, которые прежде занимались только скотоводством, теперь приступили к земледелию, например хехе на территории Танзании.

Торговля

136

137

мясными продуктами быстро развилась среди племен, которые ранее питались только растительной пищей, например племя чагга на Килиманджаро. Поэтому в колонке «В» пункты, информирующие о биологических и медицинских данных, нужно дополнить результатами антропологических полевых исследований, в особенности на таких территориях, как рудники, трудовые лагеря, школы, поселения, трущобы, маленькие городки и племенные резервации, где возникают новые хозяйственные направления, связанные с производством продуктов питания. Чтобы определить механизмы изменения и сделать выводы, имеющие практическое значение для прогрессивного развития новых пищевых ресурсов и новых привычек, связанных с питанием, необходимо провести исследование традиционных туземных способов питания и обеспечения продовольствием. Это относится к колонке «С». Помимо общего исследования основных систем продовольственного снабжения нужно изучить также состав стандартного туземного рациона, технологию приготовления пищи, способ ее употребления, наконец (что, впрочем, немаловажно), такие вопросы, как специфика потребления туземного пива в зависимости от социальной

структуры племени и характера племенных обрядов или разведение скота в его религиозном и ритуальном аспектах²². Здесь мы видим неизбежно возникающую корреляцию различных консервативных тенденций, существующую не из-за «врожденного консерватизма туземцев», но вследствие того, что проблема питания выступает как составляющая часть сложного комплекса социальных институтов и не может поэтому рассматриваться изолированно. Эта проблема должна рассматриваться в связи с такими факторами, как новые виды питания и производства продовольственных продуктов, место питания в культуре в самом широком смысле. Если вспомнить, как сильны предубеждения, связанные с питанием в Европе, а также то, насколько сильно они разделяют народы и как трудно их преодолеть, то нам уже не придется с пренебрежением говорить об африканском консерватизме в этой области. Англичане пренебрежительно относятся к обычаю употреблять в пищу лягушек и моллюсков к югу от Ла-Манша, так же как французы — к неразвитому и грубому вкусу народа, у которого есть сто религий, но только один соус. Кастовая система в Индии или сословные различия во всем мире — все это также связано с питанием и поведением за столом. Подобное положение вещей, естественно, имеет место также и в Африке. Поэтому его следует рассматривать с научной точки зрения, то есть не только рассуждать о нем, но и относиться к нему с пониманием и некоторым сочувствием.

Большая часть того, что обсуждалось выше, вошла в сводную *таблицу V*. Внимательно присмотревшись к ней, читатель заметит,

138

что она построена по тому же принципу, что *таблица III*, посвященная войне в Африке. Колонка «D», в которую должны были бы войти результаты исторической реконструкции, для простоты опущена. Мы могли бы поставить в ней первым пунктом вхождения «Туземные системы хозяйственной деятельности как самодостаточный и ограниченный источник продовольствия». Сюда можно было бы также добавить помимо обычной социальной организации экономического характера позицию «Рабство как фактор производства продовольственных продуктов». Однако этот фактор либо вообще отсутствует, либо играет подчиненную роль, поскольку нет притока новых рабов, нет смысла принимать этот фактор в расчет при планировании. Пункт «Война и грабеж как внешние источники продовольствия» следует также отнести к сфере прошлого. Позиции «Поставка продовольствия из-за границы через туземные системы торговли и обмена» и «Периоды изобилия и недостатка продуктов питания, сезонные и случайные колебания» соответствовали бы сходным пунктам в колонке «C». Однако факты, относящиеся к этим пунктам, в былые времена, несомненно, имели бы другую форму и другое значение. Вероятно, все это могло бы вызвать теоретический интерес, но вряд ли имело бы практический смысл при решении проблемы направленности культурных изменений.

В колонке «D» мы могли бы также исследовать позиции «Стандартный рацион питания былых времен» и «Вытекающие из рациона социальные и экономические следствия», «Роль вождя или лидера как распорядителя на племенных пиршествах», «Потребление продуктов питания и пива на племенных собраниях». Сравнение этой колонки с колонкой «C» было бы интересно с антропологической точки зрения, поскольку позволяло бы относительно каждой территории и каждого племени устанавливать те элементы, которые связаны с изменением привычек питания и способов обеспечения продовольствием. Это позволило бы также судить, насколько в различных регионах Африки туземная экономика преуспела по таким основным показателям, как количество и качество производимых продуктов питания.

По-видимому, следует заключить, что улучшение в этой сфере не повсеместно. Во многих регионах Южной Африки идет обнищание туземного общества, о чем можно судить по отчетам последней Комиссии по экономическим проблемам туземного населения²³. Уменьшение площадей плодородных земель, уничтожение и эрозия пастбищ, нехватка мужской рабочей силы привели к обнищанию хозяйств в резервациях. По мнению д-ра М. Хантер, для большей части туземного населения справедливо утверждение, что «туземная ферма» экономически проиграла от контактов с европейцами. Сплошь и рядом встречается ситуация, когда работаю-

139

щие по-европейски африканцы, затрачивая больше трудовых усилий, чем в период племенной жизни, не имеют ни лучшей, ни более разнообразной пищи по сравнению с находящимся на первобытном уровне туземцем племени пондо из резервации²⁴. Туземец, живущий в городе, редко сводит концы с концами в своем семейном бюджете, от чего страдает питание его жены и детей. Трудно было бы, однако, сравнить прошлое с современностью во всех деталях. Можно привести объективные данные для оценки уровня благосостояния в нынешних условиях, но нет данных

научных наблюдений, которые бы относились к жизни африканских племен до прихода европейцев. Всякий раз, когда речь идет о действительно важной проблеме культурных изменений, историческая реконструкция испытывает недостаток в соответствующих данных. Из сводной *таблицы Умы* видим, однако, что для научных выводов относительно нынешних условий питания необходимо знание сохранившихся туземных традиций, связанных с потреблением пищи. Основным принципом построения нашей таблицы является рассмотрение каждой проблемы в трех аспектах (в трех колонках) параллельно. Возьмем для примера пункт «С1». Речь в нем идет о том, как туземное племя обеспечивает себя продовольствием, и, следовательно, это явление должно быть изучено с точки зрения его экономических оснований — тех явлений, которые названы в следующем пункте. Применительно к ситуации, в которой находится племя бемба в Южной Родезии, как показали систематические исследования д-ра О. Ричарде²⁵, можно сказать, что основным сельскохозяйственным продуктом туземцев этого племени является просо. Возделывание данной культуры подвержено таким опасностям, как саранча, капризы климата, засуха, и поэтому ее урожайность может быть недостаточной. Поскольку в этих обществах просо возделывают главным образом мужчины, их переориентация на работу на рудниках отрицательно сказывается на сельском хозяйстве. Министерство сельского хозяйства колоний предприняло хорошо подготовленную попытку внедрить сельскохозяйственное производство новых пищевых культур, в частности кассавы. Эти действия министерства следовало бы поместить в колонке «В». Однако оценку этого пункта как элемента планируемых улучшений необходимо соотносить также с данными колонок «А» и «С».

Что касается колонки «А», то, рассматривая эти улучшения с точки зрения их физиологических и медицинских аспектов («А3»), мы видим, что кассава по сравнению с просом содержит меньше жиров. На территории, населенной бемба, где водится муха цеце и, вследствие этого, туземцы не могут выкармливать скот, а потому в их рационе нет жиров, содержащихся в молоке и мясе²⁶, полный переход на кассаву мог бы стать физиологически вредным. Таким образом, изменение, полезное с экономической точки зрения, может быть совершенно неприемлемым по характеру воздействия, какое оно может оказать на здоровье людей. К счастью, корреляция между колонками «В» и «С» показывает, что опасность не так уж велика. Бемба, благодаря долголетней привычке, предпочитают свою тяжелую кашу из проса, а также — по социальным и даже религиозным мотивам — требуют традиционного пива, которое также варят из проса²⁷. Какие же выводы можно сделать из соответствующих исследований, результаты которых распределены по трем рубрикам? Очевидно, что не следует полностью революционизировать туземное сельское хозяйство, если даже для этого существуют предпосылки, ибо это привело бы к дезорганизации многих туземных институтов, таких как празднества, семейная жизнь и ведение хозяйства. Далее, для разумной политики, направленной на преобразования, должен быть важен другой вывод, вытекающий из наших рассуждений, а именно, что в столь деликатном деле, как рацион питания, следует заботиться о том, чтобы тщательно и детально соотнести между собой деятельность различных европейских инстанций.

Следующий пункт в колонке «Культурные изменения» — внедрение товарных сельскохозяйственных культур, предназначенных для экспорта. В Танзании министерство сельского хозяйства усиленно пытается развивать туземное производство кофе и других товарных культур. Поселенцы, напротив, настаивают на правовом ограничении подобной деятельности, ссылаясь на пример Кении, где в некоторых районах туземцам запрещено возделывать кофе. Они приводят различные доводы с более или менее развитой технической аргументацией в пользу такого рода запретов. Прежде всего, утверждают они, возделывание кофе и чая туземцами на территориях, расположенных рядом с поселениями европейцев, небезопасно для европейских полей, так как туземцы не умеют применять систематически профилактику против заболеваний, разносимых насекомыми, и против других болезней растений²⁸. Только тщательные интенсивные и беспристрастные полевые исследования культурных изменений (то есть исследование того, в какой степени туземцы могут приспособиться к рекомендациям сельскохозяйственного инструктора, способны ли они соблюдать гигиену растений так же тщательно, как белые колонисты) позволят дать окончательный ответ на этот вопрос. Необходимо открыть перед африканцами новые пути развития. Они нуждаются в деньгах на товары и уплату налогов. Ясно, что общее прогрессивное развитие должно основываться на постепенном возрастании благосостояния общества.

В то же время просветительские и сельскохозяйственные учреждения должны пропагандировать среди туземцев выгоды развития собственных культур, предназначенных для домашнего потребления. Домашнее хозяйство кормит туземца. Экспорт туземных продуктов не так хорошо организован, как в достаточной мере обеспеченное капиталами европейское предприятие. Хозяйство это более зависит от колебаний на мировых экономических рынках, и если бы в каком-то районе туземцы исключительно опирались на экспортные культуры, они могли бы столкнуться с периодически возникающей угрозой голода. Насколько мне известно, ни в одном из районов Африки эту опасность еще нельзя считать большой. Тем не менее существуют районы, где использование туземной рабочей силы не для туземного производства может серьезно повлиять на племенные запасы продовольствия. Так выглядит ситуация у племени бемба, в большинстве южноафриканских резерваций, в Союзе и Протекторатах, а также у некоторых восточноафриканских племен²⁹. В пунктах 2, 3, 4 наших трех колонок мы видим, что хотя продовольствие, которое непосредственно получает африканский работник, не является достаточной компенсацией его усилий, это, однако, выступает как единственная плата за отрыв большого количества мужских рук от туземного производства. Знакомство с интересной статьей д-ра Оренстайна³⁰ могло бы убедить антрополога в том, что были проведены многие компетентные исследования рациона питания туземцев, работающих на рудниках. Посетитель рудников, находящихся под управлением организации, к которой принадлежит д-р Оренстайн, мог бы отметить высокое качество продовольствия, гигиеничность его приготовления, учет различных вкусов и пищевых ограничений каждого племени. Однако, если присмотреться ближе к фактам (как показывает наша сводная таблица, особенно в пунктах 3 и 4), возникает несколько проблем.

Хорошую еду на рудниках получают 300 тыс. людей, но ценой этому служит отвлечение большей части рабочей силы от племенного хозяйства. От этого страдают дети и женщины, оставшиеся дома, особенно в тех обществах, где отсутствуют 60 или 70 процентов способных к работе мужчин. Можно ли считать это нормальной адаптацией к новым условиям питания, с точки зрения дальновидной политики? Надо прямо сказать, что такого рода локальные изменения рациона вряд ли могут повысить общий уровень здоровья людей и жизнеспособности племени.

В Бельгийском Конго был проведен интересный эксперимент, связанный с радикальной и многообещающей схемой постоянного обеспечения рудников рабочей силой³¹. Вместо того, чтобы на-

142

бирать рабочих, когда в этом есть необходимость, на некоторых рудниках в Конго были созданы постоянные поселения на близлежащих территориях, где рабочие живут вместе с семьями, пользуясь услугами врачей и некоторыми экономическими льготами, а также получая пособия на детей.

Забота о рационе начинается еще до рождения ребенка. Беременность должна быть зарегистрирована. В период беременности и кормления женщина получает специальное питание и находится под медицинским наблюдением. Дети с четырех лет питаются за счет рудника или получают добавочный продуктовый паек в детских учреждениях и школах. Сомнительно, что этот эксперимент вызовет энтузиазм у антрополога, хотя с моральной точки зрения он несомненно позитивен. Местная администрация и руководство промышленных предприятий, чьи действия управляются и контролируются из Европы, вводя улучшения питания в интересах всего туземного общества, тем самым следуют провозглашаемым принципам европейской политики. Однако то, как на самом деле питается южноафриканский рабочий, совсем не соответствует этим принципам. Семьи ушедших из племени рабочих не только не пользуются улучшенным питанием, но прямо страдают от недостатка пищи из-за отсутствия кормильцев семей. Не следует забывать, что иногда на территории племени отсутствует свыше 50% мужчин. Вдобавок у мужчин возникают новые представления, вкусы и потребительские привычки, которые позже приводят к нежеланию есть туземную пищу и отбивают охоту жить в своем доме. Не в этом ли заключена одна из причин, по которой рабочие склонны постоянно возвращаться на рудники?³²

Конечно, если смотреть с позиции владельцев рудника, это фактор положительный, но разве

не он является одной из многих причин не только распада туземного хозяйства, но даже трудностей в африканской семейной жизни?

Можно ли сделать какой-либо позитивный вывод? Зарплата наличными, которую получает африканский рабочий на рудниках и где-либо еще, должна рассматриваться в более широком социологическом контексте как компенсация всему племени за отнятую у него рабочую силу. Если заработанные деньги могли бы обеспечить закупку продовольствия для женщин и детей в резервациях, цель была бы достигнута. Таким образом, рассматривая вопрос, является ли зарплата туземного работника адекватной компенсацией за его отсутствие в резервации, мы приходим к проблеме, поставленной научно. Насколько средний максимальный заработок африканца можно считать адекватным (в социологическом смысле этого слова)? *Таблица* ^показывает (через сравнение пункта «В1», где речь идет о том, сколько продовольствия может обеспечить совокупный

143

Таблица V Проблема продовольственного обеспечения туземцев в условиях их экономической ситуации

А	В	С
Влияния, интересы и намерения белых	Процессы культурных контактов и изменений	Сохраняющиеся формы традиции
1. Политика контроля: а) административные предписания (минимальные продуктовые пайки, контроль над доставкой питания с точки зрения гигиены), б) санитарный контроль, в) экономический контроль (работа департамента сельского хозяйства), г) контроль в сфере просвещения, д) миссии и пиво (ср. «В2», «С2», «В3», «С3»): пуританские табу на удовольствие, праздничные ощущения, связанные с едой.	1. Актуальная эффективность установленных диетических правил. Итоговое соотношение санитарных, просветительских и экономических институтов, наблюдаемых на территориях, где имеет место культурный контакт. Введение новых сельскохозяйственных культур. Влияние экономических культур на решение проблемы питания в резервациях. Выдача денег на продукты питания. Излюбленные виды питания и торговли. Запрещение спиртного (см. ниже, «В2»).	1. Туземная система обеспечения продуктами. Производство продовольствия в земледелии, скотоводстве, рыболовстве и охоте (пищевая ценность продовольствия, возможность рационального использования и экономического развития производства этого продовольствия). Доставка продовольствия извне в туземной системе торговли и обмена. Периоды изобилия и недостатка продуктов питания, сезонные и случайные колебания.
2. Политика и практика европейского предприятия — рудники, плантации и фермы. Вознаграждение наличными и паями (часть доходов, предназначенная для оплаты работников в связи с «В1» и «С4»). Экономические соображения (лучшее питание — связь с ростом производительности и улучшением здоровья).	2. Способы получения и употребления продуктового пайка, предназначенного для туземных работников на рудниках и т. д. Оценка и жалобы. Деньги как дополнение к продовольственному пайку. Запрещение торговли спиртными напитками и его последствия экономического, социального и диетического характера.	2. Традиционный образец туземного рациона питания. Техника сохранения и приготовления продуктов. Режим питания и еда как система домашних обычаев.
3. Научные исследования и планирование. Физиологические и медицинские исследования. (Работа в Кении и других восточно-африканских колониях, лабораторные анализы в Южной Африке.) Теории рационального питания, переведенные на язык практических правил и методов (работа в Конго, на рудниках Ранду).	3. Действие научных диетических рекомендаций на территориях, где происходит столкновение культур. Рекомендации по организации питания в более широком контексте. Социальное значение еды и продовольствия. Последствия пуританских запретов, в особенности запрещения употребления спиртного на территориях контакта.	3. Влияние новых вкусов и привычек на традиционные системы питания (это данные для колонки «Е»).

4. Научная оценка обусловленных работой в промышленности требований, которым должен соответствовать организм африканца (средства и методы психологии промышленного производства, примененные к африканскому работнику).	4. Приспособление работников к труду на европейский манер. Условия (социальные, ментальные и физиологические) сырьевой базы питания работающего туземца. Изменения состояния здоровья, производительности труда, вкусов в период адаптации. Бельгийский эксперимент «работающего сельского хозяйства».	4. Влияние оттока мужчин на туземное производство и потребление продовольствия (использование денег, заработанных на сельскохозяйственных улучшениях; закупка земли, орудий труда; данные для колонки "»Е«).
---	--	--

доход племени, с пунктом «С1», в котором отмечаются чисто туземные способы обеспечения продовольствием), что если мы отбираем у туземного хозяйства рабочую силу, это должно быть компенсировано улучшением экономики туземного племени. Способность африканского племени или какой-то иной туземной группы прокормить себя можно назвать экономическим минимумом. Коль скоро совокупное влияние европейского предпринимательства понижает этот минимум, то это означает эксплуатацию африканцев, которая не имеет ни морального, ни политического оправдания. Здесь я могу обозначить данную проблему только как побуждение к дальнейшим исследованиям, но конструктивная постановка проблем для будущих полевых исследований и их анализа должна стать предметом теоретически полноценной социологической теории культурных изменений и рассматриваться как гуманистический, опирающийся на здравый смысл, план практических действий.

Наша таблица полезна в нескольких отношениях — как инструмент исследования и корреляции результатов. Строение каждой колонки позволяет поставить во взаимное соответствие различные факторы и различных субъектов действия. Например, мы видим, что европейская политика детерминирует не согласующиеся между собой тенденции или течения, но многочисленные противоречащие друг другу интересы. Миссионер, который не любит пива и мяса, приготовленного языческим способом; администратор, старающийся урегулировать продовольственные доли и заботиться о благосостоянии туземцев вообще; сельскохозяйственный инструктор, имеющий иногда ограниченные экономические взгляды; врач, который смотрит на продовольствие как на биологический фактор и профилактику против болезней, — все они должны пользоваться помощью антрополога, который пытается внести порядок и согласованность в многообразие их намерений.

Но больше всего противоречий мы нашли бы в общих экономических направлениях европейского предпринимательства и в директивах и намерениях, часто идущих из Бурсе или Сити. Среди различных европейских влияний в Африке, особенно в сфере питания, мы встречаемся с проблемой адекватного вознаграждения за труд, что касается не только питания занятых рабочих, но и повышения уровня питания всего племени.

Наша таблица ясно показывает, что «нулевая точка», или колонка «D», не существенна. Она также показывает ошибочность мнения о том, что белый в Африке является «интегральной частью племени». Все равно, является ли он миссионером, чье влияние разлагает единство племени, или предпринимателем, поведение которого определяется факторами, внешними по отношению к Африке, — мы должны фиксировать общие цели и методы его деятельности в от-

дельной колонке, а затем смотреть, как они работают и проявляются в туземном обществе. В сводной *таблице* Уя поместил один или два пункта, которые в действительности относятся к колонке «Е», в колонку «С», то есть туда, где указаны факторы новой интеграции. Предпочтения, интересы и оценки питания, вероятно, нужно поставить в ряд жизненно важных факторов повышения уровня жизни африканцев. Умный и образованный туземец рано или поздно неизбежно поставит некоторые из перечисленных выше проблем.

XI. Проблема землевладения в Африке

Земля является единственным, что принадлежит всему человечеству, Божьим или природным даром, которым пользуется все общество. Люди живут на ней, благодаря ей, а иногда - для нее. Земля — это то, что определяет основы политики в Африке, это ключ к добрым, честным отношениям между белыми и черными. Проблема землевладения выступает в качестве одного из жизненно важных аспектов культурных изменений. С нею связан парадокс, состоящий в том, что обязательная продажа земли может помешать здоровому контакту европейской и туземной культур. Проблема земли включает в себе много моментов, связанных с поиском и обретением

общего фактора, - общих интересов, противоречий или компромиссов, связанных с общим правом на землю, с использованием рабочей силы и эксплуатацией природных ресурсов.

Европейская политика руководствуется только пониманием Африки как «страны для белых», ее цель — создание больших европейских поселений и отчуждение туземной земли. Поэтому трудно найти между нею и интересами туземцев нечто общее, кроме некоторых понятий, таких как «уважение к труду» (обычно неквалифицированному) или «полезная осторожность» (когда речь идет о сегрегации). Однако, как мы покажем ниже, все же можно обнаружить некоторые точки соприкосновения туземных и европейских интересов.

Здесь, как и при обсуждении других вопросов, нас не будут интересовать исторические аргументы, то есть воспоминания об идеальном статусе землепользования, какое существовало в Африке до контакта с европейцами. Нас интересует перспектива будущего развития в условиях двойного мандата в широком смысле слова. Проблема сводится к одному очень простому вопросу количественного характера: хватает ли земли? Поэтому земельная проблема — это прежде всего проблема техническая³³.

Я вовсе не против того, чтобы учиться у истории, коль скоро существуют исторические документы. Но если мы как антропо-

147

логи сталкиваемся с проблемой, где наше знание в основном строится *ex hypothesi*, но слишком вольно обращаемся с ним и переносим прошлое в настоящее, тем самым пытаясь составить полное и правильное представление о современности, то не получим ничего, кроме абсурда. Это еще более очевидно, если учесть, что изучение процесса изменения культуры требует особой исследовательской техники, применимой в этой специальной области.

Правда, прошлое оставляет после себя исторические свидетельства, в качестве которых выступают программы и намерения европейцев, выраженные в документах, запрототолированные в трудах совещательных органов или в исторических исследованиях таких авторов, как сэр Гарри Джонстон и лорд Лугард; но программа на бумаге никогда не отражает реальности культурных контактов. Вспомним Транскей, где первоначально предполагалось превратить туземцев в относительно обеспеченных мелких фермеров, обрабатывающих землю индивидуально, но в большинстве случаев все еще нуждающихся в работодателе, но этот замысел никогда не был осуществлен³⁴. Аналогично положение дел в Уганде, где начальный замысел отличается от реального *status quo*, что привело, как и следовало ожидать, к непредвиденным результатам. Об этом свидетельствует также история Союза в период между 1913 и 1936 г., где были намечены и определены планы и рекомендации комиссий по этому вопросу.

На каждом историческом этапе существовала практическая задача реализации этих программ: нужно было испытать их на эффективность и соответствие реальности, сделать обзоры, исследовать взаимодействие старого и нового, изучить действительные случаи контакта культур. Механизм изменений следует изучать под микроскопом, фиксируя результаты наблюдения конкретных случаев. В такого рода исследованиях антрополог и чиновник могут составить полезную пару. Полевые исследования культурных изменений, происходивших на каждом историческом этапе, должны показать не только то, какими новыми предписаниями регулировалось землевладение, не только причины столь радикальной политики, как вытеснение туземного землевладения, определение границ резерваций, определение соотношения земельных площадей по Угандскому договору 1900 года, но также и то, как на практике реализовали эти программы белые чиновники, вступавшие в контакт с туземцами. Такие исследования, будучи проведены своевременно, имели бы большую теоретическую ценность и дали бы ценные ориентиры на будущее.

* Гипотетично (лат.). — Прим. пер.

'Наличное положение дел (лат.). — Прим. пер.

148

Однако, к сожалению, даже те содержащиеся обработанные данные относительно европейских намерений официальные документы, коими мы располагаем, дают весьма двусмысленную информацию о нуждах туземцев. Жизненные условия туземцев считаются чуть ли не *tabula rasa* и никак не учитываются при выработке политического курса. Так, в Южной Африке, на ранних стадиях ее истории, доступных эмпирическому исследованию, существовало множество земель, населенных порознь бушменами и готтентотами. Первые колонисты захватывали земли огромной площади, и обработка основывалась на импорте невольничьей рабочей силы³⁵. С 1812 г. прилагались большие усилия для разделения туземцев и белых. Однако это оказалось напрасным,

так как необходимость в торговле и потребность в рабочей силе сделали контакт неизбежным. В 1828 г. в Кейпе туземцы были приняты на работу, им было позволено владеть землей³⁶. Позднее финго получили резервации, но племена банту были вытеснены под давлением белых, которые захватывали новые земли. Буры противились политике ассимиляции. Они сформулировали принцип: «Не будет равенства между белым и черным ни в церкви, ни в государстве»³⁷ — и открыли свой Великий Трек на север³⁸.

Однако, как утверждает д-р Мэйр, «на практике политика Кей-па не слишком отличалась от политики бурских республик. Практически обезземеливание туземного населения было почти аналогичным во всем Союзе, хотя правовые акты о положении туземцев менее суровы в Кейпе, чем где либо еще»³⁹. Другими словами, хотя туземцев называют «такими же людьми, как мы, с той же верой и теми же стремлениями»⁴⁰, было приложено слишком мало усилий, чтобы пойти навстречу этим стремлениям. И когда правительство взяло под свой контроль туземную территорию в регионе гриква и бечуана, земля была отчуждена в пользу белых. В Натале поселения белых были основаны на отдалении от деревень туземцев, хотя и недалеко от них, — видимо, принималась в расчет необходимость в резерве рабочей силы для европейцев. В 1864 г. в Натале была создана особая структура для управления туземными землями⁴¹.

Даже когда пытались ввести индивидуальную собственность на землю как фактор цивилизации, не был учтен туземный тип земледелия, как не было принято в расчет и его будущее развитие. Более того, эти попытки часто мотивировались желанием выбросить на рынок рабочей силы тех туземцев, которые не могли сами обеспечить себя либо хотели бы получать денежную плату за свою работу на земле. Эти причины лежали в основе принятых в 1894 г. для регулирования земельных отношений в Транскее указов Глена Грея, которыми вводится индивидуальное землевладение и установлен налог в десять шиллингов на трудоспособных, но не работающих мужчин. Высту-

149

пая перед Законодательным собранием с целью поддержать принятие этого документа, Сесил Роде говорил: «Вытащите туземцев из праздности и лени, научите их уважать труд и дайте им участвовать в повышении благосостояния государства, позвольте им в определенной степени заплатить свой долг нашему мудрому и доброму правительству». Тем не менее налог был отменен в 1905 г.⁴²

До 1913 г. туземцы могли покупать землю вне резерваций. Появление Земельного указа запретило им это. Политика сегрегации была закреплена законодательно. Это означало, что туземцы не имеют законного права владения землей на 92% территории Союза⁴³, хотя для резерваций было выделено большее количество земли. Туземцы, работающие на фермах, могли оставаться на своих местах, а в Транскее они не могли быть изгнаны с занимаемых ими земель. Вскоре затем Комиссия Бомонта указала размеры территорий, отводимых под резервации, но всюду кроме Кейпа их величина была уменьшена⁴⁴. Решения Комиссии вошли в силу лишь в 1927 г.

Результаты такой политики практического игнорирования нужд туземного населения отражены в различных постановлениях Комиссии по экономическим проблемам туземного населения (1930—1932), и даже позднее в «Белой книге» (1936) было сказано: «Вообще говоря, это ужасное явление — существование людей забитых, ограбленных, живущих в тяжелейших условиях в перенаселенных резервациях, на землях, уничтоженных эрозией»⁴⁵.

С подобным игнорированием туземных интересов мы встречаемся в налоговом законодательстве (скрытая цель которого зачастую заключается в том, чтобы заставить туземцев продавать свою рабочую силу), в дискриминационных постановлениях, ограничивающих для туземцев уровень зарплаты и выбор профессии, а также позволяющих включать в соглашения с туземцами уголовные санкции. То же самое проявляется в ограничениях свободы передвижения с помощью законов о паспортах и, наконец, в предписаниях, касающихся туземцев-поселенцев. Таковым является положение вещей в тех случаях, когда алчность белых землевладельцев и их потребность в дешевой неквалифицированной рабочей силе, которая не могла бы конкурировать с европейской, берут верх над интересами туземцев⁴⁶.

Вкратце касаясь истории европейской политики в Африке, мы должны помнить, что наша критика основывается на тех ее результатах, какие предстают перед нами сегодня. Надо сказать, что закон открывал различные возможности, которые могли быть использованы по-разному; при этом некоторые из них так и не были использованы либо были использованы плохо. Теперь уже нет тех условий, в которых он возник, а их реконструкция — это знание, которое сейчас уже не может быть использовано.

Однако мы можем извлечь некоторые уроки как из деятельности европейской администрации — уроки, позволяющие хотя бы понять, что именно она не сделала и какие проблемы из-за этого возникли, — так и из содержания нынешних жалоб туземцев. Эти уроки состоят в том, что у туземцев есть свои интересы, которые нельзя не замечать или думать, что их можно постепенно свести на нет, а также в том, что туземцам для жизни нужна земля и она должна быть хорошей. Все это для нас — моральный урок, но он позволяет быть мудрым только задним числом.

Если бы наша состоящая из трех частей схема исследования культурных контактов была применена на более ранних этапах, это дало бы бесценный материал для формирования таких правительственных инициатив, как указы Глена Грея, Земельный указ от 1913 г. и т. д. Если собственность на землю — одна из ключевых проблем, то удивительно, что так мало внимания этой проблеме уделено в книгах Жюно, Эдвина Смита, Дэйла, Раттрея, Дадли Кидда и Тордэя. Кроме того, в этих ранних описаниях африканского землевладения тщательно затушевывались явления изменения, стирались следы европейских влияний. С точки зрения реконструкции исторического прошлого это может быть оправданно, — но социолог, хроникер современной истории в одном из ее важнейших периодов, не может закрывать глаза на то, что происходит в наши дни, и городить бессодержательные построения.

Поэтому мы должны отметить необходимость такого исследования, которое сможет представить следующие данные.

«А». Планы (намерения и интересы); правовые акты; экономические реформы и способы их проведения повсеместно, т. е. способы их претворения в жизнь в районах, в сельских школах и на туземных пастбищах и полях.

«В». Результаты изучения ответной реакции туземцев на эти планы и акты, случаи оппозиционного отношения к ним, наконец, примеры их принятия и коррекции.

«С». Условия жизни туземных племен, которые с некоторыми изменениями в своем большинстве еще сохраняются на больших территориях и на которые можно влиять (пункт «С1») ⁴⁷.

«D». Реконструкция старой системы землевладения ⁴⁸.

«Е». Новые тенденции, движения, формирующиеся как выражение чувства обиды у туземцев, вызванного нехваткой земли, дискриминацией в промышленности и на фермах.

Здесь, как и раньше, линия демаркации между колонками может быть проведена достаточно четко. «А» и «В» должны рассматриваться отдельно, пока сохраняется различие между выработанными основаниями политического курса и их применением. Идеи и интересы, алчность и благие намерения белых должны соизме-

151

ряться с реальностью нынешних условий. «В» и «С» также остаются разделенными. В колонку «В» мы помещаем пункты, связанные с обладанием и использованием земли туземцами в соответствии с системой индивидуальной собственности; в колонку «С» — пункты об использовании земли туземцами в соответствии с их старой системой общего землевладения. Часто пункты из колонки «С» вступают в противоречие с вхождениями из колонки «А»; чем меньше противоречий между колонками «В» и «С», тем меньше возможность трений. При идеальном косвенном управлении политика, обозначенная пунктами колонки «А», если она касается интересов туземцев, должна ориентироваться на позиции колонки «С». Аналогично мы выделяем материал, относящийся к «С» или к «D»: с одной стороны, это существующие институты и живая история, а с другой — реконструированное прошлое.

«Страна для белых»

Принцип «страна для белых» как основа земельной политики в Африке означает, что континент рассматривается прежде всего в аспекте развития европейской колонизации. Поэтому мы считаем земельную проблему одним из важнейших факторов, определяющих планы и намерения европейцев (см. колонку «А» в приведенной ниже *таблице VI*). Хотя политика европейцев была разной в различных районах Африки, в целом она привела к тому, что лучшие земли перешли к европейцам, а туземцы были отстранены от участия в процессе распределения земель.

Перед тем, как рассматривать эту проблему, остановимся на том положении, которое имеет место в ряде французских и бельгийских колоний, где подобные результаты (речь идет об интересах туземцев ⁴⁹, а именно об их обезземеливании) давала политика сдачи земель в концессию. Во Французской Экваториальной Африке, например, правительство оставило за собой право отдать компаниям большие земельные площади. Здесь должны были выделять особые участки для туземцев. Однако ничего не было сделано для отграничения их территорий за исключением *arrete*

от 1903 г., предложившего оставить за туземцами 10% площадей и 6% всего производства каучука. Чтобы обеспечить соответствующий рынок рабочей силы, туземцы были обложены налогом, а чистым результатом режима концессии было то, что он «отобрал у туземцев землю и заставил их собирать каучук для компаний»⁵⁰. Здесь также имели место ужасающие случаи жестокости, возму-

* Постановление, решение (франц.). — Прим. пер.

152

тившие общественное мнение⁵¹. После 1910 г. участки земли, сдаваемые в концессию, были сокращены и несколько компаний объединились, образовав компанию Форестьер Санга-Убанги, которая обладала монополией на каучук. С 1923 г. прилагались большие усилия, чтобы обеспечить набор туземцев на работу и создать им условия для труда. Строительство железной дороги компанией Батиньоль повлекло за собой создание рабочих мест для туземцев, хотя число вакансий, гарантированное правительством, время от времени сокращалось⁵².

Во Французской Западной Африке учреждалось меньше концессий, за исключением Берега Слоновой Кости. Поддерживалось туземное производство. Однако здесь правительство также помогало частным предприятиям в рекрутировании рабочей силы, и, как было подтверждено даже еще в 1923 г., определенное число людей было поставлено организацией, носившей название «Compagnie des Cultures Tropicales en Afrique»⁵³. В обеих колониях взрослые мужчины-туземцы вынуждены работать на правительство десять или пятнадцать дней, а в другой, полувоенной организации «Smotig», те, кого не призывают на военную службу, выполняют общественно необходимые работы⁵⁴.

В Бельгийском Конго во время правления Леопольда был период, когда формировались крупные концессии, допускалась жестокость по отношению к туземцам. С тех пор были установлены ограничения, обязательные для европейских предприятий, а также повысилось внимание к проблемам туземцев. Тем не менее в дальнейшем практиковалась передача разным компаниям в концессию строительство дорог и маслобоек, эксплуатация природных богатств и шахт. Права туземцев существовали на бумаге, но африканцы не могли ими пользоваться. Часто игнорировались права туземцев, связанные с охотой, рыбной ловлей и собиранием диких плодов⁵⁵. Хотя в Бельгийском Конго не ощущается нехватки земли, что представляет серьезную проблему в других частях Африки, здесь существует тенденция предоставлять лучшие земли концессионерам. Туземцы, живущие в пределах сферы ответственности компании «Huilleries Concession», должны продавать свои продукты компании по ценам ниже рыночных⁵⁶.

С другой стороны, трудовое законодательство в Бельгийском Конго выглядит более либеральным и эффективным, чем в большинстве европейских колоний в Африке⁵⁷. Определенное внимание было обращено на перспективы развития туземного сельского хозяйства, но эта политика осложнялась значительным масштабом привлечения рабочей силы европейскими предприятиями, практикуемым несмотря на все ограничения, а также принятием

153

системы, которая вынуждала туземцев возделывать маниок, рис и хлопок. Поддержка туземного производства, несомненно, является шагом в правильном направлении, но на практике оказывается, что не всегда проблемы африканского населения находили соответствующее понимание. Туземцы не всегда получали справедливое вознаграждение за свои усилия, а администрация проявляла недальновидность, вовлекая в сельское хозяйство племена, до этого не имевшие традиции агрикультурной деятельности⁵⁸. Д-р Мэйр в связи с этим неоднократно подчеркивает в своей книге: «Это настораживающий пример схемы, которая провалилась из-за отсутствия важной информации, в данном случае, касающейся характера экономической системы и ценностных стандартов, с которыми приходится иметь дело администрации»⁵⁹.

Другими словами, хотя желание использовать африканские природные ресурсы, с одной стороны, и политика поддержки туземной экономики — с другой, создают общую основу для совпадения интересов колониальной администрации и африканцев в развитии туземной экономики, осуществление этой политики, как это видно из пунктов колонки «В», вызвало конфликт и породило сопротивление, из-за того что не были приняты в расчет все те факторы, которые перечислены в колонке «С», а именно туземные ценности и институты⁶⁰.

Идеал «Страны для белых» играл роль наиболее важного фактора, из-за которого проводилась аннексия земли на некоторых зависимых территориях Восточной и Южной Африки. На севере Союза некоторые тропические области, расположенные на высоте свыше 4000 футов, считаются особенно подходящими для поселения белых. Поэтому землю выбирают, не обращая внимания на

права туземцев, руководствуясь только соображениями благоприятности климата, тучности почвы, дешевизны рабочей силы, удобных природных условий для спорта, экзотичности ландшафта, возможности приобретения многочисленной и послушной домашней прислуги и т.д., — другими словами, соображениями действительно комфортных условий жизни⁶¹.

Такая политика приводит к вытеснению туземцев с лучших земель и возникновению резерваций. Тем не менее план сегрегации никогда не был осуществлен полностью, так как белым фермерам нужны рабочие руки, и потому они соглашались с присутствием туземных скваттеров. Кроме того, туземная рабочая сила нужна в промышленности, африканцы также используются в качестве домашней прислуги.

Влияние, какое оказывает на жизнь в резервациях отвлечение рабочей силы на рудники, было рассмотрено в главе, где речь шла о проблемах питания. Рассмотрим вкратце положение туземцев, жи-

154

вущих на фермах в Южной Африке⁶². Ясно, что их присутствие на этих фермах исключает возможность действительной сегрегации. Но в то же время белых колонистов не следует считать интегральной частью племени, так как их жизнь строится на принципах «страна для белых» и «труд для черных». Наличие белых фермеров определяет участь туземного поселения в данной стране. Белые оказывают на туземцев экономическое давление. Из *таблицы VI*, представленной в конце данного раздела, мы видим, что нельзя оценить степень тяжести жизненных условий туземной рабочей силы, не рассматривая одновременно и соответствующий пункт в колонке «А», а именно не принимая во внимание сложные экономические условия (о них можно судить по отчетам о положении бедных европейцев) наряду с постепенным ростом стоимости жизни, а также необходимость жесткой дисциплины и использования средств принуждения⁶³. С другой стороны, необходимо обращаться и к пунктам колонки «С», таким как перенаселенность резерваций; недобрые чувства, которые питает туземец из резервации к туземцу, который покинул племя; сюда же относится и страх перед колдовством.

Все это подводит к постановке вопроса: при каких условиях фермерское хозяйство в Южной Африке могло бы способствовать позитивному развитию экономики и повышению благосостояния как туземцев, так и белых? Для ответа на этот вопрос не нужно обращаться к метафизическим проблемам, достаточно сравнить бюджет рабочего туземца и белого фермера. В нынешних условиях мирового рынка фермер-европеец не может свести концы с концами и нуждается в субсидиях. Развитие сельского хозяйства в значительной степени подпитывается доходами с золотых рудников. Земля здесь совсем не так плодородна, чтобы можно было соперничать со странами, подобными, например, Аргентине. Поэтому дешевизна рабочей силы оказывается единственным козырем экономики. Это влечет за собой ограничение свободы туземцев, запрет на членство в профсоюзах, на участие в собраниях, регламентацию даже простых человеческих контактов, а также репрессивную установку по отношению к туземным церквям и школам⁶⁴.

Поэтому при выработке политического курса необходимо основываться на специальных антропологических исследованиях контактов белых фермеров с туземным населением.

Присутствие в Африке белых фермеров оказывает влияние на судьбу многих туземцев, и если говорить о развитии сельского хозяйства, то следует помнить, что антропологические проблемы, возникающие в связи с этими контактами, имеют решающее значение для будущего и Белой, и Черной Африки.

Возвращаясь к проблеме территорий, отведенных под туземные резервации, следует отметить, что лучшие земли, как правило, от-

155

дают белым. Если даже туземцам достались хорошие земли, как это было на первых порах с финго⁶⁵, то теперь и они утратили свою ценность из-за эрозии почвы и перенаселения.

Условия в других резервациях из-за плотности населения, нищеты и больших налогов не позволяли туземцам жить за счет своего собственного хозяйства и вынуждали их заключать временные контракты с белыми⁶⁶. Европейцы, как правило, выступают против всяких попыток улучшения условий жизни туземного населения за счет повышения уровня агрикультуры, если это повышает конкурентоспособность туземных хозяйств, поскольку это противоречит интересам белых фермеров⁶⁷.

Таким образом, хотя принцип «страна для белых» призывает к сегрегации, такие факторы, как потребность в рабочей силе, скудность земель, отданных туземцам, и нежелание иметь кон-

курентов среди них, противодействуют этой политике.

Наконец, не надо забывать, что деятельность миссионеров подрывает устои племенной жизни, поселяет в африканцах неуверенность и вызывает их недовольство, приводит к возникновению новых потребностей, которые только частично могут быть удовлетворены за счет приобретения европейских товаров или копирования европейских общественных институтов. Так, жизнь в туземных резервациях перестает носить племенной характер. В отдаленной перспективе это ведет к возникновению нового класса — пока еще численно небольшого, но быстро растущего класса европеизированных, цивилизованных туземцев, для которых открыты миссии и медицинские учреждения, которые уже не являются ни белыми, ни туземцами из прежних племенных резерваций.

Теперь рассмотрим *таблицу VI*, иллюстрирующую существенные особенности системы сегрегации. Прежде всего заметим, что эта система работает как нечто целое со всеми своими сильными и слабыми сторонами, которые возникают вследствие того, что три ее одновременные фазы функционируют одновременно, причем каждая из них определяется собственными факторами. Племенные обычаи («С1», «С2» и «С4»), живучесть которых во многом объясняется уменьшением хозяйственных возможностей загнанных в резервации туземцев, препятствуют экономическому росту.

В них заключено одно из препятствий, мешающих в полной мере экономически использовать (в европейском смысле) ограниченные земельные площади в резервациях. Прочные узы хозяйственной солидарности и родства противодействуют индивидуальному предпринимательству, так как, по представлениям туземцев, богатый человек должен делиться со своими родственниками и другими членами племени («С2»). Обработка земли плугом предполагает наличие значительно большего количества земли, а обраба-

156

тываемые для производства сельхозпродукции площади слишком малы. Привязанность туземцев к видам домашнего скота, откорм которых не сулит экономического эффекта, приводит к истощению почвы («С1»). Действия европейцев, направленные на ограничение объема земельных площадей, предназначенных для африканцев, выступают фактором застоя или даже регресса, не позволяя в полной мере внедрять в экономику новые, более эффективные методы, которым африканцы могли бы научиться у белых.

Однако те же самые факторы, что препятствует развитию туземной экономики, одновременно способствуют созданию и поддержанию гибкой и мобильной системы обеспечения европейских предприятий рабочей силой, то есть носят положительный характер с точки зрения европейской политики, руководствующейся принципом «страна для белых». Поскольку туземцы нуждаются в наличных деньгах (хотя бы для того, чтобы иметь возможность заплатить налоги), у них нет иного способа получить их, как только зарабатывать на предприятиях у белых. Когда цены на продукты сельскохозяйственного производства и даже на сырье, добываемое на рудниках, падают, резервации вынуждены, соответственно, приспособливать к данной ситуации уровень предложения рабочей силы. Тем самым спрос на рабочую силу остается постоянным, что соответствует интересам белых. Благодаря традиционным отношениям взаимопомощи и сохранившим свою жизненную силу узам родства туземцы, потерявшие работу, могут вернуться в резервации и жить за счет племенного хозяйства. В 1934 г. многие туземцы, занятые поисками работы в полосе медных рудников, находились на иждивении своих родственников. Таким образом, рудничные компании получают превосходную систему страхования по безработице — расходы вынуждены брать на себя сами туземцы.

Очень важная, может быть, даже самая важная проблема связана с пунктами «А3», «В3» и «С3». Королевские комиссии, прогрессивно настроенные и склонные защищать интересы туземцев, обвиняют местную администрацию в том, что ее действия приводят к деградации туземного населения. Но если ускорить процесс развития туземцев, то тем самым мы только увеличим класс, сформированный под европейским влиянием («А3»), — класс образованных и предприимчивых африканцев. Для этого класса нет места ни в «С1», ни в «А1», то есть ни в туземной резервации, ни на территориях, занятых европейцами. При системе индивидуальной собственности на землю этому классу для существования будет нужна некая территориальная основа. Если такая основа найдется, либо если система, обозначенная в пункте «С1», будет

замещена системой европейского типа, то будет

157

Таблица VI

Система сегрегации и резерваций

А	В	С
Влияния, интересы и намерения белых	Процессы культурных контактов и изменений	Сохранившиеся формы традиции
1. Главные принципы «страны для белых». На территориях, прежде принадлежавших племенам, для белых выделены большие участки земли, на которых нет постоянно проживающего африканского населения. Однако здесь находится в большом количестве африканская рабочая сила, используемая на производстве и в качестве домашней прислуги. Эти области должны иметь большую экономическую ценность, а также специально предназначаться для спортивных и охотничьих целей. Много неиспользуемых площадей. Коммуникация хорошая.	1. «Сегрегация» — это только фраза. В действительности же в наличии имеется взаимозависимость, вытекающая из европейской ситуации (рабочая сила). Африканцы часто искусственно принуждаются к работе путем взимания с них налогов, насильственного рекрутирования на шахты и т.д. Прежде всего, они вынуждены работать из-за отсутствия возможности существования в резервациях.	1. Новым племенным резервациям, расположенным на ограниченном пространстве, часто не хватает существенных элементов, необходимых для старой африканской экономики, например, разнородности почв, пространства для случайных миграций и экспансии. Традиционная хозяйственная деятельность — в особенности избыток скота на ограниченных площадях — часто является причиной уничтожения почвы. Коммуникация обычно слабая. Из своих резерваций африканцы смотрят на племенные территории в «А1», где находятся могилы их предков. Оскудение почв («С1») с самого начала вынуждало африканцев продавать свою рабочую силу («АБ»).
2. Образование и обучение практическим навыкам проводится миссионерами. Образовательные, сельскохозяйственные и медицинские службы в определенных границах приносят пользу населению резерваций. Денежная экономика, возникшая вследствие налоговой системы и оплаты труда,	2. Как образование, так и денежная экономика направлены на повышение уровня жизни и ее европеизацию. Даже если не принимать во внимание традиционные установки, не существует возможности полезных инвестиций (из-за малого количества земли она обычно не продается, из-за отсутствия — за небольшими	2. Устойчивость туземных стандартов ценности и богатства: количественных принципов оценки скота, африканских понятий о гостеприимстве, великодушии и достоинстве. Туземные предпочтения в еде и питье. Политическая лояльность. Узы родства, противостоящие индивидуальной аккумуляции благ.
также необходима, если туземец должен стать клиентом коммерции белых людей. Немногие попытки введения денег для улучшения условий жизни в резервациях.	исключениями — хозяйственных предприятий). Деньги расходуются часто на ненужные европейские предметы. Однако благодаря руководству и советам деньги могут быть использованы на улучшение условий жизни в резервациях.	
3. Создан немногочисленный класс образованных, предприимчивых и независимых африканцев. Следует ожидать, что он будет увеличиваться. Он возник в результате деятельности тех европейских агентств и влияний (миссионеры, учителя), которые нуждаются в образованных туземцах, и тех, которые, следовательно, должны их учить.	3. Очень ограниченное обеспечение образованного класса происходит в специальных резервациях. Поскольку представляется возможным, что данный класс вырастет по численности и по своему влиянию, это принесет много хлопот всей «системе сегрегации».	3. Недостаток пространства и возможностей для развития образованного класса в резервациях.
4. В период кризисов в европейском производстве (на рудниках, в производстве кофе и т. д.) туземная рабочая сила становится излишней.	4. Большие группы безработных скапливаются вокруг лагерей при рудниках, живя на иждивении у занятых рабочих. Часть из них оседают в деревнях и обычно проводят время в праздности.	4. Племенные связи и родство, политический патронат и соседство вынуждают оказывать помощь тем, кому она нужна, если даже эти последние вследствие отсутствия возможности и умения не могут принимать участие в хозяйственной деятельности племени.

поколеблен баланс сил, определяющих политику, следующую принципу «страна для белых».

Например, прекратится приток дешевой рабочей силы, не станет выгодных для европейцев условий найма домашней прислуги — белые, которым «грубые дикари» нужны на каждом шагу, окажутся в проигрыше.

В конечном счете политические решения должны принимать политики. Однако социолог должен показать, что последствия таких начинаний, какие предлагает Комиссия по экономическим проблемам туземного населения, несут на себе значительный заряд революционности и ставят под вопрос будущее всей системы сегрегации. Это означает, скорее, улучшение условий в туземных резервациях на основе племенного хозяйства, а не на основе индивидуального производства и

фермерства европейского типа.

Наша таблица позволяет провести более точный анализ политики сегрегации. Пункт «В1» демонстрирует, что ключевым понятием является не реальная сегрегация, но взаимозависимость в определенной сфере сотрудничества. Пункт «С1» показывает, как территориальные ограничения повышают устойчивость племенной системы («С2»). В пункте «А2» рассматривается европейское влияние, которое работает как прогрессивный фактор, необходимый в определенной степени для («А1»), но угрожающий всей системе в тех случаях, когда достигает своих предельных значений («В3»).

Здесь возникает ряд естественных вопросов. Можно спросить, оправдана ли экономически политика, направленная на поддержку интересов белых людей и европейских сельскохозяйственных предприятий? Окупается ли она? Приносит ли она пользу туземному и британскому налогоплательщику? Белым она полезна потому, что благодаря дешевой туземной рабочей силе они имеют шанс сводить концы с концами. Но сочетается ли она с другими аспектами колониальной политики и новым подтверждением тезиса о необходимости сохранять статус двойного мандата? Если африканские природные ресурсы могут лучше использоваться в будущем благодаря развитию туземного предпринимательства⁶⁸, и если африканское промышленное производство должно субсидироваться⁶⁹, так как оно не может конкурировать с промышленностью Центральной и Южной Америки, с производством бразильского кофе, индийского чая, аргентинского мяса и т. д., — то принцип «страна для белых» в большей мере является блажью, нежели фактором развития экономики. В этом принципе, скорее, можно увидеть игру в суверенитет. Многие из белых колонистов полностью зависят от посредников и кредиторов, более того, уже возник класс бедных белых.

«Страна для белых» — блажь, которая может найти поддержку у европейской стороны, но за это не обязаны платить туземцы.

Быть может, платить за это придется будущим поколениям белых колонистов.

Политика в отношении земельной собственности

Анализ политики в отношении резерваций и сегрегации, проведенный с помощью представленной выше *таблицы VI*, поможет нам разобраться с вопросом законных прав в самом широком смысле, начиная от прав, которыми обладает Корона, до деталей туземного землевладения и его административного и юридического регулирования. Конечно, там, где нет белых колоний, проблемы кажутся намного более простыми. Там же, где есть белые колонисты, радикальным решением может стать создание туземных резерваций. Поэтому возникает вопрос, какую политику следует проводить на этих территориях.

Владение землей, видимо, является предметом законного права. Говорить о праве в отрыве от контекста, существующего в действительности, было бы очевидной нелепостью. Дело приняло плохой оборот, попав в руки профессиональных юристов, привыкших к грубому формализму, чурающихся социологических или экономических головоломок, поднаторевших на антропологических играх «минимальных определений» и расплывчатых понятий. Это выглядит так, как если бы теологам из небольшой секты фанатиков было доверено выработать общий символ веры для «Wee Free Creed», тотемизма, культа предков и меланезийской магии. Это был бы поиск вслепую. То, что юристы подобным же образом блуждают в потемках, видно хотя бы из того, как много их постановлений было опровергнуто практикой и как часто эти постановления на самом деле были способом увильнуть от решения проблемы.

Прежде чем анализировать ошибки и произвол, чинимые в отношении законного права туземцев жить на собственной земле, наметим позитивный подход. Основная юридическая проблема заключается в следующем: каким образом следует признать, утвердить и постоянно соблюдать права туземцев, чтобы защитить их от алчности европейцев.

Права должны защищать туземцев от юридических подвохов со стороны европейцев и в то же время не разрушать туземную экономику. С теоретической точки зрения это значит, что необходимо найти некую общую почву, позволяющую согласовать туземные законы, опирающиеся на вековые традиции владения землей и ее использования, с одной стороны, и европейские правовые системы — с другой. Можно ли найти такую почву, такие общие для обеих сторон мотивы? Несомненно. Во-первых, это стремление ев-

стремление туземцев сохранить свои земли и обрабатывать их без корыстного вмешательства со стороны белых. Кроме того, когда европейцы ищут лазейки для того, чтобы отменить туземный закон, основанный на обычае, они апеллируют к принципу «естественной справедливости и морали». Этот принцип, однако, может рассматриваться как общий, если речь идет и о защите существующих прав туземцев, — ведь элементарное *право на жизнь* и есть, в сущности, основной принцип справедливости и здравого смысла.

Одна из главных трудностей до сих пор заключалась в том, что европейские юристы не могли определить права туземцев в терминах, не связанных со свободной индивидуальной собственностью⁷⁰. Они ориентировались прежде всего на европейскую правовую систему, но на какую именно систему? Должна ли система прав, обеспечивающих индивидуальную собственность, быть заимствована из кодекса Наполеона или из билля английской палаты общин; должна ли она походить на соответствующие законы в Ирландии, где нет крупного землевладения, или на польскую систему, уходящую корнями во времена крепостничества? Говорить о европейской собственности как таковой, «где собственник обладает абсолютными правами и может сам распоряжаться своей собственностью»⁷¹, — значит допускать чудовищную некорректность в определении.

Такой собственности не существует даже в европейском праве, не говоря уже о европейских обычаях. Туземца племени пондо, отправляющегося на заработки и оставляющего свою семью работать по хозяйству, можно сравнить с европейским эмигрантом в Америке, заботу о хозяйстве которого берут на себя его родственники и семья. Просто говорить о том, что «индивидуалистическая» установка является единственно верной, что именно она характерна для нового экономического мышления и создает здоровый стимул к работе, — это грубая социологическая ошибка. Часто бывает так, что рост «индивидуалистических» ориентации среди туземцев происходит не потому, что они, дескать, уже вступили на путь развития по европейским образцам, а потому, что является болезненным признаком неустойчивого, переходного состояния человека, находящегося на полпути к какой-либо культурной определенности.

Закон вообще и закон, действующий в системе землевладения, в частности, должен пониматься таким, каков он есть: санкционированным признанием жизненных интересов и реальных прав индивидов, групп и всего общества. Необходимо осознать, что закон вырастает из соответствующих социальных условий и не может быть введен искусственно, кроме тех случаев, когда это происхо-

162

дит в ходе революции (но об этой идее в конечном счете можно сказать лишь то, что она доказала свою бесплодность)⁷². Поэтому мы предлагаем, чтобы в обязанности правовых инстанций и колониальных властей — начиная с Тайного совета и кончая службой заместителя комиссара по надзору за туземными судами и решением всех деревенских споров, — входили поддержка и признание существующих прав и обычаев, если они прямо не противоречат европейским стандартам и духу законности.

Система землевладения является юридическим выражением основных условий жизни. Здесь антрополог попадает на родную почву собственной профессии, применяя свойственные ей методы получения и анализа данных, касающихся собственности на землю⁷³. Ключ к этой проблеме лежит в экономически целесообразном использовании земли. Землевладение должно соответствовать типу социальной организации, находить выражение в законе, ему должны отвечать определенные формы управления земельной собственностью и ее наследования; необходимо учитывать то, как используется земля и с какими чувствами людей это связано. Человек, где бы он ни жил, связывает с матерью-землей, которая питает его, со средой, которая дает ему пристанище и защиту, определенные верования и идеи. Он погружает землю в рамки мифической и исторической традиции и определяет свое отношение к земле более или менее точными правовыми формулами. В то же время он обрабатывает землю, присваивает, распределяет и потребляет ее плоды. По моему мнению, содержание системы землевладения является корреляцией мифологических и правовых идей с хозяйственной деятельностью⁷⁴.

Все африканские племена от полукочевых бушменов до баган-да и чагга имеют право жить в безопасности и мире, пользоваться своими традиционными землями или территориями, чтобы получить тот минимум жизненных средств, который соответствует необходимым стандартам. Они имеют право на удовольствия, которые придают ценность их жизни, право вести торговлю, нанять визиты и устраивать общие собрания; право проводить церемонии в священных местах и заботиться о могилах предков. Существует туземная система землевладения, регламентирующая

использование земли, а также система прав индивидов и групп. Нельзя ставить под сомнение основной ее принцип: владение землей под защитой закона для полезной ее обработки. Такие права должны быть признаны и твердо установлены. К сожалению, при некоторых обстоятельствах может возникнуть необходимость ограничить некоторые из них, но в любом случае туземцы должны иметь гарантированные средства для своего существования.

163

Закон, таким образом, становится формально признанным и гарантированным со стороны европейских властей, которые имеют возможность участвовать в выработке его положений, в его применении и защите. Если права туземцев должны быть в некоторых аспектах ограничены, то это будет справедливым только в том случае, если будут предусмотрены соответствующие компенсации. Речь не идет о возвращении к первоначальному *status quo*. Факт прихода европейцев, их власти (хотя в некоторых случаях и косвенной) над африканской землей и производством означает полную отмену любых «изначальных» прав и титулов. Но необходимо изучить нынешнюю реальность: политические инициативы европейцев; туземную систему землевладения, как она сохранилась до настоящего времени; сегодняшние потребности в количестве земли, денег, в поддержке развития экономики, рынков и т. п. За основу политики должна быть принята полная гарантия прав собственности, узаконенной обычаем; в то же время необходимо сформировать гибкую правовую систему, которая была бы способна обеспечить возможность развития экономики. Улучшение методов ведения сельского хозяйства или совершенствование системы землевладения, если оно не означает полный разрыв с прежней системой, не должны вести к радикальной ликвидации всякой преемственности. Нужно также определить политику по отношению к тем туземцам, которые уже порвали с племенной системой и приспособились к новым экономическим условиям.

Теперь проанализируем некоторые из лучших образцов описания собственности на землю, которые можно найти в работах М. Хантер и Л. Мэйр. Из ценных исследований племенного землевладения, проведенных д-ром Хантер в среде племени пондо, можно вывести один общий принцип. После прекрасного анализа старой системы землевладения, которая еще сохранилась в форме традиционных социальных институтов и которой подчинена деятельность как магистрата, так и вождя⁷⁵, д-р Хантер заключает, что «после соприкосновения с европейцами на территории пондо произошло не так уж много изменений, связанных с системой землевладения, потому что здесь не ощущается серьезной нехватки земли»⁷⁶.

Это кажется простым и очевидным, а очевидное часто не замечают — причем как в научных рассуждениях, так и в политике. Во многих районах Африки невыносимые условия жизни возникли только потому, что туземцы были лишены необходимых условий для нормального человеческого существования.

Анализ состояния земли и ресурсов на территории пондо показывает, что новые правовые системы будут нормально функционировать до тех пор, пока будет существовать достаточно возможностей для постепенной реорганизации. Он показывает также, что инерция старых порядков, усиленная человеческой привязанностью к ним, ис-

164

ключительно сильна, но не она является главным препятствием на пути развития сельского хозяйства, и старые порядки легко могут уживаться с новыми техническими формами. Исследования землевладения на территории пондо также связаны с вопросом о том, есть ли необходимость возвращения к исходной позиции. На самом деле старая система землевладения, ее новые модификации и элементы постепенных изменений — все это существует одновременно и должно стать предметом полевых исследований антрополога. Характерным обстоятельством для данной территории выступает тот факт, что нарушение туземных обычаев европейцами, преследующими свои интересы, не смогло окончательно подавить законные требования туземцев. Сравним описанную выше ситуацию с тем, что говорит д-р Хантер об условиях жизни, преобладающих в других регионах Африки, где недовольство туземного населения связано с нехваткой земли⁷⁷. Мы увидим, что реальной проблемой культурного изменения являются не тонкости правового механизма и не техническая сторона закона, но решение вопросов о том, какой минимум естественных благ нужно предоставлять туземцам и как с помощью современных методов следует им помогать в их естественном развитии, учитывая при этом и интересы европейцев.

Не менее поучительны исследования проблем землевладения, осуществленные д-ром Л. Мэйр, результаты которых изложены в ее книге «Африканский народ в двадцатом столетии». Перенос

содержащиеся в ней данные в трехколонную *таблицу VII*, приведенную в конце раздела, мы получаем возможность выделить важнейшие моменты ее рассуждений.

Первоначальные намерения европейцев были провозглашены и зафиксированы в соглашении, заключенном в Уганде в 1900г. Это соглашение основывалось, с одной стороны, на искреннем и добровольном признании местными властями вечных ценностей европейской культуры, а с другой стороны, на желании британской администрации «всегда соблюдать права туземцев» («A1»). Здесь не было почвы для конфликта; европейские и африканские интересы могли вполне совпадать. Это сохраняло *status quo*. Поскольку старая система полностью гарантировала права туземцев, следовало бы изучить ее, ввести несколько необходимых и заслуживающих внимания модификаций, облечь их в термины, соответствующие нашему юридическому словарю, и придать им ту эластичность, которой должны обладать все конституциональные реформаторские действия. Это удовлетворяло бы как «A1», так и «C1».

Однако на самом деле реформа системы землевладения не стала мудрым и добросовестным сохранением существующих законов. Вместо того чтобы придать этим законам юридическую форму, соот-

165

ветствующую современным правовым нормам, была взята за основу произвольная система европейских идей и учений («A2»). Право индивидуальной собственности признано за свободными землевладельцами в количестве 3 тыс. 700 человек («A2»). Тем самым был создан статус собственности, ранее не известный в туземном праве, которым могли обладать лишь представители немногочисленной группы крупных землевладельцев («B2»).

В результате такой правовой реформы возник не только небольшой класс богатых землевладельцев, но и класс рабочих, лишенных законных прав. Другим результатом этой реформы стало отделение земельной собственности от каких-либо функций управления и ответственности, — а такая связь прежде существовала⁷⁸.

Таким образом были созданы такие феномены, как собственность без ответственности («B2») и законные права на землю без обязанности ее продуктивного использования. Здесь надо подчеркнуть: творцы этой политики считали, что вся земля принадлежит туземцам. Они понимали, что хотя она в настоящее время не используется, со временем подобное положение дел может измениться. Они поэтому планировали долгосрочную экономическую политику, и этот факт имеет самое большое значение.

Д-р Мэйр дает нам полное описание старой системы землевладения, которая сохранилась еще и сегодня, но при этом не берется реконструировать некую воображаемую («нулевую») точку отсчета. Одним из самых важных достижений ее полевых исследований является утверждение, что многие традиционные институты племени баганда обнаруживают огромную устойчивость. Д-р Мэйр не только определила, что представляет собой старая система землевладения, но и показала, что она жизнеспособна и в настоящее время. «В настоящее время "старая школа" и современные методы сосуществуют. Новые законы вначале вообще не влияли на квазипатриархальную установку старых вождей».⁷⁹

Итак, старые методы управления, правовой механизм, введенный европейцами, деятельность европейской администрации и судов, а также явления культурных изменений — все это можно изучать в сравнении. В этом и заключается рекомендуемый нами метод исследования и упорядочения данных.

Можно сказать, что старая традиция еще живет в таких своих элементах, как туземная система землевладения, связывающая земледельца с землей, а также использование политических обязанностей и места жительства в экономических целях («C1»). И в этом случае д-р Мэйр может указать на некоторые злоупотребления, опасные тенденции и путаницу, составляющие угрозу будущему развитию. Их источник лежит в «концепции земли как частной собственности, находящейся в полном распоряжении индивидуального собственника»

166

(«A2»)⁸⁰. Данная концепция вместе с введением денежной экономики сделала из земли источник прибыли, извлекаемой путем сдачи земли в аренду или ее продажи («B2» и «B3»). «Бессрочное наделение земель определенных индивидов и их наследников»⁸¹ превратило землю в источник спекуляции, не установив для собственников каких-либо обязанностей, связанных с землей. Отдельные случаи, когда даже не появляющиеся на своих участках землевладельцы в своей алчности не удовлетворяются данью, собираемой с их доверчивых клиентов⁸²; примеры чрезмерной и безжалостной эксплуатации арендаторов; появление новой фигуры - финансового

агента, который называет себя «купцом на расстоянии» и действует главным образом с помощью «краткосрочных сертификатов»,⁸³ — вот симптомы, которые могут со временем перерасти в серьезные трудности. К счастью, эти симптомы пока незначительны и случайны. За причинами этого не нужно далеко ходить, главная из них заключается в том, что «земли так много, что невыгодно ею спекулировать»⁸⁴. Д-р Мэйр также утверждает, что в настоящее время «активность наиболее молодых землевладельцев, именно тех, кто может эксплуатировать землю, тормозится из-за деятельности правительства и наличия больших площадей доступных земель»⁸⁵.

В действительности ошибка, совершаемая большинством исследователей, от лорда Лугарда до его подчиненных, и состоящая в противопоставлении африканского коммунизма европейскому индивидуализму, то есть в непонимании того, что так называемый индивидуализм является печальным и болезненным следствием двойной — этико-правовой и экономической — зависимости, привела к недооценке положения, сформулированного д-ром Мэйр: «Нельзя не пожелать, чтобы европейское образование не делало столь сильный акцент на выгоде для индивида, вытекающей из коммерциализации его земельных владений, и чтобы больше внимания уделялось выработке чувства коллективной лояльности, не только по отношению к церкви и королю — так как на это достаточно обращали внимание, — но также и по отношению к меньшей группе, с которой этот индивид находится в постоянном контакте в своей деревне»⁸⁶.

Другой формой опеки был бы строгий контроль над наделением земель лиц нетуземного происхождения⁸⁷. Пока земли хватает, опасность еще не так сильна. Существенной причиной сравнительно небольшого числа нарушений в системе землевладения является, очевидно, то, что ее охраняет старая система, а моральные обязанности все еще занимают господствующее положение. Крупное землевладение ограничено тем, что земля используется так, как это полагается в соответствии со старыми порядками. Все туземцы хорошо знают, каким было в прошлом землевладение, каковы выгоды и недостатки

167

старой системы в сравнении с новой, крупного частного землевладения в сравнении с тем положением, когда правительство выступает в роли хозяина земли. «Люди, которым рассказывают о выгодах, какие дает проживание на правительственных территориях, где единственной обязанностью является уплата ежегодного налога, должны сопоставить эти выгоды с тем обстоятельством, что не заплативших налог немедленно изгоняют»⁸⁸.

На самом деле, старый тип кооперации, основанный на взаимном обмене услугами, извечном желании жить на земле среди крестьян и хорошо управлять ими, является и теперь самым сильным моральным, политическим и экономическим стимулом. «Положение Великого вождя, живущего среди своих подданных, продолжает оставаться наивысшей точкой взлета человеческой мечты»⁸⁹.

Каковы практические и специфические критерии поведения, которые можно вывести из этого утверждения? Прежде всего, можно сказать, что правовая система, навязанная европейской моделью землевладения, может быть адаптирована к новым условиям путем постепенного расширения рамок некоторых из старых ограничений и воскрешения обязанностей, вытекающих из факта землевладения и обязательно неразрывно связанных с привилегиями. Эта тенденция должна сочетаться с реформой административной системы, рекомендованной д-ром Мэйр в ее второй книге, а также реформой, конечная цель которой заключается в преобразовании системы в Уганде в реальную форму косвенного управления, то есть в том, чтобы перестроить всю конституцию, ориентируясь на туземное обычное право⁹⁰. В соответствии с рекомендацией д-ра Мэйр, «лучший из возможных способов защиты земледельцев от будущей эксплуатации — это создание малых земельных наделов»⁹¹. Это не фантастическая выдумка, но констатация уже проявившейся тенденции, вследствие которой зарегистрировано 16 тыс. землевладельцев в сравнении с начальным числом 3 тыс. 700 чел.⁹². Эту тенденцию могло бы усилить действие таких факторов, как образование, создание кооперативных обществ и непосредственные финансовые инвестиции.

Все это говорит о том, что сравнительное исследование намерений европейцев, систем африканского землевладения и явлений, свидетельствующих о культурных изменениях, которое фактически проделано д-ром Мэйр, ведет к тем же выводам, которые я открыто обосновываю в этой работе.

Это приводит нас к обнаружению того, что мы назвали общей мерой, или общим фактором, действия этих сил. В данном случае это — экономическая реальность земли как блага,

предназначенного для полезного использования, а не для эксплуатации в спекулятивных целях. Искренность европейской стороны доказыва-
168

ется исключением возможности скупки земли чужестранцами; со стороны туземцев существует стремление к тому, чтобы каждый африканец обладал землей.

Европейская администрация способствовала развитию сельского хозяйства путем введения производства экономически выгодных культур. Таким образом, общая мера может быть найдена в использовании земли как источника благосостояния, с одной стороны, и как мощного фактора, благодаря которому устанавливаются взаимные обязательства, права и зависимости между землевладельцами и арендаторами — с другой. Выгоды, которые дает земля, должны доставаться людям, которые на ней живут и совместно работают над ее возделыванием и обустройством, а не просто обладают правами на нее. То, что доказало свою жизнеспособность в старой системе, — это крепкое чувство единства гражданских прав и обязанностей, связанное с обоюдной зависимостью вождя и подданных в совместной работе на земле.

Новый административный режим — принимая юридическую дефиницию земли исключительно как индивидуальной собственности, не связанной с какими бы то ни было обязанностями и формами ответственности; вводя возделывание хлопка в качестве занятия, приносящего денежный доход; предоставляя возможности для спекуляции при новой монетарной системе, — создал условия, при которых оказалось невозможным одновременно эксплуатировать землю и выполнять гражданский долг.

Но никакая администрация не может быть заинтересована в расцвете спекуляции и исчезновении гражданского чувства. Независимо от того, какие этические или метафизические взгляды мы разделяем, можно считать бесспорным, что настоящее гражданское чувство является важным культурным достоянием. Сочетание кооперации со взаимными обязательствами — вот те элементы старой системы, которые следует беречь, поскольку они до сих пор являются большой моральной силой, и если в том появится необходимость, этому сочетанию нужно будет дать правовое основание.

Предыдущее обсуждение проблем землевладения и перечисление прав туземцев подчеркивают, что в сфере внимания законодательства должно входить не только то, что образует необходимый жизненный минимум, но и то, что можно считать определенным избытком, соответствующим местному уровню жизни и тенденциям его развития. Этот уровень антрополог может определить, исследуя организацию индивидуальной и семейной жизни, изучая то, что входит в понятие благосостояния, определяя, какова роль церемоний, каковы расходы на общественно необходимые работы и т.д.

Разрушая принятые в обществе институты собственности, мы разрушаем жизнь. Нынешнее положение североамериканских

169

Таблица VII

Землевладение у баганда в прошлом

А	В	С
Влияния, интересы и намерения белых	Процессы культурных контактов и изменений	Сохраняющиеся формы традиции
1. Акт от 1900 г., имеющий целью прежде всего охрану существующих прав туземцев. Землевладение в форме индивидуальной собственности и права свободного распоряжения землей гарантировано кабака и вождям. Это рассматривалось как наилучший способ решения земельной проблемы".	1. Общий фактор в европейских намерениях обеспечения туземцев землей. Туземная привязанность к земле и экономическая, политическая %и чувственная оценка ее стоимости. Сохранение «С1» и законное его признание удовлетворяет «А1» и «С1».	1. Старая система (некогда вполне правомочная и сохранившаяся даже сегодня) соединяющая хозяйственную деятельность с политической зависимостью и взаимными услугами, <i>facto</i> (фактически (<i>лат.</i>). — Прим. пер.) охраняет туземные права и устремления.

2. Акция по созданию крупных имений как свободной собственности землевладельцев на европейский манер. Не принимаются во внимание земли клана, не учитываются желания крестьян, земледельцев.	2. Радикальное изменение системы землевладения создало трудности вследствие разрыва связи с традиционной системой землепользования и пренебрежением старыми законами (малое количество данных по этому вопросу). Нарастание проблем с соблюдением законов клана (или согласно Мэйр, снижение значимости этих законов). В прошлом трудности земледельцев были невелики, поэтому и теперь они испытывают незначительные затруднения (см. таблицу VIII).	2. Вожди не были настоящими владельцами некоторых земель, но обладали ею условно, облеченные доверием земледельцев. Лидеры кланов имели особые привилегии. Земледельцы должны были служить, но находились под опекой вождей.
3. Хозяйственное развитие колонии при опоре на туземную инициативу, которая дает определенные основания для «А1», изменило также характер и ценность земли. Земля приобрела характер элемента торгового хозяйства в результате введения денежной экономики и практики возделывания злаков с целью продажи. Непосредственная связь с мировым рынком.	3. Очевидно, существовало сопротивление этому ходу развития и противодействие конструктивной политике в области возделывания хлопка (отсутствие деталей).	3. Не возделываются злаки с целью продажи. Нет денег. Отсутствие связи с рынками (за исключением торговли невольниками).

^{a1} Согласно данным Бьюэлла, сначала частная собственность кабаки и его вождей признавалась не в полной мере. Затем постепенно (1900-1907) права 3 тыс. 700 владельцев были определены как право на свободное владение собственностью в традициях европейского законодательства. Осуществлялась политика, направленная против продажи земли. Но были ли когда-либо случаи, когда вожди хотели продать земли лицам нетуземного происхождения и были остановлены администрацией?

Таблица VIII Землевладение у баганда в настоящее время

А	В	С
Влияния, интересы и намерения белых	Процессы культурных контактов и изменений	Сохраняющиеся формы традиции
1. «Постоянная охрана туземных прав», в дальнейшем поддерживаемая администрацией (незначительные объемы продажи земли, отсутствие поддержки для белых поселенцев). Нет достаточной информации о событиях и политике после 1900 г.	1. Все проблемы, вытекающие из попыток продажи земли европейцам или азиатам, или подставным лицам (мало соответствующих данных). Мало интегральных изменений. «А1» в большой степени поддерживаются, а «А2» в основном — мертвая буква.	1. Отчуждение — как, например, вытеснение со старых территорий на новые и связанная с этим перенаселенность — могло бы создать большой беспорядок. Но <i>de facto</i> оно является пережитком старой структуры и результатом ее внутреннего действия.
2. Действие европейской системы, навязанной британской административной машиной. Индивидуальная собственность вождя на землю. Отношение администрации к этим несогласованностям (отсутствие достаточно ясной информации на территории реального контакта).	2. Правовые основы для крупных имений. Собственность без ответственности. Титулы, не обязывающие к использованию земель. Устойчивость традиционной системы, господствующей над явлениями изменений, предохраняет от трудностей (см. «В3»).	2. Сохранившаяся до настоящего времени туземная система землевладения, привязывающая земледельцев к земле. Экономическое использование, политические обязательства — обмен взаимными услугами между вождем-землевладельцем и арендатором.
3. Отсутствие данных относительно возможных трудностей, отсутствие подготовки для их устранения. Побочными факторами, благоприятствующими возникновению трудностей, являются: возделывание злаков с целью продажи, введение денег в обращение, повышение жизненного уровня.	3. Злоупотребления: спекуляция землей, продажа и аренда земли с целью извлечения прибыли, отсутствие крупных имений, выселение и эксплуатация арендаторов (все это происходит в небольшом масштабе).	3. Идеал хорошего вождя и землевладельца. Пережитки старых форм жизни (сельская жизнь; кооперация). Силы старого порядка предохраняют от трудностей, которые могли бы возникнуть в конечном счете «В3».

4. Пренебрежение клановой системой и коллективными притязаниями на землю.	4. Искусственные споры по поводу неполноты антропологической науки в перспективах европейского поселения. Правовое использование мифологии.	4. Наследование земли кланов. Притязания предводителей бутака. Двухшоскостная мифологическая версия. Религиозные и мифологические функции предводителей кланов.
5. Кооперативные банки. Развитие бережливости и кооперации.	5. Постепенное изменение в титулах землевладельцев в результате приобретения небольших земельных наделов.	5. Старые узы единства, основанные на родстве. Влияние местных лидеров, которое можно было бы использовать для поддержки этих тенденций.

индейцев и австралийских аборигенов показывает, к чему приводила такая политика в прошлом. Если какая-то социальная группа становится реальным фактором кооперации и деятельности — нельзя ни уничтожать ее, ни допускать ее деградации. Очевидно, в Африке племенная собственность на землю не может сохраниться на прежнем уровне, хотя кое-где она в течение определенного времени еще может существовать. Уровень жизни должен понижаться или повышаться, но система землевладения и ее приспособление к местным условиям должны быть такими, чтобы соответствовать высшему показателю этого уровня.

XII. Косвенное управление и его научное планирование

В прикладной антропологии не так много вопросов, которые бы столь серьезно интересовали этнолога, как косвенное управление, поскольку именно в этой политике практически находит признание тот факт, что туземные институты продолжают действовать. Антрополог, который проанализировал и понял важность первобытных африканских культур, должен, по-видимому, стать сторонником принципа косвенного управления в тех районах, где племенная власть еще не подорвана⁹³.

Европейская администрация вводит косвенное управление отчасти из-за его целесообразности и эффективности, отчасти по мотивам просвещенного либерализма. Косвенное управление — дешевое и практичное решение, оно сулит минимум конфликтов и недовольств, поскольку учреждено с согласия большинства управляемых, не уничтожает местной туземной власти, но сохраняет ее в максимально возможной степени⁹⁴.

Не нужно глубокой антропологической интуиции, чтобы признать, что лучше всего может справляться со своими обязанностями та власть, которая существовала издревле и признается законной, которая обладает престижем, которая выполняет религиозные функции и считается наделенной магической силой. Механизм, используемый столетиями и приспособленный к социальной среде и институтам племени, со всей вероятностью, гораздо лучше, чем наскоро придуманный, чуждый тип власти. Несомненно, вождь и его советники знают своих людей, и люди их знают, они прекрасно знакомы с правом обычая и умеют смотреть на вещи с туземных позиций. Поэтому они могут лучше управлять, чем кто-то, назначенный по прихоти европейской администрации. Однако от признания этих принципов до правильного и ясного понимания, как правильно составить проект племенной конституции, — путь неблизкий. И

174

здесь может оказаться полезным антрополог со своими оценками действия нынешней конституции или ее недостатков.

На какие моменты следует обратить внимание перед введением принципа косвенного управления в тех районах, где в течение столь длительного времени полностью пренебрегали институтом вождей, что этот институт считается уже мертвым? Первым делом надо, очевидно, установить, не ушли ли в прошлое традиционные принципы организации племенной власти окончательно, то есть до такой степени, когда даже признание института вождей уже не могло бы заставить его работать⁹⁵.

Если институт вождей все еще жив, следует оценить его характер, функции, связанные с ним привилегии, а также его религиозные, правовые, военные и экономические основания. Здесь уместен вопрос: можно ли «старую систему», как она действует сегодня, применить к современным условиям? Следует при этом помнить, что хотя туземный институт вождей мог выполнять свои функции в давние времена, теперь он, не будучи изменен, окажется не способным выполнять те задачи, которые ставит перед ним новая ситуация, то есть работать в кооперации с европейцами и поддерживать закон и порядок в условиях контакта культур.

Но может оказаться, что как раз те элементы института вождей, которые сохранились до сих пор, не смогут успешно работать в нынешних условиях. Поэтому, составляя проект конституции, важно знать, способен ли каждый из элементов этого института к дальнейшему росту и развитию, совместим ли он с вероятными тенденциями этого развития⁹⁶. Короче, должна быть дана некоторая оценка перспектив политики. Также было бы необходимо исследовать, какие причины могли бы вызвать разлад с большей степенью вероятности: злоупотребление властью со стороны вождя или его способность беззастенчиво уступать соблазнам коррупции?

Косвенное управление представляет собой тенденцию развития и не может считаться простым набором элементов. Его конституирующим принципом является возобновление суверенитета, восстановление источников исполнительной власти, финансов и доходов. Если представить его как сложный эксперимент, то в него нельзя внести ничего такого, что было бы непосредственно взято из более древних культур. Оно представляет собой постепенный рост взаимодействия двух культур; оно опирается на две культурные традиции. Оно зависит от обеих — но развивается согласно своим собственным законам и обладает собственными детерминантами.

В этом случае, как и при исследовании других аспектов культурных изменений, мы строим схему из трех колонок (см. таб-

175

лицу IX). В колонке «А» мы констатируем в первую очередь общий принцип или идеал, согласно которому управляется колония. Таким образом, колониями с действующим принципом косвенного управления можно считать те, где белые пытаются использовать туземные монархии, институт вождей, племенные собрания и суды, оказывая им поддержку и применяя санкции европейской администрации, наделяя их соответствующими функциями, устраняя одни, расширяя другие или вводя новые. Поэтому возникает вопрос, в какой степени создатели местных конституций обладают знанием антропологического характера о политическом устройстве племени, какие затруднения и проблемы возникают из-за огромной разнородности систем в какой-то определенной колонии, например в Танзании. Очень важной была бы также информация о том, в какой степени ограничивается свобода действий провинциальных и окружных полномочных представителей администрации в вопросе применения указанных принципов в каждом конкретном случае. Полевой исследователь должен знать инструкции по конкретному применению общих принципов, которые секретариат выдает своим чиновникам.

В колонку «В» помещены результаты полевых исследований фактической деятельности как белых, так и туземных органов власти, данные о сотрудничестве и конфликтах между ними. В данном случае необходимо исследовать деятельность *лукико* (королевского совета племени) у баганда, совета вождей на Килиманджаро, неграмотных вождей в Северной Родезии или Танзании или же владеющих грамотой вождей баротсе и свази.

В колонке «С» отражена деятельность политических институтов и влияний, которые не признаются в качестве таковых европейцами. Антрополог поместит сюда результаты наблюдений, показывающих размах и функции туземных законов, основанных на обычаях (например, законов, связанных с колдовством), которые в дальнейшем действуют *sub rosa*, вступая в противоречие с конституцией белых.

Чтобы не строить свои рассуждения на пустом месте, рассмотрим конкретный пример. В

Северной Родезии косвенное управление было введено в 1929 г. вслед за периодом, когда действовал режим прямого осуществления власти со стороны колониальной администрации. Эта смена формы управления — проблема исключительной важности, и, к счастью, ее разработал компетентный антрополог. Д-р Ричарде работала среди племени бабемба вскоре после введения нового принципа управления. Новая политика имела много критиков из числа администраторов и не только из них. Институт вождей не признавался в течение почти четверти

176

века, и было невозможно судить, в какой степени он справится с возложенными на него обязанностями. Однако в действительности эксперимент закончился успешно, особенно в Северной Родезии. «Это территория, на которой институт вождей не только не умер, но остается весьма жизнеспособным, даже после стольких лет режима прямого управления»⁹⁷.

Это создало хорошую основу для сотрудничества европейцев и африканцев. Европейцы хотели использовать (с некоторыми ограничениями) возможности африканского политического механизма. Африканцы, несмотря на неблагоприятные обстоятельства, были в дальнейшем верны традиционному политическому режиму и проявили не только желание, но и решимость использовать этот механизм. Поэтому возник общий фактор, то есть совместная решимость добиться того, чтобы вождь обладал авторитетом и властью, осуществляемой под контролем европейцев.

И хотя эксперимент в целом был успешным, все же это произошло скорее вопреки действиям европейцев, а не благодаря им⁹⁸. Теоретически если принято политическое решение, то нужно только исследовать старую систему управления, упростить ее, установить над ней контроль и устранить недостающие звенья. Сделала ли это европейская администрация? Не вполне.

Рассмотрим теоретические проблемы, которые существовали в период введения косвенного управления, и представим схематически результаты, идеальные процедуры анализа и то, какой совет мог бы дать антрополог в то время⁹⁹.

В «A1» мы поместили пункты, выражающие намерение колониальных властей ввести косвенное управление, учитывая тот факт, что им была бы желательна туземная власть, осуществляемая под контролем европейцев. Это было бы идеальное правительство, с которым сотрудничают подвластные ему люди, к тому же наиболее эффективное и дешевое. Другими словами, европейцы хотели бы управлять, используя существующий механизм управления («C1»). Механизм прежних времен все еще «живет», хотя он уже утратил военные аспекты своей деятельности, хотя его экономические ресурсы ограничены — рабовладения более не существует, произошел отток мужской рабочей силы, растет роль конкурентных и враждебных ему факторов, таких как влияние миссионеров, а среди туземцев развиваются прогрессивные течения. В «B1», где даны прогнозы относительно общего фактора и административной кооперации, мы найдем конкретное указание на множество законов, регулирующих порядок косвенного управления; определение европейского суверенитета; перечень возобновленных старых органов туземной власти и новых функций, которыми она наделяется; определение механизмов кооперации,

177

благодаря которым разделяется контроль и ответственность. Европейская администрация претендует на использование того, что африканцы практикуют *de facto*, — то есть на использование традиционной власти племени. Отсюда следует, что прогноз верен в той мере, в какой планируемое европейцами политическое устройство соответствует «C1».

В этой связи, как показала д-р Ричарде в своих полевых исследованиях племени бабемба, власть вождя, *ситимукулу*, мифологически и религиозно санкционирована. Вождь и теперь выполняет определенные функции, держит двор и имеет помощников в лице некоторых функционеров, таких как *бакабило* (наследственные советники) и *бафилоло* (старейшие придворные вождя), хотя их теперь гораздо меньше, чем в былые времена¹⁰⁰.

Однако следует подчеркнуть, что европейская администрация не может принимать политические решения так, как ей заблагорассудится. Наряду с идеей косвенного управления и реальными действующими силами, которые могли бы воплотить эту идею в действительность, существуют факторы, ограничивающие возможность этого воплощения. В колонке «А» приведены определенные условия, которые не позволяют туземной власти возродиться в своей первоначальной форме. К их числу прежде всего относятся: запрет на ведение войны, отмена рабовладения, запрещение принудительного труда и уплаты дани слоновой костью, принудительное введение *Pax Britannica*¹ и лишение вождя права распоряжаться жизнью, смертью и здоровьем своих подданных («А2»). Хотя существуют еще рудименты военной организации, а туземцы осознают утрату суверенности в этом отношении («С2») — широкомасштабные ограничения прав вождя в этой области неизбежны («В2»). Мы, однако, могли бы рекомендовать постепенное приспособление старой военной организации к новым целям: именно она могла бы стать каркасом экономических предприятий, общественных работ и образования, подобно тому, как это имеет место в других районах Африки. Прежде всего мы стоим перед проблемой замещения и компенсации культурной ценности милитаризма.

Возвращаясь к финансовой политике («А3»), мы отмечаем необходимость финансирования признанной европейцами туземной администрации. Это требует реорганизации туземной казны, сохранения некоторых старых форм налогов и введение новых; следования принципу постепенного улучшения бюджета и развития хозяйственного использования естественных богатств туземцами.

* «Британский мир», мир под властью Британии (*лат.*), парафраз «*Pax Romana*». — Прим. пер.

178

То, что нужно для реализации этой программы, указано в пункте «С3». Речь идет о необходимости сопоставить доходы, на которые все еще можно рассчитывать, с теми, возможность получения которых окончательно утрачена вследствие запрета войн и отмены рабовладения. Необходимо тщательно оценить, какие суммы требуются для того, чтобы могли осуществляться представительские и правовые функции вождя и его придворных.

В пункте «В3» мы сталкиваемся с проблемой, как найти средства, чтобы сохранить баланс между утраченными старыми доходами и появившимися новыми; а также с проблемой бюджетного финансирования новых видов расходов, базирующихся на новых туземных источниках.

В правосудии («А4») кодекс косвенного управления исходит — с определенными оговорками — из признания прав туземцев, видит необходимость закрепления некоторых функций законодательной власти за туземными вождями, также признавая необходимость реорганизации судопроизводства, то есть такого разделения функций, при котором контроль остается за европейской судебной властью, а исполнение решений в значительной степени передается туземцам. И в этом случае необходимы полевые исследования, которые прояснили бы, каковы в настоящее время принципы африканского гражданского и уголовного права («С4»), каков объем судебной власти вождя и его советников. При этом следует иметь в виду, что законодательные функции африканского вождя обычно конституционно ограничены и что законодательной деятельности, которую можно было бы сравнить с новыми обязанностями вождя, ранее никогда не существовало¹⁰¹.

Введение в действие принципа косвенной власти создало бы проблему развития законотворческих способностей («В4»), при этом возможно возникновение затруднений, вызываемых тем, что правосудие должно было бы одновременно согласовываться и с европейскими, и с туземными принципами. Новые типы собственности, новые формы брака, новые профессии, введение денежной экономики и работа на европейцев — все это создало условия, которые не были предусмотрены старыми законами. В качестве общего принципа, которому подчинены явления из колонки «В», мы можем назвать необходимость компенсации по другим линиям, поскольку все воздействия ограничительного характера направлены на подрыв туземной власти.

Мы уже несколько раз говорили о влиянии, какое оказывает на племенное хозяйство отток на рудники мужской рабочей силы. Он очевидным образом сказывается на власти, престиже и ресурсах вождя. Здесь следует опять подчеркнуть, что администрация не может действовать

совершенно произвольно, то есть без учета дру-

179

гих интересов европейцев. Независимо от того, в какой степени эти интересы удовлетворяются или остаются желательными, антрополог должен с ними считаться как с фактором, воздействующим на всю ситуацию культурного контакта. В экономических рассуждениях следует помнить, что пока европейцы будут присутствовать в Африке, они будут выкупать для своих нужд определенную часть плодородных земель. Рудникам будет нужна рабочая сила, и туземцы должны будут научиться понимать ценность денег, чтобы их можно было привлечь к труду. Мы уже говорили о контроле над условиями работы на рудниках, о необходимости замедления оттока большого числа мужчин из резерваций, об использовании заработной платы для развития сельского хозяйства туземцев и о необходимости предоставления африканцам достаточного количества плодородных земель. Поэтому, если европейские интересы и капиталовложения начнут оказывать влияние на практическую политику косвенного управления, необходимо защищать интересы туземцев и стремиться к компромиссам в тех случаях, когда эти интересы вступают в конфликт с европейской заинтересованностью в экономической эксплуатации африканского населения. Споры между европейскими партиями приобретают особое значение, если учесть противоречивость ситуации, когда политика косвенного управления призвана поддерживать престиж и авторитет вождя, в то время как влияние миссионеров направлено на их подрыв. Возвращаясь к пункту «С5», мы видим, что в рамках туземной культуры существовало и продолжает существовать определенное единство политической и религиозной власти. Вождь — это человек, который способен вызвать дождь и спасти урожай; к древности восходит прочная связь между институтом вождей и культом предков.

Вот что об этом пишет д-р Ричарде: «Он (верховный вождь. — Б.М.) благодаря своему происхождению от прародителей племени обладает сверхъестественной властью, от которой зависит благоденствие всего племени. Это верование бемба... является, как мне кажется, и сегодня тем последним основанием, благодаря которому ситимукулу наделен высшей властью на всей территории»¹⁰².

Таким образом, в пункте «В5» мы находим конфликт между старой и новой лояльностью, а также проблему, как использовать силу прежней духовности, не давая ей угаснуть.

Обращение вождя в христианство позволяет преодолеть некоторые затруднения, но если дело до этого не доходит или большинство населения сохраняет прежнюю веру, проблема остается открытой. Я уже подчеркивал, что миссионерам нужно было бы проводить более благоразумную политику по отношению к культу предков, признав

180

его этическую ценность. Создание школ европейского типа необходимо для режима косвенного управления, но в то же время, если это возможно, нужно приспособлять к новым условиям и соответствующие туземные институты («А6»)»^{III}.

Антрополог должен также указать на возможность возникновения противоречий и подрыва старой системы там, где школьное образование находится под контролем миссионеров. При старой системе («С6») существовали туземные методы обучения, применявшиеся как в группах, собранных по признаку родства, так и в возрастных группах. С помощью этих методов людей учили искусству и ремеслу, а также приучали к нормам общественной жизни. Поэтому, чтобы найти общую почву, позволяющую согласовать интересы и усилия европейцев и туземную образовательную систему, необходимо, чтобы обучение шло по двум направлениям: с одной стороны, нужно давать людям образование в европейском духе, поскольку туземцы контактируют и сотрудничают с европейцами в экономической, административной и судебной сферах, с другой же стороны, цель образования должна состоять в обеспечении поддержки старого племенного строя. Одна из главных проблем состоит в дифференцированном подходе к обучению вождей и простых людей, дабы избежать ситуаций, при которых неграмотный вождь должен общаться с образованными клерками, рядовыми гражданами или демагогами-высочками. Рассматривая основные факторы, сведенные в таблицу IX, мы отметили несколько основных опасностей. Если европейцы планируют свою политику как бы с чистого листа, без учета африканских реалий, то у них не будет реальных оснований надеяться на содействие африканцев. Если же их политика будет

полностью зависеть от того, что сейчас существует в африканской культуре, то это приведет лишь к застою и уничтожит всякую возможность развития.

Поэтому основой для планирования европейцами политической программы — если они заинтересованы в том, чтобы сделать из туземной власти верного и зависимого союзника, хотя находящегося под их контролем, но сильного, богатого и удовлетворенного своим положением, — должно служить стремление добиться как можно более полного понимания туземцами европейских целей и европейцами — африканских трудностей.

Если же посмотреть на нынешнюю политику, которая формируется и проводится более чем непоследовательно, то следует признать, что в ней немало внутренних противоречий, и что в ней кроется основа для множества конфликтов. Были созданы туземные суды для осуществления правосудия во всех случаях за исключением убийства и колдовства; были определены сферы, в грани-

181

цах которых туземные власти могли распоряжаться полностью самостоятельно, но при этом не была создана туземная казна, — и поэтому вождь не получил прав на какую-либо часть налогов (хотя правительство и намеревалось позднее ввести это право)¹⁰⁴.

Хотя с точки зрения административной целесообразности решение правительства оставить за собой судебное разбирательство дел, связанных с убийствами и колдовством, представляется вполне оправданным, тем не менее многое здесь вызывает законную критику. Никто практически не удосужился разобраться в том, что собой представляет туземная власть.

Д-р Ричарде права, когда говорит, что «в большинстве частей Африки обнаружение вождя рассматривалось как эквивалент введения института косвенного управления. Мы даже не попытались исследовать весь политический механизм, частью которого является сам институт вождя»¹⁰⁵. В Северной Нигерии и в Танзании вопрос стоял еще шире. Очень трудно понять, почему не проводились систематические исследования в Северной Родезии. То, что было необходимо сделать, — то есть признать статус вождя и старейшин, обеспечить достаточное финансирование из деятельности, определить пределы их властных полномочий, а также обозначить, какую помощь будут оказывать вождю европейские и туземные советники, — не было сделано нигде. Были проигнорированы существование *бакабило*, наследственных советников, выполняющих важные религиозные и политические функции, а также тот факт, что если вождь пытается управлять без их помощи, ослабевает один из важнейших элементов племенной власти, необходимый для того, чтобы режим косвенного управления мог функционировать¹⁰⁶.

Это говорит об устойчивости старой системы, которая, хотя и не пользуется признанием со стороны правительства, но все еще играет определенную роль в новой административной системе. Вождь сохранил свое окружение, свой двор, хотя и в гораздо более скромном виде; *бафилоло* — придворные чиновники, помогающие вождю выполнять его обязанности, все еще оказывают кое-какое влияние на поддержание его престижа, а *бамушика*, некогда военачальники вождя, теперь действуют как доверенные посланники и создают таким образом возможность некоторой координации действий между различными районами¹⁰⁷. Но количество этих функционеров значительно сократилось, так как у вождя нет средств, чтобы платить им, кормить и награждать их.

Европейская администрация не понимает, что религиозные обязанности вождя являются самой важной функцией, санкционирующей его власть. И хотя при необходимости он мог бы выполнять их *sub rosa*, однако это было бы связано с нежелательным

182

риском вступить в конфликт с влиятельными европейскими миссиями, действующими на данной территории¹⁰⁸.

Поэтому здесь мы имеем дело с конфликтом между миссионером, с одной стороны, и вождем как религиозным лидером — с другой, — со столкновением одного права с другим. Можно было бы пожелать, чтобы правительство, по крайней мере, запретило акты насилия, такие как уничтожение туземных святынь и национальных памятников, что подтвердило бы принцип свободы совести и отказ от любых преследований на религиозной почве.

Что касается экономической стороны дела, мы уже рассматривали положение вождя при введении режима косвенного управления и средства, какие следует употребить, чтобы

обеспечить устойчивое финансовое положение туземной администрации. Вождь должен обладать соответствующими ресурсами, чтобы расходовать их на содержание чиновников и двора, награждать сторонников, оказывать гостеприимство, так как его престиж зависел и зависит от его роли щедрого владыки, обладающего большим капиталом и запасом продуктов¹⁰⁹.

Наш теоретический анализ показал, что некоторые виды своих доходов вождь утратил окончательно, например, доходы от продажи рабов и от войны, так же как лишился он и монополии на продажу слоновой кости, прав на взимание дани и привлечение рабочей силы (*муласа*) для работы в своих угодьях. Наконец, он вынужден конкурировать с новым классом своих подданных — с людьми, имеющими деньги и образование.

Какие средства были использованы правительством, чтобы оказать вождю финансовую помощь и компенсировать утрату его прежних экономических ресурсов? Оказывается, что пенсия вождя в 1937 г. составляла 60 фунтов в год! Исходя из этой суммы человек, являющийся властелином почти 150 тыс. человек, должен был оплачивать наряды своих жен и труды домашней прислуги, содержание и образование своих детей, выплачивать жалование своей администрации и финансировать выполнение своих религиозных обязанностей. На собственные расходы вождя оставалось около 19 фунтов. Это сумма меньше той, какой располагает средний повар в его районе¹¹⁰. Поэтому существует неотложная необходимость в том, чтобы заменить его прежние полномочия новыми, обеспечить его участие в использовании сумм, поступающих в виде налогов, или предоставить ему право на взимание дани на добровольной основе.

Сделано очень мало для того, чтобы не возникало таких ситуаций, когда неграмотный вождь и его неграмотные советники должны управлять своими подданными, некоторые из которых полуграмотны. Д-р Ричарде сузила альтернативу до выбора между

183

сохранением прежнего института советников вождя, которые руководствовались чувством общественного долга, и назначением органа, составленного из молодых людей, более образованных, но меньше приверженных традиции в том, что касается ответственности перед обществом¹¹¹.

Можно спросить, действительно ли проблема состоит в выборе между образованием и традиционным престижем? Почему не выбрать и то и другое?¹¹²

Необходима политика, которая бы позволила вождю и его советникам принять на себя ответственность за управление людьми, обычаи которых изменяются со временем, за решение проблем, связанных с проведением реформ, за введение новых учреждений и контроль над финансами. Как показывают материалы д-ра Ричарде, введение в действие принципа косвенного управления в Северной Родезии — это динамичный процесс адаптации, компромисса, замещения прежних властных отношений новыми и взаимодействия между ними. Мы здесь не занимались конструированием понятия «нулевой точки», с которой начинается процесс перемен, не могли мы рассматривать и нынешнюю ситуацию как некую «интегральную целостность», хотя если это понятие вообще применимо, то может использоваться именно в данном случае.

Факты, представленные в *таблице IX*, показывают, что между очевидными намерениями белых и реальностью туземной жизни могут быть найдены точки соприкосновения. Но было бы ошибкой считать, что единственная цель политики заключается в том, чтобы обнаружить вождя и упрочить его власть. В своей прекрасной статье д-р Ричарде показала ценность, жизненность и политическую целесообразность туземной власти, но она также установила, что последняя ослабляется не только из-за перегибов в деятельности крупных корпораций, защищающих свои интересы, — будь то потребность белых предпринимателей в рабочей силе или оппозиционностью миссионеров, но также и вследствие того, что ряд государственных чиновников не имеют никакого представления о туземных институтах власти.

Понятно, нельзя требовать от администраторов, чтобы они обладали профессиональным антропологическим знанием, но, как следует из анализа д-ра Ричарде, понятно также и то, что можно было бы избежать множества ошибок, например, не допустить ситуации, когда в переходный период вождь оказался лишен необходимых экономических рычагов управления. Д-р Ричарде, как антрополог-функционалист, могла пойти еще дальше и, основываясь на

своем анализе, показать необходимость официального признания *бакабило*, выявить, какие источники питают престиж вождя и его чувство ответственности, а также каковы ограничения, накладывавшиеся на его власть старой системой.

Действительная проблема контакта культур в большой мере заключается в том, как в нынешних условиях усилить власть нынешнего вождя в финансовом, политическом и юридическом аспектах. Сохранение его роли верховного священнослужителя при отправлении культа предков племени, в торжествах, связанных со сбором урожая, в магических ритуалах, вызывающих дождь, представляет трудную проблему, если учесть отношение миссионеров к традиционной религии. Вот вопрос, который при этом возникает: в какой мере миссионеры прямо ослабляют влияние вождя, которого белая администрация старается поддержать? В каких конкретных действиях выражается это двойственное воздействие?

Хотя сводная таблица — это только инструмент для аргументированного рассуждения, по ней можно четко представить систему координат, по которой должен ориентироваться каждый полевой исследователь.

Она выпукло изображает три фазы культурного изменения в системе административного управления и показывает отношение, которое существует между законами и принципами европейской политики и их практическим применением, фиксирует наблюдаемые факты влияния на жизнь туземцев, на их благосостояние, на то, что мешает их жизни и возможностям развития.

ХIII. Перспектива культурных изменений и ее реализация

Теперь можно кратко подвести итоги, чтобы выделить один или два основных принципа и наметить главные направления, по которым, на наш взгляд, должна развиваться антропология, исследующая культурные изменения. Сделаем это шаг за шагом.

1. Прикладная и теоретическая антропология

Может быть, самое главное заключается в том, чтобы полностью осознать тот факт, что каждая по-настоящему значимая теория должна в конечном счете иметь практическую ценность. В то же время полевой исследователь, сталкиваясь с практическими проблемами,

184

185

Таблица IX Институт вождей. Политическое устройство при режиме косвенного управления		
А	В	С
Влияние, интересы и намерения белых	Процессы культурных контактов и изменений	Сохраняющиеся формы традиции
1 . Косвенное управление, власть, осуществляемая через кооперацию и частичное разделение властных полномочий, признание этой власти, принуждение к подчинению е(и создание ее институтов. Ясное понимание последствий; конкретное знание о том, что еще существует.	1. Конкретные принципы косвенного управления. Определение европейской суверенности (международной, военной, судебной, фискальной). Определение возрождающихся старых сил и новых возложенных на них функций. Определение механизмов кооперации, через которые разделяются контроль и ответственность.	1. Племенная туземная конституция. Вождь; старейшина; иерархия и туземное местное управление. Аспекты: а) мифологические принципы; б) религиозные основания; в) доход; г) законодательство и суд; д) военная власть; е) суверенитет (не только первоначальный, но уже сложившийся под воздействием контакта).

2. Военное дело и политика. <i>Pax Britanica</i> ; отмена суверенитета в военных сферах; британская армия с африканскими солдатами. Полиция под контролем европейцев.	2. Постепенное приспособление старых вооруженных сил; реорганизация их в связи с новыми целями; территориальная армия(?) Основа для экономического предприятия(?) — воинские отряды и возрастные группы в Восточной и Юго-Восточной Африке. Социологическая и психологическая проблема: как компенсировать культурную ценность милитаризма. Проблема замещения.	2. Остаются рудименты военной организации. Осознание туземцами утраты суверенности. Связанные с этим финансовые, политические и моральные потери (рабовладение и работорговля, торговля слоновой костью, другие формы военной добычи).
3. Общественные финансы. Реорганизация туземной казны. Старые и новые налоги. Принцип постепенно улучшающегося бюджета (развитие косвенной экономической эксплуатации естественных ресурсов; европейские предприятия как политический фактор).	3. Проблемы баланса между утратой старых источников дохода и возникновением новых. В бюджете новые виды расходов (относительно простые в Северной Нигерии, очень сложные в Южной Нигерии и Восточной Африке, в особенности «принудительные работы»). Новые туземные источники доходов.	3. Туземная казна. Доходы, еще существующие и уже ликвидированные (война, рабовладение). Расходы на выполнение административных, ритуальных и правовых обязанностей.
4. Управление правосудием. Признание с оговорами туземного права. Потребность новых законодательных учреждений, которые могут быть делегированы вождям. Участие в органах юстиции. Исполнение решений отводится туземцам, окончательный контроль — европейцам. Европейские юристы, административные чиновники.	4. Проблема развития туземных способностей в вопросах законотворчества. Трудности туземных судов, которые руководствуются европейскими и туземными принципами. Новые типы собственности, брак и семья, профессии, общественное положение, рабочая сила.	4. Законодательные функции африканского вождя, обычно ограниченные конституционным образом. Существующие принципы туземного гражданского и уголовного права.
5. Политика и религия. Влияние миссий, подрывающее власть вождя. Режим косвенного управления должен поддерживать власть вождя.	5. Конфликт между миссионером и администратором как конфликт между новой лояльностью и политической эффективностью. Обращение вождя в христианство разрешает некоторые трудности.	5. Органическое единство между властью политической и религиозной. Вождь — тот, кто вызывает дождь и способствует урожаю. Институт вождей и культ предков.
6. Образование. Европейская система обучения обязательна при режиме косвенного управления. Миссионерское обучение может подрывать старую систему. Возможна адаптация туземных институтов	6. Образование «на два фронта». Насажение европейской позиции в экономических, судебных и налоговых вопросах. Необходимость сохранения племенного закона. Проблемы: дифференцированное образование вождя и обычного гражданина. Трудности, которые создает образованный африканец — парвеню и демагог.	6. Туземные системы образования: домашнее, возрастное, обучение искусству, ремеслу и гражданским обязанностям.

имеющими жизненно важное значение, тем самым получает стимул к работе и вдохновение, которое по логике вещей должно приводить его к плодотворным теоретическим открытиям. Мы нашли, что строгий научный метод требует от антрополога исследования действительных фактов, а также процессов, имеющих место в настоящее время. Поскольку все эти процессы затрагивают сферу культурных изменений, поскольку в них включены действия европейской администрации, миссий и промышленных предприятий, постольку предмет новой антропологии во все большей степени совпадает с предметом практических интересов колониального управления. Аборигенных культур в чистом виде уже не встретишь ни в Африке, ни где-либо еще. Научному наблюдению доступны только факты влияния белых колонистов и туземные традиции.

Развитие современной теоретической антропологии позволяет строго различать значимые факты и процессы, с одной стороны, и курьезы и аномалии — с другой. Антропология сейчас вводит в поле своего исследования такие предметы, как экономика, политические институты, землевладение и труд. Она выносит на обсуждение вопросы брака, семьи, родства и пола, предлагая изучать их с помощью функционального подхода. Это означает признание необходимости изучения работы этих институтов и того, как они воздействуют на демографическую, социальную и правовую устойчивость племени. Тем самым научный метод сближается с практическим подходом. Умный администратор, миссионер или работник просвещения должны признать, что полное и непредвзятое знание фактов входит в их

обязанности и может оказать эффективную помощь в работе. Современный антрополог, исследуя религию, магию и даже колдовство, понимает, что имеет дело вовсе не с чем-то архаическим, не с тем, что может служить только иллюстрацией первобытных, уже не актуальных форм мышления. Напротив, мы приходим к тому, что в африканском культе предков либо в вере в единого верховного бога, в религиозном обращении к силам природы либо в страхах и надеждах, связанных с магическими действиями, можно обнаружить общечеловеческие моральные, догматические и социальные установки. Здесь также антрополог, использующий в своей работе функциональные методы, может помочь миссионеру, показывая ему, на чем основан общий фактор примитивных и развитых религий. Главный урок, который можно извлечь из этого нового теологического подхода, заключается в том, что обращение в христианство возможно не только на пути разрушения традиционных верований, но и через дополнение последних новыми взглядами.

Одним из последних достижений науки о человеке является тенденция к тому, чтобы вглядываться в будущее так же, как и в

188

прошлое, чтобы рассматривать *terminus ad quern* культурных изменений, прогрессивных социальных и интеллектуальных направлений, моральной реинтеграции африканских реалий, происходящей под влиянием европейских культур. Здесь также нет расхождений между интересами практика и исследователя-теоретика. Современная антропология принимает функциональную или инструментальную точку зрения. Она интересуется организованной человеческой деятельностью или институтами как средствами удовлетворения человеческих потребностей. С этой точки зрения *сближение* между практическим интересом и теоретическим исследованием является и реальным, и неизбежным. В теоретическом плане феномен культурных изменений позволяет нам исследовать такие институты, как туземное землевладение, туземная система брака или туземная вера в колдовство в их наиболее ярких проявлениях. Те аспекты работы каждого института, которые более других сопротивляются изменению, являются *prima facie*^{*} самыми важными и фундаментальными.

«Консерватизм» заключается отчасти в широких разветвлениях ряда верований, таких как культ предков, в большой живучести некоторых суеверий, таких как колдовство и магия. Тот факт, что *лобола*, или выкуп за невесту, сначала преследовался по закону и осуждался с амвона, а потом был восстановлен в правах европейским законодательством и признан миссиями, открывает перед современным антропологом широкое поле для исследований и предоставляет возможность открытий первостепенной важности.

Живучесть колдовства и его особенные пути развития в условиях контакта культур — другой пример того, как изменяющиеся обстоятельства позволяют нам понять, что происходит с идеями и формами деятельности, когда они подвергаются массированному воздействию со стороны противоположных идей и форм. Такое знание столь же важно и для практика. Если бы миссионеры поняли, что выкуп за невесту не имеет ничего общего с экономической сделкой, что его функция заключается не в том, чтобы сделать из женщины рабыню или продать ее мужу как вещь, — они, наверное, не сделали бы принципиальной ошибки, какой было запрещение выкупа, и не оказали бы тем самым неблагоприятное влияние на брак и туземную семью.

Функциональное рассмотрение культурных изменений и сил, которые упорно сопротивляются всяким попыткам модификации в условиях контакта культур, стало в последнее время главной задачей научной антропологии, но это всегда интересовало тех, кто занимался практической деятельностью в Африке. Теперь, когда наука про-

* На первый взгляд (*лат.*). — Прим. пер.

189

никла во многие области, имеющие практическое значение, когда становится все более очевидным, что мы должны заменить грубые и устаревшие приемы хаотичного изучения произвольно выбранных проблем ясным и систематическим исследованием, по-видимому, следует признать неизбежным движение практика и антрополога навстречу друг другу, особенно теперь, когда последний так приблизился к практическим проблемам и готов участвовать в практическом руководстве процессами культурных изменений.

Было бы излишним оптимизмом считать, что с момента, когда эти истины будут признаны,

наступит идеальное сотрудничество. Администрация, миссии и промышленные предприятия существуют уже давно. Было бы наивно ожидать от них сверхчеловеческой доброжелательности по отношению к непрошеному гостю, обладающему сравнительно небольшим историческим опытом. Сейчас, как и много веков назад, у них есть собственные интересы, и хотя наблюдается тенденция к признанию ценности антропологических исследований по некоторым проблемам, непосредственно затрагивающим их интересы, все же многое, о чем шла речь выше, представляет собой некий вызов основаниям, на которых формируются и взгляды миссионеров, и политика в сфере организации труда и земельной собственности.

Например, было бы совсем нетрудно привести убедительные научные доказательства в пользу утверждения, что банту Южной Африки не получили достаточного количества земли. Но этого даже не нужно, так как этот факт признан в парламентских документах, а также в резолюциях и заявлениях специально созданных комиссий. Тем не менее единственно эффективное разрешение этой проблемы шло бы вразрез с интересами белого меньшинства, обладающего в настоящее время властью. Поэтому заключение антрополога оказывается даже более неприятным для колониальных властей, чем выступления защитников прав туземцев, так как он оперирует фактами и цифрами, пользуясь при этом неоспоримой логикой сопоставления целей и средств и протестуя против средств, которыми пытаются достичь эти цели. Однако это не может заставить замолчать научного исследователя, так как он знает, что говорит правду, имеющую огромное практическое значение для будущего, пусть и отдаленного.

2. Исторический и функциональный подход

С чисто теоретической точки зрения важнейшим мотивом наших предыдущих рассуждений было различие «мертвой и погребенной истории», с одной стороны, и «действующей, живой tradi-

190

ции», — с другой. Это различие я пытался пояснить на конкретных примерах. Те, кто смог отделить абстрактную теорию от обсуждения реальных фактов, не станут заблуждаться относительно моей позиции. Прежде всего, я вовсе не пытаюсь поставить под сомнение ценность исторических исследований и исторической реконструкции. Однако нужно ясно сознавать, что, исследуя сегодня зулу, бабемба или масаи, мы наблюдаем совсем не ту ситуацию, в какой их племена находились до контакта с европейцами, но видим перед собой феномен культурных изменений. Описание структуры племени, законов, верований и обычаев туземцев, как они существуют в своей первозданной полноте, является результатом особой работы. Методы, применяемые при этой работе, отличаются от методов чистого наблюдения. Прежде всего следует учесть, что рассказы «старейшин племени» о прошлом никогда не могут быть научной или исторической истиной, так как они всегда окрашены чувствами ностальгии, сожаления и тоски по ушедшим временам. К таким высказываниям следует относиться как к мифологическому повествованию, хотя и повествованию о недавнем прошлом.

И здесь мы еще раз рискуем попасть в *caveau*. Так называемое «историческое» объяснение часто связано с ошибкой *post hoc ergo propter hoc*". Подлинное историческое объяснение возможно только как итог исследования всего процесса развития какого-либо института, в котором устанавливается преемственность его функций и форм. Африканское рабовладение и похищение рабов все еще формируют определенные статусные отношения внутри племени и питают идею о превосходстве одних членов племени над другими в смешанных группах. Для оценки этого влияния мы можем либо исследовать одни только современные идеи, либо сравнивать старые условия с сегодняшними. Второй подход был бы очень полезен, поскольку мог бы во многом дополнить первый как теоретически, так и практически. Однако это могло бы иметь место только в том случае, если бы удалось восстановить полную функциональную картину условий, существовавших до контакта с европейцами, получить исчерпывающую информацию обо всем, что касается рабства, землевладения, брака, закона или культа предков. Во многих случаях в наши дни это совершенно невозможно, поскольку (как я уже не раз повторял), с научной точки зрения, записи о прошлом содержат слишком много ошибок и

в силу этого совсем не годят-

* Подвал, зд. — ловушка (франц.) — Прим. пер.

" После этого, значит, вследствие этого (лат.) - логическая ошибка, состоящая в том, что событиям или явлениям, следующим друг за другом во времени, безосновательно приписывают связь друг с другом в качестве причин и следствий. — Прим. пер.

191

ся для сравнения с настоящим положением вещей, как оно предстает в полевых исследованиях.

3. Принципы и методы исследования культурных контактов

Главная особенность нашего подхода состоит прежде всего в том, что в исследуемой проблеме выделяется несколько аспектов, а затем каждый из них связывается с остальными по ряду соответствующих позиций. Для большей ясности и точности в ходе предшествующего изложения эта связь была представлена с помощью сводных таблиц. В отдельные колонки помещаются те ситуационные факторы, которые в значительной степени могут рассматриваться как вполне независимые области исследований. Колонка «А», в которую помещены данные о различных влияниях европейцев, их интересах и намерениях, является одной из основных составных частей этой таблицы. В колонке «В» приведены факты, относящиеся к тому, что можно было бы назвать «антропологической ничейной землей»: этой сферой антропологи старой школы не интересовались потому, что она не носила исключительно племенного характера, а социологи и историки — потому, что факты, ее наполняющие, не были вполне европейскими по своему содержанию. К этой колонке относятся все действия, связанные с кооперацией африканцев и европейцев, те случаи, когда европейцы позволяют африканцам участвовать в своих интересах, а африканцы признают лидирующую или руководящую роль белых. Работа на рудниках и плантациях; школьное образование в джунглях и африканский колледж; туземный суд, контролируемый белыми; туземные предместья в Йоханнесбурге и Найроби — эти явления и их правовые, экономические, религиозные и образовательные взаимосвязи *par excellence* относятся к колонке «В». В колонке «С» собраны данные о туземных институтах, которые все еще функционируют либо *sub rosa*, либо при полном невнимании со стороны европейцев. К этим трем колонкам можно добавить еще несколько: колонку слева от «А», куда поместить влияния, идущие с Европейского континента; колонку «D», где будут обозначены события реконструированного прошлого; и, наконец, колонку «Е», содержащую сведения о том, что относится к будущему, о силах реакции и новых туземных институтах.

* По преимуществу (лат.). — Прим. пер.

192

4. Критерии оценки и практические рекомендации

В данном случае опять-таки исключительно научный, или теоретический, подход позволяет нам со всей определенностью констатировать, что, с одной стороны, критерии оценки могут быть выработаны только благодаря изучению наличного положения дел, а с другой стороны, что для определения таких критериев ученому не нужно ни прибегать к историческим сравнениям сегодняшней ситуации с условиями, существовавшими до контакта с европейцами, ни вводить в исследование какие-либо моральные или специфически нормативные ценности.

И здесь инструментальный подход, понимание культурного развития как средства для достижения определенных целей, приобретает большое значение. Признания того, что институты, такие как брак или семья, сельское хозяйство или землевладение, выполняют особые присущие им функции, в принципе вполне достаточно для принятия определенного критерия оценки. Полевой исследователь, конечно, должен быть абсолютно вне политики. Ни в своих исследованиях, ни в теории он не должен быть ни агностиком, который не способен ни в чем согласиться с миссионерами, ни фанатичным сектантом, презирающим все иные христианские конфессии, кроме собственной, и не находящим никакой ценности в религии африканцев. Он не должен быть ни коммунистом,

ни фашистом, догматически верующим в исключительную ценность нордической расы, ни пылким защитником туземцев. Он должен быть способен непредвзято оценить цели, идеалы и практические задачи европейцев, проявляющиеся в каждом их действии. Возьмем, к примеру, работу миссионера. Усилия последнего по перенесению на почву туземной культуры новой сексуальной морали и повышению этических требований ни в коем случае не должно восприниматься полевым исследователем как некое непреодолимое препятствие, сводящее на нет возможность взаимопонимания между миссионером и антропологом. На самом же деле знание природы сексуальных влечений и склонностей, осознание проблем и трудностей, связанных с инстинктом размножения, так же, как и понимание значения этого инстинкта для прочного брака и правильной организации семьи, позволяют ему найти общий язык с миссионером. Однако антрополог должен настаивать на том, что о «половой морали», как культурной реальности, особенности которой могут варьироваться в пределах достаточно широкого спектра параметров, нельзя говорить в терминах, пригодных для описания ситуации в одной из христианских сект.

193

Касаясь проблем, связанных с туземной рабочей силой, антрополог должен опять-таки подчеркнуть, что постоянная потребность в ней со стороны европейцев не только является реальным фактом, но и выступает в качестве одного из определяющих факторов культурной ситуации. Но столь же настойчиво он должен утверждать, что в долгосрочной перспективе *Raubwirtschaft*, то есть грабительская эксплуатация рабочей силы туземцев, — захват их земель, подрыв племенного хозяйства, следствием чего является нехватка продовольствия и кормов для скота, — перечеркивает саму идею Африки как «страны для белых», основанной на туземном труде.

Что касается землевладения, то в некоторых районах было бы целесообразно, практически не затрагивая ничьих интересов, передать туземным резервациям часть земель, принадлежащих европейцам. Общественное мнение должно быть подготовлено к тому, чтобы воспринимать реальность такой, какова она есть, а именно понимать, что для европейцев банту являются партнерами, и потому их благосостояние полезно европейцам, а нищета и жалкое существование опасны как заразная болезнь.

Короче говоря, как можно более полное знание фактов и наиболее правильное их представление позволяют антропологу выработать критерии оценки и объективные и полезные практически правила поведения, оставаясь при этом в границах данных собственных полевых исследований и их интерпретации. Следует добавить, что сравнение нынешних условий с реконструированным прошлым — дело совершенно бесполезное. То, что действительно нужно, это как можно больше собрать данных о европейской составляющей, о множестве туземных традиций, о механизмах изменения и контакта и, наконец, о таком явлении, как новые движения среди африканских туземцев. Это очень важно, так как нельзя говорить о «туземцах», «африканцах» или «банту» вообще. Необходимо конкретно исследовать каждый регион, каждый тип туземного общества, вступающего в культурный контакт, — в городе, на фермах, на рудниках, плантациях и в племенных резервациях. Во всех этих случаях полевые исследования должны проводиться в соответствии с новыми принципами, проблемами и методами, адекватными изучению культурного контакта.

5. Между племенным ренегатством и коллективным сопротивлением¹¹³

Подводя итоги рассуждениям, представленным в этой книге, нам остается обсудить еще один важный аспект.

194

Анализируя новую переходную фазу, сферу явлений, связанных с культурными изменениями, мы исходили прежде всего из концепции двух демаркационных линий, которыми эта сфера отделена от африканского и европейского мира. Одна из этих границ становится явной, когда мы в ретроспективном рассмотрении обращаемся к начальным

стадиям разложения племенной жизни. Африканец переходит рубеж первого племенного ренегатства, когда вступает на один из новых путей, открываемых европейской культурой. Признаком перехода через этот рубеж может быть принятие христианства, поступление в европейскую школу, заключение трудового договора, приход на военную службу, в полицию или на административную работу.

Такой шаг делается под давлением фактически наличных обстоятельств. С самого начала европейское влияние — демонстрация подавляющего превосходства в военной и экономической сферах или преимуществ образования, предъявление более высоких моральных требований — является движущей силой переходного периода. Эта сила толкает туземца к переоценке тех или иных ценностей, к пересмотру своего отношения к привычным для него формам деятельности. Тем самым он вступает в новую систему ценностей. За приобщение к новым ценностям и за новые жизненные перспективы он платит забвением прежних обязанностей, отречением от своих древних верований и убеждений. Для него начинается новая жизнь, а в ней — новая одежда, новые формы поведения, новые привычки. Туземец вступает на этот путь, очарованный преимуществами, мощью, богатством и общим престижем всего европейского. Конечной, хотя и неявной целью для него является стать обладателем, в полной или частичной мере, тех вещей, собственности или общественной роли, которые в его глазах обуславливают преимущество европейцев. В какой мере и какими путями он может приблизиться к этой цели?

Туземец может окончить европейский или американский университет, получить ученую степень и войти в высококвалифицированную профессиональную группу. Однако после возвращения на родину его ждет драматический опыт. Он обнаружит, что не обладает равными или хотя бы эквивалентными юридическими, экономическими и политическими правами.

В жизни каждого ассимилированного африканца и в развитии любого африканского общества, ушедшего от племенного строя, приходит момент, когда с неумолимой неизбежностью возникает второй рубеж, или барьер. Эту демаркационную линию можно назвать линией интегрального отторжения полной ассимиляции. В своем конкретном проявлении она выступает как

195

юридическое признание «цветного барьера», пролегающего между людьми с разным цветом кожи, принципа расовой дискриминации, основного закона Грондвета, как проведение политики перманентной сегрегации. Это отделяет глубокой пропастью общество частично ассимилированных африканцев от их белых соседей¹¹⁴.

Реакция африканцев на этот второй рубеж столь же важна, как европейская инициатива.

Африканцы, не имея возможности разделять идеалы и стремления европейцев и на равных правах сотрудничать с белыми, естественно, возвращаются к своим давним системам верований, ценностей и чувств. Африканец не согласен считать достаточной компенсацией за все то, от чего он должен был отказаться в начале своего пути к европейским благам, положение, отводящее ему роль лишь неполноценного подobia своих белых соседей. Чем он более независим, дальновиден и впечатлителен, тем сильнее его реакция. Сила этой реакции зависит от уровня притязаний и надежд, с какими он переступал первый рубеж. Она также соразмерна степени ассимиляции африканца. Литература, созданная образованными африканцами и повествующая об обидах, причиненных людям банту, и трудностях, с какими сталкивается туземная интеллигенция, является документом, свидетельствующим об упомянутой реакции.

Но не только интеллигенция реагирует подобным образом. По всей Африке наблюдается рост национализма: племенного, регионального или панафриканского. Это находит выражение в возникновении сепаратистских африканских церквей, в стремлении к реставрации племенной власти, в возобновлении брака на основе обычая *лобола*, в возобновлении ритуалов инициации, восстановлении туземных систем семьи и родства.

Такие элементы старой культуры, как женское обрезание, ритуальное отношение к скоту, африканская музыка, танец и развлечение, вновь оживают на основе вторичного, почти этнографического интереса к расовой истории, к закону, основанному на обычае, к художественным и интеллектуальным достижениям своей расы. Африканец поэтому вынужден, по крайней мере духовно, вновь перейти первый рубеж и заново признать многие племенные ценности, которые были им отвергнуты при первом переходе. Этот утонченный национализм или племенное чувство все еще черпает силу из огромных резервуаров старой традиции. Ведь африканские институты, воспоминания и саги живут не только на территориях, населенных африканскими племенами, но также и в тех обществах, которые частично ушли от племенного строя.

196

Наличие этих двух альтернатив — принятия соблазнов и надежд, связанных с европейскими идеалами, с одной стороны, и полного их отторжения — с другой, — а также взаимосвязь между ними, возможно, является самым мощным фактором, действующим в переходный период контакта культур на тех территориях, которые населены большим количеством постоянно проживающих в Африке европейских колонистов. Обе альтернативы были созданы европейцами. Обе они, скорее всего, неустранимы. Однако, если мы осознаем это, сразу возникает много проблем.

Возможно ли установить более полное и более адекватное соотношение между обещаниями и их выполнением; между выполнением этих обещаний и действительными потребностями африканцев? Африканец может не получить того, на что надеялся. Однако он мог бы получить достаточную компенсацию за то, что потерял. Африканец, как мы видели, должен отказаться от своих политических прав, от социального статуса, безопасного образа жизни и от защиты своих древних божеств, на помощь которых он опирался в борьбе со злым роком. Что получает он взамен? Очень часто — только тень того, что ему было обещано и в чем он нуждается, и даже не эквивалент того, что он утратил.

Сравним туземную семью, живущую в племенной резервации, с ее аналогом в городской местности либо на европейской ферме. Туземное домашнее хозяйство организовано по старинному жизненному образцу, который удовлетворяет обычные потребности и приспособлен к туземному хозяйству. Все члены семьи знают, сколько труда им нужно вложить, какими ресурсами они располагают и какое вознаграждение они могли бы получить за свой труд и способности. Здесь мало вероятно невыполнение обещаний, и никого не потрясает несоответствие между затрачиваемыми усилиями и их результатами. В племенном кодексе поведения обычно предусматриваются даже стихийные бедствия. Туземное домашнее хозяйство, утратившее племенной характер, ориентируется на более высокий жизненный стандарт, обусловленный тем, что это уже семья частично европеизированная, нуждающаяся в образовании, в соответствующей одежде, в средствах поддержания гигиены и чистоты. Экономически новое хозяйство полностью зависит от заработной платы — и здесь вступает в игру то обстоятельство, которое было зафиксировано в ходе полевых исследований в большинстве районов, где проживают большие группы людей, порвавших с племенным строем. Анализ бюджета семей показывает, что расходы, необходимые для под-

197

держания нового жизненного стандарта, очень часто, почти неизменно, превышают регулярный заработок отца семейства. Это означает, что плохое питание, недостаточное образование детей, перегруженность жены и детей работой ради получения дополнительных, зачастую нелегальных, заработков создают условия, несовместимые с ростом жизненных ожиданий, с улучшением здоровья и другими выгодами, какие обещал переход к новым формам жизни. Здесь мы имеем факты, которые могут быть объективно проверены и которые показывают, в какой степени расхождение между обещанием и его выполнением приводит к ухудшению социальной ситуации.

Возьмем другой пример. Во многих районах сельское хозяйство туземцев улучшается за

счет обучения, демонстрации лучших образцов продукции, обеспечения инвентарем и введения ветеринарного наблюдения за скотом. На тех же территориях, однако, туземцы лишены столь значительной части своих племенных земель, что нечего и говорить о каком-либо развитии земледелия, тогда как более прогрессивные методы скотоводства привели бы в итоге к разрушительному перепроизводству. Мы знаем также, что образованный африканец не может работать по профессии из-за законодательства, санкционирующего существование межрасовых барьеров, или из-за недостатка клиентов, так как туземцы, которые отошли от племенного строя, могут рассчитывать лишь на искусственно заниженную заработную плату.

Говоря все это, я просто указываю на некоторые силы, которые, если ими умело управлять, могли бы обеспечить нормальное и устойчивое развитие, а при плохом управлении могут приводить к опасным последствиям. Нельзя недооценивать значение и неизбежность африканской ассимиляции и прогресса, влияние просвещения и распространения христианства. Однако ясно, что разумная колониальная политика в сфере управления, просвещения, экономики и религиозной жизни должна оценивать возможности и опасности, которые вытекают из соотношения между тем, что было обещано, и тем, что дано. Диспропорция между тем, что обещано африканцу, когда он переходил рубеж племенной жизни, и выполнением этих обещаний при наличии барьера расовой дискриминации является главной проблемой, которая требует своего разрешения. Я полагаю, что, во-первых, следовало бы унифицировать, скоординировать и внести некую последовательность в различные политические начинания. Мы уже упоминали о противоречии между энтузиазмом, доброй волей и рвением к просветительской деятельности с одной стороны, и существованием барьера между расами — с другой.

Противоречие между потребностями коло-

198
ниста и деятельностью сельскохозяйственного департамента способно развить экономические амбиции так, что они могут выйти за рамки легитимных способов реализации. Всякий раз, когда европейцы намечают поселение больших групп колонистов на какой-либо территории, сегрегация и цветной барьер становятся неизбежными. Об этом следует помнить тем немногим энтузиастам, которые помимо воли своими учениями о братстве людей и благословенном труде способствуют пробуждению у туземцев больших надежд и видят возможность ассимиляции путем получения образования, перемены одежды, образцов поведения и морали. Если бы с самого начала, когда они начинают разносить благую весть о наступлении цивилизации, было бы ясно, что нельзя достичь ее идеала, и то, что дано африканцам, — это новые условия существования, лучше приспособленные к их нуждам, но всегда отвечающие интересам европейцев, то шансов получить сильную негативную реакцию и спровоцировать формирование новых, потенциально опасных разновидностей национализма было бы меньше.

Предостережение в адрес меньшинства людей доброй воли — это не все, что мог бы сказать антрополог. У него есть также несколько замечаний относительно большинства европейских интересов, которые, естественно, не связаны с благосостоянием туземцев. Крупные предприятия, организованная торговля и большинство чиновников администрации действуют прежде всего согласно европейским императивам. Их влияние часто приводит к тому, что обещания, даваемые туземцам меньшинством энтузиастов, часто выполняются неадекватно.

Поэтому антрополог должен подчеркнуть, что повышение уровня реальных доходов является необходимостью с точки зрения интересов как африканцев, так и белого населения. В конечном счете африканские и европейские интересы совпадают — так как стабильное и эффективное управление белого меньшинства может опираться только на реальное благосостояние и чувство удовлетворенности туземцев.

Более высокая степень автономности в управлении, большее количество земли, оставляемой туземцам, финансовая помощь, культурная независимость — это

инвестиции, которые способствуют успеху европейского управления и приносят пользу туземцам. Каждая колониальная власть, в особенности та, перед которой стоит задача реорганизации или планирования своей политики, должна проштудировать историю Южной и частично Восточной Африки и сделать научные выводы, основанные на фактах. Вряд ли необходимо подчеркивать, что утверждения, содержащиеся в этой книге, не являются критикой исключительно бри-

199

ханских методов колониальной политики. Я обсуждал проблемы культурного контакта на британских территориях просто потому, что из африканских районов я знаю только эти. Колонизация не бывает простым, гладко протекающим процессом. Нация, имеющая самый долгий и самый широкий опыт в этой области, должна была решить некоторые из самых трудных проблем методом проб и ошибок — для собственной пользы и для пользы других. Как поляку по рождению и воспитанию мне позволено сказать, что, на мой взгляд, британская колониальная система не уступает никакой другой в способности учиться на опыте, в приспособляемости и толерантности и, сверх того, в ее подлинной заинтересованности в благосостоянии туземцев.

Этнограф, который исследовал контакт культур и оценивал его силу, скрытые в нем возможности и опасности, имеет право и обязанность формулировать свои выводы таким образом, чтобы к ним со всей серьезностью отнеслись те, кто планирует и осуществляет политические решения. Он также обязан выступать как защитник туземцев. Однако он не должен идти дальше этого. Принятие решений и практическое руководство делами — не в его компетенции. Его основная обязанность состоит в том, чтобы представить факты, разработать понятийный аппарат, который мог бы иметь теоретическое значение и практическое применение, устранить теоретические фикции и бессодержательные понятия — и тем самым обнаружить наиболее существенные и действенные факторы культурного изменения. Благодаря сравнительным исследованиям антрополог может раскрыть и определить общий фактор, общую основу, на которой могут сойтись интересы европейцев и африканцев. Он может раскрыть источники разлада между ними. Он может показать, что иногда эти источники лежат в сложном конфликте интересов, а иногда — в неправильной оценке африканской действительности или в случайных недоразумениях. Совет антрополога может стать важным предостережением, а иногда вкладом в конструктивное планирование. Знание создает возможность предвидения, а умение предвидеть необходимо и администратору, и работнику просвещения или социальной сферы, и миссионеру. Раскрытие долгосрочных тенденций, способность предвидения будущего на основе полного знания участвующих в процессе факторов, компетентный совет по специальным проблемам — вот задача этнографа, изучающего культурный контакт, которая стоит перед ним как перед экспертом, способным дать рекомендации по решению практических вопросов.

1945

200

Примечания

¹ *Hunter M.* Reaction to Conquest. P. 430.

² Report of the Native Economic Commission, 1930—1932. Par. 35.

³ *Hunter M.* Op. cit. P. 400-413.

⁴ Еще один пример тому, насколько сильно под воздействием живой традиции развиваются различные формы национализма, отделяющие завоевателей от завоеванного, показан в статье Маргарет Рид «Традиция и престиж у нгони», см.: *Read M.* Tradition and Prestige among the Ngoni // «Africa». 1936. Vol. IX. № 4.

⁵ Вхождения в схему указываются в тексте по букве колонки и порядковому номеру. - *Прим. Ф. М. К.*

⁶ Так, Франция использовала колониальные войска вне Африки, например, сенегальские — при оккупации Рура, а малагасийские — при подавлении восстания друзов в Сирии. Западноафриканские войска также были дислоцированы во Франции. См.: *Mair L. P.* Native Policies in Africa. L., 1936. P. 186-187.

⁷ Данное вхождение должно стыковаться с соответствующим пунктом в схеме, составленной при изучении племенной власти, так как полное подавление власти вождя как военного лидера со всей очевидностью лишило его большей части авторитета, источников дохода, а также личного престижа. И здесь, вероятно, как и в предыдущих случаях рассмотрения проблем культурных изменений, можно подумать о том, чтобы предложить замещающие факторы и влияния с целью подкрепить институт, не только являющийся жизненной силой племенной жизни, но и существенный для европейцев, живущих в условиях действия принципа косвенного управления.

⁸ Подробное описание этого процесса содержится в статье Хильды Бимер, см.: *Beemer H. The Development of the Military Organization in Swaziland // «Africa». 1937. Vol. X. P. 195-203.*

⁹ Компаративное исследование проблем войны и их связи с ситуацией в современной Европе содержится в работе Малиновского «Антропологический анализ войны», см.: *Malinowski B. An Anthropological Analysis of War // «American Journal of Sociology». 1941. Vol. XLVI. №-4. P. 521-550. - Прим. Ф. М. К.*

¹⁰ Эта рукопись была написана Малиновским между 1938 и 1939 гг. Каким было бы его отношение к использованию туземных войск в разразившейся позже мировой войне, я не знаю; но, конечно же, понятие «европейского дара мира», преподнесенного так называемым первобытным народам, теперь воспринимается с еще большей иронией.

Среди работ Малиновского было несколько записей по поводу материала М. Хантер о войне в Пондоленде. Он полагал, что некоторые частные моменты требуют подробного исследования, а именно: верят ли туземцы, что с прекращением племенной вражды у людей исчезло или уменьшилось мужество, существуют ли в действительности симптомы упадка, возросла ли интенсивность внутренних сражений в племени, существуют ли другие типы компенсаторных занятий, таких как совершаемые украдкой набеги с целью кражи скота, и т. д. «Что действительно важно для настоящего и будущего, — подчеркивал он, — это то, до какой степени уничтожение военной организации подорвало авторитет, определенные личные и эмоциональные качества; до какой степени оно высвободило энергию для другого рода занятий». - *Прим. Ф. М. К.*

" Специальный номер «Африки» был посвящен обсуждению колдовства. Кроме работ тех авторов, кто упоминается в этой главе, см. также: *Clifton Roberts C. Witchcraft and Colonial Legislation // «Africa». 1935. Vol. VIII.* ¹² *Orde-Browne G. St. J. Witchcraft and British Colonial Law // «Africa». 1935. Vol. VIII. P. 483.*

201

¹³ *Richards A.I. A Modern Movement of Witch-Finders // «Africa». 1935. Vol. VIII. P. 458.*

¹⁴ См.: *Melland F. Ethical and Political Aspects of African Witchcraft // «Africa». 1935. Vol. VIII. P. 495-503.*

¹⁵ Речь идет о 1938 г. - *Прим. Ф. М. К.*

¹⁶ Энергично выступает за серьезное отношение к колдовству упомянутый выше Франк Мелланд. Изложение его позиции содержится в его статье, см.: *Melland F. Op. cit. P. 502-503.*

¹⁷ Образование может служить только в качестве одного из факторов ослабления веры в магию и колдовство, но, по моему мнению, оно играет значительно меньшую роль, чем обычно утверждается. Никакой объем образования не помог предотвратить современные формы охоты на ведьм в Германии, России и Италии. В данном случае процветание может иметь большую ценность, чем мудрость.

¹⁸ В рукописях Малиновского, посвященных колдовству, проблемы очевидно разбираются в рамках трехстороннего подхода, но прямых отсылок к схемам нет. Однако он начертил несколько схем, и среди них две включали в себя различные моменты, рассмотренные в этой главе. Поэтому одну из них я включила в текст настоящей книги в качестве обзора свидетельств и общего резюме дискуссии предыдущего раздела. — *Прим. Ф. М. К.*

¹⁹ Эти выводы, к которым пришла Международная конференция по вопросам службы здоровья в Кейптауне в 1932 г., приведены в том же журнале «Africa», посвященном проблемам питания (см.: «Africa». 1936. Vol. IX. № 2. P. 153). Мы еще вернемся к этому важному сборнику очерков об африканском рационе питания в условиях культурного контакта.

²⁰ См.: «Africa». 1936. Vol. IX. № 2. P. 148.

²¹ *Washington E.B. On the Food and Nutrition of African Natives // «Africa». 1936. Vol. IX. P. 153-154.*

²² Важная в этом отношении монография О. Ричарде и И. Уидоусон показывает, что для биохимика было бы бесполезно пытаться упорядочить и осмыслить имеющуюся у него информацию без учета таких антропологических параметров, как экономика производства продуктов питания, организация приготовления и потребления пищи, различная социальная и культурная ценность некоторых видов пищи. Некоторые из них, такие как просо или кукуруза кафров, важны с точки зрения факта использования их во время празднеств, тогда как в употреблении других продуктов, таких как молоко и мясо, религия устанавливает предписания, акцентирующие половые и возрастные различия, а также различия по социальному статусу. См.: *Richards A.I., Widdowson E.M. A Dietary Study in North-Eastern Rhodesia // «Africa». 1936. Vol. IX. № 2.*

²³ Это отмечено в отчетах Комиссии по экономическим проблемам туземного населения за 1930—1932 гг., см.: *Report of the Native Economic Commission, 1930—1932. Par. 69.*

²⁴ См.: *Hunter M. Reaction to Conquest. P. 517.*

²⁵ См. работы О. Ричарде «Hunger and Work in a Savage Tribe» (1932) и «Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia» (1939). Д-р Ричарде была также членом Комитета по вопросам питания Международного института африканских языков и культур. Это была группа антропологов, экспертов по вопросам медицины и питания, сформированная в 1935 г. для изучения питания африканских племен.

²⁶ См.: *Richards A.I., Widdowson E.M. A Dietary Study in North-Eastern Rhodesia. P. 195.*

²⁷ Обсуждая проблему питания, мы должны учитывать пуританское давление со стороны европейцев, в особенности влияние миссий на товарищеские отношения туземцев и их обычаи в еде, в особенности на обычаи, связанные с выпивкой. Пункт «Миссии и пиво» следует разместить в рубрике «A1». Одной из важнейших проблем в связи с деятельностью миссионеров для рассуждений антрополога яв-

202

ляется проблематичная необходимость предъявления к африканцам-христианам очень строгих требований относительно того, что можно было бы назвать *joie de vivre* (житейскими радостями (*франц.*) — *Прим. пер.*).

Крайний пуританизм, являющийся одним из главных препятствий в деле обращения язычников, превратил христианство в клин, раскалывающий каждое африканское племя. См.: *Hunter M. Reaction to Conquest. P. 351, 355.*

²⁸ См.: *Mair L.P. Native Policies in Africa*. P. 93. ²⁴ См.: *Mair L.P. Op. cit.* P. 39, 58-59, 71, 93, 106.

³⁰ См.: *Orenstein A.J. The Dietetics of Natives Employed on the Witwatersrand Gold Mines // «Africa». 1936. Vol. IX. P. 218f.*

³¹ См.: *Troll G. L'Alimentation chez les travailleurs indigenes dans les exploitations commerciales, agricoles, industrielles et minières au Congo // «Africa». 1936. Vol. IX. P. 197-217.*

³² См. примечание Э.В. Хурле к цитированной выше работе Оренштейна (*Orenstein A. J. Op. cit.* P. 225). Полевой исследователь, описывая группу туземцев, питавшуюся непосредственно у белых в соответствии с плановой политикой организации питания, должен проанализировать условия, в которых продовольствие потребляется, количество ежедневно потребляемой пищи и реальные условия питания: поглощается ли пища наспех или медленно, сразу после работы или во время работы. В то же время, он не должен интересоваться, что о питании туземцев говорят документы, он должен изучать количество пищи и способ, каким она приготавливается и потребляется. Он также должен исследовать предпочтения туземцев и на основании их свидетельств стараться установить их мнение о продовольственной политике администрации рудника и то, какую роль в этом играют племенные различия. Важно было бы также установить количество продовольствия, покупаемого туземцами, объем выпитых напитков, размах торговли пайками и т. д. Напротив этих данных из колонки «В» мы должны поместить в колонке «А» явные и признанные действия европейцев.

³³ Еще в 1929 г. Малиновский писал о том, что «вся проблема будет блужданием в темноте, пока мы не убедимся в том, что туземцы располагают необходимым минимумом земли», см.: *Malinowski B. Practical Anthropology*. P. 30. — *Прим. Ф. М. К.*

³⁴ Сошлюсь на работу Раймонда Бьюэлла, где показано, что индивидуальное владение землей на контролируемых территориях не приводило к более высокому уровню развития земледелия, что туземцы, которые считаются землевладельцами, все еще привержены идее общей собственности, а молодые сыновья, которые в старой системе имели землю, теперь должны искать работу (см.: *Buell R.L. The Native Problem in Africa Vol. I*. P. 92).

³⁵ Весь раздел «Земельная проблема в Африке» состоит из заметок Малиновского, написанных карандашом, за исключением машинописи, трактующей о землевладении у баганда и пондо. Иногда заметки уже имели форму, пригодную для печати, и требовали лишь упорядочения параграфов и добавления сносок. В разделе об истории европейских поселений имелись только заголовки и ссылки на книгу Р. Бьюэлла. Я включила некоторые детали для полноты и связности текста. — *Прим. Ф. М. К.*

³⁶ *Van der Horst S.T. Native Labour in South Africa*. 1942. P. 13. См. также: *Mair L. Native Policies in Africa*. P. 22.

³⁷ См. ст. 9 Конституции Трансвааля.

³⁸ См.: *Mair L. Op. cit.*

³⁹ *Ibid.*

* Слова сэра Джорджа Грея цит. по: *Van der Horst S. T. Op. cit.* P. 17.

⁴¹ См.: *Buell R.L. Op. cit.* P. 72.

⁴² См.: *Van der Horst S. T. Op. cit.* P. 149.

⁴³ См.: *Buell R.L. Op. cit.* P. 82.

⁴⁴ *Ibid.* P. 84.

203

⁴⁵ Цит. по: *Van der Horst S. T. Op. cit.* P. 304. .

⁴⁶ Подробное описание этого законодательства читатель найдет в уже упоминавшихся трудах Р. Бьюэлла, Л. Мэйр и Ш. Ван дер Хорст. Последняя из названных работ самая «свежая» по времени (она вышла в 1942 г.), и хотя она содержит небольшую порцию детальной критики проводимого политического курса и не так уж много рекомендаций на будущее, тем не менее содержащийся в ней подробный анализ законодательства сам по себе служит обличением определенных сторон экономической системы в Южной Африке. Текст остальной части этого раздела представляет собой почти без изменений воспроизведенные записи Малиновского. — *Прим. Ф. М. К.*

⁴⁷ В этом случае мы должны также исследовать воспоминания о прежних временах; правовые и религиозные ценности, направляющие установки по отношению к земле; проявление власти вождя, советов и кланов в земельной сфере.

⁴⁸ Колонки «D» не было в рабочих записях, сделанных карандашом, но она есть на чертеже, начерченном рукой Малиновского. — *Прим. Ф. М. К.*

⁴⁹ Подобную политику проводило британское правительство в Северной Нигерии с 1886 по 1900 г. В этот период Королевская Нигерийская компания обладала привилегией, гарантирующей ее права на добычу полезных ископаемых и административное управление (см.: *Buell R.L. Op. cit.* P. 68). Были также на правах концессии сданы земли на Золотом Берегу, но в 1925 г. они составляли только 1% всех колоний (см.: *Mair L. Op. cit.* P. 181). В рукописях Малиновского были найдены краткие заметки о французской и бельгийской Африке, и для того чтобы скомпоновать этот раздел, я добавила в текст несколько деталей. — *Прим. Ф. М. К.*

⁵⁰ *Buell R.L. Op. cit.* Vol. II. P. 234-235.

⁵¹ *Ibid.* P. 233, 236.

⁵² *Mair L. Op. cit.* P. 205.

⁵³ *Buell R.L. Op. cit.* P. 27.

⁵⁴ *Mair L. Op. cit.* P. 199.

⁵⁵ *Ibid.* P. 221, 236.

⁵⁶ *Ibid.* P. 229.

⁵⁷ Частичное обсуждение проблемы средств, используемых для обеспечения европейских предприятий туземной рабочей силой, можно найти выше, в главе X «Проблемы питания туземцев в современной экономической ситуации».

⁵ⁱ *Mair L. Op. cit. P. 238.*

⁵⁹ *Ibid. P. 239.*

⁶⁰ Прочий материал, относящийся к принципу «страна для белых» на британских территориях, часто берется *in toto* (в целом *(лат.)*). — *Прим. пер.*) из заметок Малиновского. Изменен только порядок фрагментов там, где это было необходимо. — *Прим. Ф. М. К.*

⁶¹ Примером такой политики является деятельность комиссии Морриса Картера в 1933 г., которая выделила 16 700 квадратных миль в Кении для европейских колонистов на основании «Белой книги» 1923 г. Однако следует заметить, что интересы туземцев, связанные с землей, были в большой степени учтены в Танзании, Ньясаленде, Нигерии и других британских колониях на Западном побережье.

⁶² Заметки Малиновского о туземных скваттерах скудны. Однако в них содержатся главные необходимые для проблематики данной главы пункты, и потому я не стала их расширять. Детали, подкрепляющие изложенные здесь выводы, читатель найдет в работах Бьюэлла, Мэйр, Ван дер Хорст и Хантер. — *Прим. Ф. М. К.*

⁶³ Д-р Хантер утверждает, что практически на всех фермах членство в профсоюзе запрещено, см.: *Hunter M. Reaction to Conquest. P. 508.*

⁶⁴ Д-р Хантер рассматривает условия жизни банту на европейских фермах (см.: *Hunter M. Reaction to Conquest. P. 511*). Она также анализирует недостаточность зарплаты (*Ibid. P. 515-517*), указывает на то, что установленные ограничения на

204

выпас скотины служат источником постоянных конфликтов (*Ibid. P. 511*), а также отмечает ожесточенность туземцев на многих фермах, вызванную нищетой, ограничением общения, почти полным отсутствием возможности навещать близких и совершать ритуальные действия (*Ibid. P. 507*). Многие фермеры выступают против образования африканцев (*Ibid. P. 526*). Хотя «совершение ритуальных убийств является трудным или невозможным, на многих фермах запрещается принадлежность к церкви, не контролируемой европейцами, а практически на всех фермах запрещается принадлежность к профсоюзам» (*Ibid. P. 508*). Дальнейшее обсуждение условий жизни туземных скваттеров см. в работах: *Mair L. Op. cit. P. 32-35; Buell R.L. Op. cit. P. 79-82; Van der Horst S.T. Op. cit. P. 282.*

⁶⁵ Финго находились в лучшем положении, нежели другие туземцы, и могли производить продукты в достаточном количестве, чтобы торговать ими, см.: *Van der Horst S.T. Op. cit. P. 282.*

⁶⁶ Уже в 1903 г. сообщалось, что туземцы не могут содержать себя в резервациях. Комиссия по экономическим проблемам туземного населения сообщала в отчетах за 1930—1932 гг.: «В настоящее время во всех резервациях, за небольшими исключениями, урожайность земли не обеспечивает потребностей людей и животных. Это положение, если не произойдет быстрое улучшение, в течение одного-двух десятилетий создаст ужасающую проблему туземной нищеты». (Цит. по: *Van der Horst S. T. Native Labour in South Africa. P. 304.*)

⁶⁷ Например, в Ньясаленде, где производство хлопка и табака в значительной мере находится в руках туземцев, Ассоциация плантаторов Ньясаленда в 1926 г. протестовала против такого положения дел. По утверждению Ассоциации, данная ситуация оказывает негативное влияние на рынок труда, что наносит ущерб будущему развитию европейской сельскохозяйственной промышленности (см.: *Buell R.L. Op. cit. P. 475, 494*). В Танзании из-за возмущения плантаторов правительство в 1925 г. отказалось от поддержки туземного производства кофе (см.: *Ibid.*).

В Уганде, где туземцы с успехом возделывали хлопок, «плантаторы считали, что туземное сельское хозяйство не соответствует европейским интересам» (*Ibid. P. 629*). В Кении туземцы могли экспортировать некоторое количество кукурузы и хлопка, но им запрещалось возделывать кофе (*Ibid. P. 392—393*).

Подобные проблемы могут также возникнуть в Союзе, где туземное производство может вступить в противоречие с европейскими интересами. Указ о рынке от 1937 г. был издан для охраны интересов европейцев. В 1938 г. секретарь Совета по контролю за мясной промышленностью и инвентарем подтвердил, что инвентарь туземцев является важным фактором в конкуренции с белыми производителями сельскохозяйственной продукции (см.: *Van der Horst S.T. Op. cit. P. 310—311*). — *Прим. Ф. М. К.*

⁶⁸ То, что система туземной сельскохозяйственной продукции может быть успешной, продемонстрировало увеличение объемов возделывания ряда культур во многих регионах - например, земляных орехов и хлопка во Французской Западной Африке, хлопка в Уганде, кофе и хлопка в Танзании, хлопка и табака в Ньясаленде, какао на Золотом Берегу, хлопка и земляных орехов в Нигерии. — *Прим. Ф. М. К.*

⁶⁹ В Южной Африке европейские власти должны были поддерживать сельское хозяйство, сдавая землю на выгодных условиях, и наряду с этим предоставлять специальные кредиты на закупку инвентаря и на мелиоративные работы, а также обеспечивать помощь в случае засухи и выделять субсидии для экспортных поставок (см.: *Van der Horst S. T. Op. cit.*). Дж. Тинли в книге «Проблемы туземного труда в Южной Африке» утверждает также, что правительство путем контроля над ценами вынуждено было поддерживать такие виды предпринимательства, как возделывание винограда, табака, сахарного тростника, зерновых и кукурузы, а также производство молочных продуктов и инвентаря. В результате этого потребители должны нести большие потери, а производство развивается иногда в невыгодных

205

условиях (см.: *Timley J.M. The Native Labor Problem of South Africa. 1943. P. 213-225*). — *Прим. Ф. М. К.*

⁷⁰ В 1918 г. в Южной Родезии Правовой комитет Тайного совета объявил, что туземцы, чтобы доказать свои права, должны показать, что данные права относятся к категории прав частной собственности (см.: *Buell R. L. Op. cit. Vol. I. P. 210*). В Свазиленде в 1925 г. Тайный совет издал декрет, согласно которому права туземной общины на землю приняли форму права на ее использование, что было затруднением определения полного владения (*Ibid. P. 200*). — *Прим. Ф. М. К.*

⁷¹ Hunter M. Reaction to Conquest. P. 130.

⁷² Теория закона изложена Малиновским в его книге «Преступление и обычай в обществе дикарей» (с. 209-282 наст. тома. — *Прим. ред.*), а также в его рецензии «Новый инструментарий для интерпретации закона, особенно первобытного» (*Malinowski B. A New Instrument for the Interpretation of Law — Especially Primitive // «Yale Law Review»*. 1942. Vol. XLI. № 8. P. 1237-1254) и во введении к книге Х.Я. Хогбина «Закон и порядок в Полинезии» (см.: *Hogbin H.I. Law and Order in Polynesia*). — *Прим. Ф. М. К.*

⁷³ Мой вклад в эту проблему читатель найдет в работе «Коралловые сады и их магия» (см.: *Malinowski B. Coral Gardens and Their Magic*. 1935). Подобные методы и анализ также применял д-р Р. Ферт в своей книге «Полинезийская экономика», д-р О. Ричарде в книге «Земля, труд и питание в Северной Родезии», а также д-р Мэйр в книге «Африканский народ в двадцатом столетии» (см.: *Firth R. Polynesian Economy; Richards A.I. Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, 1939; *Mair L.P. African People in the Twentieth Century*, 1933).

⁷⁴ Фрагмент, начинающийся словами: «Человек, где бы он ни жил...», взят из введения к книге Х.Я. Хогбина «Закон и порядок в Полинезии» (см.: *Hogbin H.I. Law and Order in Polynesia*). Подобное определение землевладения Малиновский дает в «Коралловых садах» (см.: *Malinowski B. Coral Gardens and Their Magic*. Vol. I. P. 319). — *Прим. Ф. М. К.*

⁷⁵ Hunter M. Op. cit. P. 113-117.

⁷⁶ Ibid. P. 116.

⁷⁷ Ibid. P. 556, 560.

⁷⁸ См.: *Mair L. An African People in the Twentieth Century*. P. 198.

⁷⁹ *Mair L. Op. cit.* P. 198. Неясно, опирается ли это «вначале» на исторические свидетельства, полученные от живых информаторов, или это реконструкция. Д-р Мэйр иногда смешивает 1900-й год с современностью.

⁸⁰ Ibid. P. 166.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid. P. 169.

⁸³ Ibid. P. 171.

⁸⁴ Ibid. P. 167.

⁸⁵ Ibid. P. 276.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid. P. 167.

⁸⁸ Ibid. Ср. также: «Формальное право собственности не было установлено. Даже *бу-така* (наследственные племенные земли), оставленные в руках первоначальных владельцев, записывали на имя одного человека, который имел полное право распоряжения ими без договора с остальными членами группы. Я не знаю ни одного случая, где бы это происходило, но сама эта возможность вызывала опасение...» (Ibid.).

⁸⁹ Ibid. P. 168.

⁹⁰ См.: *Mair L. Native Policies in Africa*. P. 169, 173-175.

⁹¹ *Mair L. An African People in the Twentieth Century*. P. 170.

⁹² Д-р Мэйр могла бы более осторожно синхронизировать современные случаи и избавиться от исторических наваждений — это позволило бы ей не смешивать

206

1900 и 1931 годы, а кроме того, дать более ясный анализ характера контактов (этого можно было бы добиться, скорее, в ходе полевой работы, чем через исследование документов) и отделить друг от друга факты, относящиеся к колонкам «С» и «В», а также «А» и «В».

⁹³ В «Африканском обозрении» лорда Хейли термин «косвенное управление» используется для «обозначения системы, в которой опекунская власть признает существующие африканские общества и помогает им приспособиться к функции местного управления» (*Hailey M. An African Survey*. P. 413). Для понимания более широких выводов, следующих из принципа косвенного управления, можно отослать читателя к уже упоминавшейся работе д-ра Мэйр «Туземная политика в Африке» (см.: *Mair L.P. Native Policies in Africa*. L., 1936), в которой она показывает, что «нельзя понять действительное содержание принципа косвенного управления, если принимать во внимание только высказывание "найти вождя"». Для адекватного понимания этого принципа необходимо знание структуры туземного общества и взаимных отношений его частей. При этом исключается сама возможность допущения того, что общество это может быть внезапно модернизировано в результате воздействия внешних сил, и в то же время дается указание как на пункты, в которых изменившиеся обстоятельства требуют повторного приспособления, так и на основания постоянного введения необходимых инноваций» (*Mair L.P. Op. cit.* P. 15). Д-р Мэйр суммирует это даже в еще более сжатом виде, как «прогрессивную адаптацию туземных институтов к современным условиям» (Ibid. P. 56). Дальнейшие рассуждения о проблемах косвенного управления можно найти в работах Мэрджери Пёрем (см.: *Perham M. Native Administration in Nigeria*, 1937; *A Restatement of Indirect Rule // «Africa»*. 1934. July), а также Раймонда Бьюэлла (см.: *Buell R.L. The Native Problem in Africa*). — *Прим. Ф. М. К.*

⁹⁴ Косвенное управление иногда критикуют, считая его попыткой избежать ответственности и тормозом прогресса. Д-р Мэйр проанализировала в своей книге не только необходимые условия для введения косвенного управления, но и убедительно показала, что такие условия не существуют во многих случаях, например, на территориях свази, бечуанов и басуто, см.: *Mair L.P. Op. cit.* P. 55—63.

⁹⁵ Д-р Хантер показывает, что хотя власть вождя у пондо была ограничена, тем не менее он все еще обладает большим престижем, и что туземцы просят правительство восстановить власть вождя (см.: *Hunter M. Op. cit.* P. 429—430). Аналогично складывалась ситуация в Северной Нигерии, Танзании и Северной Родезии, там было не трудно найти законных вождей, когда принцип косвенного управления был введен.

⁹⁶ Лорд Хейли ставит вопрос о том, соответствовал бы принцип косвенного управления интересам туземцев в Союзе, если бы перед ними возникли перспективы получения всей полноты гражданских прав. Он полагает, что нет. Эта система, по мнению лорда Хейли, не отвечала бы также интересам традиционных групп туземцев, живущих в городах Союза (см.: *Hailey M.* Op. cit. P. 530). — *Прим. Ф. М. К.*

⁹⁷ *Richards A.I.* Tribal Government in Transition // «Journal of the Royal African Society». 1935. Vol. XXXIV. Suppl. P. 21.

⁹⁸ См.: *Richards A. I.* Op. cit. P. 22.

⁹⁹ К сожалению, Малиновский, если не брать в расчет несколько страниц машинописи, оставил только карандашные заметки, касающиеся проблем управления. Я упорядочила их, сформировав в связный текст. Малиновский оставил несколько карт, материал из которых я ввела в основной текст. Понятия, критика и заключения принадлежат Малиновскому — мне пришлось только (в интересах стилистической гладкости и связности изложения) добавить ряд фраз. — *Прим. Ф. М. К.*

¹⁰⁰ См.: *Richards A.I.* Op. cit. P. 5-20.

¹⁰¹ Что касается приспособления, следует заметить, что во время полевых исследований д-р Ричарде слышала, как *бакабило* свободно интерпретировал племен-

207

ные традиции, чтобы приспособить их к новым условиям, и она была восхищена его проницательностью (см.: *Richards A.I.* Op. cit. P. 14.)

¹⁰² Ibid. P. 7.

¹⁰³ Взгляды Малиновского на проблемы образования туземцев были представлены в его работах «Туземное образование и культурный контакт» и «Общеафриканская проблема культурного контакта» (см.: *Malinowski B.* Native Education and Culture Contact // «International Review of Missions». 1936. Vol. XXV; The Pan-African Problem of Culture Contact // «American Journal of Sociology». 1943. Vol. XLVIII. № 6). — *Прим. Ф. М. К.*

¹⁰⁴ См.: *Richards A.I.* Op. cit. P. 5. ¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ См.: Ibid. P. 20.

¹⁰⁷ См.: Ibid. P. 8-10.

¹⁰⁸ См.: Ibid. P. 17.

¹⁰⁹ См.: Ibid.

¹¹⁰ См.: Ibid. P. 20, 26. Д-р Ричарде исследовала также специальный бюджет верховного вождя на 1934 год, который показывает недостаточность его пенсионера (см.: Ibid. P. 25-26). Она также убедительно показала, что финансовые трудности вождя можно преодолеть либо повышением размера средств, находящихся в его распоряжении, либо путем оплаты европейцами услуг его советников. Очевидно, что «экономическая ситуация вождя является ключом к большинству проблем режима косвенного управления» (Ibid. P. 24).

¹¹¹ См.: Ibid. P. 22-23.

¹¹² Школы для вождей существуют в Гамбии, Сьерра-Леоне и Ньясаленде. Школы в Танзании перестали действовать, так как здесь считается, что специальное образование для семей вождей не нужно. Существует также сомнение в том, согласуется ли с духом туземных институтов выделение вождей в особый класс (см.: *Hailey M.* An African Survey. P. 1257). — *Прим. Ф. М. К.*

¹¹³ Текст этого раздела за исключением одной-двух вставок из других рукописей взят из последней части работы Малиновского «Современная антропология и европейское правление в Африке» (см.: *Malinowski B.* Modern Anthropology and European Rule in Africa P. 19—23, 25-26). Я внесла в него лишь незначительные изменения. — *Прим. Ф. М. К.*

¹¹⁴ Из этого не следует, что линия отторжения полной ассимиляции является легальной формой дискриминации. Следует помнить о том, что если даже большинство туземных интересов признается законом и в большой степени действует на практике, многие европейские колонисты находятся под влиянием расовых предрассудков и не согласны поддерживать отношения с африканцами на основах равенства. — *Прим. Ф. М. К.*

Перевод выполнен В.Н. Порусом и Д.В. Трубочкиным по изданию: *Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa / Ed. by Ph.M. Kabbery. New Haven — London, 1945.

Преступление и обычай в обществе дикарей

Посвящается сэру Ричарду Грегори, издателю журнала «Nature»

Предисловие

С., оременный антрополог, вступающий на стезю полевых исследований в полном теоретическом вооружении, которое определяет круг проблем и интересов, а также, возможно, и их первоначальное понимание, не может, да и не хочет ограничивать наблюдения конкретными фактами и подробностями. Он видит свою задачу в том, чтобы выяснить общее положение вещей, разрешить некоторые принципиальные затруднения,

обозначить спорные вопросы в намеченной общей перспективе. Например, он делает некоторые выводы относительно того, чем первобытное сознание отличается от нашего и в чем оно похоже на него; живет ли дикарь постоянно в мире сверхъестественных сил и опасностей или, напротив, у него светлые дни бывают так же часто, как у каждого из нас; является ли клановая солидарность всеохватной и универсальной силой, или же язычник может быть столь же эгоистичным и самодостаточным, как любой христианин.

Описывая результаты проведенных исследований, современный антрополог, естественно, намерен внести в описание установленных фактов свой более обширный, хотя иногда неоднозначный и непроверяемый, опыт. Он хочет представить во всех деталях обычаи, верования и организации в рамках общей теории первобытной культуры. Эта небольшая книга показывает, что получается, когда полевой исследователь уступает этому соблазну. В свое оправдание, если оно вообще необходимо, я хотел бы подчеркнуть настоятельную необходимость в теории антропологического правоведения, в особенности такой теории, которая возникает из реального общения с дикарями. Я также должен отметить, что в этой работе абстрактные выводы и обобщения опираются на описания конкретных фактов. И последнее — по месту, но не по значению, — что я хотел бы подчеркнуть: моя теория не строится на догадках или гипотезах, но

211

является попыткой сформулировать проблему на основе точных понятий и прозрачных определений.

Обстоятельства, при которых моя работа получила право на жизнь, также имеют определенное значение. Вначале материал был подготовлен и выводы сформулированы в ответ на приглашение Королевского Института Великобритании, где вечером в пятницу 13 февраля 1925 г. был прочитан доклад на тему «Силы закона и порядка в первобытном обществе» («Forses of Law and Order in a Primitive Community»). Как часто бывает, я вскоре понял, что материал, которым я располагаю, как и многие выводы, просто не могут полностью уместиться в рамках часового доклада. Некоторые из них я опубликовал в журнале «Nature»¹. Дополненный этими материалами доклад и превратился в предлагаемую читателю работу. Я хотел бы выразить благодарность Совету Королевского Института за любезно предоставленную мне возможность пользоваться его библиотекой и разрешение воспроизводить выдержки из протоколов его заседаний. Я признателен сэру Ричарду Грегори, издателю «Nature», за разрешение перепечатать упомянутые статьи. Я чувствую себя обязанным ему также за ту помощь и то благорасположение, которые я ощущал и прежде в своей работе.

При подготовке этой книги я пользовался компетентной помощью со стороны д-ра Раймонда Ферта, который проводил исследовательскую работу в Лондонской школе экономики на кафедре этнологии. Я мог оплачивать его помощь благодаря гранту, полученному от «Мемориала Лауры Спелман Рокфеллер». Ученый совет этого института в последнее время уделял большое внимание содействию антропологическим исследованиям как важной составной части развития социальных наук. Изучение быстро исчезающих туземных племен есть одна из тех обязанностей цивилизации — ныне активно участвующей в уничтожении первобытной жизни, — которыми слишком часто пренебрегают, к великому сожалению. Эта задача не только имеет величайшее научное и культурное значение, но она также не лишена и заметного практического смысла, поскольку ее решение могло бы помочь белому человеку управлять дикими племенами, использовать и «улучшать нравы» дикаря с наименее разрушительными последствиями для культуры последнего.

«Мемориал Лауры Спелман Рокфеллер» своим просвещенным интересом к антропологии как ветви общего древа социальных наук заслужил глубокую благодарность нынешних и будущих гуманитариев, которые сохраняют вечную память о благородной женщине, в чью честь он был основан.

Б.М. Нью-Йорк Сити

Введение

Март, 1926

Для большинства несведущих людей, да и для многих специалистов антропология* все еще остается объектом антикварного интереса. Мир дикарей все еще ассоциируется с абсурдными, жестокими и эксцентричными обычаями, диковинными суевериями и возмутительным поведением. Распутство, детоубийство, охота за головами, людоедство и т. п. — все это сделало антропологию для одних захватывающим чтивом, для других — собранием курьезов, но только не серьезным научным исследованием. Однако есть некоторые разделы антропологии, которые имеют подлинно научный характер, ибо они ни в коей мере не уведут от эмпирических фактов в мир непроверяемых гипотез, они углубляют наше знание о человеческой природе и могут иметь непосредственное практическое применение. Я имею в виду, например, экономику первобытных обществ, имеющую большое значение для понимания экономических предрасположенностей человека, а также для практической деятельности тех, кто стремится использовать ресурсы тропических стран, туземную рабочую силу, развивать торговлю с туземцами; или сравнительный анализ психических процессов у дикарей — исследования, которые уже оказались плодотворными в психологии и могут стать полезными для тех, кто работает над воспитанием и улучшением нравов туземцев. Наконец, не следует забывать о том, что существует проблема первобытного права, связанная с исследованием различных сил, которые обеспечивают порядок, единство и сплоченность племени дикарей. Понимание этих сил должно быть положено в основание антропологических теорий первобытной социальной органи-

* Используемый Малиновским термин «anthropology» в данном контексте означает «этнологию» (иногда «этнографию»), а не «антропологию» в том смысле, в каком этот термин принято употреблять в философии после возникновения «философской антропологии». - *Прим. пер.*

213

зации и стать фундаментом колониального законодательства и управления. Более глубокое знание так называемых «дикарей» обнаруживает, что так называемые «животные проявления варварства» являются скорее продуктами твердо установленного права и жесткой традиции, в них находят выражение биологические, духовные и социальные потребности человеческой природы, а не безудержные страсти и экстравагантность. Закон и порядок пронизывают племенные обычаи первобытных людей; они подчиняют себе все многообразие их жизни — как рутину будней, так и экстраординарные события — диковинные и сенсационные, торжественные и благопристойные. В то же время, во всех антропологических дисциплинах проблема первобытного права в последнее время рассматривалась довольно бессвязно и совершенно неудовлетворительно.

Однако не всегда антропология относилась к проблемам права у дикарей и методов, которыми это право поддерживается, столь безразлично, как сейчас. Примерно полстолетия назад прошла волна исследований первобытного права, особенно в европейских странах, например в Германии. Назовем только имена Бахофена, Поста, Бернхофта, Кёлера и других авторов, объединившихся вокруг журнала «*Zeitschrift für vergleichende Rechts-wissenschaft*», чтобы напомнить о том, какой широтой и тщательностью, каким высоким качеством отличались их труды. Однако их работа проходила в трудных условиях. Эти авторы вынуждены были пользоваться данными, собранными современными им этнографами-дилетантами. Тогда еще не было таких полевых исследований, как сегодня, — проводимых специально подготовленными профессионалами, системно, целенаправленно и со знанием проблематики. В столь абстрактной и сложной области, как первобытное право, дилетантские наблюдения, вообще говоря, совершенно бесполезны.

Кроме того, почти все прежние немецкие исследователи права у дикарей находились под влиянием гипотезы «первобытного промискуитета» и «группового брака», тогда как их современнику, британскому ученому сэру Генри Мэйну, работу затрудняло слишком сильное увлечение патриархальной схемой. На континенте большинство попыток в области антропологического правоведения руководствовались, а на самом деле искажались, теорией Моргана. Миф о «групповом браке» бросал тень на все доказательства и описания исследователей того времени и портил их рассуждения о праве понятиями

«групповой ответственности», «групповой собственности» и «коммунизма», короче, догмой об отсутствии у дикарей индивидуальных прав и обязанностей.

214

В основе всех этих концепций лежало допущение, что в первобытных обществах индивид всецело подчинен группе — орде, клану или племени; что над ним безраздельно властвуют социальные нормы, традиции, общественное мнение и его догмы, что он постоянно пребывает в рабском, безвольном и пассивном подчинении. Это допущение, которое все еще задает тон и в некоторых современных дискуссиях по проблемам психологии и социальной природы дикарей, остается на вооружении у французской школы Дюркгейма и у большинства американских и немецких авторов, а также фигурирует в некоторых английских работах.

Так, из-за недостатка материалов и безосновательности предпосылок, старая антропологическая школа правоведения оказалась в плену искусственных и непродуктивных построений. В итоге она стала неспособной к дальнейшему развитию, первый острый интерес к ней постепенно угас, и после недолгого расцвета она почти совсем увяла. Хотя еще вышло несколько заметных книг, например, исследование генезиса наказания Штайнмеца или анализ ранних форм гражданского и уголовного права Дюркгейма, но в целом первый импульс изучения правовых проблем у туземцев оказался столь слабым и мало вдохновляющим, что большинство современных антропологов, как в теоретических работах, так и в полевых исследованиях, просто игнорируют его существование. Например, в книге «Антропология: вопросы и ответы» («Notes and Queries on Anthropology»), этом наиболее известном справочнике этнографов, занимающихся полевыми исследованиями, «право» выступает в качестве термина, которого нет ни в указателе, ни в оглавлении; несколько строк, посвященных ему в разделе «Политика управления», ни в какой мере не соответствуют важности проблемы. В книге недавно скончавшегося д-ра У.Х.Р. Риверса «Родство и социальная организация» проблема первобытного права затрагивается вскользь и, как мы увидим, если судить по кратким замечаниям автора, то она скорее выводится за рамки социологии первобытности, нежели включается в ее проблемное поле.

Эти пробелы в современной антропологии возникают не из-за того, что значение права в первобытных культурах недооценивается, но напротив, из-за излишнего его преувеличения. Как парадоксально это ни звучит, современная антропология приходит к отрицанию первобытного права потому, что в ней царит гипертрофированное и, сразу скажем, ошибочное представление о его совершенстве.

215

Часть первая

Первобытный закон и социальный порядок

I. Автоматическое подчинение обычаю и сущность проблемы

Когда мы задумываемся, почему правила социального поведения, как бы они ни были жестки, обременительны или непривлекательны, выполняются; почему личная жизнь, экономическое взаимодействие и общественные события протекают столь бесконфликтно; в чем, одним словом, причина силы закона и устойчивости общественного устройства дикарей, — ответ не так легко найти, а версию, какую здесь способна выдвинуть антропология, еще вряд ли можно было бы признать удовлетворительной. Пока утверждали, что «дикарь» — это действительно дикий человек, что он, руководствуясь той крупницей права, какая у него есть, подчиняется правовым установлениям случайно и по прихоти, проблемы как бы не было. Когда проблема приобрела актуальность, когда стало очевидным, что первобытной жизни свойственна скорее гипертрофия закона, чем беззаконие, во мнении ученых произошел переворот, и их рассуждения пошли в прямо противоположном направлении: они не только сделали из дикаря образец законопослушного гражданина, но и признали в качестве аксиомы тезис о том, что его

подчинение всем племенным порядкам и ограничениям естественно вытекает из его спонтанных импульсов; что в своей жизни он идет, так сказать, по линии наименьшего сопротивления.

Дикарь — так сегодня звучит вердикт компетентных антропологов — глубоко уважает традиции и обычаи и подчиняется их предписаниям автоматически. Он подчиняется им «рабски», «нерефлексивно», «спонтанно», «по инерции духа», движимый, помимо этого, страхом перед общественным мнением или сверхъестественным наказанием, либо будучи «проникнут групповым чувством или даже групповым инстинктом». Так, мы читаем в одной из недавно опубликованных трудов: «Дикарь далек от свободного и раскованного существа, выдуманного Руссо. Напротив, он на каждом шагу связан обычаем своего племени, он

216

опутан оковами вековой традиции не только в сфере социальных отношений, но также в религии, медицине, ремесле и искусстве: одним словом, в каждой сфере жизни»². Можно было бы согласиться со всем этим, если бы не сомнение в том, являются ли «узы традиции» одними и теми же (или хотя бы похожими друг на друга) в искусстве и общественных отношениях, в ремеслах и религии. Но теперь, когда мы вслед за этим слышим, что «эти узы он (дикарь) считает чем-то само собой разумеющимся и никогда не пытается их разорвать», — нам ничего не остается, как только возразить. Разве соглашаться с постоянным принуждением как с чем-то само собой разумеющимся не противно человеческой природе? Разве человек, цивилизованный или дикий, выполняет какие-либо неприятные, тяжкие, жестокие предписания и запреты, если его к этому не вынуждают? И при том вынуждают с помощью такой силы или такой мотивации, которым он не может сопротивляться?

Тем не менее этот тезис об автоматическом согласии, об инстинктивном подчинении законам племени со стороны каждого его члена остается основным постулатом, исходным пунктом исследований первобытного общественного порядка и правового устройства. Еще один известный авторитет в этой области, д-р Риверс, в уже упоминавшейся работе говорит о «нерефлексивном и интуитивном способе регулирования социальной жизни», который, по его мнению, «тесно связан с первобытным коммунизмом». И далее он пишет: «У таких народов, как меланезийцы, есть групповое чувство, которое, с одной стороны, делает какой-либо аппарат исполнительной власти излишним, а с другой стороны, создает возможность функционирования коммунальной собственности и обеспечивает мирное осуществление коммунистической системы в сфере сексуальной жизни»³.

Здесь нас снова пытаются убедить, что «нерефлексивность», «интуитивные методы», «инстинктивность подчинения» и какие-то таинственные «групповые чувства» позволяют одним махом объяснить закон, социальный порядок, коммунизм и половой промискуитет! Это скорее похоже на некий большевистский рай, но уж точно неверно по отношению к меланезийским обществам, жизнь которых я знаю не понаслышке.

Подобное мнение высказывает третий автор, социолог, который, став на точку зрения эволюции сознания и общества, смог более, чем кто-либо из ныне живущих антропологов, приблизиться к пониманию социальной организации дикарей. Проф. Хоб-хауз, говоря о племенах, стоящих на весьма низкой ступени развития культуры, полагает, что «такие общества, конечно, имеют свои обычаи, несомненно, ощущаемые членами этих сообществ

217

как оковы; но если под законом понимать совокупность правил, диктуемых каким-то авторитетом и независимых от личных связей родства или дружбы, то такой институт чужд их социальной организации»⁴. Здесь нужно задать вопрос: не затемняет ли выражение «ощущаемые как оковы» действительную проблему, вместо того, чтобы дать ее решение? Нет ли такого сковывающего механизма (по крайней мере по отношению к некоторым правилам), который, хотя, может быть, и не навязывается никакой центральной властью, но тем не менее находит опору в конкретных мотивах, интересах и сложных чувствах? Может ли придать ограничительную силу суровым запретам, тяжелым обязанностям, очень обременительным и

неприятным повинностям одно только «чувство»? Хотелось бы узнать нечто большее об этой бесценной психологической установке, но автор просто считает ее чем-то очевидным. Следующее за этим наиболее общее определение закона как «совокупности правил, диктуемых каким-то авторитетом, не зависимым от личных связей» выглядит слишком узким и не охватывающим некоторых существенных моментов. В сообществе дикарей среди многочисленных норм поведения существуют некоторые правила, считающиеся принудительными обязанностями индивида или группы по отношению к другому индивиду или другой группе. Такие обязанности обычно вознаграждаются пропорционально тому, как они выполняются, а их невыполнение вызывает точно такое же отношение к тому, кто пренебрег ими. Принимая за исходный момент общий взгляд на закон и изучая сущность сил, которые делают его обязательным, мы сможем получить несравненно более удовлетворительные результаты, чем если бы мы остановились на обсуждении проблем власти, авторитета и наказания.

Примем во внимание характерное высказывание одного из наиболее авторитетных антропологов из США, д-ра Лоуи, в котором он выражает сходные взгляды: «Неписаным законам обычая подчиняются гораздо охотнее, чем нашим письменным кодексам; скорее даже, это послушание спонтанно»⁵. Но сравнение «желания», проявляющегося в послушании закону австралийского дикаря и жителя Нью-Йорка, меланезийца и шотландского нонкорфомис-та из Глазго, — процедура рискованная, ее результаты должны на самом деле «пониматься весьма общим образом», настолько общим, что они утрачивают вообще всякий смысл. Действительно, никакое общество не может нормально функционировать, если его законы не выполняются «охотно» и «спонтанно». Угроза принуждения и страх наказания не относятся к среднему человеку, неважно — «дикарю» или «цивилизованному»; в то же время в каждом обществе они необходимы по отношению к некоторым бунтарям или преступникам. Кроме того, в каждой человеческой

218

культуре существует ряд законов, запретов и обязанностей, которые тягостны для любого индивида, которые требуют от него большого самопожертвования и выполняются им по многим моральным или эмоциональным соображениям или же просто в силу обстоятельств, но без какой-либо «спонтанности».

Легко было бы умножить эти примеры и показать, что догма об автоматическом послушании обычаю господствует во всех исследованиях первобытного права. Однако ради объективности нужно подчеркнуть, что все недостатки теории и наблюдений вытекают из реальных трудностей и ловушек, которыми полон этот предмет.

Исключительная трудность проблемы, как я полагаю, заключается в очень сложном и трудно постижимом характере сил, из которых складывается первобытный закон. Привыкшие везде видеть некий аппарат, при помощи которого устанавливается, исполняется и насильственно применяется закон, мы ищем его и у дикарей и, не найдя никаких подобных учреждений, делаем вывод, что всякие наказания закона выполняются благодаря этой таинственной склонности дикаря к послушанию.

Антропология, кажется, здесь сталкивается с трудностью, похожей на ту, которую преодолел Тайлор в своем определении «минимума религии». Определяя силу закона в категориях центральной власти, кодексов, судов и полиции, мы, по логике вещей, должны прийти к выводу, что закон в первобытном обществе осуществляется без принуждения и послушание ему спонтанно. То, что дикарь иногда, хотя редко и спорадически, нарушает закон, было отмечено наблюдателями и принято во внимание создателями антропологической теории, которые всегда утверждали, что у дикарей имеется только закон наказания. Однако некоторые факты — например то, что соблюдение дикарями требований закона в обычных условиях, когда они подчиняются закону и не выступают против него, в лучшем случае является частичным, условным и не свободным от отклонений; что в основе принуждения лежит не единственный универсальный мотив, как, скажем, страх перед наказанием или покорность любой традиции, — хотя и относятся к самому существу дела, но были совершенно упущены прежней антропологией. В данной работе я на примере одного этнографического региона, Северо-Западной Меланезии, пытаюсь показать, на чем основано первобытное право, и объяснить, почему результаты наблюдений, подобных тем, какие я сам проводил, должны

быть распространены на другие общества, если мы хотим получить определенные представления об их правовых отношениях.

Мы будем подходить к фактам, вооружившись весьма гибким и широким пониманием обсуждаемой здесь проблемы. В поисках

219

«закона» и силы права мы попытаемся лишь открыть и проанализировать все требования, понимаемые и принимаемые как объединяющие людей обязательства, раскрыть сущность этих объединяющих сил и, наконец, дать классификацию этих требований в зависимости от способа, каким они обретают общезначимость. Мы увидим, что путем индуктивного исследования фактов, проводимого без каких-либо заранее принятых концепций или готовых определений, мы сможем прийти к удовлетворительной классификации норм и правил первобытного общества, к ясному пониманию отличия первобытного закона от иных форм обычая и к новой динамической концепции социальной организации дикарей.

Поскольку описанные здесь факты первобытного права были установлены в Меланезии, классической стране «коммунизма», «промискуитета», «группового чувства», «клановой солидарности» и «спонтанного послушания», постольку выводы, которые мы сможем получить и которые освобождают нас от этих слов и всего, что они означают, могут оказаться особенно интересными.

П. Меланезийская экономика и теория первобытного коммунизма

Тробрианский архипелаг, населенный меланезийцами, о которых шла речь выше, расположен в северо-восточном направлении от Новой Гвинеи и состоит из группы плоских коралловых островов, сгруппированных вокруг обширной лагуны. Островные равнины покрыты плодородной почвой, лагуна, кишущая рыбой, позволяет жителям этих мест общаться в пределах архипелага. Благодаря этому острова густо населены. Туземцы заняты главным образом земледелием и рыболовством, но они также владеют различными искусствами и ремеслами и охотно занимаются торговлей и обменом.

Как все жители коралловых островов, тробрианцы большую часть времени проводят на главной лагуне. В погожий день на ней полно лодок, перевозящих людей или грузы либо участвующих в очередной ловле рыбы. Поверхностное наблюдение за этими действиями могло бы вызвать впечатление произвольности, беспорядка, анархии, полного отсутствия какой-либо системы. Но при тщательном и терпеливом наблюдении мы вскоре обнаружили бы не только тот факт, что аборигены владеют определенными техническими приемами ловли рыбы и используют сложные хозяйственные приспособления, но и то, что их рабочие группы имеют строгую организацию и в них присутствует определенное разделение социальных функций.

Так, оказалось бы, что в каждой лодке есть человек, который является ее законным владельцем, тогда как остальные выполня-

220

ют функции экипажа. Всех этих людей, как правило, принадлежащих к одному субклану, объединяют друг с другом и с другими жителями деревни общие обязанности: если вся деревня отправляется на ловлю, владелец не может отказать им в лодке. Он должен сам отправиться на ловлю или позволить кому-то другому сделать это вместо него. Экипаж также имеет определенные обязанности по отношению к нему. По причинам, которые вскоре станут ясными, каждый из членов экипажа должен занять свое место и выполнять свою работу. При разделе улова каждый человек получает свою часть как эквивалент оказанной им услуги. Таким образом, обладание лодкой и ее использование включают в себя ряд определенных обязанностей и повинностей, которые объединяют группу людей в рабочую команду.

Дело еще усложняется тем, что владельцы лодок и члены экипажа могут передавать свои полномочия кому-либо из родственников или друзей. Так делают часто, но всегда за вознаграждение, за плату. Для наблюдателя, который не заметит всех деталей и не проследит за всеми тонкостями сделки, такое положение вещей выглядит чем-то вроде коммунизма: лодка кажется общей собственностью группы, совместно используемой всей деревней.

И действительно, д-р Риверс пишет, что «одним из продуктов меланезийской культуры, который обычно, если не всегда, является общей собственностью, является лодка»; и дальше в

связи с этим он заявляет, что «в какой большой степени коммунистические чувства по отношению к собственности господствуют у народов Меланезии»⁶. В другой работе тот же автор опять говорит о «социалистическом или даже коммунистическом поведении таких обществ, как меланезийское»⁷. Нет ничего более ошибочного, чем подобные утверждения. В данном обществе есть жесткое разделение прав своих членов и строгое определение прав каждого индивида, а из этого следует, что собственность может быть какой угодно, но только не коммунистической. В Меланезии существует сложная разветвленная система собственности, которая ни в коем случае не имеет «социалистического» или «коммунистического» характера. С тем же успехом «коммунистическим предприятием» можно было бы назвать современное акционерное общество. По сути, все описания институтов в обществе дикарей в терминах «коммунизма», «капитализма» или «акционерного общества», то есть в терминах, заимствованных из описания современных экономических отношений или политических споров, могут только завести в тупик. Единственно правильным путем является описание правовой ситуации на основании конкретных фактов. Так, право собственности на тробрианскую рыбацкую лодку определяется тем, как этот

221

предмет был сделан и как он используется, отношением к нему людей, которые его сделали и владеют им. Владелец лодки, выступающий одновременно в роли капитана рыбацкой команды и колдуна, отвечающего за успех рыбной ловли, должен прежде всего финансировать постройку новой лодки, если старая уже негодна, а затем должен поддерживать ее в хорошем состоянии с помощью своей команды. Члены команды имеют взаимные обязательства и выполняют их, каждый на своем месте. Когда наступает время совместного лова рыбы, лодка должна быть в полной готовности.

Каждый совладелец лодки обладает правом на определенное место в ней и в связи с этим имеет определенные обязанности, привилегии и получает определенное вознаграждение. В лодке у него свое положение и своя задача, и соответственно им он называется или «хозяином», или рулевым, или «держателем сети», или «высматривающим рыбу». Его положение и то, как он именуется, зависят от ранга, возраста и личных способностей. Таким образом, при ближайшем рассмотрении мы находим в этих действиях определенную систему разделения функций и стройную систему взаимных обязанностей, в которой чувство долга и сознание необходимости сотрудничества выступают наряду с пониманием собственных интересов, привилегий и выгод. Поэтому собственность не может быть определена ни такими словами, как «коммунизм» или «индивидуализм», ни путем сравнения с «акционерным обществом», но только через конкретные факты, описывающие ее возникновение и условия ее использования. Она является равнодействующей обязанностей, привилегий и взаимных обязательств, которые связывают совладельцев с предметом собственности и между собой.

Таким образом, рассматривая уже первый предмет, обративший на себя наше внимание, «туземная лодка», мы сталкиваемся с такими феноменами, как закон, порядок, определенные привилегии и высоко развитая система обязанностей.

III. Объединяющая сила экономических обязательств

Чтобы глубже вникнуть в природу этих объединяющих людей обязанностей, отправимся за рыбаками на побережье. Мы увидим, как выглядит дележ улова. В большинстве случаев только небольшая его часть остается у жителей деревни. Как правило, мы увидим на берегу ожидающих людей из какого-либо селения, расположенного в центральной части острова. Они получают у рыбаков связки рыбы и несут их к себе, часто на расстояние в несколько миль, бегом по дороге, чтобы успеть добраться до места, пока рыба еще не протухла.

222

Здесь мы опять встречаемся с системой взаимных услуг и обязанностей, опирающейся на прочные отношения между двумя деревенскими общинами. Деревня, расположенная в глубине острова, поставляет рыбакам продукты земледелия, прибрежная деревня платит им рыбой. Эта система носит сугубо экономический характер. Она имеет также свою церемониальную сторону, так как обмен должен производиться в соответствии с разработанным ритуалом. Она имеет также и правовую сторону: в качестве таковой выступает система взаимных обязательств, которая заставляет рыбака платить всякий раз, когда он получает дар от своего партнера из глубины острова, и *vice versa*". Ни одна из сторон не может отказаться от ответного дара, не может медлить

с ним или скупиться.

Какова же мотивация этих обязательств? Прибрежные и центральные деревни должны полагаться друг на друга в деле обеспечения продуктами питания. Туземцы с побережья никогда не имеют достаточного количества растительной пищи, а тем, кто живет в срединных частях острова, всегда не хватает рыбы. Кроме того, обычай требует, чтобы на побережье во время всех связанных с демонстрацией и раздачей продуктов торжественных ритуалов, которые составляют очень важную сторону общественной жизни туземцев, обязательно в изобилии присутствовали крупные и особо красивые плоды, которые растут только на тучных равнинах в глубине острова. А там, наоборот, неизменным атрибутом ритуала раздачи пищи и пиршества является рыба. Таким образом, ко всем естественным причинам, объясняющим ту ценность, которую имеет относительно редкая пища, добавляется еще одна — имеющая не природный, а культурно обусловленный характер взаимозависимости этих двух районов. Поэтому каждое общество нуждается в своих партнерах. Если однажды кто-либо проявит небрежность в этих отношениях, он должен знать, что ему так или иначе обязательно оплатят тем же. Поэтому каждая деревня имеет оружие, с помощью которого она вынуждает уважать свои права, — это принцип взаимности в отношениях. Дело не ограничивается обменом рыбы на растительную пищу. Как правило, две деревни полагаются друг на друга, когда речь идет об обмене другими предметами, а также услугами. Каждое звено в этих отношениях, построенных на принципе взаимности, становится тем более объединяющим, что оно является частью и фрагментом всей системы взаимных обязанностей.

* Наоборот, в обратном порядке (лат.). — Прим. пер.

223

IV. Принцип взаимности и дуальная организация

Я знаю только одного автора, который вполне оценивает значение принципа взаимности в первобытной социальной организации. Значение «Symmetric des Gesellschaftsbaus»* и соответствующей ей «Symmetric von Handlungen»** ясно подчеркивает ведущий немецкий антрополог, проф. Турнвальд из Берлина⁸. В своей монографии, которая, наверное, является лучшим из существующих описаний социальной организации племени дикарей, проф. Турнвальд показывает, как симметрия социальной структуры и симметрия социальных действий пронизывают жизнь туземцев. Однако автор нигде явно не утверждает значение этой симметрии в качестве объединяющей людей правовой формы, скорее склоняясь к тому, чтобы видеть ее психологические основания «в человеческом чувстве», а не в социальной функции обеспечения непрерывности и адекватности взаимных услуг.

Давние теории племенной дихотомии, дискуссии о генезисе «фратрий», «двух половин племени» или о дуальности его внутреннего деления никогда не вникали во внутренние, коренные основания этой дихотомии. Последние исследования «дуальной организации», предпринятые Риверсом и его школой, страдают тем недостатком, что ищут скрытые причины данного явления, вместо того чтобы изучать само явление. Дуальный принцип во всяком случае не является результатом «распада» или «расщепления», или еще какого-нибудь социального катаклизма. Это — совокупный результат взаимности услуг, без которой никакое первобытное общество не могло бы существовать. Дуальная организация может выступать в форме разделения племени на две части или вообще никак не проявляться в отчетливой форме. Несмотря на это, я рискну предположить, что если бы были проведены точные исследования, симметрия племенной структуры обнаружилась бы как неотъемлемое основание взаимных обязательств, присутствующих в каждом обществе дикарей.

Способ, каким отношения, построенные на принципе взаимности, складываются в рамках социальной структуры, еще более способствует точному соблюдению данного принципа. Обмен между двумя сообществами не совершается наобум, в виде случайных сделок между индивидами. Напротив, каждый мужчина имеет своего партнера по обмену, и оба они обязаны заключать сделки между собой. Часто это — или свойственно-

* Симметрия социальной структуры (нем.). — Прим. пер. ** Симметрия действий (нем.). — Прим. пер.

224

ки, или близкие друзья, или партнеры по важной церемониальной системе обмена, называемой *кула*. В каждом сообществе отдельные партнеры входят в тотемные субкланы. Таким образом, обмен устанавливает систему социальных экономических отношений, которые действуют вместе с иными связями, существующими между индивидами, между группами родственников, деревнями, районами.

При более близком рассмотрении отношений и взаимодействий, названных выше, легко заметить, что один и тот же принцип взаимности санкционирует каждое требование, проявляется в каждом действии. В каждом действии мы находим социальный дуализм: две стороны, обменивающиеся услугами и функциями, каждая из которых следит за тем, чтобы другая сторона в надлежащей мере выполняла свои обязанности и действовала добросовестно. Владелец лодки, интересы и амбиции которого связаны с его делом, следит за порядком во взаимоотношениях между членами команды и выступает в качестве их представителя во всех ситуациях публичного характера. С ним связан каждый член команды как во время постройки лодки, так и после нее, то есть всегда, когда необходимо совместное действие. Со своей стороны, владелец лодки должен отблагодарить каждого из членов команды посредством церемониальной платы за труд во время пиршества, которое устраивается в связи с постройкой лодки. Он не может никому из них отказать в праве занять место в лодке и должен заботиться о том, чтобы каждый получил положенную ему часть улова. С этой точки зрения, как и во всех разнообразных действиях экономического характера, социальное поведение туземцев опирается на строго соблюдаемые обязательства эквивалентного типа («сколько взял — столько дал»), всегда точно запоминаемые и в длительной перспективе уравнивающие друг друга. Здесь нет никакого коллективного выполнения обязанностей или признания привилегий, никакого «коммунистического» пренебрежения мерой и весом. Свобода и легкость, с какими совершаются все сделки, безукоризненные манеры, царящие повсюду и скрывающие всяческие диссонансы и неловкости, мешают поверхностному наблюдателю увидеть мотивы личного интереса и трезвого расчета, на каждом шагу сопутствующие этим сделкам. Но для того, кто хорошо знает туземцев, нет ничего более очевидного. Та же власть, какую владелец имеет над лодкой, в масштабе деревенского сообщества принадлежит вождю, который, как правило, является также потомственным колдуном.

225

V. Закон, личный интерес и социальные амбиции

Стоит ли дополнительно говорить о том, что помимо принуждения в форме взаимных обязательств существуют также иные, например психологические, стимулы, побуждающие рыбаков к выполнению своих задач. Практическая полезность занятия, стремление к свежей и отборной пище, да и прелесть самого лова, который для туземцев выступает в виде исключительно увлекательного спорта, — все это стимулирует их очевидным образом, и даже более осозанным и эффективным, нежели то, что мы раньше назвали правовой обязанностью. Но социальное принуждение, уважение прав и притязаний других людей проявляется как в сознании туземцев, так и в их поведении всегда, если только нам удалось правильно их понять. Это принуждение также необходимо для того, чтобы правильно функционировали их институты. Ведь независимо от любых стимулов и привлекательности, всегда найдутся индивиды с негативной ориентацией, капризные, страстно стремящиеся к какой-нибудь иной цели, очень часто склонные к интригам, — то есть те, которые уклонились бы от своих обязанностей, если бы только могли. Тот, кто знает, как трудно (если вообще не невозможно) организовать меланезийцев даже для непродолжительного и увлекательного предприятия, требующего согласованных действий, и с какой готовностью и охотой они приступают к своим привычным занятиям, тот поймет роль и необходимость принуждения, заставляющего туземца внутренне подчиниться той силе, которая может привлечь его к работе. Есть и другая сила, которая придает обязанности еще более объединяющий характер. Я уже упоминал о церемониальной стороне сделок. В описанной выше системе обмена дары, состоящие из продуктов, следует преподносить с соблюдением всех формальностей, в специально сделанных для этого корзинах, которые доставляют и передают предписанным образом, в торжественной процессии при звуках, извлекаемых из сигнальных раковин. Ничего не оказывает большего влияния на психику меланезийца, чем амбиция и честолюбие, связанные с демонстрацией продуктов и своего богатства. В раздаче даров, в распределении излишков он видит выражение своей силы и свидетельство собственного возвышения. Тробрианец хранит свои запасы в строениях,

которые сделаны лучше и богаче украшены, чем жилые помещения. Щедрость является для него высшей добродетелью, а богатство — основным показателем общественной значимости и социального ранга. Сочетание полукоммерческих сделок с определенными публичными церемониями выступает как допол-

226

нительный объединяющий фактор, основанный на особом психологическом механизме: на желании показать себя, выглядеть щедрым, на высочайшем почтении к богатству и стремлении к накоплению благ.

Таким образом, мы получаем некоторое, близкое к интуитивному, представление о природе тех психических и социальных сил, которые придают известным нормам поведения характер объединяющего людей закона. Эта объединяющая сила, надо сказать, вовсе не чрезмерно велика. Всегда, когда туземец может проигнорировать свои обязанности, не теряя при этом престижа и не упуская возможной выгоды, он ведет себя точно так же, как поступил бы наш цивилизованный бизнесмен. Если более внимательно рассмотреть столь часто приписываемую меланезийцам «предустановленную гармонию» в выполнении своих обязательств, то ясно видно, что в ходе сделок постоянно происходят стычки, что в них много сетований и взаимных обвинений, что редко кто остается довольным своим партнером. Однако партнеры и впредь продолжают свои сделки, и обычно каждый из них старается выполнить свои обязательства, поскольку его к этому вынуждают отчасти сознание собственного интереса, отчасти же личные амбиции и социальные чувства. Возьмите настоящего дикаря, охотно увиливающего от своих обязанностей, который, однако, гордится и бахвалится тем, что выполняет их, и сравните его с придуманной антропологами фигурой — с человеком, который рабски следует обычаю и автоматически подчиняется каждой силе, регулирующей его поведение. Между тем, чему учит антропология, и реальной жизнью дикарей очень мало общего.

Поэтому мы видим, что догма о механическом послушании закону только мешала бы полевому исследователю заметить существенные, важнейшие факты первобытной правовой организации. Мы также начинаем понимать, что правовые нормы — нормы, которые регулируют объединяющие людей обязательства, — отличаются от тех, которые покоятся только на силе обычая. Мы также можем понять, что гражданское право, которое складывается из позитивных предписаний, является значительно более развитым, чем система запретов, и что ограничить исследование только законом наказания у дикарей — значит, не заметить наиболее важных явлений их правовой жизни.

Очевидно также, что требования того типа, о котором шла речь, хотя, несомненно, и являются требованиями объединяющего людей закона, но ни в коем случае не имеют характера религиозных предписаний, которые устанавливаются абсолютным образом и которым все подчиняется безусловно. Описанные здесь требования носят принципиально эластичный характер и могут

227

быть адаптированы к обстоятельствам; их выполнение может считаться удовлетворительным в достаточно широком диапазоне возможностей. Связки рыбы, корзины ямса или пучки таро можно оценить только приблизительно, и естественно, что количество, подлежащее обмену, может быть разным, в зависимости от того, насколько удачен рыбацкий сезон или богат урожай. Все это принимается во внимание, и только умышленная скупость, пренебрежение или лень считаются нарушением договора. Поскольку же щедрость признается делом чести и славы, обычный тробрианец будет из всех сил стараться быть щедрым в пределах своих возможностей. Тем более, что он знает, — избыток щедрости и рвения рано или поздно должен быть вознагражден.

Мы видим теперь, что в случае узкого и произвольного понимания проблемы — а именно при определении «закона» как механизма восстановления порядка в случаях правонарушений, — мы оставили бы без всякого внимания все указанные явления. Во всех этих случаях эффективное социальное принуждение, как сторона или аспект закона, связано со сложным комплексом обстоятельств, при которых люди должны выполнять свои обязательства. Важнейшим из этих обстоятельств является то, что различные сделки связываются в цепь взаимных услуг, каждая из которых должна быть через какое-то время вознаграждена. Публичный и церемониальный

характер этих сделок укрепляет — в сочетании с большой амбицией и честолюбием меланезийцев — силу закона.

VI. Религиозные акты и регулирующая сила закона

До сих пор речь шла главным образом об экономических отношениях, так как гражданское право у дикарей, как и у нас, касается в основном собственности и богатства. Но и в любой другой сфере племенной жизни можно найти правовые аспекты. Возьмем, к примеру, наиболее характерные акты ритуальной жизни — траурный обряд и оплакивание умерших. Прежде всего, очевидно, мы находим в них религиозную сторону: это благочестивые действия по отношению к мертвому, питаемые страхом или любовью, заботой о душе покойника. Как обрядовое и публичное выражение чувств они выступают частью ритуальной коллективной жизни.

Кто мог бы подумать, что такие религиозные действия имеют также свои правовые аспекты?

Однако у тробрианцев нет ни одного погребального обряда, ни одной церемонии, исполнение которых бы не считалось обязанностью индивида перед кем-нибудь из живых родственников.

Вдова плачет и вопит в ритуальном трауре от религиозного благочестия и страха, но также и потому, что сила ее

228

скорби приносит непосредственное удовлетворение братьям ее покойного мужа и его родичам по материнской линии. В соответствии с представлениями туземцев о родстве и трауре, утрату прежде всего несут родственники по материнской линии. Жена, хотя она и жила с мужем, хотя ее охватывает отчаяние из-за его смерти, и иногда это отчаяние искреннее и настоящее, но согласно принципам матри-линейного родства, она всегда остается посторонней. Проявлять отчаяние, соблюдать длительное время траур и хранить челюстную кость мужа несколько лет после его смерти — это ее обязанность по отношению к живым членам клана мужа. Эта обязанность не остается без взаимности. Во время первой большой ритуальной раздачи даров, примерно через три дня после смерти мужа, она получает от родственников довольно ощутимую обрядовую плату за ее слезы; а на более поздних торжественных пиршествах ее ждут дополнительные награды за продолжение траурных трудов. Следует также помнить, что для аборигенов траур есть только одно из звеньев в цепи взаимных обязательств между мужем и женой, а также между их семьями, которая тянется через всю жизнь.

VII. Правовое регулирование брачных отношений

Это подводит нас к проблеме брака, исключительно важной для понимания туземного права. Брак не только создает связь между мужем и женой, но также устанавливает устойчивую сеть взаимных обязательств между мужчиной и семьей жены, в особенности же связь с ее братом. Сестра и брат соединены друг с другом специфическими и очень важными узами родства. В тробрианской семье женщина всегда должна оставаться под особой опекой одного мужчины — одного из своих братьев или, если их нет, ближайшего родственника по линии матери. Ей положено его слушаться и выполнять целый ряд обязанностей, тогда как он должен заботиться о ее благе и обеспечивать ее материально — даже после того, как она вышла замуж.

Брат становится естественным опекуном детей, которые за это должны считать его, а не своего отца, настоящим главой семьи. Со своей стороны, он должен заботиться о них и в достаточном количестве доставлять семье сестры продукты, необходимые для ее хозяйства. Это тем более трудное бремя, что, в соответствии с обычаем, девушка переходит в деревню мужа, так что всегда во время уборки урожая по всей округе происходит всеобщее хозяйственное *chasse-croise*".

'Чехарда, беспорядочное перемещение (франц.). — Прим. пер.

229

После уборки клубни ямса перебирают, и лучший сбор с каждого огорода складывают в пирамидальную кучу. Самая лучшая куча на каждом участке огорода всегда предназначается хозяйству сестры. Единственным мотивом, ради которого столько труда и сноровки вкладывается в этот показ продуктов, является удовлетворение амбиции огородника. Вся деревня и даже вся округа увидит урожай, будет говорить о нем, хулить или хвалить его. Большая куча (я привожу слова моего информатора) как бы говорит: «Смотри, что я сделал для моей сестры и ее семьи. Я хороший земледелец, и мои ближайшие родичи, моя сестра и ее дети никогда не будут терпеть недостаток в продуктах». Через несколько дней куча разбирается, клубни ямса несут в корзинах в деревню сестры, где перед стеной хранилища, принадлежащего мужу сестры, снова насыпают кучу такой же формы. Здесь опять жители деревни увидят кучу и будут любоваться ею. Вся церемониальная сторона действия заключает

в себе объединяющую силу, уже знакомую нам. Показ, сравнение, публичная оценка, окружающая дарителя атмосферой психологического принуждения, — все это может дать ему удовлетворение и служить наградой, если успех в работе позволяет проявить щедрость, или же унижить его, вызвав порицание за небрежность и скупость или насмешки над неудачей. Как и везде, в этих взаимоотношениях принцип взаимности превышает своей значимостью амбиции; иногда ответная услуга прямо-таки следует по пятам за выполнением обязанности. Прежде всего, муж должен отплатить за каждый ежегодный дар — он, в свою очередь, периодически приносит дары брату жены. Затем, когда дети подрастут, они непосредственно переходят под опеку дяди; мальчики должны ему помогать, участвовать во всех его предприятиях и участвовать во всех платежах, которые тот должен делать. Дочери сестры немного могут делать для него непосредственно, их вклад косвенный: как водится в матрилинейном обществе, они дают ему потомков и наследников младшего поколения. Таким образом, рассматривая приношения продуктовых даров в их социальном контексте, а брачные отношения — в их долговременной перспективе, мы видим, что каждое действие, совершаемое в рамках этой связи или вследствие нее, является одним из звеньев в цепи взаимных обязательств. В то же время каждая такая транзакция, взятая по отдельности и оторванная от своих оснований, выглядит бессмысленной, нестерпимо обременительной и лишенной социального смысла, хотя и несомненно «коммунистической»! Можно ли представить большую экономическую нелепость, чем это хождение по кругу при распределении продуктов земледельческого хозяйства, когда каждый мужчина работа-

230

ет на свою сестру и, в свою очередь, должен рассчитывать на брата жены, и притом, безусловно, больше времени и энергии тратит на показ, созерцание и перенесение продуктов, чем на собственно продуктивную работу? Однако более тщательное рассмотрение показывает, что одни из этих кажущихся излишними действий дают сильные хозяйственные стимулы, другие выступают в качестве источника объединяющей силы, присущей закону, а третьи являются непосредственным следствием, вытекающим из туземных представлений о родстве. Ясно также, что правовую сторону таких отношений мы можем понять только тогда, когда охватим всю их совокупность, избегая чрезмерного преувеличения роли только одного из звеньев этой цепи взаимных обязательств.

VIII. Принцип «сколько взял — столько дал» в жизни племени

Выше мы рассмотрели ряд картин из жизни туземцев, изображающих правовые аспекты в супружеской связи, в кооперации в рыбацкой команде, в обмене продуктами между деревнями, расположенными на берегу моря и в срединных частях острова, наконец, в некоторых обязанностях, связанных с церемонией траура. При описании я пытался сохранить все подробности для того, чтобы на конкретных примерах ясно показать работу того, что, как мне представляется, составляет самую суть механизма права, а именно: социальное и психологическое принуждение, реальные силы, цели и мотивы, благодаря которым люди выполняют свои обязанности. Если бы позволило место, было бы легко объединить эти отдельные примеры в полную картину и показать, что точно такой же механизм права, придающий *объединяющим людей обязательствам* характер специальной категории и отличающийся от иных типов правил обычая, можно обнаружить во всех социальных отношениях, во всех сферах племенной жизни. Однако здесь представляется достаточным кратко, но с исчерпывающей полнотой остановиться на этом вопросе.

Прежде всего, примем во внимание экономические транзакции. Обмен товарами и услугами чаще всего проводится в режиме постоянного партнерства и либо связан с определенными социальными взаимоотношениями, либо сочетается со взаимоотношенностью в иных, неэкономических вопросах. Если не все, то большинство экономических действий принадлежит, как оказывается, к какой-то цепи взаимных подношений и ответных даров, которые в перспективе уравниваются, принося выгоду обеим сторонам.

231

Описание хозяйственных отношений в Северо-Западной Меланезии я привел в статье «Первобытная экономика Тробрианских островов» и в книге «Аргonautы западной части Тихого океана»⁹. Глава VI этой книги касается обсуждаемых здесь вопросов, то есть форм

хозяйственного обмена. Мои представления о первобытном законе еще не были тогда вполне сложившимися, и факты представлены безотносительно к нынешней аргументации. Поэтому они выглядят еще более красноречивыми. Однако в тех случаях, когда некоторая категория подарков описывается как «чистые подарки» (под это название я подводил подарки мужа жене и отца детям), — это моя очевидная ошибка. По сути, я попал в ловушку, о которой говорил выше. Она состоит в том, что отдельное событие вырывается из контекста, что отсутствует широкая перспектива, охватывающая всю цепь взаимодействий. В той же главе я, однако, невольно прибегнул к упрощению, утверждая, что «подарок отца сыну должен быть, по мнению туземцев, платой за его отношения с матерью»¹⁰. Я также подчеркивал, что «свободные подарки» жене объясняются тем же. Но на самом деле правильное описание экономических отношений — правильное как с правовой, так и с экономической точки зрения, — должно было бы охватывать всю систему даров, обязанностей и взаимных выгод, которыми обменивается муж, с одной стороны, и жена, дети и брат жены — с другой. Тогда обнаружилось бы, что, по представлениям туземцев, вся система опирается на очень сложный механизм, который можно описать словами «сколько взял — столько дал», и что в долговременной перспективе взаимные услуги уравниваются¹¹.

Существенная причина, по которой все экономические обязательства обычно выполняются, причем весьма скрупулезно, заключается в том, что их невыполнение ставит человека в невыносимую ситуацию, а плохое выполнение покрывает позором. Человек, который в экономических связях упорно увиливал бы от следования правовым нормам, вскоре оказался бы полностью вне социального и экономического порядка — и он прекрасно это осознает. Это подтверждается на примере некоторых туземцев, которые — то ли из-за лени, то ли из-за особой эксцентричности и нонконформистского характера, — стали на путь игнорирования обязанностей, связанных с их положением, и были автоматически отвергнуты своими сообществами, превратившись в отщепенцев, паразитирующих за счет какого-либо европейца или кого-либо еще.

Уважающий себя гражданин должен выполнять свои обязанности, хотя его лояльность вовсе не вытекает из какого-то инстинкта, интуитивного побуждения или «группового чувства», но источник ее находится в точном и сложном действии системы, в которой

232

каждый акт имеет свое место и должен быть обязательно выполнен. Хотя даже самый умный туземец не сможет дать этой ситуации общую, абстрактную характеристику или представить ее описание в виде социологической теории, но каждый из них хорошо понимает, что такой порядок существует, и в каждом конкретном случае может предвидеть все последствия его нарушения.

В магических и религиозных обрядах почти каждый акт, независимо от его основных целей и последствий, понимается как обязательство, существующее между группами и индивидами, и здесь также, рано или поздно, дело доходит до равновесной платы или ответной услуги, которые предусмотрены обычаем. Магия в своих наиболее важных формах является общественным институтом, а деревенский колдун, который обычно получает свою должность по наследству, выполняет связанные с этим институтом функции в пользу всей группы. Так обстоит дело с магией, нацеленной на земледелие, рыболовство, погоду, постройку лодки, а также с военной магией. Таким образом, в определенных случаях — когда в том возникает необходимость, или же в известное время года, или же при иных обстоятельствах — на нем лежит обязанность совершать магические обряды и соблюдать связанные с этой обязанностью табу; а иногда и руководить всем предприятием. Его платой за эти действия являются небольшие дары, которые преподносятся непосредственно и часто включаются в сам ход обряда. Но самое существенное вознаграждение за его деятельность заключается в престиже, власти и привилегиях, которые ему приносит его положение¹².

Менее важные или специальные виды магических ритуалов, такие как любовная магия, целительные обряды, черная магия, магия, предотвращающая зубную боль, или магия исцеления свиней, если они совершаются в пользу кого-либо, должны быть оплачены клиентом (причем плата весьма существенна). Отношения между клиентом и колдуном основаны на договоре, предусмотренном обычаем. С точки зрения обсуждаемой проблемы нужно подчеркнуть тот факт, что выполнение всех видов магических действий в пользу

общины является для исполнителя обязательным и что эта обязанность связана с его положением деревенского колдуна, положением наследственным и всегда дающим власть и привилегии. Индивид может отказаться от своего положения и передать его ближайшему из числа наследников; однако тот, принимая на себя данные функции, обязан выполнять связанную с ними работу; сообщество же должно дать ему взамен все, что ему полагается. Что касается действий, которые обычно считаются скорее религиозными, нежели магическими — например, таких как обряды,

233

связанные с рождением ребенка или с браком, со смертью или трауром; почитание призраков, духов или мифологических героев, — эти действия также имеют свою правовую сторону, иллюстрацией которой могут служить выше описанные погребальные ритуалы. Каждый значительный акт религиозного характера понимается как моральная обязанность по отношению к силам, духам, призракам или вещам, которые являются объектом поклонения; он также удовлетворяет некоторые эмоциональные стремления верующего. Но помимо всего этого, он также включен в какую-то социальную схему, когда некое третье лицо или лица рассматривают этот акт как нечто, являющееся их прерогативой, как то, за что они отвечают и за что получают соответствующее вознаграждение. Например, во время ежегодного возвращения духов умерших в деревню приносят жертвы духу умершего родственника, то посредством этого действия стремятся удовлетворить желания усопшего, его духовный аппетит, который насыщается духовной субстанцией пищи. Одновременно таким образом выражают и свои чувства к умершему дорогому человеку. Здесь в дело вступает определенная социальная обязанность: после того как жертвенное блюдо было выставлено и простояло какое-то время, после того как дух насытился им духовно, его (хотя после такого духовного использования продукт может показаться не лучшим для употребления) отдают другу или живому свояку, который когда-нибудь потом отплатит подобным же подарком¹³. Я не могу назвать ни одного акта религиозного характера, который бы не имел также и побочного социального аспекта, в той или иной степени связанного с основной религиозной функцией обряда. Главный смысл этой функции заключается в том, что религиозная обязанность становится также и социальной.

Я мог бы продолжать обзор различных фаз племенной жизни и шире рассмотреть правовую сторону семейных отношений, уже обрисованную выше; можно было бы также заняться вопросом реализации принципа взаимности в предприятиях большего масштаба. Но и сейчас уже, вероятно, ясно, что частные примеры, приведенные выше, не являются чем-то исключительным и изолированным, что они демонстрируют нам то, что имеет место в любой сфере туземной жизни.

234

IX. Принцип взаимности как основа социальной структуры

Теперь изменим всю прежнюю перспективу и посмотрим на проблему с другой, социологической, точки зрения. Если вместо того, чтобы делать обзор разных видов действий, поочередно рассмотреть отдельные свойства племенного строя, будет легко показать, что вся структура тробрианского общества основана на принципе *правового статуса*. Этим я хочу сказать, что притязания вождя по отношению к своим подданным, мужа по отношению к жене, родителей — к своим детям, и *vice versa*, не произвольны и односторонни, но подчинены определенным правилам и связаны в цепь взаимных услуг.

Даже вождь — а его положение закреплено наследственно, опирается на высоко чтимые мифологические традиции, окружено почти религиозным почитанием, приподнято на высоту княжеского церемониала выражением покорности и суровыми табу, — вождь, обладающий огромной властью, богатством и возможностями исполнять свою волю, должен приспособливаться к определенным нормам и связан узами закона. Если он хочет объявить войну, организовать экспедицию или устроить праздничное торжество, он должен выступить с формальным воззванием, публично огласить свою волю, посоветоваться со старейшинами, принять в соответствии с ритуалом подношения, услуги и помощь своих подданных и, наконец, вознаградить их за все это по определенной таксе¹⁴. Кроме того, стоит напомнить о том, что было выше сказано о взаимных правах и обязанностях, вытекающих из супружества, об отношениях между мужем и женой и между свойственниками¹⁵. Во всем разделении на

тотемные кланы, местные субкланы и деревенские общины присутствует система взаимных услуг и обязательств, в рамках которой между этими группами разыгрывается игра «сколько взял — столько дал».

Что касается правового характера общественных отношений, то наиболее достойно внимания, может быть, то, что взаимообразность, принцип «сколько взял — столько дал», безраздельно господствует также в рамках клана и даже в группе ближайших родичей. Как мы уже видели, связи между дядей по матери и племянниками, между родными братьями и даже наименее корыстные из всех отношения между братом и сестрой — все эти отношения основаны на принципе взаимности и плате за услуги. Это именно та группа, которой всегда приписывали «первобытный коммунизм». В антропологическом правоведении клан часто описывают как единое правовое лицо, как единое тело и единый дух. «Исходной

235

клеточкой является не индивид, а род. Индивид является только частью рода», — говорит Сидней Хартлэнд. Это несомненная истина, если рассматривать ту часть общественной жизни, в которой обмен взаимности разыгрывается между такими родовыми группами, как тотемный клан, фратрия или класс. Но как представляется эта совершенная монолитность внутри клана? Здесь опять нам дают универсальные решения, объясняя все «всепроницающим групповым чувством, если не групповым инстинктом», и эти чувства, наверное, должны быть особенно буйными в той части света, которой мы, собственно, занимаемся, — части света, населенной людьми «с таким групповым чувством, которое питает каждый меланезец» (Риверс). Как мы уже знаем, это совершенно ошибочное мнение. В группе ближайших родственников соперничество, раздоры и неприкрытый эгоизм расцветают самым наилучшим образом и определяют характер существующих между ними отношений. К этому вопросу я еще вернусь вскоре, когда мы будем располагать гораздо большим числом фактов, и фактов весьма красноречивых, чтобы окончательно разбить этот миф о родовом коммунизме и идеальной солидарности группы, связанной единством происхождения, миф, недавно воскрешенный д-ром Риверсом и потому угрожающий распространиться.

Указав область фактов, к которым относятся наши выводы, указав, по сути, что *закон* пронизывает всю культуру и весь племенной строй аборигенов, попытаемся сформулировать наши выводы в более систематическом виде.

Х. Правила обычая: Определение и классификация

В начале первой главы были приведены примеры современных подходов, приписывающих первобытному человеку автоматическое подчинение закону. С этим допущением связаны некоторые выводы более частного порядка, широко распространенные в антропологии и все еще фатально тяготеющие над исследованиями первобытного права.

Прежде всего, если дикарь подчиняется правилам, которые диктует обычай, просто потому, что неспособен нарушить их, то не может быть и речи о какой-либо дефиниции закона, каком бы то ни было разграничении между, требованиями закона, моралью, этикетом и различными другими проявлениями обычая. Единственный способ, каким мы можем классифицировать правила поведения, заключается в соотнесении их с теми мотивами и санкциями, которые вынуждают человека этим правилам подчиняться.

236

Таким образом, приняв допущение об автоматическом подчинении всякому обычаю, антропология должна отказаться от любых попыток систематизации и классификации фактов, то есть от того, что составляет первую задачу науки.

Как мы уже видели, Сидней Хартлэнд полагает, что у всех диких племен правила искусства, медицины, социальной организации, ремесла и т.п. безнадежно перемешаны, что они совершенно неразличимы как в сознании дикарей, так и в реальности их социальной жизни. Он неоднократно подчеркивает эту точку зрения: «...То, как дикарь воспринимает подобие, весьма отличается от нашего понимания. Он видит подобие между предметами, которые в наших глазах не имеют ничего общего»¹⁶. «Для дикаря... политика племени едина и нераздельна... Они (дикари) не видят ничего гротескного или непоследовательного, когда провозглашают во имя Бога кодекс, соединяющий в себе ритуальные предписания, мораль, правила ведения сельского хозяйства и медицины с тем, что мы понимаем как чисто правовые

нормы... Мы отделяем религию от магии и магию от медицины; первобытные люди не проводят никаких различий такого рода»¹⁷.

Тем самым Сидней Хартлэнд дает ясное и точное выражение современных взглядов на тему «первобытной пралогической мен-тальности» дикарей, их «хаотических представлений» и общей аморфности примитивной культуры. Эти взгляды, однако, показывают только одну сторону медали, выражают только половину истины — если речь идет о законе, то цитированные выше высказывания неверны. Дикари имеют определенное множество правил, которые обязательны для выполнения и лишены всякой мистики; эти правила не установлены «во имя Бога», не поддерживаются никакими сверхъестественными санкциями, но обладают чисто социальной объединяющей силой.

Если определить совокупность правил, конвенций и образцов поведения как систему обычаев, то нет ни малейшего сомнения, что туземец испытывает к ним большое уважение, склонен делать то, что делают и одобряют другие люди. Если его устремления или интересы не идут вразрез с данными правилами, то он пойдет по пути, указанному обычаем, а не по какому-то иному. Сила привычки, почитание традиции и любовь к ней, стремление угождать общественному мнению — из всего этого следует, что обычаю туземец подчиняется просто потому, что это обычай. В этом «дикарь» не отличается от члена какой-либо замкнутой общности с узким горизонтом, например, восточноевропейского гетто, какого-нибудь оксфордского колледжа или секты фундаменталистов на Среднем Западе. Но преклонение перед традицией, конформизм и гипноз обычая только частично объясняют покорное под-

237

чинение правилам, идет ли речь о кембриджских студентах, дикарях, крестьянах или юнкерах. Здесь мы опять ограничим свое рассмотрение одними только дикарями. У тробрианцев существует некоторое количество традиционных правил, с помощью которых учат ремесленника выполнять свои операции. Пассивность и некритичность, с какими эти правила соблюдаются, вытекают из общего «конформизма дикарей», если можно так выразиться. Но в основном они следуют этим правилам, потому что их практическая полезность признается безоговорочно и подтверждается опытом. К тому же существуют и другие указания, касающиеся того, как вести себя в отношениях с друзьями, родственниками, теми, кто выше или равны по своему положению и т. д. Они соблюдаются, поскольку уклонение от их исполнения приводит к тому, что человек чувствует себя (да и выглядит в глазах других) смешным, неловким и неотесанным. Это — правила хорошего тона, весьма развитые в Меланезии и соблюдаемые самым тщательным образом. Кроме того, есть также правила, которые устанавливают способ поведения в играх, спортивных состязаниях, забавах и торжествах, правила, которые являются основой развлечений или каких-то мероприятий и которые каждый соблюдает потому, что чувствует и понимает, что всякие нарушения портят игру, — конечно, когда это действительно игра. Во всем этом, как можно заметить, нет никаких психических факторов, будь то личные наклонности или эгоизм, или даже инерция, которые бы сопротивлялись какому-либо правилу и его выполнение делали бы обременительным. Соблюдать правило так же легко, как и не соблюдать его, и если кто-то отдается спортивному занятию или забаве, удовольствие в этом можно найти только в том случае, если соблюдать все правила, будь то в ремесле, в хороших манерах или в игре. Есть также нормы, относящиеся к вещам священным и важным, — правила магического обряда, погребального ритуала и т. п. По сути, они основаны на вере в сверхъестественные силы и сильном чувстве, что со священными вещами шутить нельзя. Почти той же моральной силой наделены правила поведения по отношению к близким родственникам, домашним и тем людям, к кому хотя и не испытывают чувств, рождаемых дружбой, лояльностью или преданностью, но с кем вынуждены общаться в силу социальной необходимости.

Это краткое перечисление — не попытка классификации. Я только хотел ясно показать, что кроме требований закона есть еще и другие виды норм и традиционных предписаний, которые основаны на мотивах и силах психологического характера, во всяком случае, принципиально отличающихся от тех, что в данном

238

обществе характерны для права. Таким образом, хотя я главным образом обращал внимание на механизмы действия закона, я ни в коем случае не считаю, что все социальные правила

являются требованиями закона, но, напротив, я хотел показать, что эти требования образуют только одну, строго определенную категорию в системе обычаев.

XI. Антропологическое определение закона

Требования закона отличаются от остальных правил тем, что они воспринимаются и понимаются как обязанности одних и правомерные притязания других людей. Эти притязания санкционированы не только психологическими мотивами, но и определенным социальным механизмом. Данный механизм обладает объединительной силой, основан, как мы уже знаем, на взаимной зависимости людей и выражается в равновесной последовательности взаимных услуг, а также в сочетании выдвигаемых участниками всей совокупности транзакций требований, в переплетении многосторонних связей. Церемониальный характер большинства транзакций укрепляет их объединяющую силу, поскольку обеспечивает публичный контроль над ними и возможность открытой критической оценки действий участвующих в ней сторон. Таким образом, мы можем раз и навсегда отбросить то мнение, что некое «групповое чувство» или какая-то «коллективная ответственность» является единственной или хотя бы главной силой, которая обеспечивает уважительное отношение к обычаю и придает ему объединяющий или правовой характер. *Esprit de corps*, солидарность, групповая или клановая гордость, несомненно, существует у меланезийцев — никакой социальный порядок без них нельзя сохранить в какой-либо культуре, находящейся на высокой или низкой ступени развития. Я только хотел бы предостеречь от преувеличений, встречающихся у Риверса, Сиднея Харт-лэнда, Дюркгейма и других исследователей, склонных из этой альтруистической, безличной и неограниченной групповой лояльности сделать краеугольный камень всего социального порядка в первобытных культурах. Дикарь не является ни крайним «коллективистом», ни бескомпромиссным «индивидуалистом». Он, как и все люди, является сочетанием того и другого.

Из этого следует, что первобытное право не складывается только или главным образом из одних запретов, что существующий в этом обществе закон не является законом только уголовного характера (франц.). - Прим. пер.

239

ловного права. Тем не менее широко распространено мнение, что — если речь идет об обществе дикарей — описание преступления и наказания исчерпывает предмет правоведения. По сути, догма об автоматическом послушании, то есть об абсолютной жесткости правил обычая, влечет за собой преувеличение значения закона наказания в первобытных обществах, приводит к отрицанию даже самой возможности гражданского права. Абсолютно жесткие правила нельзя подогнать к ситуации или приспособить к жизни; они не могут быть выполнены, зато могут быть нарушены. Это должны признать даже сторонники тезиса о гиперзаконности первобытной культуры. Поэтому, в силу этой точки зрения, преступление есть единственная правовая проблема, которую можно исследовать в первобытных обществах; в то же время не существует никакого гражданского права у дикарей и никакого гражданского правоведения, которое должно было бы стать предметом антропологических исследований. Это мнение оказывало влияние на всю традицию сравнительных исследований права — от сэра Генри Мэйна до современных авторитетов в этой области, таких как проф. Хобхауз, д-р Лоуи и Сидней Хартлэнд. Так, мы читаем в книге Хартлэнда, что в первобытных обществах «стержнем законодательства являются запреты» и что «почти все кодексы состоят из запретов»¹⁸. Или: «Всеобщая вера в неотвратимость наказания со стороны сверхъестественных сил и утрата симпатий со стороны своего окружения создают *атмосферу страха* (курсив мой. — Б.М.), которой вполне достаточно, чтобы избежать нарушения обычая племени...»¹⁹. Такой «атмосферы страха», кроме, может быть, нескольких весьма исключительных и священных ритуальных и религиозных правил, вообще нет. В то же время нарушению обычаев племени препятствует специальный механизм, исследование которого является хорошим полем для антропологического правоведения.

Хартлэнд не одинок в своем мнении. Так, Штайнмец в своем высоконаучном и компетентном анализе первобытного наказания подчеркивает уголовный характер

первобытного права, делая акцент на механическом, жестком, почти безотчетном и несоразмерном характере наказаний, на их религиозном базисе. Эти взгляды в целом разделяют крупнейшие французские социологи Дюркгейм и Мосс, которые к этому добавляют еще одно условие: ответственность, месть и, по сути, все правовые реакции имеют свою подоплеку в психологии группы, а не индивида²⁰. Даже такие проницательные и знакомые с предметом социологи, как проф. Хобхауз и д-р Лоуи (последний к тому же знает жизнь дикарей не понаслышке), в своих блестящих во всех прочих отно-

240

шениях работах о праве в первобытных обществах, по-видимому, находятся под влиянием этой всеобщей тенденции.

В нашем регионе мы до сих пор встречались только с позитивными предписаниями, нарушение которых осуждается, но не наказывается, механизм которых — даже при применении самых строгих прокрустовых методов — нельзя перетянуть через линию водораздела между *гражданским* и *уголовным* правом. Если правила, описанные в предыдущих разделах, мы могли бы обозначить каким-либо современным и, следовательно, неподходящим термином, то должны были бы назвать их кодексом «гражданского права» тробрианских островитян.

«Гражданское право», право позитивное, управляющее всеми сторонами племенной жизни, складывается из системы объединяющих людей обязательств, выступающих как права для одной стороны и как долг для другой. Сила данных обязательств поддерживается специфическим механизмом взаимности и публичности, который свойственен структуре общества дикарей. Требования этого гражданского права эластичны и достаточно широки. Они предусматривают не только наказания за отклонения, но и награды за усердность их выполнения. Тщательность выполнения этих требований основана на реальной оценке причин и следствий — оценке, с которой сочетается у туземцев ряд социальных и личных чувств, таких как амбиция, честолюбие, гордость, стремление показать себя, или же таких, как привязанность, дружба, преданность и лояльность по отношению к родным и близким.

Наверное, не стоит добавлять, что «закон» и «правовые явления», так как они были открыты, описаны и определены в исследованной нами части Меланезии, не отражены в каких-то самостоятельных институтах. Право находит свое выражение скорее в определенном аспекте племенной жизни туземцев, в одной из сторон их социальной структуры, а не в каких-то независимых, автономных учреждениях. Закон не заключается в какой-то специальной системе установлений, которые могли бы предвидеть и определять возможные формы невыполнения его требований и создавать соответствующие барьеры и средства предупреждения нарушений. Закон есть специфический результат сочетания обязанностей, который делает так, что туземец не может снять с себя ответственность за свои действия, не ожидая наказания в будущем.

241

ХII. Специфические правовые учреждения

Редкие ссоры, которые происходят между туземцами время от времени, имеют характер публичного обмена упреками (*йакала*): представители сторон сходятся в сопровождении друзей и родственников, с горячностью высказывают свое мнение и обмениваются взаимными обвинениями. Такого рода тяжба позволяет людям дать выход чувствам и выявляет, на чьей стороне общественное мнение. Благодаря этому она может быть полезна для разрешения конфликта. Однако иногда она приводит только к тому, что спорящие становятся еще непримиримее. Такой спор, однако, никогда не разрешается путем обращения к мнению третьей стороны, и примирение редко бывает достигнуто таким образом. *Йакала* является поэтому особым правовым институтом — второстепенным и в реальности имеющим мало общего с сущностью правового принуждения.

Можно тут также вспомнить еще и о других специфических правовых механизмах. Одним из них является *кайтапаку*, магическая защита собственности с помощью условных проклятий.

Если кто-то имеет кокосовые пальмы или деревья арека в отдаленных местах, где не может присматривать за ними, он привязывает лист пальмы к стволу дерева в знак того, что над этим деревом произнесено магическое заклинание, которое автоматически напустит на вора болезнь. Другое учреждение, обладающее своей правовой стороной, — это *кайтабутабу*, вид магических обрядов, совершаемых над всеми кокосовыми пальмами деревни для повышения их плодородия. Магические действия, как правило, совершаются в связи с наступающим праздником. Это влечет за собой строгий запрет на сбор и употребление кокосовых орехов, даже если они доставлены откуда-нибудь еще. К числу подобных же институтов относится и *гвара*²¹. На рифе устанавливают столб, что означает табу на экспорт некоторых ценностей, подлежащих торжественному обмену *кула*, тогда как импорт, наоборот, приветствуется. Это что-то вроде моратория на всякие выплаты (он, однако, совершенно не касается получения даров извне), смысл которого заключается в накоплении ценных предметов перед их большой ритуальной раздачей. Другое важное правовое учреждение, *кайаса*²², является чем-то вроде ритуального контракта. Начальник экспедиции, инициатор пиршества или антрепренер промыслового предприятия устраивает большое торжественное распределение даров. Те, кто принимает в этом участие и пользуется его щедростью, принимают на себя обязанности помогать начальнику во все время предприятия.

242

Все эти институты, *кайаса*, *кайтапаку* и *кайтабутабу*, формируют особые связи, объединяющие людей. Но даже и эти институты не являются только правовыми. Было бы большой ошибкой ограничивать предмет права простым перечислением нескольких учреждений, из которых каждое служит особой цели и выполняет очень ограниченную функцию. Главной областью первобытного права является социальный механизм, который можно найти в основании всех реальных обязанностей. Этот механизм охватывает большую часть норм и правил обычая, хотя, как мы знаем, никогда полностью не перекрывает их.

ХIII. Выводы и перспективы

Мы ограничились в этой книге рассмотрением только одного района Меланезии, и выводы, к которым мы пришли, по сути, имеют ограниченный характер. Однако эти выводы опираются на факты наблюдения, установленные с применением новой методологии и рассмотренные с новой точки зрения; они могут подвигнуть наблюдателей провести аналогичные исследования в других частях мира.

Обратим внимание на противоречие между господствующими сегодня взглядами на эту проблему и фактами, представленными в этой книге. В современном антропологическом правоведении считается общепринятым мнение, что для дикаря всякий обычай является законом, и что он не имеет никакого закона, кроме обычая. Всякому обычаю он подчиняется автоматически и безоговорочно, по инерции. Гражданского права или какого-нибудь его аналога в обществах дикарей нет вовсе. Действительно важные правовые факты связаны только с происходящими время от времени нарушениями обычая — преступлениями. Кроме наказания за явное преступление нормы поведения в обществе дикарей не имеют вообще какого-либо механизма санкций. Поэтому современная антропология игнорирует, а иногда даже открыто отрицает существование каких-либо социальных учреждений или каких-либо психологических мотивов, побуждающих первобытного человека подчиняться определенным обычаям по чисто социальным причинам. Согласно Хартлэнду и всем другим авторитетам, религиозные санкции, сверхъестественные кары, групповая ответственность и солидарность, табу и магия являются главными элементами права у дикарей.

Все эти доводы, как я уже сказал, либо прямо ошибочны, либо только отчасти истинны. В любом случае против них можно возразить, заявив, что реальную жизнь туземцев они показывают в

243

совершенно ложном свете. Может быть, было бы излишне доказывать, что ни один человек, каким бы «диким» или «примитивным» он ни был, не станет *инстинктивно* действовать вопреки своим инстинктам или *непроизвольно* подчиняться требованиям, которые он более склонен обойти с помощью хитрости или сознательно и целенаправленно нарушить. Он не будет действовать *спонтанно*, если это противно всем его склонностям и желаниям. Главная функция закона заключается в том, чтобы обуздывать некоторые естественные склонности

человека, тормозить и контролировать проявления человеческих инстинктов, ставить человеческие поступки в рамки принудительных ограничений, другими словами, обеспечить такую коммуникацию, которая опиралась бы на взаимные уступки и жертвования для общей цели. Для выполнения этой задачи должна существовать иная сила, нежели врожденные спонтанные психические способности.

Чтобы нашу негативную критику сделать убедительной, мы подкрепили ее позитивной демонстрацией конкретных фактов, представляя явления первобытного права такими, какими они являются в действительности, и выясняя, на чем основывается принудительный характер требований первобытного закона.

Меланезиец из региона, о котором здесь идет речь, несомненно, испытывает величайшее уважение к обычаю своего племени и традиции как таковой. В этом смысле в старых воззрениях на эту проблему есть некая доля истины. Ко всяким племенным правилам, важным или обычным, приятным или обременительным, моральным или утилитарным он относится с уважением и считает их выполнение обязательным. Но сила обычая, уважение к традиции сами по себе недостаточны, чтобы противостоять искусу вожделения или похоти, импульсам собственного интереса. Традиционные качества — конформизм и консерватизм «дикаря» — часто вступают в игру и действуют как единственная сила, воспитывающая хорошие манеры и уважение к обычаю, устанавливающая образцы частного и общественного поведения во всех тех ситуациях, в которых обязательно соблюдать некоторые правила общежития и совместного действия, обеспечивающие определенный порядок, но где нет никакой потребности нарушать чьи-либо интересы или чью-либо инерцию, либо побуждать к неприятным действиям, либо обуздывать врожденные наклонности.

Есть другие правила, предписания и установления, которые, помимо уважения к традиции, имеют и должны быть связаны с особыми санкциями. Аборигены в описываемой части Меланезии должны приспосабливаться, например, к весьма требовательному, особенно при погребении и трауре, типу религиозного ри-

244

туала. Далее, они соблюдают определенные правила поведения, предусмотренные для родственников. Наконец, существует санкция племенного наказания, вызванного реакцией гнева и возмущения всего сообщества. С помощью этих санкций в меланезийском обществе охраняется человеческая жизнь, собственность и, *last but not least*, личное достоинство, равно как и такие институты, как власть вождя, экзогамия, социальный статус и брак, которые играют огромную роль в племенной жизни островитян.

Каждая из только что названных категорий может быть отличена от остальных по ее санкциям и отношению к социальной организации племени и его культуре. Они не образуют той аморфной массы племенных обычаев или «конгломерата обычаев», о которых мы постоянно слышим. Последняя категория, основные требования, защищающие жизнь, собственность и личность человека, — образует то, что можно назвать «уголовным правом», то, что очень часто преувеличивается антропологами и ошибочно связывается с проблемой «правления» и «центральной власти», но при этом постоянно вырывается из контекста других правовых требований. Но существует — и здесь мы подходим, наконец, к важнейшему пункту — категория требований закона объединяющего характера, которые управляют большинством сторон племенной жизни, которые регулируют личные отношения между членами рода, клана и племени и решают экономические вопросы, регулируют процесс осуществления власти и совершение магических ритуалов и, наконец, определяют взаимные отношения мужа, жены и их родичей. Это те законы меланезийского общества, которые соответствуют нашему гражданскому праву.

Такие законы не имеют никакой религиозной санкции; их не поддерживает никакой страх, вызванный суевериями или имеющий рациональные причины. Их нарушение не влечет за собой никакого наказания, не клеймится общественным мнением, не осуждается моралью племени. Если выявить силы, которые придают этим правилам объединяющую силу, то окажется, что на самом деле они не просты, но все же их можно определить. Хотя не удастся их назвать одним словом или подвести под одно понятие, тем не менее они совершенно реальны. Объединяющая сила меланезийского гражданского права проявляется в сочетании обязательств, в том, что эти обязательства связаны в цепочки взаимных услуг, в постоянное

воплощение принципа «сколько взял — столько дал», растянутое на длительное время и всесторонне охватывающее различные интересы и действия. Здесь надо отметить также способ, каким правовые обязательства в большинстве случаев должны реализоваться, — способ, предполагающий наглядные ритуальные действия. Такой способ объединяет людей, апел-

245

лируя к их честлюбию и самомнению, к их страстному желанию выставить себя напоказ. Таким образом, объединяющая сила этих требований проистекает из естественных психических пружин эгоизма, амбиций и честлюбия, которые приводятся в действие с помощью особого социального механизма, в который включены обязательные для индивида действия.

Нет никакого сомнения, что при такой более широкой и гибкой дефиниции права перед нами возникают новые правовые явления — того самого типа, который был открыт в Северо-Западной Меланезии. Нет сомнений и в том, что обычай не опирается только на какую-то всеобщую, неразличимую и вездесущую силу, на какую-то психическую инерцию, хотя она несомненно существует и до известной степени участвует в феномене принуждения. Во всех обществах должна существовать категория правил, которые носят слишком практический характер, чтобы они требовали опоры на религиозную санкцию, слишком обременительных, чтобы они могли быть оставлены только на откуп доброй воле, слишком жизненно важных для индивидов, чтобы быть санкционированными некой абстрактной инстанцией. Это и есть область права — и я позволю себе утверждать, что взаимообразность, систематическая взаимозависимость, публичность и амбиция оказываются главными факторами в объединяющем механизме первобытного закона.

Часть вторая

Преступление и наказание в первобытном обществе

I. Нарушение закона и восстановление порядка

В природе научных интересов, которые суть не что иное, как сублимированное любопытство, заложено то, что они обращаются охотней к вещам необычным и сенсационным, нежели к тем, которые нормальны и обычны. Вначале, в новой области исследований или в еще только намечающейся ветви науки именно исключение — кажущееся нарушение естественного закона — привлекает внимание и рано или поздно приводит к открытию новых универсальных закономерностей. Ибо — и в этом заключен парадокс исследовательской страсти — систематическое исследование занимается чудесным только затем, чтобы превратить его в *естественное*. Наука в конечном счете строит Универсум — идеально упорядоченный, управляемый общезначимыми законами, приводимый в движение пронизывающими его силами, которые подчинены нескольким фундаментальным принципам.

Это, однако, не означает, что чудесность, романтика необычайности и таинственности должны быть изгнаны наукой из реальности. Философский ум всегда руководствуется в своих поисках стремлением к новым мирам и новым опытам, и метафизика привлекает нас надеждой увидеть то, что находится по ту сторону горизонта. Но природа любопытства, оценка того, что действительно является необычайным, изменились под влиянием научной дисциплины. Созерцание величественных контуров мироздания, тайна непосредственно данных и конечных целей, бесцельный поток «творческой эволюции» — все это делает реальность достаточно трагичной, таинственной и загадочной и для естествоиспытателя, и для исследователя культуры, если он задумается над общим объемом нашего знания и размыслит о его границах. Но зрелое научное мышление в исследовании действительности уже не ожидает никаких потрясений по причине возникновения какого-то неожиданного события, какого-либо обнаружения новых, не связанных между собой картин. Каждое

новое открытие является только еще одним шагом вперед по тому же пути, каждый новый принцип только расширяет или отодвигает дальше прежний горизонт. Антропология, наука еще молодая, сегодня освобождается из-под власти донаучных интересов, хотя некоторые недавние попытки получить необычайно простые и в то же время сенсационные решения всех загадок культуры все еще отмечены печатью простого любопытства. В исследованиях первобытного права можно заметить тенденцию постепенного, но фундаментального осознания той истины, что в мире диких людей господствуют не настроения, страсти и случай, но традиция и порядок. Хотя и здесь остается нечто из прежнего, «шокирующего» интереса, а именно - преувеличение значения уголовного права, исключительность внимания, какое уделяется случаям нарушения закона и наказаниям. Закон в современной антропологии все еще исследуется только в его необычайных и сенсационных проявлениях, в случаях преступлений, от которых стынет кровь в жилах и которые влекут за собой кровную месть племени, в описаниях преступного колдовства, за которым следует возмездие, или же фактов кровосмешения, супружеской измены, нарушения табу или убийства. Во всем этом, помимо драматической остроты событий, антрополог может — по крайней мере, ему так кажется, — проследить некоторые неожиданные, ошеломляющие свойства первобытного права, такие как исключительная солидарность родовой группы, не допускающей никакого чувства индивидуального интереса; правовой и экономический коммунизм; подчинение строгому и недифференцированному закону племени²³.

Выступая против методов и принципов, названных выше, я пытался подойти к объяснению фактов первобытного права у тробрианцев с другой стороны. Я начал с описания того, что является универсальным, а не исключительным; с закона выполняемого, а не нарушаемого, с рассмотрения постоянных течений и волн в их социальной жизни, а не внезапных бурь. На основании этого описания я мог заключить, что, в отличие от наиболее распространенных взглядов, гражданское право (или его местный аналог) у тробрианцев высоко развито и что оно господствует во всех сферах их социальной организации. Также оказалось, что оно обладает явно выраженной спецификой и отличается самими туземцами от иных видов норм, от морали или этикета, от правил ремесла или религиозных предписаний. Требования их закона, которые не являются жесткими и абсолютными и не формулируются от имени Бога, действуют благодаря социальным силам; они понимаются как рациональные и необходимые; наконец, они обнаруживают гибкость и способность приспосабливаться к обсто-

ятельствам. Не будучи исключительно групповым делом, права и обязанности прежде всего касаются индивида, который прекрасно знает свои интересы и вместе с тем должен выполнять свой долг. Мы далее убедились, что отношение дикаря к своим обязанностям и привилегиям, вообще говоря, такое же, как у цивилизованных людей — даже до такой степени, что он не только соблюдает закон, но иногда и нарушает его. И эта проблема, до сих пор не обсуждавшаяся, будет рассмотрена в далее следующих главах. Мы бы действительно получили одностороннюю картину права у тробрианцев, если бы оно изображалось только как система требований закона, всегда находящаяся в нерушимом равновесии. Закон в своем действии далек от совершенства, его осуществлению препятствует множество помех и нарушений, как я уже не раз замечал. Но тем не менее необходимо полное описание криминальных и драматических по своим последствиям случаев, хотя, как уже было сказано, не следует излишне преувеличивать их значение.

Есть еще одна причина, по которой мы должны более внимательно присмотреться к жизни туземцев в ситуации, когда налицо нарушение правового порядка. Мы убедились, что общественные отношения у тробрианцев подчинены ряду правовых принципов. Важнейшим из них является материнское право, по которому ребенок телом и духом родственен только матери. Этот принцип лежит в основании права, определяющего наследование статуса, власти и титула, а также имущества, земли, гражданства в деревенском сообществе и принадлежности к тотемному клану. Отношения между братом и сестрой, между полами, как и большинство межличностных и общественных взаимоотношений, определяются требованиями, вытекающими из принципов материнского права. Обязанность мужчины нести хозяйственные повинности в пользу замужней сестры и ее дома является особенной и важной

чертой этого права. Вся эта система основана на мифологии, на туземной теории рождения детей, на некоторых религиозно-магических верованиях и пронизывает все институты и обычаи племени.

Но помимо этой системы материнского права и, так сказать, в ее тени, существуют и другие подчиненные системы правовых норм. Брачное право, определяющее взаимные отношения супругов, с его патрилокальными учреждениями, с его ограниченным, но решительным наделением мужчины властью в некоторых вопросах и функциями опеки над женой и детьми, основывается на принципах, независимых от материнского права, хотя в некоторых моментах сплетенных с ним и приспособленных к нему. Устройство деревенского сообщества, положение главы деревенской общины и вождя округа, привилегии и обязанности деревенского колдуна — все это независимые правовые системы.

249

Поскольку мы знаем, что первобытное право несовершенно, возникает проблема: как столь сложные по своему составу системы ведут себя в критической ситуации? Является ли каждая из этих систем в своих рамках гармонической целостностью? Остается ли такая система в рамках своих границ, или же она обнаруживает тенденцию выхода на чужую почву?

Находятся ли такие системы в конфликте и если да, то какова природа такого конфликта? Здесь нам нужно еще раз обратиться к преступным, бунтарским, нелояльным элементам общества, чтобы получить материал, на основе которого можно ответить на эти вопросы.

Перед тем, как перейти к следующим главам, где будут представлены конкретные и достаточно подробные сведения, заметим, что для нас все еще остаются нерешенными несколько принципиальных проблем: характер преступлений и преступного образа действий в их отношении к гражданскому праву; главные факторы, отвечающие за восстановление нарушенного равновесия; связи и возможные конфликты между отдельными системами туземного права.

Во время полевых исследований на Тробрианских островах я имел обыкновение всегда находиться среди туземцев, разбивая свою палатку в деревне и таким образом помимо воли становясь свидетелем всего, что происходило, — всех событий: тривиальных и торжественных, монотонных и драматичных. Случай, который я сейчас опишу, произошел во время моего первого визита на Тробрианские острова, примерно через несколько месяцев после начала полевых исследований на архипелаге.

Однажды взрыв плача и внезапная сумятица дали знать, что где-то по соседству кто-то умер. Мне сказали, что Кима'и, подросток около шестнадцати лет, которого я знал лично, упал с кокосовой пальмы и разбился насмерть.

Я поспешил в соседнюю деревню, где это произошло, и застал там уже начавшуюся погребальную церемонию. Это был первый случай смерти, траура и погребения, который я мог наблюдать, так что, заинтересованный этнографической стороной ритуала, я даже забыл об обстоятельствах трагедии, хотя несколько фактов, которые имели место в это же время в деревне, должны были возбудить во мне подозрения. Оказалось, что благодаря какому-то таинственному совпадению в то же время был серьезно ранен какой-то другой юноша. Во время церемонии между деревней, где умер мальчик, и той, в которую были перенесены его останки для погребения, проявлялась явная враждебность.

Лишь значительно позже мне удалось открыть действительное значение этих событий: юноша совершил самоубийство. Обнаружилось, что он нарушил правила экзогамии, причем соучастни-

250

цей его преступления была ближайшая родственница по матери, дочь сестры его матери. Этот факт был известен всем и всеми осуждался. Он, однако, не имел никаких дальнейших последствий, пока инициативу не взял на себя отвергнутый кавалер девушки, который хотел на ней жениться и чувствовал себя особенно сильно обиженным. Несчастливый соперник сначала угрожал виновному юноше черной магией, но из этого ничего не вышло. Тогда однажды он обвинил его публично, на всю деревню, вменив ему в вину кровосмешение и при этом употребляя некоторые выражения, которых не стерпит ни один туземец.

На это несчастный юноша мог ответить только одним; для него оставался один только выход.

На следующее утро он надел свой праздничный наряд и украшения, взобрался на кокосовую

пальму и обратился к жителям деревни из гущи пальмовых листьев, прощаясь с ними. Он объяснил причины своего отчаянного шага и в то же время бросил скрытое обвинение против того, кто довел его до смерти, — теперь месть обидчику стала долгом родственников самоубийцы. Затем под громкий жалобный плач, как велит обычай, он прыгнул с пальмы высотой почти в шестьдесят футов и разбился насмерть. После этого в деревне возникла драка, в которой был ранен его соперник, и стычка повторилась еще раз во время погребения. Этот случай раскрыл несколько важных исследовательских перспектив. Перед нами несомненное преступление - нарушение экзогамии тотемного клана. Экзогамный запрет является одним из краеугольных камней, лежащих в основании тотемизма, материнского права и классификационной системы родства. Все женщины своего клана считаются сестрами мужчины и как таковые запрещены для него. Аксиома антропологии гласит, что ничего не сулит большей опасности, чем нарушение этого запрета, и что, помимо сильной реакции общественного мнения, это преступление влечет за собой также сверхъестественную кару. Эта аксиома по меньшей мере не лишена фактических оснований. Если бы кто-то захотел выяснить этот вопрос у тробрианцев, то убедился бы, что все их высказывания только подтверждают эту аксиому, что у туземцев сама мысль о нарушении правила экзогамии вызывает гнев, и что они верят в то, что последствиями внутрикланового кровосмешения могут быть гниющие раны, болезни и даже смерть. Таков по крайней мере идеал туземного права, а в вопросах морали легко и приятно, осуждая других или выражая общее мнение о таких поступках, неуклонно придерживаться этого идеала.

Однако, если речь идет о применении моральных норм и идеалов к реальной жизни, дело принимает другой оборот. В данном случае, конечно, факты были совершенно несовместимы с идеа-

251

лом поведения. Общественное мнение не было слишком взбудоражено вестью о преступлении и не реагировало на него непосредственно. Для того, чтобы это произошло, необходимо было публичное обличение виновника заинтересованной стороной. Но даже и тогда виновник должен был сам себе назначить наказание. «Групповая реакция» и «сверхъестественная санкция» не были активными факторами. Углубляясь далее в этот вопрос, я убедился, что нарушение экзогамии — если речь идет не о браке, а о сексуальной связи — по меньшей мере не является редким случаем, что общественное мнение снисходительно реагирует на подобные случаи, и ему свойственно явное лицемерие. Если дело совершается *sub rosa*^{*} и с соблюдением необходимого *decorum*[†], и если, в особенности, никто не выводит виновников на чистую воду, носители «общественного мнения» будет, правда, сплетничать, но не будут всерьез добиваться сурового наказания. Если же, напротив, возникает скандал, все обращаются против виновной пары, и оба могут быть доведены до самоубийства посредством бойкота или обвинений.

Что касается сверхъестественной санкции, описанный случай привел меня к интересному и важному открытию. Я установил, что существует общепризнанное средство против всех патологических последствий нарушения экзогамии, средство, которое считается практически безошибочным, если только его применяют правильно. Другими словами, туземцам известна магия, в состав которой входят заговоры и обряды, совершаемые над водой, растениями и камешками, и которая, если ее правильно совершают, должна быть безоговорочно эффективна для предотвращения дурных последствий внутрикланового кровосмешения.

Впервые в моей полевой работе я столкнулся с общепринятой системой уклонения от закона, причем по отношению к одному из самых фундаментальных законов племени. Позднее я открыл, что помимо противодействия кровосмешению такие паразитические наросты на основных ветвях племенного порядка существуют и в некоторых других случаях. Значение этого факта очевидно; он ясно указывает на то, что правила поведения не могут автоматически поддерживаться некими сверхъестественными санкциями. Против магических влияний может действовать контрмагия. И хотя, конечно, лучше совсем не рисковать - ведь можно что-то забыть или совершить ошибку в формуле контрмагии, — но риск не так уж велик. Сверхъестественная санкция — в сочетании с соответствующим «противоядием» — обнаруживает, таким образом, значительную гибкость.

* Тайным образом (лат.). — Прим. пер.

† Приличие, пристойность (лат.). — Прим. пер.

252

Это методическое применение антидота поучительно еще в одном отношении. В обществе, где

законы не только время от времени нарушаются, но и систематически обходятся известными и испытанными методами, вообще не может быть речи о «спонтанном» подчинении закону, о беспрекословном соблюдении традиции. Ибо именно эта традиция хитроумно учит человека, как ему увильнуть от некоторых наиболее суровых ее предписаний, — ведь нельзя же *спонтанно* рваться вперед и в то же время бежать назад!

Магия, направленная против последствий внутрикланового кровосмешения, является, наверное, самым характерным примером методичного уклонения от закона, но кроме нее есть и другие случаи. Так, другой вид магии, направленный на охлаждение чувств женщины к мужу и склоняющий ее к измене, является традиционным способом обходить институт брака и запрет прелюбодеяния. К совершенно иной категории относятся разные формы губительной и зловредной магии, цель которой состоит в том, чтобы уничтожить плоды, сделать напрасными усилия рыбаков, загнать свиней в непролазные джунгли, навести порчу на бананы, кокосовые орехи или пальмы арека, помешать пиршеству или обмену *кула*. Такая магия, направленная против установленных институтов или важных предприятий, по существу, является орудием преступления, которое также дает традиция. Она является частью традиции, действующей против закона и непосредственно вступающей с ним в конфликт, тогда как закон в разных своих проявлениях стоит на страже этих предприятий и институтов. Ниже еще будут рассмотрены и чародейство, которое является специфичной и очень важной формой черной магии, и некоторые немагические способы обойти племенной закон.

Закон экзогамии, запрет браков и сексуальных отношений в рамках клана, часто приводится как пример одной из самых строгих и универсальных норм первобытного права. При этом имеется в виду, что эта норма запрещает сексуальные отношения в рамках клана с одинаковой строгостью для всех его членов, независимо от степени родства, существующей между подпадающими под этот запрет личностями. Единство клана и реальность «классификационной системы родства», как видно, наиболее ясно проявляются через запрет кланового кровосмешения. Это табу признает всех мужчин и всех женщин клана *en bloc* «братями» и «сестрами» и безоговорочно запрещает им всякого рода близость сексуального плана. Однако более тщательный анализ действительно важных фактов из жизни тробрианцев позволяет полностью опровергнуть это мнение. Это одна из тех

* Целиком, всем скопом (*франц.*). - Прим. пер.

253

фикций туземной традиции, которые приняты за чистую монету антропологией и полностью вошли в ее доктрины²⁴.

У тробрианцев нарушение принципа экзогамии трактуется по-разному, в зависимости от того, находится ли виновная пара в ближайшем родстве или же любовники связаны только принадлежностью к одному клану. Кровосмешение с родной сестрой для туземцев выступает как преступление, о котором не говорят, о котором даже думать нельзя, — что опять-таки не означает, что таких преступлений никто не совершает. Нарушение закона на первой ступени родства по линии матери (т.е. с двоюродной сестрой или братом) является преступлением очень серьезным и может иметь, как мы видели, трагические последствия. Однако, по мере того, как степень родства уменьшается, снижается и суровость закона; такое же нарушение запрета, совершенное с кем-то, кто едва ли принадлежит к одному и тому же клану, является преступлением довольно распространенным и вполне простительным. Таким образом, правильное понимание этого запрета зависит от следующего факта: для мужчины женщины его клана являются не единой однородной группой, монолитным «кланом», но сильно дифференцированной совокупностью личностей, каждая из которых по отношению к нему находится в особом положении, в зависимости от места, занимаемого в генеалогии.

С туземной точки зрения распущенность, *сувасова* (нарушение принципа экзогамии), является, по сути, особенно пикантной и любопытной формой эротического опыта.

Большинство моих информаторов не только допускали его возможность, но даже похвалялись тем, что совершили либо такое преступление, либо прелюбодеяние (*кайласи*). И мне известно много конкретных, вполне достоверных случаев такого рода.

До сих пор я говорил о половых связях. Брак в рамках одного клана — дело гораздо более серьезное. Даже сегодня — при общем ослаблении строгости традиционного закона — есть только несколько случаев брака в рамках одного и того же клана. Самым известным из них является брак Модулабу, вождя большой деревни Обвериа, с Ипвайгана, известной колдуньей,

которую подозревают также в сношении с *таува* 'у, сверхъестественными злыми духами, напускающими болезни. Оба супруга принадлежат к клану маласи. Достоин внимания, что этот клан традиционно ассоциируется с кровосмешением. Существует миф о любовной кровосмесительной связи между братом и сестрой, в результате которой появилась магия, — и это событие связывается с кланом маласи. Наиболее известный за последнее время случай кровосмесительной связи брата с сестрой произошел также в этом клане²⁵.

254

Как мы видим, отношение реальной жизни к идеалу, отраженное в традиционной морали и законе, является весьма поучительным.

II. Правовое значение чародейства и самоубийства

В предыдущем разделе я описал пример нарушения закона племени и обозначил характер как преступных тенденций, так и тех сил, которые мобилизуются, чтобы вернуть социальный порядок и восстановить равновесие в жизни племени после того, как оно было поколеблено. При этом мы попутно затронули два вопроса: проблему чародейства, применяемого как средство принуждения, и проблему самоубийства, совершаемого для искупления проступка и в то же время как вызов своим обвинителям. Эти две проблемы следует рассмотреть более подробно. Черную магию на Тробрианских островах отправляют немногие специалисты — это, вообще говоря, люди выдающегося ума и яркие личности, которые приобретают свое искусство, выучив ряд заклинаний и выполнив некоторые условия. Свою силу они используют для собственной пользы, кроме того, они действуют профессионально, за плату. Поскольку вера в чародейство укоренена очень глубоко и каждую серьезную болезнь или смерть приписывают силам черной магии, колдун окружает атмосфера страха. На первый взгляд кажется, что ситуация, в какой он находится, неизбежно приводит к злоупотреблениям и шантажу. Часто также утверждают, что колдовство, как в Меланезии, так и повсюду, является главным фактором преступления. Что касается Северо-Западной Меланезии, региона, который я знаю по собственному опыту, то это мнение освещает только одну сторону. Чародейство дает человеку власть, богатство и вес в обществе; и это он использует в дальнейшем в своих собственных целях, но сам факт, что он может многое потерять и мало что приобрести, став на путь явного злоупотребления, как правило, серьезно умеряет его притязания. Вождь, старейшина и другие колдуны внимательно смотрят за ним; более того, часто, как верят туземцы, один колдун укрощает другого в интересах вождя и по его приказу. Что касается его услуг, которые колдун оказывает как профессионал, первое право воспользоваться ими принадлежит людям, наделенным властью: вождям, знатым и богатым лицам. Привлеченный людьми менее значительными, колдун не позволил бы склонить себя к действиям несправедливым или иллюзорным. Он слишком богат и заметен в сообществе, чтобы делать что-то вопреки закону, и он может позволить себе быть честным и справедливым. Когда же, с другой стороны, речь идет о наказании какой-то существенной несправедливости или акта беззакония, колдун

255

чувствует за собой поддержку общественного мнения и тогда готов стать на защиту правого дела и получить за это сполна. В таких случаях жертва, узнав, что чародей действует против нее, может также отступить, возместить ущерб или полюбовно завершить дело. Таким образом, черная магия обычно действует как реальная сила закона, ибо используется для выполнения правил племенного закона, препятствует насилию и восстанавливает равновесие. Любопытен обычай раскрытия того, как именно был убит человек посредством черной магии; по этому случаю можно судить о правовом аспекте чародейства. Заключение делают, истолковывая некоторые знаки и признаки, которые можно обнаружить на эксгумированном теле покойника. Через некоторое время (от 12 до 24 часов) после погребения, когда зайдет солнце, могилу раскрывают, тело обмывают, умащают и осматривают. По приказу европейских властей этот обычай был запрещен — он мерзок для белого, который не может, да и не желает присутствовать при нем, — но в более отдаленных деревнях ему все еще тайно следуют. Я несколько раз присутствовал при эксгумации, и однажды, когда она пришлась на несколько более раннее время, мне удалось до захода солнца сделать фотографию. Это весьма драматичная процедура. Толпа теснится возле могилы, несколько человек быстро разрывают

землю под аккомпанемент громкого плача, другие же распевают магические формулы против *мулук-вауси* (летающих ведьм, пожирающих трупы и убивающих людей) и оплевывают всех присутствующих разжеванным имбирем. По мере того, как снимаемые пелены обнажают тело, плач и распевы становятся громче и громче, и вот, наконец, под взрыв криков тело обнажается, толпа вздрагивает и теснится ближе. Люди толкают друг друга, чтобы увидеть труп, тем, кто стоит ближе других, подают деревянные миски с кокосовым молоком для обмывания тела, украшения с трупа снимают, быстро моют его, снова пеленают и быстро закапывают. Знаки нужно увидеть, пока тело обнажено. Это не формальная процедура, и часто мнения о наличии искомых признаков колдовства расходятся. Часто явных знаков нет, и еще чаще люди не могут согласиться в их оценке.

Есть, однако, знаки (*кала вабу*), относительно которых не может быть никаких сомнений. Эти знаки однозначно указывают на привычку, склонность или свойство умершего, которые вызвали враждебность какого-то человека, кто поэтому заказал чародею убить жертву. Если на теле мертвого, особенно на плече, есть следы от ногтей, похожие на *кимали* — эротические царапины, остающиеся после любовных игр, — это означает, что умерший был виновен в прелюбодеянии или, к неудовольствию вождя или колдуна, пользовался чрезмерным успехом у женщин. Эта часто встречающаяся

256

причина смерти дает также иные симптомы; труп при эксгумации обнаруживают с раздвинутыми ногами или со стиснутыми губами, будто готовыми к чмокающему звуку, каким зовут желаемую персону на тайное свидание. Бывает, что находят тело, на котором кишат вши, поскольку взаимное искание — излюбленная ласка любовников. Иногда некоторые симптомы проявляются еще до смерти. Однажды было замечено, как умирающий двигал рукой, как если бы подавал кому-то сигнал, и вот, когда труп эксгумировали, на плечах его были знаки *кимали*. В другом случае слышали, как умирающий издавал чмокание, а потом при эксгумации его труп кишел вшами. Всем было известно, что этот человек позволял себе на людях искать в волосах у какой-то из жен Нумакалы, одного из величайших прежних киривинских вождей, — очевидно, что его покарали по приказу, который был получен сверху. Если находят знаки, напоминающие украшения, элементы раскраски лица или некоторые танцевальные орнаменты, или когда рука мертвого трясется подобно руке танцора, который держит *кайдебу* (танцевальный щит) или *бисила* (пучок листьев пандануса), — в этих случаях считается, что мотивом чар, направленных против умершего донжуана, было его личное обаяние или успехи у прекрасного пола. Красные, черные и белые пятна на коже, контуры, напоминающие рисунки на доме или на хижине для хранения продуктов кого-то из старейшин, а также опухоль в форме балок украшенного хранилища для ямса — все это означает, что покойник позволял себе слишком вызывающе украшать свой дом или свое хранилище и тем вызвал гнев вождя. Опухоль в виде таро или чрезмерная тяга к этой пище незадолго перед кончиной указывают на то, что покойник имел слишком красивые огороды, засаженные таро, или что не принес вождю необходимое количество этого продукта в качестве причитающейся тому дани.

Подобные последствия вызывают — *mutatis mutandis*' — бананы, кокосовые орехи и сахарный тростник, тогда как орех бетеля окрашивает губы и тело в красный цвет. Если труп найден с пеной на губах, это означает, что данный человек чрезмерно предавался обжорству на людях, или же то, что хвастал едой. Кожа, отпадающая и сходящая с тела кусками, свидетельствует, в частности, о злоупотреблении свининой или о небрежности при уходе за свиньями, которые являются монопольной собственностью вождя, а людям более низкого ранга только отдаются под присмотр. Вождь также чувствует себя оскорбленным, если какой-то человек нарушил церемониал и не склонился перед ним достаточно низко; такого человека находят в могиле согнутым пополам. Ве-

* С соответствующими изменениями (лат.) — Прим. пер.

257

щество, текущее струйками из носа, символизирует в этом посмертном кодексе чародейства ценные ожерелья из раковин, то есть означает, что усопший имел слишком большой успех в обмене *кула*; опухоли на плечах имеют такое же значение, но в случае обмена браслетами из раковин. Наконец, человек, убитый потому, что сам был колдуном, помимо обычного духа

балом порождает также материальный призрак *коси*, который пугает людей возле могилы и строит разные козни²⁶. Тело чародея часто находят в могиле деформированным и разложившимся.

Этот список примет я получил, обсуждая с туземцами конкретные случаи и записывая действительно отмеченные симптомы. Очень важно, что часто — я бы даже сказал, в большинстве случаев — на теле покойника не находят никаких знаков, или мнения об их значении расходятся. Стоит ли добавлять, что больной всегда подозревает, а иногда даже уверен, что знает, какой колдун повинен в его страданиях, по чьему наущению он действовал и по какой причине. Так что обнаружение какого-то знака попросту подтверждает *a posteriori* то, что и так уже известно. В этом свете вышеозначенный список примет, в котором содержатся «причины смерти», о которых открыто говорят и возможность которых охотно допускают, приобретает особое значение: он показывает, какие преступления вообще не считаются позорными или достойными презрения или не являются слишком раздражающими для живых. По сути, успех в любви, красота, умение хорошо танцевать, желание быть богатым, амбициозность и недостаток рассудительности при пользовании земными благами, как и чрезмерно большая власть, приобретенная благодаря чародейству, — все это человеческие слабости или грехи, скорее вызывающие зависть (хотя это и опасно, если речь идет о зависти людей сильных), но в то же время окружающие виновного ореолом славы. С другой стороны, поскольку почти все эти преступления вызывают гнев вождя, к тому же гнев вполне заслуженный, и наказываются в соответствии с законом, живые родственники освобождаются от обременительной обязанности вендетты.

Действительно важным моментом в этих выводах является, однако, то, что все эти стандартные знаки показывают, какую большую зависть вызывает всякая исключительность, всякая незаурядность, всякое богатство, не оправданное социальным положением, всякое выдающееся действие личности или доблесть, не соответствующие его рангу или силе его власти. Все это наказуемо, и вождь, собственно, и есть тот человек, кто стоит на страже чужой заурядности, основной привилегией которого являет-

* Исходя из опыта, задним числом (*лат.*). — Прим. пер.

258

ся принуждение других людей к тому, чтобы держаться золотой середины. Вождь, однако, не может в этих делах прибегать к прямому физическому насилию в тех случаях, когда против виновника имеются только подозрения или сомнения или о его вине свидетельствуют лишь его очевидные наклонности. Поэтому вождю остается прибегнуть к колдовству — и надо помнить, что за это он должен заплатить из своего кармана. Он мог употребить силу (до того, как «законы» белого человека вмешались в жизнь племени), чтобы сразу покарать любое нарушение этикета, церемониала или любое из таких очевидных преступлений, как прелюбодеяние с какой-то из его жен, кражу его личной собственности или всякую личную обиду. Человек, который отважился бы встать так, чтобы оказаться над головой вождя, прикоснуться к татуировке на его шее и плечах, употреблять в его присутствии непристойные выражения или допустил бы нарушение этикета сексуальными намеками на его сестру, был бы на месте пронзен копьем кем-то из вооруженной свиты вождя. В полной мере это относится, конечно, только к верховному вождю Киривины. Известны случаи, когда люди случайно обижали вождя и должны были за это расстаться с жизнью. Один из последних случаев имел место в ходе военных действий, когда публичное оскорбление допустил кто-то из лагеря противника. Этот человек был убит уже после окончания военных действий; его смерть считается справедливой расплатой за обиду, которую он нанес, и за этим не последовало никакой кровной мести.

Таким образом, мы видим, что, по сути, в большинстве случаев черная магия считается главным средством принуждения, которым вождь пользуется для защиты только ему принадлежащих привилегий и прерогатив. Такие случаи, конечно, незаметно переходят в реальный гнет и попрание законности, чему можно привести несколько конкретных примеров. Но и тогда чародейство, поскольку оно всегда стоит на стороне сильных, богатых и влиятельных людей, остается способом поддержки признанных законов; а поэтому в конечном счете — правового и социального порядка. Оно всегда является консервативной силой и действительно служит главным источником спасительного страха перед наказанием и

мestью, неизбежными в каждом управляемом обществе. Из многих форм вмешательства европейцев в дела дикарей нет ничего более губительного, чем та люта́я враждебность, с какой миссионер вместе с плантатором и чиновником преследуют колдунов²⁷. Поспешное, случайное и ненаучное применение принципов нашей морали, наших законов и обычаев к первобытным обществам и уничтожение туземного права приводят только к анархии и моральному вырождению, а в конечном счете — к угасанию культуры и расы.

259

Чародейство поэтому не является ни методом установления законности, ни видом преступной практики. Им можно пользоваться двояко, но оно никогда не применяется в качестве открытого противостояния праву, хотя часто могло бы быть использовано ради корысти сильнейшего и для нанесения вреда слабейшему. Независимо от того, на что направлено его действие, колдовство всегда выступает как способ поддержания *status quo*²⁸, как метод сохранения традиционных и противодействия формированию новых неравенств. Поскольку консерватизм является важнейшей особенностью первобытного общества, чародейство в целом выступает в качестве благотворного фактора, имеющего огромную ценность для первобытной культуры.

Эти рассуждения ясно показывают, как трудно провести границу между квазиправовым и квазипреступным применением колдовства. «Криминальный» аспект права в обществах дикарей, возможно, является еще более неопределенным, нежели «гражданский» аспект, идея «законности» в нашем понимании трудна для применения, а средства восстановления нарушенного равновесия в жизни племени медленны и обременительны. После того, как мы при анализе чародейства познакомились с тробрианской криминологией, перейдем к рассмотрению самоубийства. Самоубийство, хотя ни в коем случае не может считаться институтом восстановления законности, все же имеет свой правовой аспект. Совершить самоубийство можно с помощью двух приемов: *ло'у* (падение с вершины пальмы) и принятия смертельного яда, который добывают из желчного пузыря рыбы *сока*. Кроме этих есть и еще один, более мягкий, способ, заключающийся в принятии растительного яда *тува*, который обычно применяется для одурманивания рыбы; приличная доза рвотного снадобья может вернуть к жизни отравившегося этим ядом — может быть, поэтому он применяется поссорившимися любовниками, повздорившими супругами и в других подобных случаях, которых немало происходило во время моего пребывания на Тробрианских островах, но ни один из них не закончился трагично.

Две формы самоубийства с неизбежным смертельным исходом служат способом выйти из безвыходного положения, и их психологическая подоплека сложна, так как в качестве ее составных элементов выступают и стремление наказать самого себя, и жажда мести, и желание реабилитации, и чувство жалости к себе. Некоторое количество конкретных случаев, кратко описанных ниже, лучше проиллюстрирует психологию суицида.

* Наличное положение дел (лат.) — Прим. пер.

260

Аналогичным уже описанному случаю с Кима'и было событие, которое произошло с девушкой по имени Бомаваку, которая влюбилась в юношу из своего клана. У нее был официальный жених, который во всех отношениях ей подходил, но нimalo ее не волновал. Бомаваку жила в своей *букуматула* (спальное помещение для людей, не состоящих в браке), построенной для нее отцом, и там принимала своего любовника. Ее жених это обнаружил и ославил ее публично, из-за чего она, надев свой праздничный наряд и жалобно плача, прыгнула с верхушки пальмы. Это старая история, которую, по случаю самоубийства Кима'и, мне рассказал очевидец. Эта девушка, несомненно, искала выход из тупика, в который ее завели страсть и запреты традиции. Но непосредственной и существенной причиной самоубийства был момент оскорбления. Если бы не это, то глубокий, но не столь мучительный конфликт между любовью и табу никогда бы не привел к такому безрассудному шагу.

Мвакенува из Лилуты, человек высокого социального ранга, влиятельный чародей и

выдающаяся личность, слава о котором дошла через несколько поколений до нашего времени, имел помимо прочих жен одну по имени Исова'и, к которой был очень привязан. Иногда он с ней ссорился и однажды в острой стычке обидел ее, употребив одно из самых страшных оскорблений (*квой лумута*), которое, если его наносит муж своей жене, считается особенно позорным²⁸.

Исова'и, поступая в соответствии с традиционными понятиями о чести, тут же покончила с собой, прыгнув с вершины пальмы (*ло'у*). На другой день, когда оплакивали Исова'и, Мвакенува пошел по ее стопам, и его останки положили рядом с ней, чтобы оплакивать их вместе. В этом случае речь шла скорее о чувстве, нежели о праве. Но это событие хорошо иллюстрирует, как сильно традиционные чувства и чувство чести противятся всякому злоупотреблению, всякому нарушению равновесия. Оно также показывает, насколько сильно людей трогает судьба, добровольно избранная теми, кто лишил себя жизни. Спустя некоторое время произошел случай, когда муж обвинил жену в прелюбодеянии, из-за чего она прыгнула с вершины пальмы. Другим случаем, который имел место не так давно, было самоубийство через отравление, совершенное Исакапу из Сина-кеты, которая также была обвинена своим мужем в прелюбодеянии. Богонела, одна из жен вождя Коутауйи из Синакеты, покончила с собой сразу, когда другая жена открыла, что в отсутствие мужа та изменила ему. Несколько лет назад один человек из Синакеты, которому жена докучала, обвиняя его в измене и в других преступлениях, покончил с собой, приняв яд.

261

Болобеса, жена одного из прежних верховных вождей Кириви-ны, убежала от мужа в свою деревню и из-за угроз своих же родственников (дяди и братьев) отослать ее назад силой совершила самоубийство (*ло'у*). Мне известен целый ряд случаев, иллюстрирующих напряженные отношения между мужем и женой, между любовниками и между родственниками.

В психологии самоубийства следует отметить два мотива. Во-первых, здесь всегда есть какой-то грех, преступление или взрыв страсти — та вина, которую нужно искупить. Это может быть или нарушение правила экзогамии, или прелюбодеяние, или обида, нанесенная невинному, или, наконец, попытка уйти от своих обязанностей. Во-вторых, это протест против тех, кто сделал данный проступок всеобщим достоянием, публично оскорбил виновника и поставил его в безвыходное положение. Один из этих мотивов может иногда выступать с большей силой, чем другой, но обычно оба присутствуют в равных долях. Лицо, публично оскорбленное, признается в своей вине, берет на себя все последствия и наказывает себя само; но в то же время этот человек провозглашает, что к нему плохо отнеслись, обращается к чувствам тех, кто довел его до крайности — если это друзья или родственники; или же, если это враги, обращается к солидарности своих сородичей, требуя от них мести (*лугва*).

Самоубийство, конечно, не может восстановить законность, но оно дает обвиненному или преследуемому — независимо от того, виновен он или нет, — возможность уйти и оправдаться. Оно как бы давит на психику туземцев, удерживает их от насилия словом или делом, от всякого уклонения от обычая и традиции, которое могло бы оскорбить и обидеть кого-либо. Таким образом, самоубийство, как и чародейство, является средством, заставляющим туземцев точно соблюдать законы, удерживающим людей от крайних и нетипичных поступков. И чародейство, и самоубийство выступают в качестве консервативных факторов и как таковые образуют сильную опору права и порядка.

Итак, к каким же выводам подводят нас факты преступления и наказания, приведенные выше? Мы убедились, что принципы, на которых зиждется наказание за преступление, весьма неопределенны, что методы восстановления законности не имеют регулярного характера, что случай и личная страсть играют более важную роль, нежели некая система установленных институтов. Важнейшие из этих методов, по сути, являются побочными продуктами других, неправовых институтов, обычаев, учреждений и действий, таких как чародейство и самоубийство, власть вождя, магия, сверхъестественные кары за нарушения табу и акты личной мести. Эти институты и обычаи по своим главным функциям далеки

262

от закона, они только частично и очень несовершенно служат поддержанию традиции и принуждению к ее соблюдению. Мы не встретим ни одного учреждения или обычая, которые можно было бы классифицировать как формы «соблюдения законности» на основании кодекса и с помощью установленных методов. Все законные институты, которые мы знаем, являются скорее средствами пресечения незаконного и нетерпимого состояния дел, восстановления равновесия в социальной жизни и обеспечения выхода чувствам обиды и несправедливости, переживаемым отдельными людьми. Само понятие преступления в тробрианском обществе может быть определено только в самых общих чертах — иногда в качестве такового выступает взрывает страсти, иногда нарушение некоторого табу, иногда покушение на личность или собственность (убийство, кража, нападение), иногда это — уступка своим преувеличенным амбициям, богатство, не санкционированное традицией и противоречащее прерогативам вождя или кого-либо из старейшин. Мы убедились также, что даже самые строгие запреты на практике бывают достаточно гибкими, поскольку существуют традиционные методы, позволяющие обходить их.

Теперь перейдем к рассмотрению примеров, в которых закон на самом деле не нарушается неким явно противоправным действием, но наталкивается на систему легального обычая, почти столь же сильного, как само традиционное право.

III. Конфликтующие системы права

Первобытный закон не является однородной, полностью унифицированной совокупностью правил, из которых по единому принципу строится последовательная система. Об этом мы уже знаем из предыдущего обзора правовых фактов на Тробрианских островах. Совсем наоборот, право этих туземцев складывается из ряда систем, более или менее независимых и лишь частично согласующихся между собой. Каждая из них — материнское право, отцовское право, брачное право, прерогативы и обязанности вождя и так далее — имеет какую-то собственную сферу действия, но может также выходить за свои законные границы.

Результатом этого является состояние напряженного равновесия, иногда нарушаемого внезапными взрывами. Исследование механизмов таких конфликтов между принципами права, конфликтов открытых или замаскированных, имеет исключительно поучительный характер и выявляет сущность социальной жизни в первобытном племени. Теперь я перейду к описанию нескольких соответствующих событий, а затем к их анализу.

263

Сначала опишем драматическое событие, иллюстрирующее конфликт между основным правовым принципом — так называемым материнским правом, и одним из самых сильных чувств — отцовской любовью, с которым связан ряд практик, признаваемых обычаем, хотя и противоречащих закону.

Эти два принципа, материнское право и отцовская любовь, приходят в наиболее острое противоречие в отношении мужчины к сыну сестры, с одной стороны, и к собственному сыну — с другой. Для мужчины племянник по материнской линии является ближайшим родственником и ближайшим наследником и всего его имущества, и его социального положения. С другой стороны, своего сына он не считает родственником и не связан с ним законной родственной связью; единственное, что их с этой точки зрения объединяет, это брачные отношения отца и матери²⁹.

Но в реальной жизни отец несравненно более привязан к своему собственному сыну, чем к племяннику. Между отцом и сыном существуют постоянная дружба и личная привязанность; между дядей и племянником нередко солидарность отягощается соперничеством и подозрениями, возникающими всегда, когда речь идет о преемственности и наследовании.

Таким образом, доминирующая правовая система материнского права связана с довольно слабым чувством, тогда как отцовская любовь, несравненно менее важный правовой фактор, поддержана сильной личной привязанностью. Если речь идет о вожде, власть которого значительна, личные чувства оказываются сильнее закона и позиция сына в этом случае не менее прочна, чем позиция племянника.

Так обстоит дело в столичной деревне Омаракана, резиденции верховного вождя, власть которого распространяется на весь регион и влияние которого сильно на многих архипелагах, а слава расходится по всей восточной части Новой Гвинеи. Вскоре я обнаружил, что между его сыновьями и племянниками идет непрерывная борьба, борьба, которая приобретает действительно острую форму в постоянно возобновляющихся стычках между его любимым сыном Намваной

Гуйа'у и вторым по возрасту племянником Митакатой.

Последний взрыв произошел тогда, когда сын вождя нанес серьезную обиду племяннику в споре, который происходил перед правительственным наместником региона. Племянник Митаката был в итоге осужден и арестован на один или два месяца. Когда весть об этом дошла до деревни, кратковременная радость сторонников Намваны Гуйа'у сменилась паникой, так как каждый почувствовал, что в деле наступил критический момент. Вождь закрылся в своей хижине, полный недобрых предчувствий о последствиях,

264

грозивших его любимцу, который по общему мнению поступил безрассудно и допустил нарушение закона племени и племенной солидарности. Родственники арестованного молодого претендента на титул вождя едва сдерживали гнев и возмущение. Когда настала ночь и деревня утихла, каждая семья в молчании села за вечернюю трапезу. На центральной площади никого не было — Намвана Гуйа'у не показывался, вождь То'улува скрывался в своей хижине, большинство его жен и родственников также остались в помещении. Вдруг громкий голос прозвучал посреди молчащей деревни. Багидо'у, законный наследник вождя и старший брат арестованного, стоя перед своей хижинкой, заявил, обращаясь к обидчику семьи: «Намвана Гуйа'у, ты принес несчастье. Мы, клан Табалу из Омараканы, позволили тебе остаться с нами и жить среди нас. Ты имел в Омаракане достаточно пищи, ты ел нашу пищу, пользовался свиньями, которые нам подносили как дань, и нашей рыбой, ты плавал в нашей лодке. Ты построил хижину на нашей земле. Теперь ты нанес нам обиду. Ты солгал. Митаката в заточении. Мы не хотим, чтобы ты оставался здесь. Это наша деревня! Ты здесь чужой. Убирайся! Мы изгоняем тебя, прочь из Омараканы!».

Эти слова были произнесены громким пронзительным голосом, дрожащим от сильного волнения. Каждое предложение заканчивалось паузой и, как камень, летело через пустое пространство в хижину, где сидел погруженный в размышления Намвана Гуйа'у. Потом свое слово сказала младшая сестра Митакаты, а затем какой-то юноша — один из племянников. Их слова были почти такими же, как в первой речи, рефреном звучала формула изгнания, *йоба*. Эти речи были выслушаны в глубоком молчании. Деревня застыла, но как только минула ночь, Намвана Гуйа'у навсегда покинул Омара-кану. Он отправился в свою родную деревню Осаполу, расположенную в нескольких милях от Омараканы, и поселился там, откуда была родом его мать. Целыми неделями мать и сестра оплакивали его громкими траурными рыданиями. Вождь три дня не выходил из хижины, а когда вышел, было видно, что он постарел, сломанный болью. Все его личные мысли и чувства, естественно, были на стороне любимого сына. Однако он ничем не мог ему помочь. Сородичи вождя действовали по принадлежащему им праву, то есть в согласии с законом племени, и он должен был присоединиться к ним. Никакая сила не могла отменить приговор изгнания. Если прозвучали слова «ступай прочь» (*бакула*), «мы изгоняем тебя» (*кай-абаим*), человек должен был уйти из деревни. Эти слова, очень редко произносимые с полным чувством их значимости, имеют обязательную силу и почти магическую власть, когда они адресуются жителями деревни чужаку, живущему среди них. Человек, который осмелился бы проигнорировать содержащееся в них страшное пре-

265

зрение и остаться, несмотря на него, был бы опозорен навсегда. По сути, никакого выхода из этого положения, помимо немедленного подчинения ритуальному изгнанию, нельзя даже представить.

Обида вождя на сородичей была глубокой и длительной. Поначалу он не хотел даже говорить с ними. Несколько лет они не смели даже просить вождя, чтобы он взял их в морские экспедиции, хотя имели полное право на эту привилегию. Двумя годами позже, когда я в 1917г. вернулся на Тробрианские острова, Нам-вана Гуйа'у все еще жил в другой деревне и держался подальше от сородичей своего отца, хотя часто навещал Омаракану, чтобы его провожать, особенно когда То'улува выезжал за границу. Его мать умерла через год после события изгнания. Как рассказывали туземцы, «она рыдала и рыдала, перестала есть и умерла». Отношения между двумя главными врагами были полностью разорваны, и Митаката, молодой вождь, который был тогда арестован, выслал из деревни свою жену, так как она принадлежала к тому же субклану, что и Намвана Гуйа'у. Во всей общественной жизни Киривины образовалась глубокая трещина.

Этот случай был вообще одним из самых драматических событий, свидетелем которых мне пришлось быть на Тробрианских островах. Я описал его в подробностях, так как он дает

ясную картину материнского права, силы племенного закона и страстей, действующих вопреки нему.

Этот случай, хотя исключительно драматический и показательный, вообще говоря, не является чем-то необычным. В каждой деревне, где есть вождь высокого ранга, влиятельный сановник или сильный колдун, он предпочитает своих сыновей и дает им привилегии, пользоваться которыми им, строго говоря, не положено. Часто это не вызывает никаких антагонизмов в деревенском сообществе, если и сын, и племянник проявляют сдержанность и такт. Ка'йали, сын М'табалу, недавно умершего вождя высшего ранга в селении Касанаи, до сих пор живет в деревне своего отца, выполняет большинство публичных магических обрядов и сохраняет прекрасные отношения с преемником своего отца. В деревне Си-накета, где живут несколько вождей высокого ранга, некоторые из их любимых сыновей являются добрыми друзьями законных наследников, другие же — их явными врагами. В Каватарии, деревне, расположенной по соседству с миссией и поселком администрации, самый младший сын вождя, некто Дайбойя, и вовсе выгнал законных правителей, поддержанный в этом европейцами, которые, очевидно, выступили в пользу патрилинейных тенденций. Но этот конфликт, хотя, несомненно, на сегодня он наиболее острый и хотя патрилинейные тенденции в нем проявляются — при поддержке белого человека — с большей силой, является вечным, как

266

и мифологические традиции. Он выражен в забавных повествованиях *кукванебу*, в которых *латула гуйау*, сын вождя, неизменно выступает как очень типичная фигура: наглый, спесивый, претенциозный, часто служащий объектом злобных шуток. В серьезных мифах он иногда наделяется отвратительным характером, иногда же выступает как героическая личность, но противоположность двух различных принципов всегда проявляется со всей очевидностью. Однако наиболее показателен — в том, что касается возраста и культурных масштабов конфликта, — тот факт, что он сражен с рядом институтов, с которыми мы здесь познакомимся. Среди людей низшего ранга противоположность между материнским правом и отцовской любовью также существует и проявляется в стремлении отца за счет племянника сделать для своего сына все, что в его силах. После смерти отца сын должен вернуть законным наследникам все вещи и доходы, которые он получил при жизни родителя. Естественно, что это приводит к недовольству, стычкам и поиску окольных путей для того, чтобы прийти к удовлетворительному урегулированию отношений.

Еще раз мы встречаемся с несоответствием между идеалом закона и его реализацией, между ортодоксальной версией и повседневной практикой жизни. Мы с этим уже сталкивались в случае экзогамии, в системе контрмагии, в связи между законом и чародейством и в гибкости вообще всех правил гражданского права. Однако здесь перед нами вызов, брошенный самим основаниям племенного строя, который, по сути, систематически подрывается тенденциями, совершенно с ним несоизмеримыми. Материнское право, как мы знаем, является важнейшим и наиболее общим принципом, лежащим в основе всех обычаев и институтов племени. Оно устанавливает, что родство должно определяться только по женской линии, что всякие социальные привилегии передаются по материнской линии. Оно исключает всякое правовое значение непосредственной телесной связи между отцом и ребенком и любые следствия из этой связи³⁰.

Независимо от всего этого отец неизменно любит ребенка, и это чувство находит до известной степени поддержку закона: муж имеет право и обязанность выступать в роли опекуна детей своей жены вплоть до их зрелости. Это, очевидно, единственный путь, по которому может пойти закон в культуре с патрилокальной системой брака. Поскольку маленьких детей нельзя отрывать от матери, поскольку она должна оставаться со своим мужем, часто на большом расстоянии от своей семьи, поскольку мать и дети нуждаются в опеке мужчины там, где они живут, — постольку муж по необходимости выполняет эту роль и делает это в соответствии со строгим и ортодоксальным правом. Однако то же самое право предпри-

267

сывает мальчику (а не девочке, которая остается с родителями вплоть до замужества) в период созревания оставить отцовский дом, переселиться в деревню матери и перейти под опеку дяди. Это, как правило, противоречит желаниям отца, сына и дяди — всех трех мужчин,

которых этот закон касается; в результате возникает ряд традиционных практик, направленных на продолжение отцовской власти и установление дополнительной связи между отцом и сыном. Закон строго устанавливает, что сын является полноправным членом общины в деревне матери и что в деревне отца он только чужак (*томакава*) — а обычай позволяет ему остаться жить с отцом и пользоваться большей частью гражданских привилегий. В обряде, в погребальных или траурных ритуалах, на пиршестве или в драке он станет плечом к плечу со своим дядей. Но в девяти из десяти случаев во время всевозможных повседневных занятий и жизненных дел он связан с отцом.

Обычай удерживать при себе сына после достижения им зрелости, а часто и после женитьбы, является регулярным институтом: есть связанные с ним учреждения, и реализуется он согласно определенным правилам и по определенной процедуре. Поэтому нельзя сказать, что этот обычай совершается нерегулярно и скрытно. Во-первых, существует распространенный предлог, что сын остается в доме отца, чтобы лучше наполнить его хранилище ямсом, что он делает это как бы от имени брата матери и как его преемник. Если речь идет о вожде, то есть некоторые функции, относительно которых господствует мнение, что они лучше всего могут быть выполнены собственным сыном вождя. Если тот женится, он строит себе дом на участке отцовской земли, вблизи дома отца.

Сын, конечно, должен жить и питаться, поэтому должен возделывать огород и выполнять другую работу. Отец выделяет ему несколько *балеко* (огородных участков) из своей собственной земли, предоставляет ему место в своей лодке, дает право ловить рыбу (охота на Тробрианских островах не имеет практического значения), обеспечивает его орудиями, сетями и другими рыбацкими снастями. Как правило, отец в своей щедрости идет еще дальше. Он наделяет сына некоторыми привилегиями и дарит ему вещи, которые по закону должен держать у себя, пока они не отойдут законным наследникам. Правда, эти привилегии и дары он передает своим наследникам на протяжении своей жизни, если те напоминают о них, через плату, которую называют *пока-ла*. От этого нельзя уклониться. Но тогда его младший брат или племянник должен дорого заплатить за землю, магические услуги, право на участие в обмене *кула*, наследуемую движимость или «распорядительство» в танцах и обрядах, несмотря на то, что и так унаследовал бы все это, поскольку это принадлежит ему по закону.

В то же время принятый на практике обычай позволяет отдать такие ценные предметы или привилегии сыну *бесплатно*. Так что с этой точки зрения повсеместно принятый обычай, хотя и не законный, не только в значительной мере отклоняется от закона, но добавляет к ущербу обиду, закрепляя за узурпатором существенное преимущество по сравнению с законным владельцем.

Важнейшим учреждением, с помощью которого в строй, основанный на материнском праве, проникает временная патрилинейная тенденция, является институт кросскузенного брака. Тробрианец, у которого есть сын и сестра которого производит на свет девочку, имеет право пожелать, чтобы дочку сестры обручили с его сыном. Таким образом его внуки будут принадлежать к его роду, а сын его станет зятем законного наследника и преемника. Последний будет обязан обеспечивать хозяйство сына продуктами и вообще помогать зятю, опекать семью сестры. В результате именно тот, интересам которого грозит узурпация со стороны сына, утрачивает основания для протеста против надления сына дарами и, больше того, готов даже признать это своей собственной привилегией. Кросскузенный брак у тробрианцев является институтом, с помощью которого мужчина, только благодаря матриликальному браку, может обходным путем обеспечить своему сыну обоснованное право остаться на всю жизнь в отцовской деревне и пользоваться почти всеми привилегиями полноценного гражданства.

Таким образом, вокруг чувства отцовской любви выкристаллизовывается ряд установленных обычаев, санкционируемых традицией и принятых сообществом как нечто совершенно естественное. Тем не менее они все же находятся в противоречии с законом в его строгом смысле или же включают в себя исключительные и нетипичные способы поведения, такие как матриликальный брак. Если кто-то возражает и протестует против обычаев во имя закона, то обычай с необходимостью отступает перед законом. Известны случаи, когда сын, даже женившись на племяннице отца, должен был покинуть деревню. Нередко также наследники

кладут конец незаконной щедрости дяди, добиваясь с помощью *покала* того, что он намеревался отдать сыну. Однако, для человека, обладающего властью, каждое такое противодействие его намерениям является обидой, возбуждает враждебность и вызывает стычки — поэтому оно имеет место только в исключительных случаях.

IV. Факторы социальной солидарности в первобытном племени

Анализируя конфликт между материнским правом и отцовской любовью, мы сосредоточили внимание на личных отношениях, которые складываются между мужчиной, с одной стороны, и его

269

сыном и племянником — с другой. Но эта проблема также является проблемой единства клана. Ибо союз человека, облеченного властью (вождя, кого-то из старейшин, главы деревенской общины или колдуна), и его наследника является важнейшим основанием матрилинейного клана. Единство, однородность и солидарность клана не может быть большей, чем в этом основании, и если мы находим, что этот стержень расщеплен, что столкновения и антагонизмы между двумя мужчинами по вопросам родства становятся обычным явлением, то тем самым мы должны отбросить аксиому, будто клан есть идеально сплоченная группа. Но у догмы о единстве клана (или *сиб-догме*, если воспользоваться удачной терминологией д-ра Лоуи) есть и определенные основания. Хотя мы уже показали, что в самом своем ядре клан расщеплен и что — по крайней мере, если говорить о соблюдении принципа экзогамии, — он не является однородным, нам следует еще раз, более подробно, рассмотреть вопрос о том, насколько верен постулат о единстве клана. Здесь можно сказать, что антропология, принимая на веру ортодоксальную версию туземцев, или, вернее, их правовые иллюзии, и таким образом, смешивая правовой идеал с социальной действительностью племенной жизни, снова позволила себя обмануть. Позиция туземного закона с этой точки зрения ясна и непротиворечива. Принимая матрилинейность за исключительный принцип родства в правовых вопросах и применяя его к самым отдаленным последствиям, абориген делит всех людей на тех, кто связан с ним родством по матери и кого он поэтому называет родными (*вейола*), и тех, кто не породнен с ним таким образом и кого он в силу этого называет чужаками (*томакава*). Эта доктрина связана с так называемым классификационным принципом родства, который во всем своем объеме не только определяет всю терминологию, но до известной степени оказывает влияние также и на правовые отношения. Как материнское право, так и классификационная система родства далее связаны с тотемной системой, согласно которой все люди делятся на четыре клана, а последние, в свою очередь, делятся на неодинаковое число субкланов. Мужчина или женщина, таким образом, являются маласи, лукуба, луквасисига или лукулабу-та такого-то и такого-то субклана, и это тотемное отождествление так же четко и определенно, как пол, цвет кожи или размеры тела. Оно не исчезает и со смертью, так как дух не перестает быть после смерти тем, кем человек был при жизни, и существует уже до рождения, так как «ребенок-дух» уже является членом кланов и субкланов. Принадлежность к субклану означает общего предка женского пола, единство родства, единство гражданства в деревенской общине, общее с сородичами право на землю и сотрудничество во

270

многих хозяйственных и всех обрядовых действиях. С правовой стороны это влечет за собой факт наличия общей клановой и субклановой собственности, совместную ответственность в кровной мести (*лугва*), принцип экзогамии и, наконец, подчеркнутую заинтересованность каждого в судьбе любого из своих сородичей — так что в случае чьей-либо смерти считается, что в первую очередь это касается субклана, а до некоторой степени и клана, и весь траурный церемониал устроен в соответствии с этим традиционным мнением. Единство клана, а в еще большей степени субклана, еще более выпукло проявляется в церемониальных дележах (*сагали*), в которых тотемные группы принимают участие в ритуально-экономической игре «сколько взял — столько дал». Таким образом, существует разнообразное и реальное единство интересов, действий и, естественно, некоторых чувств, объединяющих членов субклана и сами субкланы в единый клан, и этот факт весьма четко прослеживается во многих институтах, в мифологии, в словаре, в обычных высказываниях и традиционных пословицах.

Эта картина имеет еще и другую сторону, о которой мы уже могли составить достаточно ясное представление, но которая требует более точного определения. Прежде всего, хотя все *представления* о родстве, тотемном делении, единстве имущества, социальных обязанностях и т. д. стремятся подчеркнуть «догму клана», не всякие *чувства* следуют тому же направлению. Тогда

как при каждом споре социального, политического или ритуального характера индивид, ведомый амбицией, гордостью или патриотизмом, неизменно становится на сторону своих родичей по линии матери, более нежные чувства, сердечная дружба и привязанность часто приводят к тому, что в обычных житейских ситуациях он пренебрегает кланом во имя жены и друзей. Лингвистически термин *вейогу* (мой родственник) имеет эмоциональную окраску твердой связи и гордости, тогда как термин *лубайгу* (мой друг и мой возлюбленный) имеет более теплую, более интимную тональность. Также и в верованиях о загробной жизни — очевидно, в верованиях менее ортодоксальных, но более личных, — связи любви, супружеской привязанности и дружбы остаются неизменными и после смерти наравне с тотемной принадлежностью.

Что касается определенных клановых обязанностей, то, как я это показал подробно на примере экзогамии, здесь много случаев проявления гибкости, способов обхода и нарушения закона. В экономической сфере, как мы уже знаем, исключительность кланового сотрудничества серьезно нарушается из-за усилий отца, старающегося включить сына в дела клана и отдавать ему его часть. *Лугва* (вендетта) совершается редко; плата *лула* (цена мира) является опять-таки традиционной формой компенсации и ре-

271

ального уклонения от более важной обязанности. Отец или вдова в своих чувствах несравненно более склонны к тому, чтобы отомстить за смерть убитого, чем его клановые сородичи. Во всех ситуациях, когда клан во время торжественной раздачи благ выступает как единое экономическое целое, он остается монолитным только по отношению к другим кланам. В рамках клана проводится точный расчет между субкланами, входящими в него, а в рамках субклана — между индивидами. Таким образом, хотя, с одной стороны, единство клана фактически имеет место, оно, с другой стороны, сочетается с далеко идущей дифференциацией, со строгим соблюдением индивидуальных интересов и, *last but not least*, с типично коммерческим духом, не свободным от подозрительности, зависти и обмана.

Если подвергнуть личные отношения в рамках субклана конкретному анализу, то окажется, что напряженные и явно неприязненные отношения между дядей и племянником, как мы это видели в Омаракане, по крайней мере не являются редкостью. Истинная дружба иногда бывает между братьями, как это было с Митакатой и его братьями или с Намваной Гуйа'у. Однако, с другой стороны, и здесь, как в легенде, так и в жизни, известны случаи сильнейшей ненависти и акты насилия и вражды. Я приведу конкретный пример фатальной дисгармонии между теми, кто должен был бы составлять ядро клана, то есть внутри группы братьев.

В деревне, расположенной вблизи места, где я находился, жили три брата, из которых самый старший, глава клана, был слепым. Самый младший брат привык пользоваться этим его недостатком, срывая орехи бетеля с пальм, прежде чем они созревали. Слепой тем самым лишался принадлежащей ему части. Однажды, когда он в очередной раз обнаружил, что его надули, он впал в ярость, схватил топор и, затемно пробравшись в хижину брата, нанес ему удар. Раненый убежал и спрятался в доме третьего брата. Тот, разъяренный нападением на младшего брата, схватил копье и убил слепца. Трагедия имела прозаический финал, так как убийца по решению суда был посажен в тюрьму на год. В давние времена — в этом были согласны все мои информаторы — он совершил бы самоубийство.

В этом случае мы встречаемся с сочетанием двух типичных преступных действий: кражей и убийством, и следует их коротко рассмотреть. Ни одно из этих преступлений не играет значительной роли в жизни тробрианских туземцев. Кража выражается двумя понятиями: *кванату* (буквально «схватить») — слово это означает незаконное присвоение предметов личного употребления, орудий и ценных предметов — и *ваша* 'у, специальным термином, которым называют кражу пищи растительного происхождения с огородов

272

или из хранилищ ямса, а также похищение свиней или птиц. Если кражу предметов личного использования считают большим злом, то кража продуктов является наиболее позорной для вора. Для тробрианца нет большего позора, чем не иметь провизии, ощущать нехватку продуктов питания или просить их. Поэтому когда человек своим поступком обнаруживает, что находится в таком положении, что должен воровать пищу, то это вызывает такое сильное к нему презрение, какое только можно вообразить. Далее, кража ценных предметов является почти невозможной, поскольку все они хорошо маркированы³¹, тогда как кража предметов

личного использования не наносит владельцу, по сути, никакого серьезного ущерба. В каждом из этих случаев наказание заключается в насмешках и позоре, которые обрушиваются на виновного, и действительно, все случаи краж, которые мне известны, были совершены людьми не вполне нормальными, отбросами общества или малолетними. Кража у белого человека лично ему не нужных вещей, таких как товары, предназначенные для торговли, консервы или табак, которые он по скупости хранит под замком, не используя их, — это особая категория краж и, видимо, не считается нарушением закона, принципов морали или добрых обычаев.

Убийство случается крайне редко. По сути, во время моего пребывания, кроме выше описанного, был только один случай убийства: ночью копьем пронзили колдуна, пользующегося дурной славой, когда он скрытно подбирался к деревне. Это было сделано для защиты больного, жертвы колдуна, а сделал это кто-то из вооруженной охраны, которая в таких случаях стоит на посту всю ночь.

Кроме того, рассказывают о нескольких случаях убийства за прелюбодеяние, когда виновных ловят на месте преступления, или за обиду, нанесенную высокопоставленным лицам, наконец, в драках или поединках. И, конечно, также говорят об убийствах во время военных действий. Во всех случаях, когда мужчина погибает от рук людей из другого субклана, существует долг мести. Теоретически эта месть должна совершаться неотвратимо, но на практике она обязательна только в том случае, если речь идет о взрослом высокопоставленном человеке, но и тогда считается излишней, если погибший пострадал из-за собственной несомненной вины. В других случаях, когда вендетты явно требует честь субклана, ее избегают, заменяя «платой за кровь» (*лула*). Такой выкуп обычно применялся при заключении мира после войны, когда противной стороне давали компенсацию за каждого убитого и раненого. Но и при обычном убийстве *лула* освобождала наследников и родственников погибшего от обязанности вендетты (*лугва*).

273

Это снова приводит нас к проблеме единства клана. Все приведенные выше факты показывают, что единство клана, во всяком случае, не является ни выдумкой антропологии, ни единственным существенным принципом первобытного права, ключом ко всем его тайнам и проблемам. Действительное положение вещей, если его рассматривать во всей полноте и правильно понимать, весьма сложно, здесь имеет место много кажущихся и действительных противоречий и конфликтов, вызванных несоответствием идеала и форм его реализации, спонтанных человеческих стремлений и строгого закона. Единство клана есть правовая фикция, если понимать его в том смысле, что туземцы во всем, что они делают, утверждают и считают правильным, в том, что они принимают в качестве образца поведения, абсолютно подчинены требованиям клановой солидарности. Ведь, по сути, против этой солидарности люди почти постоянно грешат, и в обычной жизни ее практически нет. С другой стороны, при определенных обстоятельствах, прежде всего в ритуальной сфере, в жизни туземцев принцип единства клана доминирует над всем. В случаях явного конфликта и открытого вызова единство клана стоит выше личных интересов, возвышается оно и над человеческими слабостями, которые, несомненно, в обычных условиях определяли бы поведение индивида. Этот вопрос имеет две стороны, и большинство важных событий в жизни туземцев, как и их институты, обычаи и отношения, нельзя правильно трактовать, если не учитывать каждую из этих двух сторон и их взаимодействие.

Нетрудно также понять, почему антропология ограничилась одной из этих двух сторон, почему приняла ригористичную, но фиктивную доктрину туземного права за полную истину. Эта доктрина представляет умственный, лежащий на поверхности, совершенно конвенциональный аспект права, открытый пониманию туземцев, тот аспект, который можно выразить с помощью ясных тезисов и определенных правовых формул. Когда туземца спрашивают, что бы он сделал в таком-то случае, он в ответ дает свое понимание того, что он *должен* был бы сделать; он ориентируется на образец наилучшего из возможных способов поведения. Если он выступает в качестве информатора полевого исследователя, ему ничего не стоит представить последнему идеал закона. Свои чувства, склонности, предвидения, свою склонность следовать своим чувствам, как и толерантность по отношению к отклонению от закона со стороны других людей, он оставляет для своего реального жизненного поведения. И

даже если он сам поступает не так, как надо, он неохотно признался бы даже себе самому, что его поступки не отвечают требованиям закона. Другая сторона дела — естественный, импульсивный способ поведения, обход закона, компромиссы и

274

обычаи неправового характера — предстает только перед тем полевым исследователем, который наблюдает жизнь туземцев непосредственно, отмечает конкретные факты, живет так близко к «материалу наблюдения», что понимает не только язык туземцев и их высказывания, но также скрытые мотивы поведения и их почти никогда не объясняемое на словах спонтанное поведение. «Анкетная» антропология постоянно сталкивается с опасностью игнорирования той стороны закона общества дикарей, которая образует изнанку данного закона. Эту сторону, можно сказать без преувеличения, терпят до тех пор, пока в точности не осознают ее, не выражают в словах, открыто не утверждают и тем самым — не ставят под сомнение. Это, может быть, объясняет генезис старой теории о «необузданном дикаре», у которого нет никаких обычаев, а поведение носит животный характер. Ученые, которые давали такое объяснение, хорошо знали запутанность и отсутствие закономерности в поведении туземцев, по крайней мере, не соответствующее точно предписаниям закона, но не отдавали себе отчета в том, какова структура правовых представлений дикарей. Современный полевой исследователь без долгих колебаний реконструирует эту структуру, опираясь на информацию, которую он получает от туземцев, но не вполне сознавая те искажения, какие в этой теоретической картине вызываются свойствами человеческого характера. Отсюда и возникает представление о дикаре как об образце законопослушного гражданина. Истина же заключается в сочетании этих двух версий, и, познав ее, мы открываем, что и старая иллюзия, и новая оказываются упрощением весьма сложной ситуации.

Эта ситуация, как и все, что касается культурной человеческой реальности, есть не некая последовательно выстроенная логическая схема, но, скорее, кипящая смесь противоречивых принципов. Среди них, вероятно, важнейшим является конфликт устоев материнского права и отцовских интересов. На втором месте стоит несоизмеримость между солидарностью тотемного клана, с одной стороны, и семейными узами и личными интересами — с другой. Важную роль также играет борьба между принципом наследования социального ранга и влиянием личной исключительности, экономического успеха и магических способностей. Специального внимания заслуживает чародейство как орудие личного влияния и власти, ибо колдун часто является заклятым врагом и соперником вождя или главы деревенской общины. Если бы позволяли рамки данной работы, я мог бы привести примеры других конфликтов, имеющих более конкретный и прикладной характер. Таким примером может служить исторически подтверждаемая постепенная экспансия политического господства субклана табалу

275

(принадлежащего клану маласи), которая показывает, как принцип социальной иерархии переходит законные границы принятого в местном сообществе права гражданства, которое опирается на мифологию и принципы наследования по материнской линии. Я мог бы также описать вечный конфликт между только что названным субкланом табалу и субкланом толивага (относящимся к клану лувасисига) — конфликт, в котором первый из этих двух субкланов опирается на статус, престиж и привилегию власти, а второй — на более сильную военную организацию, военные доблести и большие успехи в сражениях.

Важнейшим с нашей точки зрения фактом в этой борьбе является то, что она вынуждает нас полностью пересмотреть традиционные концепции права и правового порядка в обществе дикарей. Мы должны раз и навсегда отказаться от идеи твердой «скорлупы» или неизменного «конгломерата» обычаев, оказывающего постоянное давление на всю поверхность племенной жизни. Закон и порядок вырастают именно из тех процессов, которыми они управляют. Но они не являются застывшими и не возникают в результате какой-то инерции или сохранения неизменности социальных форм. Наоборот, они являются результатом не только непрерывного бунта людских страстей против закона, но и столкновения одних принципов закона с другими. Это столкновение не есть, однако, свободная борьба; оно подлежит определенным условиям, может иметь место только в определенных границах и только при том условии, что не выходит на поверхность публичной жизни. Если, однако, дело доходит до

открытого вызова, то устанавливается приоритет формального закона перед легализованным правовым обычаем или перед вмешательством другого правового принципа. Именно таким образом устанавливается ортодоксальная иерархия правовых систем.

Как мы видели, между формальным законом и легализованным обычаем возможен конфликт, ибо первый опирается на более определенную поддержку традиции, тогда как второй черпает свою силу из личных человеческих наклонностей и их реального влияния на поведение людей. Таким образом, система права в целом не только охватывает различные его виды, такие как квазигражданское право и квазиуголовное право, или право, нормирующее экономические действия, политические отношения и т.п., но в нем выступают также различия по степени ортодоксальности, педантичности и значимости, выстраивающие правовые нормы в иерархию. На высших ступенях этой иерархии стоят материнское право, тотемизм и социальный ранг, а на низших - тайные уклонения от закона, традиционные способы его нарушения и терпимость к преступлению.

276

На этом мы закончим анализ права и правовых институтов на Тробрианских островах. В ходе этого анализа мы пришли к ряду заключений. Мы констатировали факт существования позитивных обязательств — хотя и гибких, но строго соблюдаемых, — которые в более развитых обществах соответствуют гражданскому праву. Мы выяснили то значение, какое для этих обязательств имеет принцип взаимности, а также публичность их исполнения и систематическая взаимозависимость, придающая им объединяющую людей силу. Мы говорили о негативных требованиях закона, табу и запретах, которые, как мы убедились, столь же гибки и способны к адаптации, как и позитивные требования, хотя и выполняют иные функции. Мы имели возможность предложить новую классификацию правил обычая и традиции; дать новое определение права как особой совокупности требований обычая и обрисовать дальнейшее деление на отдельные типы права в рамках общей правовой системы. Рассматривая последний вопрос, мы пришли к выводу, что, помимо основного деления на право квазигражданское и квазиуголовное, надо различать также степени права, которые можно выстроить в некоторую иерархию: начиная с основного закона, далее, к легально терпимому обычаю и, наконец, к отклонению от закона и традиционным способам его нарушения. Мы также должны различать системы, которые в совокупности образуют общую систему племенного права. Эти системы, например, материнское право и отцовская любовь, политическая организация и влияние колдуна, иногда противоречат друг другу, но в то же время всегда находят компромисс и приспособляются друг к другу. Дальнейшее углубление в детали было бы излишним, так как наши выводы были подкреплены фактами и в достаточной мере рассмотрены теоретически.

Но следует еще раз подчеркнуть, что существо дела заключается не в сухом перечислении требований закона, но в определении путей и способов, с помощью которых эти требования реализуются в жизни. Весьма поучительно исследовать жизненные ситуации, в которых данное требование должно применяться; то, как этим требованиям следуют заинтересованные лица; общественную реакцию как таковую и результаты, к которым приводит подчинение закону или его нарушение. Все это мы могли бы назвать культурным контекстом системы первобытного права. Этот контекст не менее, если не более важен, чем фиктивный туземный *corpus juris*, представленный в блокноте этнографа как обобщение вопросов и ответов в рамках поверхностных анкетных методов проведения полевых исследований.

* Свод законов (лат.) — Прим. пер.

277

Так мы приходим к новому направлению полевых антропологических исследований: к непосредственному наблюдению того, как требования обычая работают в реальной жизни. Такие исследования показывают, что предписания закона и обычая всегда органически связаны и не существуют отдельно друг от друга; и природа их такова, что они в виде многочисленных разветвлений пронизывают весь контекст общественной жизни; что они являют собой только одно из звеньев в цепи социальных взаимодействий, которые их вызывают к жизни. Я придерживаюсь мнения, что характерное *staccato*¹, которое доминирует в большинстве этнографических описаний племенной жизни, является следствием недостатка информации, и что, в сущности, это противоречит общему характеру человеческой жизни и

принципам социальной организации. Туземное племя, объединенное совокупностью органически не связанных между собой обычаев, распалось бы на глазах. Нам остается только призвать к быстрейшему и полному устранению из описаний, получаемых в ходе полевых исследований, тех отрывочных и не связанных между собой сведений, обычаев, верований, правил поведения, которые повисают в воздухе, точнее, влечат плоское существование на бумаге, так как им абсолютно не хватает третьего измерения — жизни. В то же время теоретическая аргументация антропологии должна обойтись без удручающе длинных литаний, повторяющих одни и те же сентенции, в результате чего антрополог чувствует себя глупо, а дикарь выглядит смешно. Я имею в виду бесконечное перечисление сентенций такого рода: «У бробдингнегов» царит обычай, что когда мужчина встречается со своей тещей, дело доходит до драки, и каждый выходит из нее с подбитым глазом», «когда бробдингнег встречает полярного медведя, он убегает, и иногда медведь за ним гонится»; «в Старой Каледонии, когда абориген случайно найдет на дороге бутылку виски, он выпивает ее одним глотком, после чего сразу начинает искать вторую» и т. д. (Привожу по памяти, поэтому цитаты могут быть не вполне точными, хотя звучат они вполне правдоподобно.)

Легко, однако, высмеивать этот метод литаний, но ведь реальную ответственность за него несет полевой исследователь. Вероятно, нет ни одного описания, в котором бы утверждения фактов были приведены в такой очередности, в какой эти факты выступают в действительности, а не в той, в какой, по мнению этнографа, они должны иметь место или в какой, по его мнению, они имеют место. Многие из старых описаний делались с целью обеспечить им сенсационность или для того, чтобы выглядеть остроумным за счет

' Зд. — отрывочность (*итал.*) — Прим. пер.

" Народ великанов, среди которых жил герой Дж. Свифта Гулливер. - Прим. пер.

278

дикарей, но теперь роли поменялись, и сейчас легче быть остроумным за счет антрополога. Для исследователя старого типа, по сути, значение имела диковинность обычая, а не его реальность. Современный антрополог, работая с помощью переводчика, применяя метод вопросов и ответов, может рассчитывать только на коллекционирование мнений, их обобщение и информацию, не имеющую отношения к существу дела. Он не представит нам никакой действительности, если сам ее никогда не наблюдал. Налет анекдотичности, лежащий на большей части антропологических работ, возникает из искусственности используемого в них материала, вырванного из жизненного контекста. Действительная проблема заключается не в том, соответствует ли человеческая жизнь требованиям закона — она им не соответствует; проблема в том, каким образом эти требования выполняются в реальной жизни.

Что касается теоретических выводов, то анализ тробрианско-го права позволил нам ясно понять силы, которые спланивают примитивное общество, обретающее опору как во внутригрупповой солидарности, так и в понимании индивидом собственного интереса. Противопоставление примитивного «группового чувства», «коллективной личности» и «поглощения личности кланом» цивилизованному индивидуализму и стремлению к эгоистическим целям кажется мне совершенно искусственным и ошибочным. Никакое общество — дикое или цивилизованное — не может основываться на фикциях или патологических проявлениях человеческой природы.

Результаты проведенного нами исследования могут быть полезными еще в одном отношении. Хотя я в основном ограничился описанием и представлением фактов, это естественно привело к общему теоретическому анализу, который позволил эти обсуждаемые факты объяснить. Однако при всем этом у меня не возникала потребность в гипотезах, в каких-то эволюционистских или исторических реконструкциях. Приведенные здесь объяснения основывались на анализе фактов, который позволил выявить их простейшие элементы и проследить связи между ними. Оказалось также возможным установить связи между отдельными аспектами культуры и показать, какую функцию выполняет каждый из них в общей системе. Связь между материнским правом и принципом отцовства и их частичный конфликт объясняют нам, как мы видели, генезис ряда компромиссных форм — кросскузенный брак, разные виды наследования и экономических операций, типичные формы

взаимоотношений отца, сына и дяди по материнской линии, - а также некоторые свойства клановой системы³². Многие характерные черты социальной жизни — цепь взаимных обязательств, ритуальный характер их исполнения, сочетание

279

разнородных взаимодействий в единой связи — были объяснены с помощью той функции, которую они выполняют, поддерживая силы правового принуждения. Связь между наследственным престижем, силой чародейства и значением личных достижений, как это наблюдается на Тробрианских островах, находит свое объяснение в той культурной роли, какую играет каждый из этих принципов. Оставаясь на исключительно эмпирической почве, мы смогли дать объяснение всем фактам и явлениям, показать, в каких условиях они выступают и каким целям служат, и таким образом объяснить их научно.

Интерпретация подобного рода не исключает, по крайней мере, дальнейших исследований эволюции этих обычаев или их исторического происхождения. Следовательно, остается место и для антикварных интересов, и для научных, но первые не должны требовать исключительного или даже преимущественного влияния на антропологию. Самое время, чтобы исследователь Человека также имел право сказать: «*Hypothesis nonfingo!*»'.

1926

Примечания

¹ См.: «Nature». 1926. 6th February. S.uppl., а также мою статью в том же журнале, опубликованную годом ранее (см.: «Nature». 1925. 15th August).

² Hartland. S.E. Primitive Law. P. 138.

³ Rivers W.H.R. Kinship and Social Organization. L., P. 169.

⁴ Hobhaus L. Morals in Evolution. 1915. P. 73.

⁵ Lome. Primitive society. Ch. «Justice». P. 387.

⁶ Rivers W.H.R. Op. cit. P. 106, 107.

⁷ Rivers W.H.R. Psychology and Politics. P. 86, 87.

⁸ «Die Symmetrie von Handlungen aber nennen wir das Prinzip der Vergeltung. Dieses liegt tief verwurzelt im menschlichen Empfinden - als adequate Reaktion - und ihm kam von jeher grösste Bedeutung im sozialen Leben zu» (Thurnwald. Die Gemeinde der Banaro. Stuttgart, 1921. S. 10). («Симметрией действий мы называем принцип воздаяния, который имеет глубокие корни в человеческом чувстве, выступая в качестве адекватной реакции на все происходящее, и который благодаря этому играет важнейшую роль в социальной жизни». — Прим. пер.)

⁹ См.: Malinowski B. The Primitive Economics of the Trobriand Islanders // «Economic Journal». 1921; Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана.

¹⁰ Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана. С. 179.

¹¹ Следует упомянуть также справедливую критику моего выражения «чистый дар» и всего, что оно означает, со стороны Марселя Мосса (см.: L'Armee Sociologique. Nouvelle Serie. Vol. I. P. 171ff.). Эту главу я написал до того, как познакомился с замечаниями Мосса, в основном совпадающими с моими собственными. Полевой исследователь может считать себя вполне удовлетворенным, если узнает, что его наблюдения представлены так хорошо, что позволяют отбросить его выводы и заменить их другими — на основании его же собственного материала. Еще более меня

* «Я не придумываю гипотез!» (лат.), слова И. Ньютона о своем методе исследования. — Прим. пер.

280

удовлетворяет то, что мои более зрелые суждения позволили мне совершенно независимо прийти к тем же выводам, какие сделал уважаемый коллега М. Мосс.

¹² Более подробные сведения о социальном и правовом положении наследственного колдуна рассмотрены в главе XVII моей книги «Аргонавты западной части Тихого океана». В этой книге также приведены описания магии, связанной с лодкой и мореходством в целом, а также магии красоты, *калома*. См. также краткое описание огородной магии в уже упоминавшейся выше статье «Первобытная экономика Тробрианских островов»; военной магии - в пятой статье журнала «Man» за 1920 г.; магии рыболовства - в том же журнале за 1918 г. (статья под номером 53).

¹³ Описание *миламала*, праздника ежегодного возвращения духов умерших, дано в работе «Балом: духи умерших на Тробрианских островах». Там же есть описание ритуальной пищи, о которой здесь идет речь.

¹⁴ Подробности, касающиеся различных сторон института вождей, можно узнать из уже цитировавшейся статьи «Первобытная экономика Тробрианских островов», из книги «Аргонавты западной части Тихого океана», а также из статей о войне и духах, также упоминавшихся выше.

¹⁵ Я должен здесь еще раз сослаться на другие работы, где эти вопросы были рассмотрены более подробно, хотя и под другим углом зрения, — на три статьи, опубликованные в журнале «Psyche»: «Психология пола и основы родства в первобытных обществах», «Психоанализ и антропология» и «Комплекс и миф в системе материнского права», которые были опубликованы в психологическом журнале (см.: Malinowski B. The Psychology of Sex in Primitive Societies // «Psyche». 1923. October; Psycho-Analysis and Anthropology // «Psyche». 1924. Vol. April; Complex and Myth in Mother-Right // «Psyche». Vol. V. № 3. 1925. January). В них были описаны разные аспекты

психологии пола и основные представления и обычаи, связанные с родством и свойством. Две последние статьи вышли одновременно с английским изданием настоящей работы в книге под названием «Sex and Repression in Primitive Society» (1926).

¹⁶ Hartland S.E. Primitive Law. P. 139.

¹⁷ Ibid. P. 213, 214.

¹⁸ Hartland S.E. Op. cit. P. 214.

¹⁹ Ibid. P. 8.

²⁰ См.: Steinmetz S.R. Etnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe, 1894. Это видно из статей Дюркгейма (см.: «L'Annee Sociologique». Vol. I. P. 353ff) и Мокса в «Revue de l'Histoire des Religions» за 1897 г.

²¹ Описание этого института дано в книге «Аргonautы западной части Тихого океана»; см. также об институте гола или гора у западных папуа-меланезийцев в книге проф. Ч.Г. Зелигмана «Меланезийцы», а также в моей работе «Туземцы май-лу» (см.: Seligman C.G. The Melanesians of British New Guinea. Cambridge, 1910; Malinowski B. The Natives of Mailu: Preliminary Results of the Robert Mond Research Work in British New Guinea // «Transactions and Proceedings of the Royal Society of South Australia». 1915. Vol. 39. P. 494-706.).

²² Подробнее см. в книге «Аргonautы западной части Тихого океана».

²³ Риверс, например, говорит о «групповом чувстве клана с сопутствующими ему коммунистическими практиками», которое, как предполагается, должно существовать в Меланезии, и добавляет, что «этим туземцам принцип "каждый человек сам за себя" совершенно непонятен» (см.: Rivers W.H.R. Kinship and Social Organization. P. 170). Сидней Хартлэнд полагает, что у дикарей «тот же кодекс во имя того же Божественного Имени и с той же авторитарностью устанавливает правила поведения в торговых операциях и самых интимных супружеских отношениях, так же, как и в сложном и торжественном церемониале религиозного культа» (Hartland S.E. Op. cit. P. 214). Оба эти утверждения ошибочны. См. также цитаты в тексте глав I и X в части I настоящей книги.

²⁴ Я хотел бы здесь привести пример, в котором роли дикаря и цивилизованного человека, информатора и этнографа, в этом отношении оказались перевернутыми.

281

Многие из моих меланезийских приятелей, принимая за чистую монету доктрину «братской любви», провозглашаемую христианскими миссионерами, и запрет войны и убийства, провозглашаемый и внедряемый чиновниками колониальной администрации, не могли согласовать с этим рассказы о большой войне, доходившие через плантаторов, купцов, надзирателей и рабочих на плантациях - до самой отдаленной деревни папуасов или меланезийцев. Они были воистину дезориентированы, когда слышали, что за один день белые люди сметали с поверхности земли столько своих братьев, что их число превышает число самых больших племен Меланезии. Они приходили к резонному выводу, что белый человек - страшный лгун хотя не были уверены, в чем собственно заключается эта ложь, - в моральном лицемерии или в хвастовстве военными достижениями.

²⁵ Ближе познакомиться с этой проблемой можно по моей уже упоминавшейся статье «Complex and Myth in Mother-Right»; она перепечатана в цитированной выше работе «Sex and Repression in Primitive Society».

²⁶ См. статью о *баломе* (с. 335-436 наст. тома. - Прим. ред.). Следует, однако упомянуть, что, подробно описывая верование в две формы посмертной жизни в этой статье я не указал, что *коси* имеют место только в случае чародея. Я обнаружил это во время моей третьей экспедиции на Новую Гвинею.

²⁷ Чародей, который является оплотом консерватизма, хранителем старинного племенного порядка, старинных верований и традиционного разделения власти естественно, ненавидит новаторов и людей, уничтожающих устои его мировоззрения. По самой своей сути он становится естественным врагом европейца который поэтому, в свою очередь, ненавидит его.

²⁸ Сравнение и анализ оскорблений и непристойных выражений приведены в моей книге «Sex and Repression in Primitive Society», а также в статье, помещенной в журнале «Psyche» за 1925 г. (Vol. 3).

²⁹ Ср. также: Malinowski B. The Father in Primitive Psychology // «Psyche». 1926. Vol. 4. № 2 Аборигены не осознают факта физиологического отцовства и (как мною было показано в работе «The Father in Primitive Psychology») имеют теорию, объясняющую причину рождения сверхъестественным образом. По этой теории, между мужчиной и детьми его жены нет никакой физической связи. Несмотря на это отец с рождения любит своего ребенка, по крайней мере, в той мере, в какой своих детей любит обычный европеец. Поскольку это не может вытекать из мнения, что они им порождены, это должно вытекать из какой-то изначальной особенности человеческого рода, которая у мужчины выражается в том, что он чувствует привязанность к детям, рожденным женщиной, с которой он живет и постоянно находится, о которой он заботился, когда она была беременной. Это мне кажется единственно правдоподобным истолкованием «голоса крови», который громко заявляет о себе как в обществах, не знающих отцовства, так и в совершенно патриархальных обществах и благодаря которому отец любит своего собственного ребенка так же, как ребенка' рожденного в результате прелюбодеяния жены, пока не знает об этом ее поступке' См. мою книгу «Аргonautы западной части Тихого океана». ² Связь между материнским правом и отцовской любовью подробно рассматривается в моей работе «Sex and Repression in Primitive Society».

Перевод выполнен В.Н. Попусом по изданию: Malinowski B Crime and Custom in Savage Society. London, 1940.

Миф в первобытной психологии

Вместо предисловия

Посвящение сэру Джеймсу Фрэзеру¹

Будь в моих силах воскресить прошлое, я возвратил бы вас лет на двадцать назад, в старый славянский университетский город. Я имею в виду Краков, древнюю столицу Польши и место, где находится старейший университет Восточной Европы. Тогда я смог бы показать вам одного студента, покидающего средневековые здания университета, очевидно, с некоторой душевной болью, но сжимающего, однако, в руках, словно единственное утешение в своих страданиях, три зеленых томика со знаменитым золотым тиснением, с красивым условным изображением белой омелы — символом «Золотой ветви». В тот момент мне только что было велено на некоторое время прекратить из-за слабого здоровья мои физические и химические исследования, однако мне позволили продолжать заниматься каким-либо другим интересующим меня предметом, и я впервые решил попробовать прочесть этот шедевр английской науки в оригинале. Возможно, мои душевные муки были бы как-то смягчены, если бы мне было позволено заглянуть в будущее и предугадать сегодняшнее событие, когда мне будет оказана великая честь и я смогу выступить перед избранной аудиторией с речью, посвященной памяти сэра Джеймса Фрэзера, на том языке, на котором была написана «Золотая ветвь».

Ибо стоило мне только приступить к чтению этой великой книги, как она тут же захватила и покорила меня. Тогда-то я и осознал, что антропология, какой ее представил сэр Джеймс Фрэзер, — это великая наука, достойная столь же самозабвенного служения, как и любая из ее старших и более точных наук-сестер. И я уже не мог не посвятить свою жизнь фрэзеровской антропологии.

Мы собрались здесь, дабы отпраздновать ежегодный тотемический фестиваль, проходящий под эгидой «Золотой ветви», дабы оживить и укрепить узы, связывающие антропологическое сообщество,

285

приобщиться к источнику и символу нашего антропологического интереса и научного устремления. Я всего лишь ваш покорный слуга, председательствующий при выражении нашего общего восхищения этим великим ученым и его классическими трудами, среди коих нужно назвать «Золотую ветвь», «Тотемизм и экзогамию», «Фольклор в Ветхом Завете», «Задачу души» и «Веру в бессмертие». Подобно тому, как поступил бы подлинный маг, совершающий обряд в туземном племени, я должен привести полный их список, дабы дух этих трудов (их «мана») мог поселиться среди нас. Стало быть, задача моя приятна и в известном смысле проста, ибо, что бы я ни сказал, все это, несомненно, будет данью ему — тому, кого я всегда считал своим Учителем. С другой стороны, как раз это же самое обстоятельство и усложняет стоящую передо мной задачу, ибо у меня, который так много от него получил, боюсь, нет чего-то равно достойного, что я мог бы предъявить в ответном дару. А потому я решил стойко хранить молчание, даже сейчас, обращаясь к вам, чтобы позволить другому человеку заговорить моими устами, тому человеку, который на протяжении всей жизни сэра Джеймса Фрэзера был ему таким же другом и таким же источником вдохновения, каким сэр Джеймс служит для нас. Этот другой — вряд ли необходимо мне вам об этом говорить — это современный представитель первобытного человечества, нынешний дикарь, чьи мысли, чувства и сам жизненный дух пронизывают собою все те труды, что были написаны Фрэзером.

Иными словами, я не буду пытаться потчевать вас своими собственными теориями, а вместо того выложу перед вами кое-какие результаты антропологического полевого исследования, проведенного мною в Северо-Западной Меланезии. Более того, я ограничусь одной темой, на которой сам сэр Джеймс Фрэзер не сосредоточивал непосредственно свое внимание, но в разработке которой, как я постараюсь вам показать, его влияние является столь же плодотворным, как и в тех многочисленных случаях, которые он сделал предметом своего рассмотрения.

I. Роль мифа в жизни

С помощью анализа типичной меланезийской культуры и исследования мнений, традиций и поведения ее представителей я намереваюсь показать, насколько глубоко проникает в их жизнь сакральная традиция, или миф, и насколько строго она контролирует их моральное и социальное поведение. Иначе говоря, ос-

286

новная идея настоящей работы заключается в том, что существует тесная связь между словом, мифом, священными сказаниями племени, с одной стороны, и ритуальными действиями его членов, их моральными поступками, социальной организацией и даже практической деятельностью, с другой стороны.

Дабы подвести основание под описание фактов, обнаруженных нами в Меланезии, я вкратце обобщу нынешнее состояние науки о мифологии. Даже поверхностное ознакомление с литературой на этот счет показывает, что здесь не приходится жаловаться ни на скучное однообразие мнений, ни на отсутствие язвительной полемики. Если взять только самые последние теории, разработанные для объяснения природы мифа, легенды и волшебной сказки, то их список следовало бы открыть — по меньшей мере ввиду объема изданной литературы и высокого уровня самоуверенности авторов — так называемой школой естественной мифологии, которая процветает главным образом в Германии.

Авторы, принадлежащие к этой школе, утверждают, что первобытный человек проявляет высочайший интерес к природным явлениям и что этот интерес имеет преимущественно теоретический, созерцательный и поэтический характер. Пытаясь выразить и проинтерпретировать фазы луны или регулярное, но в то же время и изменчивое, прохождение солнца по небесному своду, первобытный человек создает символические персонифицированные рапсодии. Для ученых данной школы каждый миф имеет в качестве своего ядра или конечной реальности то или иное природное явление, настолько основательно вплетенное в сказание, что подчас оно оказывается замаскированным и почти теряется из виду. Среди этих авторов нет согласия относительно того, какого рода природное явление лежит в основе большинства мифологических произведений. Есть крайние сторонники лунарной версии мифологии, которые настолько помешались на своей идее, что не допускают даже возможности того, чтобы какое-либо другое явление, помимо ночного спутника Земли, могло предложить себя в качестве предмета рапсодической интерпретации дикаря. Общество сравнительного изучения мифа, основанное в 1906 г. в Берлине и включающее в число своих последователей таких известных ученых, как Эренрайх, Зике, Винклер, а также многих других, выполняло свою задачу под знаком Луны. Другие, как, например, Фробениус, считают единственной темой, вокруг которой первобытный человек сплетал свои символические сказания, Солнце. Далее, существует школа метеорологических интерпретаторов, которые усматривают сущностное содержание мифа в толковании ветра, погоды и цвета неба. Сюда относятся такие хорошо известные

287

авторы старшего поколения, как Макс Мюллер и Кун. Некоторые из этих интерпретаторов мифологии, отличающихся наиболее узким подходом к проблеме, яростно отстаивают приоритет выбранного ими небесного тела или своего принципа объяснения мифа. Другие придерживаются более широких взглядов и готовы согласиться с тем, что первобытный человек изготовил свое мифологическое варево из описания и интерпретации всех небесных тел, взятых в своей совокупности.

Я попытался представить эту натуралистическую интерпретацию мифов непредвзято и благовидно, но на самом деле эта теория кажется мне одной из самых экстравагантных точек зрения, когда-либо выдвигавшихся антропологами и гуманистами, а это значит очень много. Она встретила абсолютно сокрушительную критику со стороны великого психолога Вундта и оказывается абсолютно несостоятельной в свете любой из работ сэра Джеймса Фрэзера. Исходя из собственных исследований мифов, имеющих хождение

среди дикарей, я должен сказать, что первобытный человек проявляет чисто художественный или научный интерес к природе лишь в очень ограниченной степени. В его представлениях и сказаниях крайне мало места для символизма; и миф, на самом-то деле, представляет собой не сотворенную от праздности рапсодию, не результат бесцельного излияния бесплодных фантазий, а итог тяжелого труда и выступает в качестве исключительно важной культурной силы. Мало того, что вышеназванная теория игнорирует культурную функцию мифа, она к тому же еще и приписывает человеку множество воображаемых интересов и смешивает в кучу несколько ясно отличимых друг от друга типов повествований: волшебную сказку, легенду, сагу и сакральное сказание, или миф.

В разительном противоречии с этой теорией, делающей миф натуралистическим, символическим и фантастическим, находится теория, рассматривающая сакральное сказание как подлинную историческую летопись прошлого. Эта точка зрения, недавно поддержанная в Германии и Америке так называемой исторической школой, а в Англии представленная д-ром У.Х.Р. Риверсом, схватывает лишь часть истины. Мы не отрицаем, что история, как и природная среда, обязательно должна была наложить глубокий отпечаток на все культурные достижения человека, а стало быть, и на мифы тоже. Однако воспринимать всю мифологию как простую хронику событий столь же неправильно, сколь и считать ее размышлениями первобытного натуралиста. Эта теория тоже наделяет первобытного человека своего рода научным побуждением и жаждой познания. Однако, хотя в душевном складе дикаря и есть кое-что от натуралиста и от любителя древностей, он,

288

прежде всего, активно вовлечен в определенные практические дела и вынужден бороться с различными трудностями; и все его интересы вписаны в это общее прагматическое мировоззрение. Мифология, или священная традиция племени, является, как мы далее увидим, могущественным средством, помогающим первобытному человеку и позволяющим ему свести концы с концами в своем культурном наследии. Более того, мы увидим, что те неоценимые услуги, которые оказывает миф первобытной культуре, тесно связаны с религиозным ритуалом, влиянием морали и социологическими принципами. Религия и мораль лишь в весьма ограниченной степени опираются на интерес к науке или прошлой истории, и миф, стало быть, базируется на совершенно иной ментальной установке.

Тесная связь между религией и мифом, которую многие исследователи проглядели, была замечена другими учеными. Такие психологи, как Вундт, такие социологи, как Дюркгейм, Юбер и Мосс, такие антропологи, как Кроули, и такие исследователи классической древности, как мисс Джейн Харрисон, хорошо понимали ту теснейшую связь, которая существует между мифом и ритуалом, между сакральной традицией и нормами социальной структуры. На всех этих авторов в большей или меньшей степени повлияли труды сэра Джеймса Фрэзера. Несмотря на то что великий британский антрополог, как и большинство его последователей, ясно видел социологическую и ритуальную значимость мифа, факты, которые я вам представлю, позволят нам прояснить и сформулировать основные принципы социологической теории мифа более точно.

Я мог бы представить даже еще более широкий обзор мнений, разногласий и споров, бытующих среди ученых мифологов. Наука о мифологии стала точкой встречи разных дисциплин: исследователь классической древности должен решить для себя, является ли Зевс Луной, Солнцем или исторической личностью, а его волоокая супруга — утренней звездой, коровой или персонификацией ветра (словоохотливость жен вошла в поговорку). Затем все эти вопросы должны быть заново обсуждены в плоскости мифологии различными племенами археологов: халдееведами и египтологами, индологами и китаеведами, специалистами по перуанцам и изучающими майя. Далее их обсуждают историк и социолог, исследователь литературы, филолог, германист и романист,

кельтолог и славист, каждый в своем узком кругу. Кроме того, мифология представляет определенный интерес для логиков и психологов, метафизиков и эпистемологов, не говоря уж о таких посетителях этой интеллектуальной области, как теософ, современный астролог и проповедник «христианской науки». И

289

в довершение ко всему, у нас наконец-то есть психоаналитик, который пришел, чтобы растолковать нам, что миф — это родовая греза и что объяснить его мы можем лишь повернувшись спиной к природе, истории и культуре и нырнув в глубину темных вод бессознательного, на самом дне которого покоятся обычные атрибуты и символы психоаналитического толкования. Таким образом, когда в конце концов на это пиршество заявляются бедные антрополог и исследователь фольклора, для них уже не остается даже самой завалящей крошки хлеба!

Если я передал вам ощущение путаницы и хаоса, если я заронил в вас какое-то чувство по отношению к этим не достойным доверия мифологическим спорам, вокруг которых стоят столбом клубы пыли и дыма, то я достиг того, чего хотел. Ибо я приглашаю своих читателей покинуть узкие стены теоретической работы, выйти на свежий воздух антропологического поля и последовать за мною в моем мысленном полете. Мы перенесемся в те годы, которые я провел в одном из меланезийских племен на Новой Гвинее. Там, плавая на лодке в лагуне, наблюдая за тем, как аборигены под ослепительным солнцем работают в своих огородах, пробираясь вслед за ними через непроходимые джунгли и видя их на продуваемых ветрами берегах и рифах, мы будем узнавать об их жизни. И опять же, наблюдая в полуденной прохладе или в вечерних сумерках за их церемониями, разделяя с ними трапезу у пылающего костра, мы получим возможность услышать их истории.

Ибо антрополог один-единственный среди многочисленных участников вышеупомянутого мифологического состязания обладает уникальным преимуществом, а именно возможностью последовать за дикарем всегда, как только у него появится чувство, что это каким-то образом касается его теорий, и как только начинает иссякать поток его красноречивых аргументов. Антрополог не скован в своих изысканиях жалкими останками былой культуры, разбитыми табличками, потускневшими текстами и фрагментарными надписями. Ему нет нужды восполнять зияющие пробелы многотомными, но всего лишь гипотетическими комментариями. Под боком у антрополога находится сам творец мифа. Антрополог может не только записать текст целиком и со всеми его вариациями, какие только существуют, и многократно его проверить. В его распоряжении, кроме того, находится целая свита комментаторов, на которых можно положиться; не говоря уж о том, что он имеет возможность наблюдать вокруг себя всю полноту той жизни, из которой миф родился. И как мы увидим, из этого жизненного контекста можно узнать о мифе не меньше, чем из самого повествования.

290

Миф, каким он существует в туземном сообществе, то есть в своей живой первобытной форме, это - не просто рассказываемая история, это - переживаемая реальность. В нем нет ничего от вымысла, который мы вычитываем сегодня в романах; это живая реальность - нечто такое, что, как считается, произошло когда-то в первозданные времена и с тех пор продолжает оказывать влияние на мир и человеческие судьбы. Этот миф является для дикаря тем, чем для глубоко верующего христианина - библейская история о творении, грехопадении и искупительной жертве Христа на кресте. Как наша священная история живет в нашем ритуале и нашей нравственности, руководит нашей верой и контролирует наше поведение, точно так же функционирует и миф в жизни дикаря.

Если бы мы ограничили изучение мифа простым анализом текстов, это было бы фатально непоправимым для правильного понимания его природы. Формы мифа, пришедшие к нам из классической античности, древних священных книг Востока и других подобных источников, дошли до нас без контекста живой веры, без возможности получения

комментариев от верующих, без сопутствующего знания их социальной организации, практикуемых ими нравов и народных обычаев — по крайней мере, без той полной информации, которую может легко получить современный полевой исследователь. Более того, нет никаких сомнений в том, что в своей нынешней письменной форме эти сказания претерпели весьма значительное изменение в руках переписчиков, комментаторов, образованных священников и теологов. Необходимо возвратиться назад, к первобытной мифологии, дабы познать тайну ее жизни путем исследования мифа, который все еще жив, — пока он, будучи мумифицирован и превращен в жреческую мудрость, еще не оказался заключенным в несокрушимый, но безжизненный склеп мертвых религий.

Изученный в «живом» виде, миф, как мы увидим, оказывается не символическим, а непосредственным выражением своего содержания. Это не объяснение ради удовлетворения научного интереса, а повествовательное воскрешение первозданной реальности, излагаемое ради удовлетворения глубоких религиозных нужд, моральных стремлений, социальных притязаний и социального подчинения, и даже практических требований. Миф выполняет в первобытной культуре незаменимую функцию: он выражает, упрочивает и кодифицирует веру; он оберегает и укрепляет нравственность; он подтверждает эффективность ритуала и заключает в себе практические правила, задающие человеку поведенческие ориентиры. Миф, стало быть, является жизненно

291

необходимым ингредиентом человеческой цивилизации; это не сочиненная в праздности сказка, а с большим трудом создаваемая активная сила; это не интеллектуальное объяснение или художественная фантазия, а прагматическое правовое основание первобытной веры и моральной мудрости.

Я попытаюсь доказать все эти утверждения с помощью исследования разнообразных мифов. Однако для того, чтобы придать нашему анализу убедительность, необходимо сначала дать описание не только мифа, но и волшебной сказки, легенды и исторической летописи.

Давайте же мысленно перенесемся к берегам Тробрианской лагуны² и проникнем в жизнь туземцев: увидим их в работе, посмотрим, как они играют, и послушаем, о чем они рассказывают. В конце ноября устанавливается сырая погода. В огородах в это время делать почти нечего, рыболовный сезон еще не набрал полную силу, заморские торговые путешествия еще только неясно прорисовываются где-то в будущем, тогда как праздничное настроение после танцев и пиршеств по случаю сбора урожая все еще сохраняется. В воздухе витает дух общительности, время не дает покоя их рукам, но скверная погода часто заставляет их сидеть дома. Давайте же проникнем сквозь сумерки надвигающегося вечера в одну из их деревень и присядем у очага, чей мерцающий свет по мере сгущения темноты собирает вокруг себя все больше и больше людей; и вот разгорается разговор. Рано или поздно того или иного человека попросят рассказать какую-нибудь историю, поскольку это сезон *волшебных сказок*. Если он хороший рассказчик, то он быстро спровоцирует смех, и тогда люди начинают ему возражать, перебивать его, и его сказка превращается в самое настоящее представление. В это время года в деревнях обычно рассказывают народные сказки особого типа, называемые *кукванебу*. Существует некая смутная вера, не воспринимаемая, правда, слишком уж всерьез, что их рассказывание благотворно влияет на всходы нового урожая, на недавно посаженные растения. Для того, чтобы осуществилось это воздействие, в конце рассказа всегда должна прочитываться *касийена* — коротенький стих, содержащий намеки на те или иные хорошо плодоносящие дикie растения.

Каждой историей «владеет» какой-нибудь член сообщества. Каждую историю, хотя она известна многим, имеет право рассказывать только ее «владелец»; однако он может подарить ее еще кому-нибудь, научив этого человека ее пересказывать и передав ему соответствующие полномочия. Между тем не все «владельцы» способны возбуждать нервную дрожь и вызывать задушевный смех, что является одной из основных целей рас-

292

сказывания такого рода историй. Хороший рассказчик должен менять свой голос в диалогах, распевать с надлежащим чувством стихи, жестикулировать и вообще играть на публику. Некоторые из этих сказок определенно относятся к категории анекдотов для «курилки»; что

же касается других, то я приведу вам несколько примеров.

Вот, например, история о девушке, попавшей в беду, и ее героическом избавлении. Две женщины отправляются на поиски птичьих яиц. Одна из них находит под деревом гнездо, но другая предупреждает ее: «Это змеиные яйца, не прикасайся к ним». Та в ответ говорит: «О, нет! Эти яйца птичьи», — и забирает их. Мать-змея возвращается к гнезду и, обнаружив, что оно опустело, пускается на поиски яиц. Она добирается до ближайшей деревни и поет стих:

«Держу я свой путь, извиваясь,

Дозволено есть птичьи яйца;

К яйцам друга запрещено прикасаться».

Долго продолжается это путешествие, ибо змея переползает из деревни в деревню и повсюду поет свою песню. Добравшись в конце концов до деревни, в которой живут те две женщины, она видит виновницу, жарящую яйца, обвиняется вокруг нее и проникает в ее тело. Жертва падает, обессиленная и охваченная недугом. Однако неподалеку оказывается герой: мужчина из соседней деревни видит во сне эту драматичную ситуацию, прибывает на место события, вытаскивает змею, разрубает ее на кусочки и женится на обеих женщинах, получив тем самым двойную награду за свою отвагу.

В другой истории мы узнаем о счастливом семействе — отце и двух дочерях, — которое покидает свой дом на северных коралловых архипелагах и отправляется морем на юго-запад, попадая в конце концов на дикие крутые склоны скалистого острова Гума-сила. Отец ложится на помосте и погружается в сон. Из джунглей выходит великан-людоед, съедает отца, хватает и насилует одну из его дочерей, другой же тем временем удается убежать. Спасшаяся сестра приносит пленнице обломок тростника из леса, и, когда великан ложится и засыпает, они разрезают его пополам и убегают прочь.

В деревне Окопукопу на берегу узкого залива живет женщина с пятью детьми. Ужасающих размеров скат поднимается из залива, с шумом пересекает деревню, врывается в хижину и под звуки песни отсекает женщине палец. Один из сыновей женщины пытается убить чудовище, но ему это не удается. Каждый день

293

повторяется то же самое, пока, наконец, на пятый день младшему сыну не удастся убить гигантскую рыбину.

Вошь и бабочка решают немного полетать: вошь — в качестве пассажира, а бабочка — в роли аэроплана и пилота. В самый разгар полета, когда они пролетают над морем как раз между побережьем Вавела и островом Китава, вошь издает громкий вопль, бабочка вздрагивает, после чего вошь падает вниз и тонет.

Мужчина, теща которого является людоедкой, ведет себя достаточно неосторожно — он уходит и оставляет с нею троих своих детей. Она, естественно, пытается их съесть; дети, однако, успевают вовремя убежать, взбираются на пальму и не подпускают ее к себе на протяжении всей несколько длинноватой истории до тех пор, пока не приходит отец и не убивает ее.

Есть еще история о посещении Солнца, история об опустошающем огороде великане-людоеде, история про женщину, которая была настолько жадной, что похитила всю еду с похоронного пиршества, и много-много других.

В этом месте мы, однако, сконцентрируем свое внимание не столько на тексте этих повествований, сколько на их социологической референции. Текст, разумеется, крайне важен, но вне контекста он остается безжизненным. Как мы увидели, интерес к истории в значительной степени подогревается, а сама она обретает подобающий характер только благодаря тому, в какой манере она рассказывается. Целостная природа исполнения, голос и мимика, стимул и реакция со стороны аудитории значат для туземцев не меньше, чем сам текст; и социолог должен позаимствовать у туземцев этот ключ к разгадке. Само представление опять-таки должно быть помещено в подобающую временную обстановку — в надлежащий час дня и в надлежащее время года, оно должно происходить на фоне пускающих ростки растений в огородах, которые пребывают в ожидании будущего возделывания, и должно испытать на себе легкое влияние магии волшебных сказок. Кроме того, нам следует принять во внимание социологический контекст частной собственности,

общественную функцию и культурную роль забавных сказочных повествований. Все эти элементы в равной степени релевантны; все должны быть изучены наряду с текстом как таковым. Эти истории живут в туземной жизни, а не на бумаге, и когда ученый бегло записывает их, не будучи в состоянии воспроизвести ту атмосферу, в которой они расцветают, он передает нам только одну искаженную часть реальности.

Теперь я перехожу к другому классу историй. Они не приурочены к определенному времени года и не обладают стереотипно-закрепленным способом рассказывания, а их пересказ не имеет ха-

294

рактера представления, равно как не оказывает и никакого магического эффекта. Тем не менее эти рассказы более важны по сравнению с предыдущим классом историй, поскольку они считаются правдивыми, а информация, которая в них содержится, оценивается как более ценная, и как более релевантная по сравнению с той, которую содержат *кукванебу*. Когда группа людей отбывает куда-то далеко с визитом или отправляется в морскую экспедицию, младшие ее члены, испытывающие глубокое любопытство к ландшафтам, новым сообществам, новым людям и подчас даже новым обычаям, будут выражать свое изумление и приставать с расспросами. Старшие, более опытные, будут снабжать их информацией и пояснениями, и это всегда принимает форму конкретного нарратива. Старый человек, возможно, будет рассказывать о былых сражениях и экспедициях, о знаменитой магии и необычайных экономических достижениях. К этому он может подмешать воспоминания своего отца, услышанные невесте от кого рассказы и легенды, прошедшие сквозь череду многих поколений. Так, например, на долгие годы сохраняются воспоминания о великих засухах и опустошительных бедствиях вкупе с описаниями невзгод, войн и преступлений озлобленного населения.

Вспоминаются многочисленные истории о морях, которые сбились с курса и высадились на земле каннибалов и враждебных племен; некоторые из этих рассказов превращаются в песни, другие принимают форму исторических легенд. Известной темой песен и историй служат очарование, мастерство и исполнительское искусство знаменитых танцоров. Существуют рассказы о далеких вулканических островах, о горячих источниках, в которых однажды сварилась заживо группа неосторожных купальщиков, о таинственных странах, населенных совершенно другими людьми, о диких приключениях, случившихся с моряками в далеких морях, о чудовищных рыбах и осьминогах, о прыгающих скалах и невидимых колдунах. Рассказываются опять-таки истории о прорицателях и посетителях страны мертвых — одни совсем недавние, другие древние, — в которых перечисляются их наиболее знаменитые и значительные подвиги. Есть также истории, связанные с природными явлениями, — об окаменевшем каное, о человеке, превратившемся в скалу, и о красном пятне на коралловом рифе, оставленном группой людей, объевшихся бетелевых орехов.

Здесь мы имеем множество самых разных историй, которые можно было бы подразделить на *исторические описания* событий, непосредственно засвидетельствованных рассказчиком или, по крайней мере, подкрепленных чьими-нибудь живыми воспоми-

295

ниями; *легенды*, в которых преемственность свидетельства разрушена, но содержание которых укладывается в круг вещей, обычно переживаемых членами племени; и *услышанные от кого-то истории* о дальних странах и древних событиях, произошедших во времена, выходящие за рамки того опыта, которым обладает нынешняя культура. Для местных жителей, однако, все эти классы незаметным образом перетекают друг в друга и обозначаются одним общим словом — *либвогво*. Все они считаются правдой; их пересказ не облекается в форму представления, и их не рассказывают ради увеселения в определенное время года. Кроме того, их содержание проявляет сущностное единство. Все они имеют отношение к предметам, вызывающим у аборигенов живейший интерес; все они связаны с такими видами деятельности, как экономические предприятия, войны, путешествия, успехи в танце и в

церемониальном обмене. Более того, поскольку они особым образом фиксируют великие достижения в такого рода предприятиях, они способствуют укреплению доверия к тому или иному индивиду, его потомкам или всему сообществу; а потому они бережно сохраняются благодаря амбициям тех, чьих предков они прославляют. Истории, рассказываемые с целью объяснения специфических особенностей того или иного ландшафта, часто имеют социологический контекст, то есть указывают, чей клан или чья семья совершили данное деяние. Когда этого нет, они представляют собой разрозненные фрагментарные комментарии к какой-то природной особенности, присоединяющиеся к ней как очевидный пережиток. Из всего этого еще раз становится ясно, что мы никогда не сможем постичь до конца ни смысл текста, ни социологическую природу рассказа, ни отношение туземцев к нему, ни испытываемый ими к нему интерес, если будем изучать только нарратив, запечатленный на бумаге. Эти сказания живут в памяти человека, в том способе, каким их рассказывают, и даже еще более в том сложном интересе, который сохраняет им жизнь, побуждает сказителя с гордостью или сожалением пускаться в повествование, а слушателя заставляет нетерпеливо, увлеченно, с надеждой и честолюбием следить за рассказом. Таким образом, сущность *легенды* — даже еще более, чем сущность *волшебной сказки*, — следует искать не просто в прочтении истории, а в комбинированном изучении повествования и его контекста в социальной и культурной жизни туземцев.

Но лишь тогда, когда мы переходим к третьему и самому важному классу сказаний — *сакральным сказаниям*, или *мифам*, — и противопоставляем их легендам, природа всех этих трех классов отчетливо проступает перед нашим взором. Этот третий класс ту-

296

земцы называют *лилиу*, и мне хотелось бы подчеркнуть, что я здесь воспроизвожу из первых рук классификацию и номенклатуру самих туземцев и ограничиваюсь лишь отдельными комментариями относительно ее точности. Третий класс историй стоит особняком по отношению к двум другим. Если первые рассказываются ради развлечения, а вторые — с тем, чтобы сделать серьезное сообщение или удовлетворить социальные амбиции, то третьи рассматриваются не просто как истинные, но как освященные веками и сакральные, и играют исключительно важную культурную роль. *Народная сказка*, насколько нам известно, представляет собой сезонное представление и акт общения. *Легенда*, рождающаяся из соприкосновения с необычной реальностью, открывает взору прошлые исторические перспективы. *Миф* вступает в действие, когда обряд, церемония или какое-то социальное или моральное правило требуют своего обоснования, гарантирующего их древность, реальность и святость.

В последующих главах этой книги мы подвергнем подробному анализу несколько мифов, в данный момент же давайте бросим взгляд на темы, фигурирующие в некоторых типичных мифах. Возьмем в качестве примера ежегодный праздник возвращения духов умерших. К нему проводятся всесторонние приготовления, главным образом запасается огромное количество пищи. Накануне праздника рассказываются истории о том, как смерть начала карать людей, как была утрачена способность к вечному сохранению молодости.

Рассказывается о том, почему духам приходится покидать деревню, почему они не остаются у домашнего очага и, наконец, почему однажды в год они возвращаются. Опять-таки в определенные времена года в ходе подготовки к заморской экспедиции тщательно осматриваются старые каноэ и строятся новые, и все это происходит в сопровождении специальной магии. В ее заклинаниях присутствуют мифологические аллюзии, и даже священные действия содержат элементы, становящиеся понятными лишь тогда, когда будет рассказана история о летающем каноэ, о связанном с ним ритуале и его магии. Что касается ритуальной торговли, то ее правила, магия и даже географические маршруты ассоциируются с соответствующей мифологией. Не существует ни одного важного магического действия, ни одной церемонии и ни одного ритуала, в которых не было бы верования; верование же разворачивается в описание конкретного прецедента. Связь эта очень тесна, ибо миф рассматривают не только как комментарий, несущий дополнительную информацию, но и как гарантию, правовое основание, а зачастую даже и практическое руководство по осуществлению тех действий, с которыми он связан. С другой стороны, ритуалы,

297

церемонии, обычаи и социальная организация подчас содержат в себе прямые отсылки к мифу и рассматриваются как результаты того или иного мифического события. Культурный факт — это памятник, в котором воплотился миф; в то же время миф считается реальной причиной, которая породила моральное правило, социальную общность, обряд или обычай. Таким образом, эти истории составляют неотъемлемую часть культуры. Их существование и влияние не просто выходят за рамки акта повествования, не просто черпают свое содержание из жизни и ее интересов; они определяют и контролируют многие элементы культуры и формируют догматический костяк первобытной цивилизации.

Это, быть может, самый важный момент той основной идеи, которую я здесь выдвигаю: я утверждаю, что существует особый класс историй, которые считаются сакральными, воплощаются в ритуале, морали и социальной организации и образуют неотъемлемую и активную часть первобытной культуры. Эти истории живут не благодаря праздному интересу и не в качестве вымышленных или даже истинных повествований; они являются для туземцев рассказом об изначальной, более великой и более важной реальности, которая предопределила нынешнюю жизнь, судьбу и деятельность человечества и знание которой дает человеку мотив к выполнению ритуальных и моральных действий, снабжая его в то же время указаниями относительно того, как эти действия следует выполнять. Дабы в полной мере прояснить волнующий нас вопрос, давайте еще раз сравним наши выводы с текущими воззрениями современной антропологии — не с тем, чтобы от нечего делать покритиковать чужие мнения, а с тем, чтобы получить возможность связать наши результаты с нынешним состоянием знания, выразить надлежащую признательность тем, кому мы чем-то обязаны, и установить, в чем мы с ними ясно и определенно расходимся. Лучше всего было бы процитировать какую-нибудь авторитетную позицию, представленную в сжатом виде. Для этой цели я выбрал анализ, результаты которого мисс К.С. Берне и проф. Дж.Л. Майрес поместили в книге «Антропология: вопросы и ответы». В главе «Истории, пословицы и песни» нам сообщается, что «в этот раздел включены многочисленные *интеллектуальные* достижения народов», которые «представляют собой древнейшие попытки упражнения разума, воображения и памяти». С некоторым опасением мы спрашиваем, куда же делись эмоция, интерес и мечтание, социальная роль всех этих историй и их глубокая связь с культурными ценностями более серьезных историй? После краткой классификации историй, сделанной на обычный ма-

298

нер, мы читаем о сакральных сказаниях: «*Мифы* — это истории, к которым, сколь бы чудесными и невероятными они нам ни казались, относятся тем не менее с полным доверием, так как они нацелены (или рассказчиком считаются нацеленными) на то, чтобы объяснить посредством чего-то конкретного и умопостижимого какую-нибудь абстрактную идею или такие смутные и сложные понятия, как творение, смерть, различия рас и животных видов, разные занятия мужчин и женщин, происхождение обрядов и обычаев, удивительных природных явлений или доисторических памятников, значения человеческих имен или названий тех или иных мест. Такие истории иногда определяются как *этиологические*, поскольку их задачей является объяснение того, почему что-то существует или происходит»³.

Здесь излагается в двух словах все, что, в лучшем случае, способна сказать нам на данный счет современная наука. Согласятся ли, однако, с подобным мнением наши меланезийцы? Разумеется, нет. У них нет желания «объяснить» что-то в своих мифах, сделать что-то «умопостижимым», и уж во всяком случае, речь не идет об интерпретации какой-то там абстрактной идее. Насколько мне известно, в подтверждение высказанному авторами тезису невозможно найти ни единого примера ни в Меланезии, ни в каком бы то ни было другом туземном сообществе. Те немногие абстрактные идеи, которыми обладают туземцы, несут свой конкретный комментарий в самих словах, которые их выражают. Когда бытие описывается глаголами «лежать», «сидеть», «стоять», когда причина и следствие

выражаются словами, обозначающими фундамент и прошлое, стоящее на нем, когда всевозможные конкретные существительные тяготеют к значению пространства, слово и его связь с конкретной реальностью делают абстрактную идею достаточно «умопостижимой». Не согласится ни тробрианец, ни любой другой туземец и с тем, что «творение, смерть, различия рас и животных видов, разные занятия мужчин и женщин» являются «смутными и сложными понятиями». Нет ничего более знакомого для туземца, чем разные занятия представителей мужского и женского пола; в этом нет ничего, что нужно было бы *объяснить*. Однако, несмотря на свою известность, такие различия бывают временами утомительными, неприятными или, по крайней мере, несущими с собой какое-то ограничение, и существует необходимость как-то их оправдать, поручиться за их древность и реальность, короче говоря, укрепить их надежность. Смерть, увы, ни для кого из людей не смутна, не абстрактна и не трудна для понимания. Она лишь слишком навязчиво реальна, слишком конкретна, слишком легка для понимания каждого, кто пережил уход из жизни

299

кого-то из близких родственников или лично знаком с дурным предчувствием. Будь смерть смутна или нереальна, у человека не было бы никакого желания уделять ей так много внимания; однако идея смерти наполнена страхом, желанием отвести ее угрозу, смутной надеждой на то, что ее можно — нет, не объяснить, — а скорее оправдать, сделать нереальной и фактически отвергнуть. Миф, гарантирующий веру в бессмертие, вечную юность и загробную жизнь, — это не интеллектуальная реакция на загадку, а эксплицитный акт веры, родившийся из глубочайшей инстинктивной и эмоциональной реакции на самую ужасающую и навязчивую идею. Истории о «происхождении обрядов и обычаев» тоже рассказываются не просто ради того, чтобы их объяснить. Они никогда ничего не объясняют, ни в каком смысле этого слова; они всегда устанавливают прецедент, который конституирует идеал и гарантию его постоянства, а также иногда практические инструкции относительно процедуры.

Следовательно, мы вынуждены не согласиться ни в одном из пунктов с этой блестящей, хотя и краткой, формулировкой мнения, господствующего в современной науке о мифологии. Это определение создало бы воображаемый, несуществующий класс повествований, этиологический миф, соотносящийся с несуществующим желанием объяснить, ведущий бесполезное существование «интеллектуального усилия» и остающийся за пределами туземной культуры и социальной организации с их прагматическими интересами. Вся эта трактовка представляется нам ошибочной, поскольку мифы толкуются в ней как обычные истории, поскольку они рассматриваются как кабинетное занятие первобытного интеллектуала, поскольку они вырываются из их живого контекста и изучаются не исходя из того, как они работают в жизни, а исходя из того, какими они выглядят на бумаге. Такое определение перекрыло бы нам возможность ясно увидеть природу мифа и построить удовлетворительную классификацию народных сказаний. Фактически нам приходится не согласиться и с теми определениями, которые авторы чуть ниже в той же книге «Антропология: вопросы и ответы» дают легенде и волшебной сказке.

Но прежде всего эта точка зрения была бы губительной для полевой работы, ибо она заставляла бы наблюдателя довольствоваться простой записью нарративов.

Интеллектуальная природа истории исчерпывается ее текстом, но функциональный, культурный и прагматический аспект любого туземного рассказа проявляется как в тексте, так и в не меньшей степени в его разыгрывании, воплощении и контекстуальных связях. Записать историю легче, чем пронаблюдать те диффузные, сложные способы, по-

300

средством которых она входит в жизнь, или изучить ее функцию путем наблюдения за теми широкими социальными и культурными реальностями, в которые она включена. И именно по этой причине у нас так много текстов, тогда как о самой природе мифа мы

почти ничего не знаем.

Следовательно, мы можем почерпнуть важный урок у троб-рианцев, и именно к ним мы с вами теперь и возвратимся. Мы подробно проанализируем некоторые из их мифов с тем, чтобы получить возможность индуктивно подтвердить наши выводы.

II. Мифы о происхождении

Лучше всего было бы начать с самого начала и проанализировать некоторые мифы о происхождении. Мир, как говорят туземцы, первоначально был заселен людьми, вышедшими из-под земли. Там человечество вело существование, во всех отношениях подобное тому, какое оно ведет в настоящее время на земле. Под землей люди были организованы в деревни, кланы, районы; у них имелись ранговые различия; им были известны привилегии и притязания; они владели собственностью и были сведущи в магических делах. Они с самого начала уже были наделены всем этим, когда появились на поверхности, установив самим этим актом определенные права на землю и гражданство, экономические prerogatives и права на магические занятия. Они принесли с собой всю свою культуру, дабы продолжить ее существование на этой земле.

Существует несколько специальных мест — гротов, зарослей деревьев, груд камней, коралловых рифов, водных источников, бухт, — которые местные жители называют «норами», или «домами». Из таких «нор» выбрались наружу первые супружеские пары (сестра как глава семьи и брат как ее защитник), которые приняли во владение земли и придали тотемический, производственный, магический и социальный характер возникшим таким образом сообществам.

Проблема ранга, играющая огромную роль в их социальной жизни, была решена выходом на землю существ из одной особой норы, называемой Обукула, что неподалеку от деревни Лаба'и. Это событие было примечательно тем, что, в отличие от обычного хода дел (а это означает: одна исходная «нора» — один линидж), из норы Лаба'и вышли один за другим представители четырех основных кланов. Более того, за их появлением последовало внешне не тривиальное, но в рамках мифической реальности самое важ-

301

ное событие. Первой из «норы» вылезла *кайлаваси* (игуана), животное клана Лукулабута, которая пробурила себе путь сквозь землю так, как это делают игуаны, а затем забралась на дерево и осталась там сидеть в качестве простого наблюдателя, следящего за последующими событиями. Вскоре вышла собака, тотем клана Лукуба, которая с самого начала имела высший ранг. Третьей выбралась из «норы» свинья, представитель клана Маласи, которая обладает высшим рангом в настоящее время. Последним вышло тотемное животное клана Луквасисига, представленное в одних версиях крокодилом, в других — змеей, в третьих — опоссумом, а иногда и вовсе игнорируемое. Собака и свинья обежали окрестности, и собака, увидев плод растения *ноку*, обнюхала его, а потом съела. Свинья сказала ей: «Ты съела *ноку*, ты съела пакошь; ты не отличаешься хорошими манерами, ты относишься к простолюдинам; вождем, *гуйяу*, буду я». И с тех пор реальными вождями были представители Табалу, высшего субклана клана Маласи.

Чтобы понять этот миф, недостаточно проследить за диалогом между собакой и свиньей, который мог бы показаться бессмысленным или даже тривиальным. Но лишь только вы познакомитесь с социальной жизнью общества дикарей, поймете исключительную значимость ранговых различий, осознаете тот факт, что пища и ограничения, накладываемые на ее употребление (табу ранга и клана), являются основным показателем социальной природы человека, и, наконец, постигните психологию тотемной идентификации, — вы сразу же начинаете понимать, каким образом этот инцидент, произошедший, так сказать, в то время, когда человечество пребывало в *statu nascendi**, раз и навсегда определил взаимоотношения между двумя соперничающими кланами. Чтобы понять этот миф, вы должны хорошо знать социологию, религию, обычаи и взгляды на мир аборигенов. Тогда и только тогда вы сможете постичь, что означает эта история для туземцев и каким образом она может входить в их жизнь. Если вы останетесь среди них и изучите их язык, то будете постоянно обнаруживать, что она используется в спорах и перебранках по поводу относительного старшинства разных

кланов и в дискуссиях о различных табу на употребление пищи, в которых зачастую применяется изощренная казуистика. Но прежде всего, если вы вступите в контакт с сообществами, в которых исторический процесс распространения влияния клана маласи до сих пор находится в процессе становления, то вы лицом к лицу столкнетесь с этим мифом как действующей силой.

* Стадия возникновения (лат.). — Прим. пер.

302

Довольно примечательно, что животные, которые выбрались наружу в первую и последнюю очередь, а именно игуана и тотем Луквасисига, с самого начала были оставлены без внимания: таким образом, в мифическом мышлении нумерический принцип и логика событий соблюдаются не очень строго.

Основной миф Лаба'и об отношениях старшинства между четырьмя кланами очень часто упоминается среди всех членов племени, но и не столь значимые локальные мифы в не меньшей степени сохраняют силу и действенность, однако каждый только в своем сообществе. Когда какая-нибудь группа людей прибывает в отдаленную деревню, им не только рассказывают легендарные исторические сказания, но и знакомят прежде всего с мифологическим сводом знаний о данном сообществе, его магических достижениях, его профессиональном характере, его ранге и месте в тотемной организации. Стоит возникнуть территориальным спорам, посягательствам на приоритет в вопросах магии, рыболовных прав или иных привилегий, как тут же появляются ссылки на свидетельство мифа.

Позвольте мне показать конкретно, каким образом типичный локальный миф о происхождении пересказывается в ходе нормального течения туземной жизни. Давайте приглядимся к группе посетителей, прибывающих в ту или иную из тробрианских деревень. Они должны усесться перед домом вождя, в срединном месте ареала обитания сообщества. Место происхождения, помеченное выходом на поверхность кораллов или грудой камней, может находиться как поблизости от этого места, так и нет. Но это место, «нора», будет показано, будут названы имена предков (брата и сестры), и, возможно, будет сказано, что предок-мужчина построил свой дом на месте нынешнего жилища вождя. Слушатели-туземцы, разумеется, узнают, что сестра жила в другом доме неподалеку, поскольку ей ни при каких обстоятельствах нельзя было жить в одних стенах со своим братом.

В качестве дополнительной информации гостям может быть поведано, что предки принесли с собой вещества, принадлежности и методы местного промысла. В деревне Ялака, например, это будут процессы вытравливания извести из раковин. В Окобо-бо, Обверию и Обоваду предки принесли знания и инструменты для полировки твердого камня. В Бвойталу вместе с первопредками вышли из-под земли граверный инструмент (снабженный рукоятью акулий зуб) и знание соответствующего искусства. Таким образом, в большинстве мест экономические монополии объясняются автохтонным происхождением. В деревнях более высокого ранга из-под земли были принесены регалии наследственного благородного происхождения; в других деревнях от-

303

туда пришло то или иное животное, ассоциирующееся с местным субкланом. Некоторые сообщества с самого начала развернули политическую карьеру на основе враждебного противостояния. Самым важным даром, принесенным в этот мир из нижнего мира, всегда является магия; однако подробнее мы об этом поговорим позднее.

Если бы посторонний европеец присутствовал при этом рассказе и не услышал ничего, кроме той информации, которую сообщил один туземец другому, то эти сведения имели бы для него очень мало смысла. В действительности, такая информация могла бы привести его к серьезным заблуждениям. Так, например, одновременное появление брата и сестры могло бы заставить его заподозрить мифологический намек на инцест или подтолкнуть к поиску исходной супружеской пары и расспросам о муже сестры. Первое подозрение было бы абсолютно ошибочным и представило бы в ложном свете специфику взаимоотношений между братом и сестрой, в которых первый является незаменимым защитником, а вторая, равно незаменимая, несет ответственность за продолжение рода. Лишь полное знание матрилинейных, представлений и институтов наделяет плотью и

смыслом пустое упоминание двух имен первопредков, столь значимое для туземного слушателя. Если бы европеец начал расспрашивать о том, кто был мужем сестры и каким образом у нее появились дети, то вскоре он бы обнаружил, что опять столкнулся с совершенно чуждым ему набором идей: социальной нерелевантностью отца, отсутствием всяких идей относительно физиологических причин размножения, а также странной и запутанной системой брака, матрилинейной и пат-рилокальной в одно и то же время⁴. Социальная ценность этих объяснений происхождения стала бы ясной только тому европейскому исследователю, который уразумел бы туземные правовые представления о локальном гражданстве и наследственных правах на территорию, рыболовные участки и местные роды занятий. Ибо, согласно правовому принципу племени, все такие права находятся в монопольной собственности локального сообщества, и наделены ими только те люди, которые ведут свое происхождение по женской линии от женщины-прародительницы. Если бы европейцу рассказали далее о том, что, помимо первого места появления, в той же самой деревне есть еще и несколько других «нор», то он был бы еще более сбит с толку. Ему бы не удалось ничего понять до тех пор, пока он посредством кропотливого изучения конкретных деталей и принципов туземной социологии не узнал бы об идее составных деревенских сообществ, то

304

есть сообществ, в которых слились воедино несколько субкланов.

Итак, становится ясно, что миф сообщает туземцу гораздо больше, чем содержится в самом повествовании, что в повествовании приводятся лишь реально значимые конкретные локальные отличия, что реальное его значение — и фактически полное объяснение — содержится в традиционных основаниях социальной организации. Абориген усваивает миф не путем восприятия фрагментарных мифических историй, а в ходе всей своей жизни в социальной ткани своего племени. Иначе говоря, именно контекст социальной жизни и постепенное осознание туземцем того, на каком прецеденте основано все, о чем ему рассказывается, и как все это получило в давно минувшем прошлом свой образец, — именно это дает полное объяснение и полное значение мифов о происхождении.

Следовательно, наблюдателю необходимо полностью ознакомиться с социальной организацией аборигенов, если он действительно хочет постичь ее традиционный аспект. Тогда короткие объяснения — какие даются, например, по поводу локального происхождения, — станут для него абсолютно ясными. Кроме того, он отчетливо увидит, что каждое из них представляет собой лишь часть, причем зачастую совершенно незначительную, более масштабной истории, которую нельзя вычитать ниоткуда, кроме как из самой туземной жизни. Что действительно важно в такой истории, так это ее социальная функция. Она передает, выражает и упрочивает фундаментальный факт локального единства и родственного единения группы людей, происходящих от общей прародительницы. История о происхождении, сочетаясь с убеждением, что только общее происхождение и появление из-под земли дает полные права на эту землю, в буквальном смысле содержит в себе правовой кодекс сообщества. Так, даже когда люди побежденного в войне сообщества изгонялись со своих земель враждебным соседом, их право на эту территорию всегда оставалось в сохранности; и по истечении некоторого времени, после того, как завершалась церемония примирения, им всегда было позволено возвратиться на свое изначальное место, заново отстроить свою деревню и вновь разводить свои огороды⁵. Традиционное чувство реальной и интимной связи с землей, конкретная реальность лицезрения места своего появления в самом средоточии событий повседневной жизни, историческая преемственность привилегий, родов занятий и отличительных черт, восходящих к мифологическому началу времен, — все это очевидным образом способствует сплочению, локальному патриотизму и чувству единения и родства

305

в сообществе. Однако несмотря на то, что повествование об изначальном происхождении

интегрирует и спаивает воедино историческую традицию, правовые принципы и различные обычаи, необходимо постоянно иметь в виду и то, что миф о происхождении — всего лишь малая часть целостного комплекса традиционных представлений. Итак, с одной стороны, реальность мифа кроется в его социальной функции; с другой стороны, как только мы начинаем изучать социальную функцию мифа и тем самым реконструировать его полное значение, мы постепенно приходим к построению полномасштабной теории туземной социальной организации.

Одним из наиболее интересных феноменов, связанных с традиционными прецедентом и правовым основанием, является приспособление мифа и мифологического принципа к тем случаям, которые в вопиющей форме демонстрируют подрыв самих основ такой мифологии. Этот подрыв происходит всегда, когда локальные притязания автохтонного клана, то есть клана, появившегося на данном месте, попираются каким-нибудь иммигрантским кланом. Тогда разгорается конфликт принципов, ибо принцип, согласно которому земля и власть над ней принадлежат тем, кто в буквальном смысле из нее родился, разумеется, не оставляет места ни для каких пришельцев. В свою очередь, члены субклана более высокого ранга, решающие поселиться на новом месте, не могут встретить полновесного сопротивления со стороны автохтонов (если, опять-таки, употребить это слово в буквальном туземном мифологическом смысле). В итоге рождается новый класс мифологических историй, которые оправдывают и объясняют аномальное положение дел. Сила различных мифологических и правовых принципов проявляется в том, что мифы, служащие для оправдания, все-таки содержат в себе антагонистические и логически несовместимые факты и точки зрения; они всего лишь пытаются прикрыть их каким-нибудь гибким примирительным инцидентом, явно изготовленным *ad hoc*^{*}. Исследовать такие истории крайне интересно, как ввиду того, что это дает нам глубокое проникновение в туземную психологию традиции, так и ввиду того, что это побуждает нас реконструировать прошлую историю племени. Но поддаваться этому искушению мы должны с должной долей осторожности и скептицизма.

На Тробрианских островах мы видим следующую картину: чем выше ранг тотемного субклана, тем выше его способность к экспансии. Давайте сначала изложим факты, а уж потом перейдем к

* На данный случай (лат.). — Прим. пер.

306

их интерпретации. Субклан самого высокого ранга — субклан Та-балу клана Маласи — в настоящее время правит несколькими деревнями: Омараканой, своей главной столицей, Касанайи, спутником столицы, и Оливилеви, деревней, заложенной около трех «правлений» назад после военного поражения столицы. Также этому субклану некогда принадлежали еще две деревни: Омлам-валума, ныне обезлюдевшая, и Дайягила, более не управляемая Табалу. Этот же субклан, носящий точно такое же название и притязающий на то же самое происхождение, но не соблюдающий всех отличительных табу и не уполномоченный обладать всеми знаками отличия, правит в деревнях Ойвейова, Гумилаба-ба, Каватариа и Кадавага; все они расположены в западной части архипелага, последняя из названных — на маленьком острове Кайлеула. Деревня Туквауква совсем недавно перешла под власть Табалу, всего около пяти «правлений» назад. И наконец, субклан, обладающий тем же названием и претендующий на косвенное родство, правит двумя большими и могущественными сообществами на юге: Синакета и Вакута. Второй важный факт, относящийся к этим деревням и их правителям, состоит в том, что правящий клан не претендует на локальное происхождение ни в одном из сообществ, в которых члены клана владеют территорией, практикуют локальную магию и обладают властью. Все они притязают на то, что появились в компании с изначальной свиньей из исторической норы Обукула на северо-западном берегу острова, что неподалеку от деревни Ла-ба'и. Именно оттуда, согласно их традиции, они и расселились по всему району⁶.

В традициях этого клана присутствуют некоторые исторические факты, которые

необходимо четко вычленив и зафиксировать: основание деревни Оливилеви три «правления» назад, поселение Табалу в Тукваукве пять «правлений» назад, захват власти в Вакута около семи-восьми «правлений» назад. Под «правлением» я имею в виду пожизненный срок правления одного вождя. Поскольку у тробрианцев, как, несомненно, и в большинстве матрилинейных племен, на смену мужчине приходит его младший брат, то средняя продолжительность «правления» явно намного короче продолжительности жизни одного поколения, а кроме того, и гораздо менее надежна в качестве меры времени, поскольку во многих случаях она бывает и больше, чем срок жизни поколения. Эти особые исторические сказания, дающие полное изложение того, как, когда, кем и каким образом было осуществлено заселение, являются спокойными утверждениями о фактически происшедшем. Так, от совершенно не зависящих друг от друга информаторов можно получить

307

подробное описание того, каким образом во времена их отцов или, соответственно, дедов вождь Бугвабага из Омараканы после неудачной войны вынужден был бежать со всем своим сообществом далеко на юг, в то место, где обычно возводилась временная деревня. Через пару лет он возвратился с целью совершить церемонию примирения и заново отстроить Омаракану. Однако его младший брат с ним не возвратился, а возвел постоянную деревню, Оливилеви, и остался там. Это описание, которое может быть в мельчайших деталях подтверждено в этом районе любым разумным взрослым туземцем, является таким же надежным историческим свидетельством, какое можно было бы получить и в любом другом туземном сообществе. Данные относительно Туквауквы, Вакуты и т.д. имеют аналогичную природу.

Что делает такие описания достойными доверия и возносит их выше всяких подозрений, так это их социальные основания. Бегство после поражения является общим правилом племенного обычая. Манера поселения людей высшего ранга в других деревнях — а именно браки между женщинами-табалу и вождями других деревень — тоже характерна для их социальной жизни. Способ, посредством которого все это происходит, обладает огромной значимостью, и его необходимо описать детально.

Брак на Тробрианских островах патрилокален; женщина всегда переезжает в деревню мужа. В экономическом плане брак влечет за собой постоянный обмен между мужем и семьей жены: ее семья предоставляет продукты питания, а муж — различные драгоценности. Пища особенно изобильна в центральных равнинных районах Киривины, находящихся под управлением вождей высшего ранга из Омараканы. Ценные украшения из раковин, к которым питают слабость вожди, производятся в прибрежных районах, находящихся западнее и южнее столицы. Экономически, стало быть, всегда существовала и до сих пор сохраняется тенденция, согласно которой женщины высокого ранга выходят замуж за влиятельных вождей из таких деревень, как Гумилабаба, Ка-ватариа, Туквауква, Синакета и Вакута.

До сих пор все происходит в строгом соответствии с буквой племенного закона. Но как только женщина-табалу поселяется в деревне своего мужа, она сразу же затмевает его как своим рангом, так зачастую и своим влиянием. Если у нее есть сын или сыновья, то они до достижения зрелости являются законными членами сообщества своего отца. Они являются самыми важными мужчинами этого сообщества. Отец, как это имеет место на Тробрианских островах, в силу личной привязанности всегда желает оставить их у себя даже после того, как они

достигнут половой зрелости; все сообщество чувствует, что тем самым повышается и его общий статус. Большинство желает этого; меньшинство же, состоящее из законных наследников вождя, его братьев и сыновей его сестер, не смеет этому противиться.

Поэтому если сыновья людей высокого ранга не имеют особых причин возвращаться в принадлежащую им по праву деревню, то есть деревню своей матери, они остаются в сообществе отца и правят им. Если у них есть сестры, то они тоже могут остаться, выйти в

этой деревне замуж и тем самым положить начало новой династии. Постепенно, хотя, быть может, и не сразу, они приобретают все привилегии, титулы и функции, которыми был до той поры наделен местный вождь. Их именуют «хозяевами» деревни и ее земель, они председательствуют на официальных советах, решают все проблемы общинной жизни, когда требуется принятие решений, и, прежде всего, берут в свои руки контроль над локальными монополиями и локальной магией.

Все факты, которые я только что рассмотрел, являются строго эмпирическими наблюдениями; обратимся же теперь к легендам, приводимым в качестве их объяснения. Согласно одной из историй, две сестры, Ботабалу и Бонумакала, вышли из изначальной норы близ Лаба'и. Они сразу же направились в центральный район Киривины и обе поселились в Омаракане. Здесь они были радушно встречены местной женщиной, владевшей магией и всеми правами, и таким образом была дана мифологическая санкция их притязаниям на столицу. (К этому моменту нам еще придется вернуться.) По истечении некоторого времени между ними разгорелась ссора из-за нескольких банановых листьев, из которых делают красивые юбки, используемые в качестве одежды. Тогда старшая сестра велела младшей убраться прочь, что считается среди туземцев огромным оскорблением. Она сказала: «Я останусь здесь и буду соблюдать все строгие табу. А ты уходи и ешь лесную свинью, рыбу *катакайлува*». Именно поэтому вожди прибрежного района, обладая в действительности точно таким же рангом, этих табу не соблюдают. Туземцы прибрежных деревень рассказывают эту же историю, однако с одним отличием, а именно тем, что на самом деле младшая сестра приказывает старшей остаться в Омаракане и соблюдать все табу, тогда как сама уходит на запад.

Согласно синакетской версии, первоначально в субклане Та-балу было три женщины, старшая из которых осталась в Кири-вине, вторая поселилась в Кубоме, а младшая пришла в Синаке-ту и принесла с собой раковины *калома*, которые положили начало местному промыслу.

308

309

Все эти наблюдения касаются только одного субклана клана Маласи. Все другие субкланы этого клана, которых я зарегистрировал около дюжины, обладают низким рангом; все они локальны, то есть не являются на ныне занимаемой ими территории иммигрантами, а некоторые из них - те, что из Бвойталу, - принадлежат, так сказать, к париям, или особо презираемой категории людей. Хотя все они носят одно и то же родовое имя, имеют один и тот же общий тотем и на ритуальных событиях должны рассаживаться плечом к плечу с людьми высшего ранга, туземцы относятся к ним как к представителям совершенно иного класса.

Прежде чем перейти к реинтерпретации, или исторической реконструкции этих фактов, я представлю факты, касающиеся других кланов. Следующим по значимости является, вероятно, клан Лукуба. Среди его субкланов насчитываются два или три, по рангу непосредственно следующие за Табалу из Омараканы. Предков этих субкланов зовут Мваури, Мулобваима и Тудава; все они вышли из той же самой главной норы близ Лаба'и, из которой появились на свет четыре тотемных животных. Далее они переместились в некоторые важные центры района Кири-вина и на соседние острова Китава и Вакута. Как мы с вами уже увидели, согласно основному мифу о происхождении, высшим рангом сначала обладал клан Лукуба, пока положение вещей не изменилось вследствие инцидента со свиньей и собакой. Более того, к клану Лукуба принадлежит большинство мифологических личностей и животных. Великий мифологический культурный герой Тудава, считающийся также предком одноименного субклана, является лукуба. Большинство мифических героев, связанных с межплеменными отношениями и ритуальными формами торговли, также принадлежат к этому клану⁷. Основной долей экономической магии этого племени также «владеют» люди этого клана. На Вакуте, где их в последнее время оттеснили на второй план — если вообще не вытеснили — табалу,

лукуба пока еще способны постоять за себя; они до сих сохранили за собой монополию в магии и, опираясь на мифологическую традицию, все еще отстаивают свое реальное превосходство над узурпаторами. Среди них гораздо меньше субкланов низкого ранга, нежели среди маласи.

Гораздо меньше можно сказать - с точки зрения как мифологии, так и культурной, или исторической, роли - о третьем крупном тотемном подразделении, Луквасисига. В основном мифе о происхождении они либо полностью упускаются из виду, либо их прародителю — животному или человеку — отводится совершенно незначительная роль. Они не владеют никакими особенно

310

важными формами магии и едва ли не нарочито отсутствуют во всяких мифологических отсылках. Единственно где они играют важную роль, так это в великом цикле мифов о Тудаве, где великан-людоед Доконикан наделяется принадлежностью к тотему Луквасисига. К этому клану принадлежит вождь деревни Кабваку, являющийся также вождем района Тилатаула. Этот район всегда находился в отношениях потенциальной враждебности с районом Киривины, а вожди Тилатаулы были политическими соперниками табалу, людей высшего ранга. Время от времени между ними вспыхивали войны. Независимо от того, какая сторона терпела в них поражение и должна была спастись бегством, с помощью церемонии примирения всегда восстанавливался мир, и в отношениях между двумя провинциями вновь устанавливался тот же баланс сил, какой был и раньше. Вожди Омараканы всегда сохраняли за собой превосходство ранга и своего рода общий контроль над враждебно настроенным районом, даже в том случае, если тот одерживал победу. Вожди Кабваку в некоторой степени были обязаны исполнять их приказы. В тех случаях, когда в былые времена нужно было покарать кого-то смертной казнью, вождь Омараканы делегировал обязанность исполнения наказания своему потенциальному недругу. Реальное старшинство вождей Омараканы было обусловлено их рангом. Однако их власть и тот страх, который они внушали всем другим туземцам, в огромной степени проистекали из того, что в их распоряжении находилась важная магия, управляющая солнцем и дождем. Итак, члены одного из субкланов Луквасисига являлись для высших вождей потенциальными врагами и исполнительными вассалами, но в войне были равными им. Ибо если в мирное время старшинство табалу должно было оставаться неоспоримым, то во время войны толивага из Кабваку были, по общему мнению, более эффективными и грозными воинами. Кроме того, члены клана Луквасисига в целом считались сухопутными жителями (*кулитаоди*ла). Один или два других субклана этого клана обладали довольно высоким рангом и довольно часто заключали взаимные браки с табалу из Омараканы.

Четвертый клан, Лукулабута, включает в свой состав субкланы только низкого ранга. Это наименьший по численности клан, и единственная магия, с которой ассоциируются его члены, - это колдовство.

Когда мы подходим к исторической интерпретации этих мифов, перед нами с самого начала встает фундаментальный вопрос: должны ли мы считать, что фигурирующие в легенде и мифе субкланы представляют собой всего лишь локальные ветви гомогенной культуры, или же мы можем приписать им более амбициозную зна-

311

чимость и считать, что они представляют разные культуры, то есть принадлежат к разным миграционным волнам? Если принять первую альтернативу, то все мифы, исторические данные и социологические факты относятся всего лишь к незначительным внутренним движениям и изменениям, и к ним нечего добавить помимо того, что мы уже сказали. Между тем в поддержку более амбициозной гипотезы можно было бы заявить, что основная легенда о происхождении помещает истоки четырех кланов в весьма примечательное место. Ла-ба'и находится на северо-западном берегу, в единственном месте, открытом для моряков, которые могли бы прибыть сюда с той стороны, с которой

обычно дуют муссонные ветры. Более того, во всех мифах миграционный дрейф, тенденция распространения культурного влияния и путешествия культурных героев направлены с севера на юг и в целом, хотя встречается и не с таким постоянством, как движение с запада на восток. Это — направление, которое признается в великом цикле историй о Тудава; это — направление, которое мы обнаруживаем в миграционных мифах; это — направление, которое фигурирует в большинстве легенд о кула. Таким образом, само собой напрашивается предположение, что с северных берегов архипелага распространялось некое культурное влияние — влияние, следы которого обнаруживаются на востоке вплоть до острова Вудларк, а на юге вплоть до архипелага Д'Антркасто. На эту гипотезу наталкивает и элемент конфликта, содержащийся в некоторых из мифов, например, конфликт между собакой и свиньей, между Тудавой и До-кониканом и между братьями, один из которых был каннибалом, а другой не был. Если мы далее будем разворачивать эту гипотезу, хотя и не ручаясь за ее достоверность, то возникнет следующая схема. Древнейший слой был бы представлен кланами Луквасисига и Лукулабута. Последний в мифологической трактовке появился первым; к тому же оба они относительно автох-тонны в том смысле, что они не являются мореходами, их поселения обычно располагаются в глубине острова, и занимаются они в основном сельским хозяйством. Также можно было бы вписать в эту гипотезу и общее враждебное отношение главного субклана Луквасисига, Толивага, к тем людям, которые иммигрировали сюда, должно быть, самыми последними, а именно к Та-балу. Опять-таки, наводит на мысль и то, что монстр-людоед, с которым сражался инноватор и культурный герой Тудава, принадлежит к клану Луквасисига.

Я намеренно подчеркнул, что именно субкланы, а не кланы должны рассматриваться в качестве миграционных единиц. Ибо неоспоримым фактом является то, что большой клан, зак-

312

лучающий в себе несколько субкланов, — это непрочная социальная единица, раздираемая значительными культурными конфликтами. Например, клан Маласи включает в себя как высший субклан, — Табалу, так и самые презируемые субкланы, Вабуа и Гумсосопа из Бвойталу. Историческая гипотеза о миграционных единицах между тем должна была бы еще объяснить связь между субкланами и кланом. Мне кажется, что низшие по рангу субкланы должны были поселиться здесь первыми и что их тотемная ассимиляция является косвенным продуктом общего процесса социологической реорганизации, который произошел после прибытия сюда таких сильных и влиятельных иммигрантов, как Тудава и табалу.

Историческая реконструкция требует, таким образом, нескольких вспомогательных гипотез, каждая из которых должна рассматриваться как правдоподобная, но вместе с тем оставаться произвольной; в то же время каждое предположение вносит и значительный элемент неопределенности. Вся реконструкция в целом — это мыслительная игра, притягательная и захватывающая, часто самопроизвольно навязывающая себя полемому исследователю, но всегда остающаяся вне области наблюдения и обоснованного умозаключения, при условии, разумеется, что полевой исследователь сохраняет за собой способность наблюдать и удерживает под контролем свое чувство реальности. Схема, разработанная мною здесь, такова, что в нее естественным образом укладываются факты тробрианской социологии, мифа и обычая. Тем не менее я не придаю ей сколь-нибудь серьезного значения и не считаю, что даже самое исчерпывающее знание района уполномочивает этнографа на что-то большее, нежели предварительные и осторожные реконструкции. Возможно, что гораздо более широкое сопоставление таких схем смогло бы показать их ценность или же доказать их абсолютную бесполезность. Такие схемы если даже и имеют какое-то значение, то лишь в качестве рабочих гипотез, побуждающих к более тщательному и педантичному собиранию легенд, фиксированию традиций и социальных различий.

Когда же речь идет о социологической теории этих легенд, историческая реконструкция нерелевантна. Какова бы ни была скрытая реальность незадокументированного прошлого, мифы скорее служат сокрытию некоторых противоречий, создаваемых историческими событиями, нежели содействуют точной регистрации самих этих событий. Мифы, связанные с распространением могущественных субкланов, демонстрируют в некоторых моментах свою верность жизни тем, что регистрируют не согласующиеся друг с другом факты. Эпизоды, с помощью которых эта

313

несогласованность сглаживается или даже утаивается, скорее всего, являются вымышленными; мы с вами уже увидели, как изменяются мифы в зависимости от той местности, в которой их рассказывают. В других случаях такие эпизоды служат фундаментом для несуществующих притязаний и прав.

Историческое рассмотрение мифа интересно, стало быть, тем, что оно показывает, что миф, взятый в целом, не может быть рассудительной бесстрастной историей, поскольку всегда вынужден *ad hoc* выполнять определенную социальную функцию: прославлять какую-то группу или обосновывать какой-то аномальный статус. Эти размышления показывают нам также, что для туземного разума непосредственная история, полуисторическая легенда и беспримесный миф перетекают друг в друга, образуют непрерывный ряд и фактически выполняют одну и ту же социальную функцию.

И это вновь возвращает нас к нашему исходному утверждению, что реально важной вещью в мифе является его характер ретроспективной, вездесущей, живой реальности. Для туземца это не вымышленная история и не описание мертвого прошлого; это повествование о более великой реальности, которая отчасти еще жива. Она жива тем, что ее прецедент, ее закон, ее мораль все еще управляют социальной жизнью туземцев.

Очевидно, что миф функционирует в особенности там, где существует какая-то общественная напряженность, связанная, например, с огромными различиями в ранге и силе власти или со старшинством и субординацией, а также, бесспорно, там, где произошли глубокие исторические изменения. Таким образом, многое в нем может преподноситься как факт, хотя у нас всегда должны оставаться сомнения относительно того, насколько далеко мы можем зайти в признании мифа твердой опорой наших выводов при исторической реконструкции.

Мы, безусловно, вправе отвергнуть всякие объяснительные, а также символические интерпретации этих мифов о происхождении. Персонажи и существа, которых мы в них находим, являются не символами неких скрытых реалий, а тем, чем они и кажутся на деле. Что же до объяснительной функции этих мифов, то нет никакой проблемы, которую бы они скрывали, никакого любопытства, которое бы они удовлетворяли, и никакой теории, которую бы они в себе заключали.

314

III. Мифы о смерти и повторяющемся цикле жизни

В некоторых версиях мифов о происхождении существование человечества под землей сравнивается с существованием человеческих душ после смерти в нынешнем мире духов. Таким образом, производится мифологическое сближение первозданного прошлого с непосредственной судьбой каждого человека, то есть налицо еще одна из тех связей с жизненной реальностью, которые мы считаем столь важными для понимания психологии и культурной ценности мифа.

Параллель между первозданным и духовным существованием можно провести еще дальше. Духи умерших перемещаются после смерти на остров Тума. Там они через специальную нору уходят под землю; это своеобразная противоположность процессу первоначального появления. Еще более важен тот факт, что по истечении некоторого периода духовного существования на Туме, то есть в потустороннем мире, индивид стареет, седеет, покрывается морщинами, и тогда он должен снова помолодеть, сбросив свою кожу. Точно так же поступали люди и в древние первозданные времена, когда жили

под землей. Когда они впервые вышли на поверхность, они еще не утратили этой способности; мужчины и женщины могли вечно жить молодыми. Они, однако, потеряли эту способность в силу одного события - внешне тривиального, но на самом деле важного и судьбоносного. Когда-то давным-давно жили в деревне Бвадела старая женщина, ее дочь и внучка — три поколения людей, связанных происхождением по материнской линии. Однажды бабушка с внучкой отправились искупаться в бухту во время прилива. Девочка осталась на берегу, а старая женщина отошла подальше и исчезла из виду. Она сбросила свою кожу, и та, подхваченная течением, поплыла по воде, пока не застряла в кустах. Она же, превратившись в молоденькую девушку, вернулась к внучке. Последняя не узнала ее, испугалась и начала гнать прочь. Старая женщина, обиженная и рассерженная, возвратилась к месту купания, отыскала свою старую кожу, снова надела ее на себя и вернулась к внучке. На этот раз та узнала ее и встретила такими словами: «Здесь была молодая девушка. Я испугалась ее и прогнала отсюда». На что бабушка сказала: «Нет, это ты не захотела узнать меня. Что ж, теперь ты состаришься, а я умру». Они пришли домой, где дочь в то время как раз готовила еду. Старуха сказала дочери: «Я ходила купаться; течение унесло мою кожу; твоя дочь не узнала меня; она прогнала меня прочь. Мне уже не сбросить кожу. Мы все состаримся. Мы все умрем».

315

После этого люди утратили способность менять кожу и вечно оставаться молодыми. Единственными животными, сохранившими способность менять кожу, являются «животные нижнего мира» — змеи, крабы, игуаны и ящерицы (ведь и люди тоже когда-то жили под землей). Эти животные вылезают из-под земли и до сих пор могут менять свою оболочку. Если бы люди жили на поверхности, то способностью менять оболочку и обновлять свою молодость обладали бы также и «животные верхнего мира»: птицы, летучие собаки и насекомые.

На этом миф, как его обычно рассказывают, заканчивается. Иногда туземцы приводят дополнительные комментарии, проводящие параллель между духами и первобытным человечеством, иногда подчеркивают регенерационный мотив в жизни рептилий, а иногда рассказывают только об инциденте потери кожи. Сама по себе эта история тривиальна и незначительна, и такой она будет казаться каждому, кто не рассмотрел ее на фоне различных идей, обычаев и обрядов, связанных со смертью и будущей жизнью. Этот миф явно представляет собой всего лишь детализацию и драматизацию веры в былую человеческую способность к омоложению и последующую ее утрату.

Таким образом, из-за конфликта между внучкой и бабушкой людям раз и навсегда пришлось подчиниться процессу увядания и беспомощности, которые приносит с собою старческий возраст. Однако это не затронуло всю сферу неумолимой судьбы, которая является ныне человеческим уделом; ибо старость, телесное увядание и немощность не означают для местных жителей смерть. Чтобы понять весь круг их верований, необходимо изучить факторы болезни, старения и смерти. В своем отношении к здоровью и болезни житель Тробрианских островов определенно является оптимистом. Сила, бодрость духа и физическое совершенство являются для него естественным состоянием, повлиять на которое или расстроить которое могут лишь несчастный случай или какая-то сверхъестественная причина. Незначительные неприятности вроде переутомления, солнечного удара, переедания или других воздействий окружающей природы могут вызвать лишь незначительные и временные недомогания. Человек может покалечиться или погибнуть от удара копьем в бою, от яда или вследствие падения со скалы или дерева. Являются ли эти и прочие несчастные случаи (вроде тех, когда человек тонет или подвергается нападению крокодила или акулы) совершенно независимыми от колдовства — для местного жителя всегда вопрос спорный. Однако у него нет ни малейших сомнений в том, что все серьезные заболевания и особенно те, что имеют смертельный исход, вызываются различными формами и приемами колдовства. Важ-

316

нейшее место среди них занимает колдовство, практикуемое чародеями, которые способны с помощью своих заклинаний и обрядов насылать многочисленные недуги, охватывающие собою почти всю сферу обычной патологии, за исключением очень скоротечных заболеваний

и эпидемий.

Источник колдовства всегда ищут в каком-нибудь влиянии, идущем с юга. На Тробрианском архипелаге есть два места, из которых, как говорят, происходит колдовство или, скорее, в которые оно было занесено с архипелага Д'Антркасто. Одно из них — это роща Лавайво между деревнями Бау и Бвойталу, а другое — южный остров Вакута. Оба этих района до сих пор считаются самыми страшными центрами колдовства.

Район Бвойталу занимает особенно низкое социальное положение на острове. Здесь живут лучшие резчики по дереву, самые умелые специалисты по плетению и едоки таких мерзостей, как скаты и лесные свиньи. Эти аборигены долгое время были эндогамны и, вероятно, представляют древнейший слой коренной культуры острова. Колдовство было принесено этому народу с южного архипелага крабом. Это животное изображается либо вылезающим из норы в роще Лавайво, либо путешествующим по воздуху и падающим сверху в том же самом месте. Примерно в то время, когда он появился, неподалеку прогуливались человек и собака. Краб был красным, поскольку внутри него находилось колдовство. Собака увидела его и попыталась укусить. Тогда краб убил собаку, а сделав это, убил и человека. Однако,

посмотрев на него, краб испытал жалость, «брюшко у него зашевелилось», и он возвратил его к жизни. Тогда человек предложил своему убийце и спасителю большое вознаграждение, *покала*, и попросил ракообразную тварь подарить ему магию. Это и было сделано. Человек незамедлительно употребил приобретенное колдовство и убил своего благодетеля, краба. Затем он убил — согласно правилу, которое соблюдается или считается соблюдаемым до сих пор, — близкого родственника по материнской линии. После этого он стал полноправным собственником колдовства. В настоящее время крабы черные, поскольку колдовство их покинуло; однако умирают они медленно, ибо когда-то были хозяевами жизни и смерти. Аналогичный по типу миф рассказывается на южном острове Вакута. Там рассказывают о том, как некое злобное существо, принявшее облик человека, но имеющее нечеловеческую природу, проникло в обломок бамбука где-то на северном берегу острова Норманби. Этот обломок бамбука плыл на север, пока, наконец, его не прибило волной к берегу неподалеку от мыса Яйвау, или Вакуты. Человек из расположенной поблизости деревни Ква-

317

дагила услышал голос, доносившийся из бамбука, и разломил его. Демон выбрался наружу и научил его колдовству. Это, как сообщают информаторы с юга, положило начало черной магии. В район Бау на Бвойталу она пришла с Вакуты, а не непосредственно с южных архипелагов. Еще одна версия традиции Вакуты утверждает, что *таувау* попало на Вакуту не в стволе бамбука, а в результате более впечатляющего стечения обстоятельств. В Севату-пе, что на северном берегу острова Норманби, стояло огромное дерево, в котором повадились жить многочисленные зловредные существа. Оно было срублено и свалилось прямо поперек моря, так что основание его осталось лежать на острове Норманби, ствол и ветви легли на море, а крона упала на Вакуту. Поэтому колдовство более всего свирепствует на южном архипелаге; промежуточное морское пространство кишит рыбой, живущей в ветвях дерева; а местом, через которое колдовство проникло на Тробрианские острова, является южный берег Вакуты. Ибо на вершине дерева обитали три зловредных существа — два мужских и одно женское, — и они передали кое-какую магию жителям острова.

В этих мифических историях мы обнаруживаем не более чем одно звено из той цепи верований, которая окружает конечную участь людей. Мифические события могут быть поняты, а их значимость осознана лишь в связи со всей совокупностью представлений о силе и природе колдовства, а также с учетом всех тех чувств и опасений, которые оно вызывает. Эксплицитные истории о пришествии колдовства не исчерпывают и не объясняют полностью всех сверхъестественных опасностей. Быстрая и внезапная болезнь и смерть, в представлениях туземцев, вызываются не мужчинами-колдунами, а летающими ведьмами, которые действуют иначе и вообще имеют более сверхъестественный характер. Мне не удалось найти никакого изначального мифа о происхождении этого типа колдовства. С другой стороны, природа этих ведьм и все их деяния помещены в круг

представлений, образующий то, что можно было бы назвать непрерывным, или текущим, мифом. Я не буду подробно их пересказывать, так как уже привел полный их обзор в своей книге «Аргонавты западной части Тихого океана»⁸. Однако важно четко себе представлять, что ореол сверхъестественных способностей, окружающий индивидов, слывающих ведьмами, дает жизнь постоянному потоку все новых и новых историй. Такие истории можно рассматривать как маленькие мифы, порождаемые непоколебимой верой в сверхъестественные силы. Аналогичные истории рассказываются также и о колдунах-мужчинах, *бвагау*.

318

И наконец, эпидемии приписываются непосредственному воздействию злых духов, *таувау*, которые, как мы видели, в мифах часто выступают в качестве источника всевозможного колдовства. Эти зловредные существа имеют постоянное обиталище на юге. Время от времени они заявляются на Тробрианский архипелаг и, оставаясь невидимыми для обычных людей, прогуливаются ночами по деревням, громя их своими сосудами для извести и стуча своими деревянными мечами-дубинами. Лишь только заслышав эти звуки, жители впадают в страх, ибо те, кого поразят своим деревянным оружием *таувау*, умирают, и такое вторжение всегда ассоциируется с грядущей массовой смертью. На деревни обрушивается *лериа*, эпидемическая болезнь. Злые духи иногда могут превращаться в рептилий и таким образом становиться видимыми для человеческих глаз. Не всегда легко отличить такую рептилию от обычной, однако сделать это очень важно, ибо *таувау*, которого поранили или с которыми плохо обошлись, мстит за себя, насылая смерть.

Вокруг этого непрерывного мифа, вокруг этой домашней сказки о событии, не случившемся в далеком прошлом, а происходящем до сих пор, опять-таки, группируются бесчисленные конкретные истории. Некоторые из них появились даже в то самое время, когда я был на Тробрианских островах; один раз здесь была страшная дизентерия, а в 1918 г. произошла первая вспышка неизвестной болезни, по-видимому, испанки. Многие местные жители сообщали о том, что слышали *таувау*. На Вавеле видели гигантскую ящерицу; человек, убивший ее, и сам вскоре умер, а в его деревне разразилась эпидемия. Когда я был в Обураку и в этой деревне бушевала болезнь, один из членов команды той лодки, на которой я плыл, видел настоящего *таувау*; огромная многоцветная змея появилась на мангровом дереве, но таинственным образом исчезла, когда мы подплыли поближе. Лишь по причине близорукости и, быть может, собственного невежества в том, каким образом следует искать *таувау*, я не смог увидеть это чудо сам. Превеликое множество таких и подобных им историй можно собрать у туземцев в любой местности. Такого рода рептилию следует поместить на помост, а перед ней разложить ценные предметы; хотя сам я никогда не видел этого обряда, туземцы, которым приходилось быть его участниками, уверяли меня, что подобное случается весьма часто. Опять-таки, некоторые женщины-ведьмы, как говорят, имели сношения с *таувау*, и, как утверждается, с одной из них, живущей в настоящее время, это произошло совершенно определенно.

На примере этого верования мы видим, как большая схематичная история постоянно генерирует малые мифы. Таким образом,

319

что касается всех агентов болезни и смерти, то вера в них, эксплицитные нарративы, охватывающие какую-то ее часть, и небольшие конкретные сверхъестественные события, постоянно регистрируемые туземцами, образуют единое органическое целое. Эти представления очевидным образом не являются ни теорией, ни объяснением. С одной стороны, они представляют собой целостный комплекс культурных практик, ибо колдовство не только считается практикующимся, но и действительно практикуется, по крайней мере, как мужское занятие. С другой стороны, рассматриваемый комплекс охватывает всю прагматическую реакцию человека на болезнь и смерть в целом; в нем находят выражение его эмоции и дурные предчувствия; он оказывает влияние на его поведение. Природа мифа,

опять-таки, являет нам себя как нечто бесконечно далекое от простого интеллектуального объяснения.

Теперь в нашем распоряжении имеются все туземные представления о факторах, которые в прошлом лишили человека способности к омоложению, а в настоящее время обрывают само его существование. Связь между этими двумя потерями, кстати, всего лишь косвенная.

Туземцы считают, что хотя любая форма колдовства может поразить не только старика, но и ребенка, юношу или человека во цвете лет, старые люди тем не менее более уязвимы и беззащитны перед ним. Таким образом, потеря вечной молодости как минимум подготовила почву для колдовства.

Было время, когда люди, старея и умирая, становились духами, но тем не менее оставались в деревнях вместе с живыми. Но даже сейчас они все еще держатся неподалеку от хижин, когда возвращаются в свою деревню во время ежегодного праздника *миламала*. Однако однажды старуха-дух (дух старой женщины), жившая в доме вместе со своими родными, присела на пол под платформу одной из кроватей. Дочь, раздавая пищу членам семьи, пролила немного бульона из кокосовой чаши и обожгла старуху-духа. Та посетовала на дочь и сделала ей замечание. Дочь в ответ сказала: «Я думала, что ты ушла. Я думала, что ты возвращаешься только раз в году во время *миламала*». Чувства старухи-духа были уязвлены. Она ответила: «Пойду на Туму и уйду жить вниз». Затем она взяла кокосовый орех, разбила его пополам, одну половину с тремя глазками оставила себе, а вторую отдала дочери. «Я даю тебе слепую половину, а потому ты не будешь меня видеть. Себе же возьму половину с глазками и буду видеть тебя, когда буду возвращаться с другими духами». Именно по этой причине духи невидимы, хотя сами могут видеть людей.

Этот миф содержит упоминание сезонного праздника *миламала* — периода, когда духи возвращаются в свои деревни на время проведения праздничных мероприятий. Один миф с более развернутым сюжетом описывает, каким образом был учрежден празд-

320
ник *миламала*. Некая женщина с острова Китава умерла, оставив после себя беременную дочь. Родился сын, но у матери было недостаточно молока, чтобы его прокормить. И когда на соседнем острове оказался при смерти один мужчина, она попросила его прихватить с собой в страну духов ее послание к матери, дабы умершая принесла своему внуку молока. Женщина-дух наполнила свою корзину пищей, какой питаются духи, и отправилась в обратный путь, причитая следующим образом: «Чью это еду я несу? Это еда моего внука, которому я собираюсь ее отдать; я собираюсь отдать ему его еду». Она пришла на берег Бомагема на острове Китава и поставила корзину с едой на землю. Своей дочери она сказала: «Я несу еду; мужчина сказал мне, что я должна ее принести. Но я слаба; боюсь, что люди могут принять меня за ведьму». Затем она поджарила один плод ямса и отдала своему внуку. Потом пошла в заросли кустарника и разбила огород для своей дочери. Однако когда она вернулась, дочерью овладел страх перед духом, внешне похожим на колдунью. Она велела ему убраться прочь, сказав: «Возвращайся на Туму, в страну духов; люди будут говорить, что ты ведьма». Мать-дух пожаловалась: «Почему ты гонишь меня прочь? Я думала, что останусь с тобой и разведу огороды для своего внука». Дочь лишь сказала в ответ: «Уходи, возвращайся на Туму». Тогда старая женщина взяла кокосовый орех, расколола его надвое, дала слепую половину своей дочери, а половину с глазками оставила себе. Ей же она сказала, что раз в году она и другие духи будут приходить назад во время *миламала*, чтобы посмотреть на людей в деревнях, но для них будут оставаться невидимыми. Именно так и появился этот ежегодный праздник.

Чтобы понять эти мифологические истории, их непременно нужно сопоставить с туземными представлениями о духовном мире, с обычаями сезона *миламала* и с теми связями, которые существуют между миром живых и миром мертвых, например, в туземных формах спиритизма⁹. После смерти каждый дух отправляется в царство мертвых на Туму. У входа в него он должен пройти мимо Топилеты, стражника духовного мира. Новоприбывший преподносит ему какой-нибудь ценный подарок, являющийся духовной частью тех ценностей, которыми он был украшен во время умирания. Когда он оказывается среди духов, его принимают ранее умершие друзья и родственники, а он приносит им новости из верхнего мира. Далее он погружается в духовную жизнь, которая похожа на земное существование, хотя иногда ее описание окрашивается надеждами и желаниями и превращается в своего рода

обретенный рай. Однако даже те туземцы, которые описывают его подобным образом, никогда не проявляют особого рвения туда попасть.

321

Общение между духами и живыми людьми осуществляется несколькими способами. Многие люди видели духов своих умерших родственников или друзей, особенно на острове Тума или в его окрестностях. Опять-таки, в настоящее время существуют и, по-видимому, существовали еще с незапамятных времен мужчины и женщины, которые в состоянии транса, а иногда во сне отправляются в далекие экспедиции в потусторонний мир. Они принимают участие в жизни духов и переносят туда и обратно новости, информацию и важные сообщения. Помимо всего прочего, они всегда готовы передать духам продуктовые дары и ценные подарки от живых. Эти люди доводят до сознания других мужчин и женщин реальность духовного мира. Кроме того, они дарят живым значительную долю душевного комфорта, поскольку те всегда страстно желают получить весточку от своих умерших близких.

На ежегодный праздник *миламала* духи возвращаются с Тумы в свои деревни. Для них возводится специальное возвышение для сидения, с которого они могут смотреть вниз на мероприятия и развлечения своих собратьев. В огромных количествах выставляются продукты, дабы порадовать их сердца, а также сердца живущих граждан сообщества. В течение дня на коврах перед хижиной вождя и хижинами знатных и богатых людей раскладываются самые различные ценности. В деревне соблюдаются несколько табу, призванных уберечь невидимых духов от повреждений. Нельзя разливать горячие жидкости, поскольку духи могут обжечься, как произошло со старой женщиной-духом в мифе. Ни один туземец не может сидеть, рубить дрова в пределах деревни, играть с копьями или палками, бросать метательные снаряды из боязни причинить вред *балома*, духу. Более того, духи обнаруживают свое присутствие и выражают свое удовольствие или неудовольствие знаками, которые могут быть, соответственно, приятными и неприятными для людей. Легкое раздражение духов иногда демонстрируется неприятными запахами, более серьезное недомогание или дурной юмор духов проявляются в плохой погоде, несчастных случаях или порче имущества. В таких ситуациях — равно как и тогда, когда погружается в транс какой-нибудь видный медиум или когда кто-то находится при смерти, — мир духов кажется туземцам очень близким и реальным. Разумеется, в качестве неотъемлемой части этих представлений выступает миф. Существует тесная и прямая параллель между отношениями человека с духом, которые выражаются в существующих сегодня религиозных верованиях и переживаниях, с одной стороны, и различными мифическими событиями, с другой стороны. Здесь миф, опять же, может рассматриваться как глубочайшая основа той непрерыва-

322

ющейся перспективы, которая ведет от личных забот индивида, его страхов и печалей - через обычную среду его веры, через многочисленные конкретные случаи, о которых люди рассказывают на основе личного опыта или памяти прошлых поколений, — назад, в ту эпоху, когда аналогичный факт, как предполагается, произошел в первый раз.

Я излагал факты и рассказывал мифы так, словно существует какая-то широкая и согласованная система представлений. В сколь бы то ни было эксплицитной форме такой системы в туземном фольклоре, разумеется, не существует. Однако она соответствует определенной культурной реальности, ибо все конкретные проявления представлений, чувств и предчувствий туземцев, связанных со смертью и потусторонней жизнью, группируются воедино и образуют великое органическое единство. Различные истории и идеи, только что суммарно изложенные, перетекают друг в друга, и туземцы самопроизвольно улавливают параллели и выявляют связи между ними. Мифы, религиозные верования и опытные переживания, связанные с духами и со всем сверхъестественным, на самом деле составляют части одной и той же темы; соответствующая прагматическая установка находит выражение в поведении, заключающемся в попытке вступить в общение с потусторонним миром. Мифы — всего лишь часть этого органического целого; они представляют собой эксплицитные нарративные разработки некоторых ключевых моментов туземной веры. Когда мы исследуем темы, развёрнутые таким образом в повествования, мы обнаруживаем, что все они отсылают к чему-то, что можно было бы назвать особенно неприятными или негативными истинами: к

потере вечной молодости, началу заболевания, лишению жизни посредством колдовства, отстранению духов от постоянного контакта с людьми и, наконец, частичному общению с ними, которое удалось восстановить. Мы видим также, что мифы этого цикла более драматичны и образуют более последовательное, хотя и сложное, описание, нежели это было в случае мифов о происхождении. Не вдаваясь в подробности, скажу, что, на мой взгляд, это объясняется более глубокой метафизической референцией, или, иначе говоря, более мощным эмоциональным посылом, заключенным в историях, имеющих дело с человеческой судьбой, если сравнивать их с социальными установлениями.

Во всяком случае, мы видим, что было бы неправильным считать, что миф вторгается в эти темы вследствие их большей курьезности или большей проблематичности, скорее, это происходит в силу их значительной эмоциональной окрашенности и прагматической значимости. Мы обнаружили, что идеи, разрабатываемые мифом и развертываемые им в нарратив, воспринимаются

323

особенно болезненно. В одной из историй — об учреждении *ми-ламала* и традиции периодического возвращения духов — в центре внимания оказываются ритуальное поведение человека и табу, соблюдаемые им в отношении духов. Темы, получающие развитие в этих мифах, сами по себе достаточно ясны; их нет нужды «объяснять», и миф не выполняет такой функции даже частично. Что он действительно делает, так это трансформирует эмоционально охватывающее дурное предчувствие, за которым даже для туземца скрывается идея неотвратимой и безжалостной фатальности смерти. Миф представляет, в первую очередь, ясное осознание этой идеи. Далее, он переводит туманное, но интенсивное ощущение опасности в границы тривиальной, бытовой реальности. Предмет страстных желаний — власть над вечной молодостью и способность к омоложению, защищающая от увядания и старости. Они были утрачены в результате незначительного происшествия, которое ребенок и женщина вполне могли предотвратить. Разлука с любимыми людьми после смерти воспринимается как результат неосторожного обращения с кокосовой чашей и незначительной перебранки. Болезнь, опять-таки, воспринимается как нечто, вышедшее из маленького животного и появившееся в результате случайной встречи человека, собаки и краба. Элементы человеческой оплошности, вины и невезения приобретают огромные размеры. Элементы же судьбы, участи и неизбежности, напротив, уमाляются и переводятся в измерение человеческих ошибок.

Чтобы понять это, возможно, полезно бы было осознать, что в своей действительной эмоциональной установке по отношению к смерти — будь то своей или кого-то из любимых людей — туземец руководствуется не только своей верой и своими мифологическими представлениями. Его интенсивный страх перед смертью, сильное желание как-то ее отсрочить и глубокая печаль по поводу смерти любимых родственников опровергают оптимистическое кредо и легкий доступ в мир потустороннего, якобы присущие туземным обычаям, представлениям и ритуалам. Когда смерть уже свершилась или когда ее опасность еще только нависла над человеком, нельзя не заметить смутные сомнения, подвергающие испытанию веру. В долгих беседах с несколькими серьезно больными туземцами и особенно со своим другом Багидо'у, который был болен туберкулезом, я чувствовал одну и ту же наполовину выраженную и неясно оформленную, но вместе с тем несомненную печаль по поводу быстротечности жизни и всего хорошего, что в ней есть. У всех них я встречал один и тот же ужас перед неизбежным концом и один и тот же вопрос: нельзя ли отложить все это на неопределенный срок или хотя бы ненадолго

324

оттянуть? Но, опять-таки, те же самые люди будут отчаянно хвататься за надежду, которую дают им их верования. Они будут укрывать яркой тканью своих мифов, историй и преданий о мире духов зияющую за ними безмерную эмоциональную пустоту.

IV. Мифы о магии

Позвольте мне более подробно остановиться на еще одном классе мифических историй — на мифических историях, связанных с магией. Со многих точек зрения, магия представляет собой самый важный и самый таинственный аспект прагматичного отношения первобытного человека к реальности. Это одна из тех проблем, которые в настоящее время вызывают живейший интерес и массу споров среди антропологов. Фундамент исследования этой проблематики был заложен сэром Джеймсом Фрэзером, который также возвел на нем величественную систему взглядов в своей знаменитой теории магии.

Магия играет такую огромную роль в Северо-Западной Меланезии, что даже поверхностный наблюдатель должен быстро осознать ее необычайную власть над туземцами. Однако масштабы ее влияния на первый взгляд не очень-то ясны. Хотя она проявляется как будто бы повсюду, существуют некоторые очень значимые и жизненно важные виды деятельности, в которых магия явно отсутствует.

Ни один местный житель никогда без магии не возделывает на огороде ямс и таро. Вместе с тем некоторые важные типы растениеводства, как, например, выращивание кокоса, культивирование бананов, манго и хлебного дерева, обходятся без применения магии. Ловля рыбы, являющаяся лишь второй по значимости после сельского хозяйства экономической деятельностью, в некоторых своих формах сочетается с высокоразвитой магией. Так, например, опасная ловля акулы, преследование неких неопределенных *колола* или *тоулам* прямо-таки окутаны магическими ритуалами. Столь же жизненно важный, но легкий и надежный способ ловли рыбы при помощи яда вообще не влечет никаких магических действий. В постройке каноэ — предприятии, окруженном техническими сложностями, требующем организованного труда и ведущем к неизменно опасным мероприятиям, — ритуал сложен, глубоко связан с трудом и рассматривается как абсолютно необходимый. В строительстве домов, предприятии почти столь же сложном технически, но не заключающем в себе ни опасности, ни непредвиденных случайностей, ни даже таких сложных форм сотрудничества, как при постройке каноэ, вообще не используется магия, связанная с трудом. Резьба по

325

дереву — производственная деятельность величайшего значения — практикуется в некоторых сообществах как всеобщее ремесло, которое изучают с детства и которым занимается каждый. В этих сообществах вообще нет магических действий по поводу резьбы. Другой тип художественной скульптуры, резьба по черному дереву и твердой древесине, практикуемая во всем районе только теми людьми, которые обладают специальными техническими навыками и художественным мастерством, напротив, имеет свою магию, которая считается основным источником мастерства и вдохновения. В сфере торговли ритуальная форма обмена, известная как *кула*, окружена важным магическим ритуалом; в то же время некоторые не столь значительные формы бартера, носящие чисто коммерческий характер, вообще обходятся без магии. Такие вещи, как война и любовь, а также некоторые силы судьбы и природы, как, например, болезнь, ветер и погода, в туземных представлениях почти полностью определяются магическими силами. Даже этот беглый обзор приводит к важному обобщению, которое послужит нам удобной отправной точкой. Мы находим магию повсюду, где достигают широких масштабов элементы удачи и случайности и эмоциональная комбинация надежды и страха. Мы не находим магию нигде, где дело характеризуется определенностью, надежностью и полностью поставлено под контроль рациональных методов и технологических процессов. Кроме того, мы находим магию там, где явно присутствует элемент опасности. И не находим магию там, где абсолютная безопасность устраняет всякий элемент дурных предчувствий. Это психологический фактор. Однако магия также выполняет еще и другую, причем крайне важную, социальную функцию. Как я уже попытался ранее показать, магия является действенным элементом в организации труда и его систематическом упорядочении. Кроме того, она представляет собой главную контролирующую силу в процессе игры. Интегральная культурная функция магии состоит, следовательно, в компенсации пробелов и неадекватности в высоко значимых видах деятельности, в которых человек еще не вполне освоился. Для достижения этой цели магия обеспечивает первобытного человека твердой верой в свою способность достичь успеха; кроме того, она снабжает его определенной ментальной и прагматической техникой там, где обычные средства его подводят. Таким образом, она позволяет человеку уверенно решать свои важнейшие жизненные задачи и сохранять самообладание и душевную целостность в обстоятельствах, которые без помощи магии деморализовали бы его, вселив в него отчаяние и тревогу, страх и ненависть, безответную любовь и беспомощный гнев.

326

Магия, стало быть, сродни науке в том, что всегда имеет определенную цель, тесно связанную с человеческими инстинктами, потребностями и стремлениями. Магическое искусство направлено на достижение практических результатов; как и любое другое искусство или ремесло, она также руководствуется теорией и некоторой системой принципов, которые диктуют, каким образом следует выполнить действие, чтобы оно было эффективным. Таким образом, магия и наука проявляют некоторые черты сходства, и мы, вместе с сэром Джеймсом Фрэзером, вполне можем назвать магию псевдонаукой. Давайте приглядимся более пристально к природе магического искусства. Магия, во всех ее формах, образуется из трех необходимых компонентов. В ее выполнении всегда содержатся те или иные слова, произносимые или пропеваемые, всегда осуществляются те или иные ритуальные действия, и всегда присутствует совершающий церемонию священнослужитель. Следовательно, анализируя природу магии, мы должны выделить в ней формулу, обряд и состояние исполнителя. Сразу же можно сказать, что в той части Меланезии, о которой здесь идет речь, заклинание, безусловно, является важнейшей составной частью магии. Для местных жителей знать магию означает знать заклинание; и в любом акте колдовства ритуал сосредоточивается вокруг произнесения заклинания. Обряд и способности исполнителя являются всего лишь обуславливающими факторами, которые служат правильному сохранению и проговариванию заклинания. Это очень важно, с точки зрения настоящего нашего рассуждения, поскольку магическое заклинание находится в тесной связи с традиционным фольклором и особенно с мифологией¹⁰.

Почти в случае всех типов магии мы обнаруживаем какую-нибудь историю, объясняющую ее существование. Такая история повествует о том, когда и где эта конкретная магическая формула стала достоянием человека, как она оказалась собственностью локальной группы и как она переходила от одного к другому. Однако такая история не является историей о происхождении магии. Магия никогда не «происходила»; ее никто никогда не создавал и не изобретал. Любая магия просто *была* с самого начала в качестве необходимого дополнения ко всем тем вещам и процессам, которые человека жизненно интересуют, но пока еще ускользают от его нормальных рациональных усилий. Заклинание, обряд и объект, которым они управляют, имеют один и тот же возраст.

Таким образом, суть всякой магии состоит в ее традиционной целостности. Магия может быть эффективна только в том случае,

327

если ее в полном виде и без изъянов передавали из поколения в поколение, пока она, наконец, не дошла от первозданных времен до современного исполнителя. Следовательно, магия требует для своего путешествия во времени наличия родословной, своего рода традиционного паспорта. И решает эту задачу миф о магии. Каким образом миф наделяет выполнение магических ритуалов ценностью и достоверностью и каким образом он смешивается с верой в действенность магии, лучше всего проиллюстрировать на конкретном примере.

Как известно, любовь, как и привлекательность противоположного пола, играют в жизни меланезийцев важную роль. Как и многие другие народы Южных морей, они очень свободны и раскованны в сексуальном поведении, особенно до вступления в брак. Адюльтер между тем является наказуемым проступком; кроме того, строго запрещены связи с членами своего тотемного клана. Величайшим преступлением в глазах местных жителей является инцест в любой его форме. Уже сама идея такого прегрешения, связи между братом и сестрой, наполняет их непреодолимым ужасом. Брат и сестра, соединенные в обществе, где господствует материнское право, ближайшей родственной связью, не могут даже свободно разговаривать друг с другом, никогда не должны друг над другом подшучивать и улыбаться друг другу, а всякий намек на одного из них в присутствии другого считается крайним проявлением невоспитанности. Вне клана, однако, свобода велика, и погоня за любовью принимает множество любопытных и даже привлекательных форм.

Сексуальная привлекательность и всякая способность к соблазнению, как здесь принято считать, находятся всецело в компетенции любовной магии. Эта магия, как полагают туземцы,

уходит корнями в одно драматическое событие прошлого, о котором рассказывается в странном, трагическом мифе об инцестуальной связи между братом и сестрой, на котором я здесь остановлюсь лишь очень кратко¹¹. Девушка и юноша жили в деревне со своей матерью, и девушка случайно надышалась паров сильного любовного отвара, приготовленного ее братом для кого-то другого. Обезумев от страсти, она погналась за ним и соблазнила его на пустынном берегу. Охваченные стыдом и раскаянием, они перестали есть и пить и вместе умерли в пещере. Сквозь их сплетенные скелеты проросло благоухающее растение, и это растение стало самым могущественным среди ингредиентов, путем смешения которых изготавливаются вещества, используемые в любовной магии.

Можно сказать, что миф о магии даже еще более, нежели другие типы туземного мифа, обосновывает социальные притязания

328

властителя, придает форму ритуалу и гарантирует истинность веры, давая образец для ее дальнейшего чудесного подтверждения.

Наше открытие этой культурной функции магического мифа полностью подтверждает блестящую теорию происхождения власти и института царей, развитую сэром Джеймсом Фрэзером в первых частях «Золотой ветви». Согласно сэру Джеймсу, своим возникновением социальное превосходство обязано прежде всего магии. Показав, каким образом эффективность магии связывается с местными притязаниями, членством в социальной группе и прямым наследованием, мы смогли раскрыть еще одно звено в той цепи причин, которая связывает традицию, магию и социальную власть.

У. Заключение

На протяжении всей этой работы я пытался доказать, что миф является, прежде всего, культурной силой, но не только ею. Это также, безусловно, повествование, а потому у него есть и литературный аспект — аспект, который большинством ученых чрезмерно преувеличивался, но который тем не менее не достоин полного пренебрежения со стороны антрополога. Миф содержит в себе зародыш будущего эпоса, романа и трагедии и был использован в качестве такового творческим гением народов и сознательным искусством цивилизации. Мы увидели, что некоторые мифы представляют собой всего лишь сухие и сжатые повествования, в которых почти отсутствует сюжетная связь и нет драматических событий; другие, как, например, мифы о любви или мифы о магии каноэ и заморских плаваниях, являются в полной мере драматическими историями. Когда бы мы располагали местом, я пересказал бы вам длинную и очень подробную историю о культурном герое Тудаве, который убивает великана-людоеда, мстит за свою мать и решает многочисленные культурные задачи¹². Сравнив друг с другом подобные истории, мы, быть может, смогли бы показать, почему в некоторых своих формах миф подвергается последующей литературной обработке, а другие его формы остаются художественно бесплодными. Обыкновенный социальный прецедент, правовой статус и удостоверение родословной и локальных притязаний не ведут в глубинную сферу человеческих эмоций, а потому лишены элементов литературной ценности. С другой стороны, вера — будь то вера в магию или вера религиозная — тесно связана с глубочайшими желаниями человека, с его страхами и надеждами, с его страстями и чувствами. Мифы о

329

любви и смерти, истории об утраченном бессмертии, об оставшемся в прошлом золотом веке и об изгнании из рая, мифы об инцесте и колдовстве имеют дело с теми же самыми элементами, которые входят в художественные формы трагедии, лирической поэзии и романтического повествования. Наша теория — теория культурной функции мифа, — объясняющая интимную связь мифа с верой и демонстрирующая тесную связь между ритуалом и традицией, могла бы помочь углубить наше понимание литературных возможностей туземного рассказа. Однако здесь эту тему, как бы она нас к себе ни влекла, мы не имеем возможности рассмотреть более подробно.

В наших вступительных замечаниях были дискредитированы и отброшены две теории мифа, популярные в наше время: точка зрения, согласно которой миф представляет собой рапсодическое изложение природных явлений, и доктрина Эндрю Лан-га, согласно

которой миф в основе своей является объяснением, своего рода первобытной наукой. Наша трактовка показала, что ни одна из этих умственных установок не является доминантной в первобытной культуре и не может объяснить форму первобытных сакральных историй, их социологический контекст и их культурную функцию. Но стоит лишь нам осознать, что миф служит в первую очередь установлению социального правового основания, ретроспективного морального образца поведения или изначального высшего чуда магии, как сразу же становится ясно, что в сакральных легендах должны обнаруживаться элементы и объяснения, и интереса к природе. Ибо прецедент объясняет все последующие случаи, хотя и делает это, выстраивая порядок идей, характер которого полностью отличается от научной связи между причиной и следствием, мотивом и последствием. Интерес к природе будет, опять-таки, очевидным, если мы представим себе, насколько важна мифология для магии и насколько прочно привязана магия к экономическим заботам человека. И вместе с тем мифология очень далека от беспристрастной и созерцательной рапсодии о природных явлениях. Между мифом и природой следует поместить два опосредующих звена: прагматичный интерес человека к некоторым аспектам внешнего мира и его потребность в том, чтобы дополнить магией свою способность к рациональному и эмпирическому контролю над некоторыми явлениями. Позвольте мне еще раз повторить, что в этой книге я имел дело с туземным мифом, а не с мифом культуры. С моей точки зрения, в результате изучения того, как функционирует и работает мифология в первобытных обществах, мы сможем предугадать те выводы, которые делаются исходя из материала более развитых цивилизаций. Часть этого материала дошла до нас лишь в виде разрозненных литературных текстов, оторванных от своей реальной жизненной среды и своего социального контекста. Именно так обстоит дело с мифологией народов классической древности и мертвых цивилизаций Востока. В исследовании мифа ученый, занимающийся классической древностью, должен учиться у антрополога.

Наука о мифе в таких живых высокоразвитых культурах, как, например, нынешней цивилизации Индии, Японии, Китая и, не в последнюю очередь, нашей собственной, вполне могла бы почерпнуть вдохновение в сравнительном изучении первобытного фольклора; в свою очередь, цивилизованная культура могла бы дать важные дополнения и пояснения к туземной мифологии. Эта тема выходит далеко за рамки настоящего исследования. Однако мне хотелось бы подчеркнуть, что антропология должна не только исследовать туземный обычай в свете нашей ментальности и нашей культуры, но и изучать нашу собственную ментальность в отдаленной перспективе, почерпнутой у человека каменного века. Мысленно поселяясь на какое-то время среди людей с гораздо более простой культурой, нежели наша, мы получаем возможность увидеть самих себя со стороны и обрести новое чувство масштаба в отношении собственных институтов, представлений и обычаев. Если бы антропологии удалось таким образом вдохнуть в нас новое чувство пропорций и снабдить нас более тонким чувством юмора, то она оправдала бы свое притязание на звание великой науки.

Итак, я завершил обзор фактов и изложил выводы; и теперь остается лишь коротко их обобщить. Я попытался показать, что фольклор — те истории, что передаются в туземном сообществе из уст в уста, — живет не только в самом повествовании, но и в культурном контексте племенной жизни. Я имею в виду то, что идеи, эмоции и желания, связанные с данным сказанием, переживаются не только тогда, когда оно рассказывается, но и тогда, когда аналог этого сказания декретируется в обычаях, моральных правилах или ритуальных мероприятиях. И здесь открывается серьезное различие между несколькими типами историй. Если в простой *сказке* у костра социальный контекст узок, то *легенда* гораздо глубже входит в племенную жизнь сообщества, а *миф* выполняет самую важную функцию. Миф как рассказ о первозданной реальности, все еще продолжающей существовать в нынешней жизни, и как обоснование прецедента обеспечивает ретроспективно обоснованную модель моральных ценностей, социального порядка и

магической веры. Следовательно, он не является ни просто нарративом, ни формой науки, ни ответ-

330

331

влением искусства или истории, ни объяснительным рассказом. Он выполняет функцию *sui generis*¹, которая тесно связана с природой традиции и культурной преемственности, со связью между старым и молодым поколением и с отношением человека к прошлому.

Короче говоря, функция мифа состоит в том, чтобы укреплять традицию и наделять ее большей ценностью и престижем, прослеживая ее происхождение от более высокой, лучшей и более сверхъестественной реальности изначальных событий. Миф, стало быть, является незаменимой составной частью всякой культуры. Как мы увидели, он постоянно регенерируется; каждое историческое изменение создает свою мифологию, которая, однако, всего лишь косвенным образом связана с историческими фактами. Миф — это постоянный побочный продукт живой веры, которая нуждается в чудесах, социального статуса, который требует прецедента, и морального правила, которому нужна санкция. Мы предприняли, может быть, слишком амбициозную попытку дать новое определение мифа. Наши выводы предполагают необходимость нового метода трактовки науки о фольклоре, ибо мы показали, что последний не может существовать независимо от ритуала, социальной жизни или даже материальной культуры. Народные сказки, легенды и мифы должны быть вызволены из их плоского существования на бумаге и помещены в трехмерную реальность полнокровной жизни. Что касается антропологической полевой работы, то мы решительно требуем нового метода сбора данных. Антрополог должен отказаться от комфортабельного места в кресле на веранде в миссионерском поселке, в административном учреждении или в бунгало плантатора, где он привык, вооружившись карандашом и бумагой, а подчас и виски с содовой, собирать высказывания информаторов, записывать рассказы и заполнять листы своего блокнота туземными текстами. Он должен отправиться в деревни и увидеть своими глазами, как туземцы трудятся на своих огородах, на берегу и в джунглях; он должен пойти с ними в море к дальним берегам и иноземным племенам, наблюдать, как они ловят рыбу, торгуют, совершают ритуальные заморские экспедиции. К нему должна поступать полнокровная информация, идущая от его собственных наблюдений туземной жизни, а не выжимаемая из многочисленных информаторов в скудных и случайных беседах. Полевое исследование из первых или из вторых рук может проводиться даже среди дикарей, рядом с хижинами на сваях, неподалеку от мест, где реально существует каннибализм и охота за головами.

Антропология на свежем воздухе, в отличие от за-

" Своего рода, своеобразный (лат.). — Прим. пер.

332

меток в блокноте, питающихся слухами, — работа не из легких, однако она может доставить также и огромное удовольствие. Только такая антропология способна дать нам всестороннее видение первобытного человека и первобытной культуры. Что же касается мифа, то такая антропология показывает нам, что он — далеко не порожденное праздностью ментальное усилие, а жизненно важный ингредиент практического отношения к среде.

Тут нет, однако, никаких моих претензий и заслуг; всем этим мы, опять-таки, обязаны сэру Джеймсу Фрэзеру. «Золотая ветвь» содержит теорию ритуала и социальной функции мифа, в которую у меня была возможность сделать лишь небольшой вклад, связанный с тем, что я мог кое-что проверить, доказать и документально подтвердить в своей полевой работе. Эта теория кроется во фрэзеровской трактовке магии, в его мастерской демонстрации огромной значимости сельскохозяйственных обрядов, в том центральном месте, которое занимают в томах «Адонис, Аттис, Осирис» и «Духи зерна и дикой природы» культ растительности и плодородия. В этих работах, так же как и во многих других, сэр Джеймс Фрэзер установил тесную связь, существовавшую в первобытной вере

между словом и делом. Он показал, что слова повествований и заклинаний и акты ритуалов и церемоний являются двумя аспектами первобытной веры. Глубокий философский вопрос о том, что первично — слово или дело, — поставленный Фаустом, нам представляется ошибочным. Появление человека — это появление и артикулированной мысли, и мысли, воплощенной в действие. Без слов, произносятся ли они в строго рациональном разговоре, магическом заклинании или мольбах, обращенных к высшим божествам, человек так никогда и не оказался бы способным отправиться в свою великую одиссею культурных приключений и достижений.

1926

Примечания

¹ Этот текст представляет собой вступительную часть речи, прочитанной в память о сэре Джеймсе Фрэзере в ноябре 1925 г. в Ливерпульском университете.

² Тробрианские острова — это коралловый архипелаг, лежащий к северо-востоку от Новой Гвинеи. Местные жители принадлежат к папуа-меланезийской расе. В их физическом облике, психическом складе и социальной организации проявляется смешанная комбинация океанийских особенностей с некоторыми чертами более отсталой папуасской культуры острова Новая Гвинея.

Полное описание северных массим, подгруппой которых являются тробриан-цы, можно найти в классическом трактате проф. Ч.Г. Зелигмана «Меланезийцы

333

Британской Новой Гвинеи» (см.: *Seligman C.G. Melanesia™ of British New Guinea* Cambndge, 1910). В этой книге показана также связь тробрианцев с другими расами и культурами внутри и вне Новой Гвинеи. Краткий обзор можно также найти в моей книге «Аргонавты западной части Тихого океана».

³ Цит. по: *Notes and Queries on Anthropology*. P. 210, 211.

⁴ Полный обзор психологии и социологии родства и происхождения см. в моих статьях «Психология пола и основы родства в первобытных обществах», «Психоанализ и антропология» и «Комплекс и миф в системе материнского права», которые были опубликованы в психологическом журнале «*Psyche*» (см.: *Malinowski B. The Psychology of Sex in Primitive Societies* // «*Psyche*». 1923. October; *Psycho-Analysis and Anthropology* // «*Psyche*». 1924. Vol. April; *Complex and Myth in Mother-Right* // «*Psyche*». Vol. V. № 3. 1925. January). Первая из этих статей вышла также другим изданием, см.: *Malinowski B. The Father in Primitive Psychology* // «*Psyche*» *Psyche Miniature*. 1926. Vol. 4. № 2.

⁵ Ср. объяснение этих фактов в моей статье «Война и оружие у жителей Тробрианских островов» (см.: *Malinowski B. War and Weapons among the Trobriand Islanders* // «*Man*». 1918. January), и в книге проф. Зелигмана о меланезийцах (см. • *Seligman C.G. Op. cit.* P. 663-668).

• \ •• Читателю, желающему подробнее ознакомиться с этими историческими и географическими деталями, следует обратиться к карте, помещенной в моей книге «Аргонавты западной части Тихого океана».

⁷ См.: Аргонавты.... С. 320.

⁸ См.: там же. С. 247-256, 319-320, 392.

⁹ Обзор этих фактов представлен в моей работе «Балом: духи мертвых на Тробрианских островах».

¹⁰ См.: Аргонавты.... С. 327, 399 и далее; *Magic, Science and Religion* // *Magic Science and Religion and other Essays*. N. Y., 1948. P. 74-84.

¹¹ Полное изложение и обсуждение всех социальных подтекстов этого мифа см в-*Malmowski B. Sex and Repression in Primitive Society*. L., 1926.

¹² Об одном из основных эпизодов мифа о Тудаве см.: *Malinowski B. Complex and Myth in Mother Right* // «*Psyche*». 1925. Vol. 5. Januar. P. 209-210.

Перевод выполнен В.Г. Николаевым по изданию: *Malinowski B. Myth in Primitive Psychology* // *Magic, Science and Religion and other Essays*. N. Y., 1948.

Балом: духи мертвых на Тробрианских островах

I¹

Туземцы Киривины видят в смерти какого-либо человека исходный пункт двух рядов событий, почти не зависимых друг от друга. Смерть — это то, что происходит с данным умершим индивидом; его дух (*балом* или *балом*) оставляет тело и отправляется в иной мир, где ему суждено вести призрачное существование. Смерть касается и оставшихся в живых людей. Они оплакивают умершего, скорбят по нему, совершают многочисленные ритуалы. Обычно это сопровождается раздачей продуктов; гораздо реже церемонии связаны с настоящими пиршествами, на которых поедают свежеприготовленную пищу. Участники ритуала собираются вокруг тела усопшего и совместно оплакивают покойника. Важно отметить, что

все эти совместные действия и ритуалы не имеют никакого отношения к духу умершего. Их цель состоит совсем не в том, чтобы продемонстрировать духу (*балома*) свои чувства любви и печали, но и не в том, чтобы помешать ему вернуться назад. Эти обряды вообще не влияют на дальнейшее существование духа и на то, как он относится к живым людям.

Поэтому представления туземцев о загробной жизни не связаны с проявлениями скорби и траурными ритуалами. Последние крайне сложны, и чтобы их правильно описать, здесь следовало бы подробно рассказать о всей социальной системе аборигенов². Но в этой статье мы займемся только описанием верований в духов мертвых и загробную жизнь.

С того момента, когда дух оставляет тело покойного, его дальнейшая судьба весьма примечательна. Вообще говоря, она как бы двоится. В сущности, это два разных типа верований, и хотя они противоречат друг другу, тем не менее существуют одновременно. Согласно одному из них, *балома* (это основная форма духа умершего) отправляется «на Туму, небольшой остров примерно в десяти милях на северо-запад от Тробрианских островов»³. На

337

этом острове есть большая деревня, которая также называется Тума, населенная живыми людьми. Туземцы с основного острова часто гостят в этой деревне.

Согласно другому верованию, дух умершего еще какое-то недолгое время живет неподалеку от своей деревни, скитаясь вокруг родного дома и других мест, где часто бывал при жизни, например, на огороде, на берегу моря, у водоемов. Такой дух называется *коси* (иногда говорят *кос*). Отношение между *коси* и *балома* довольно туманно, что, однако, не слишком беспокоит туземцев. Наиболее умные из моих информаторов как-то пытались устранить двусмысленности, но их «теологические» интерпретации противоречили одна другой, и, по-видимому, ни одна из них не могла бы считаться общепринятой⁴. Тем не менее оба верования существуют бок о бок, обладая почти одинаковой силой. И то и другое считается истинным и в равной степени влияет на действия людей, определяет их поведение. Вера в *коси* является причиной настоящего, хотя не столь уж глубокого страха перед духом, тогда как вера в то, что дух отправляется на Туму, и представления о том, как именно проходит это путешествие, в значительной мере определяют содержание траурных обрядов.

В соответствии с ритуалом, тело покойника украшают всеми ценными украшениями, которыми обладал умерший, а вокруг тела раскладывают различные предметы, составлявшие его богатство при жизни. Благодаря этому «сущность» или «духовная часть» этих вещей может быть перенесена в загробный мир. Такие действия связаны с верованием в Топилету, местного Харона, берущего с духов «плату за перевоз» (об этом будет сказано ниже).

Через несколько дней после смерти можно встретить *коси*, духа умершего, на дороге вблизи деревни или увидеть его в огороде покойного, иногда же можно услышать, как он стучится в дома своих приятелей и родичей. Люди настороженно относятся к *коси*, явно опасаясь встречи с ним. Но этот страх не слишком силен. *Коси* - это легкомысленный дух-проказник, забавляющийся беззлобными шутками и досаждающий тем, кто его встретит. Он пугает людей подобно тому, как кто-то ради шутки может напугать другого в темноте. Когда стемнеет, *коси* может бросить камешком или мелкой галькой в того, кто окажется поблизости, а то и выкрикнуть его имя. Иногда смех *коси* раздается в ночном мраке. Однако он не причиняет никакого зла. Никто никогда не был ранен и тем более убит *коси*. Пугая людей, *коси* не возбуждают ужаса или паники, так хорошо известных из европейских повествований о призраках.

Я хорошо помню случай, когда мне впервые довелось услышать о существовании *коси*.

Темной ночью в компании трех ту-

338

земцев я возвращался из соседней деревни, в которой в этот день кто-то умер и был похоронен в нашем присутствии. Мы шли гуськом друг за другом. Вдруг один из моих спутников остановился, и все трое начали разговаривать, с любопытством осматриваясь вокруг, но без малейших признаков страха. Переводчик объяснил мне, что с огорода, через который мы как раз проходили, доносились звуки, издаваемые *коси*. Меня поразила беззаботность, с какой они рассуждали об этом в общем-то не слишком приятном событии. Мне хотелось понять, всерьез ли эти люди относятся к данному явлению и какова их эмоциональная реакция на него. Реальность этого события, как мне показалось, не вызывала у

них никаких сомнений. Позднее я не раз убеждался, что хотя *коси* появляется достаточно часто, никто из людей не боится идти в одиночку в темный огород, где слышали духа. Никто также не испытывает панического ужаса, парализующего волю страха, хорошо известного всем тем, кто сам испытал его, боясь призраков, как их представляют в Европе или знают о них по книгам. У туземцев нет никаких леденящих кровь «рассказов о духах», а есть только байки о штучках, какие выкидывает *коси*. Кажется, даже маленькие дети не боятся *коси*. Вообще туземцу чужды суеверная боязнь темноты или страх перед одинокими прогулками в ночи. Однажды ночью я послал мальчиков, которым было около десяти лет, в довольно отдаленное место, чтобы они принесли мне вещь, которую я там намеренно оставил. Я убедился, что мальчишки совершенно не испытывали страха и за плитку табака были готовы выполнить поручение. Взрослые мужчины и молодежь путешествуют в одиночку ночами из одной деревни в другую, часто проходя несколько миль, не боясь кого-либо встретить. По правде говоря, такие путешествия, как правило, связаны с любовными похождениями, которые далеко не всегда одобряются общественной моралью, поэтому путь искателей приключений пролегает не по обычной дороге, а через заросли, чтобы избежать лишних встреч, а вместе с тем и опасности быть узнанными. Я хорошо помню, что если в сумерках на дороге и встречались какие-либо женщины, то только старухи. Дорога из Омараканы (и из многих других деревень, расположенных вблизи восточного побережья) на пляж ведет через *раибоаг*, поросшую лесом полосу коралловых рифов, а тропинка вьется среди валунов и скал, над расщелинами и вокруг пещер. Ночью местность выглядит таинственно и кажется небезопасной. Несмотря на это, туземцы часто в одиночку проходят эту дистанцию в обе стороны. Конечно, люди бывают разные, одни более, другие менее храбрые, но, по сути, киривинцы не боятся темноты⁵.

339

Однако, когда в деревню приходит смерть, суеверный страх значительно усиливается. Но это страх не перед *коси*, а перед существами менее «сверхъестественными». Речь идет о колдуньях *мулукуауси* — это обычные живые женщины, которых можно встретить в любой день и даже поговорить с ними. Колдуньям приписывается способность быть невидимыми, посылать из своего тела некоего «посланца» или перемещаться по воздуху на значительные расстояния. В этом бестелесном виде они страшно сильны, вездесущи и исключительно злобны⁶. Всякий, кто встретится с ними, наверняка подвергнется нападению. Особенно они опасны на море. Во время шторма, когда опасность угрожает лодке, *мулукуауси* слетаются к ней, подстерегая жертв. Нет такого смельчака, который бы отважился на длительное путешествие, например на юг, к архипелагу Д'Антркасто, или на восток, на острова Маршалла Беннета, или еще дальше — до самого острова Вудларк, без того, чтобы вначале овладеть *каи-гау* — сильной магией, защищающей от *мулукуауси*. Даже во время постройки *масава*, морской лодки большого размера (обычная лодка — *вага*}, необходимо произносить специальные заклинания, которые должны защитить будущий экипаж от нападений этих страшных женщин.

Мулукуауси не менее опасны на берегу, где они нападают на людей, выгрызая им языки, глаза и легкие (*лопоуло* буквально переводится как «легкие», но это слово означает также вообще «внутренности» человека). Все сказанное относится к теме колдовства и черной магии. Здесь мы вкратце коснулись этой темы из-за той роли, которую *мулукуауси* играют в верованиях, связанных со смертью. *Мулукуауси* — это настоящие вампиры. Когда умирает человек, колдуньи налетают со всех сторон и набрасываются на его внутренности. Они пожирают *лопоуло*, язык, глаза, затем и все тело, после чего становятся еще более опасными для живых. Они собираются вокруг дома умершего и пытаются забраться вовнутрь. В давние времена, когда наполовину прикрытое тело покойного выставляли во временной могиле посреди деревни, *мулукуауси* рассаживались на деревьях в самой деревне и вблизи нее⁷. Поэтому, укладывая тело в могилу, следовало произносить особые заклинания, отпугивающие колдуний. Туземцы ассоциируют *мулукуауси* с запахом мертвечины. В рассказах, которые я слышал, многократно упоминается, как люди, попадая в опасную ситуацию на море, чувствовали зловонный запах *бурану асе* (падали), что служило неопровержимым доказательством присутствия колдуний.

Мулукуауси вызывают у туземцев настоящий ужас. Место, где похоронен покойник, с

наступлением ночи быстро пустеет. Я познакомился с *мулукуауси* следующим образом. В самом начале моего пребывания в Киривине я был свидетелем траурной церемонии, проводимой над могилой умершего. После захода солнца плакальщики начали расходиться и настойчиво уговаривали меня, чтобы я тоже покинул это место. Я не соглашался, думая, что речь идет о проведении какого-то торжества без моего участия. Примерно через десять минут несколько мужчин вернулось за мной, приведя моего переводчика, который еще раньше ушел в деревню. Он и объяснил мне в чем дело, очень серьезно предупредив об опасности со стороны *мулукуауси*. Однако, уже зная белых людей по опыту прежних контактов с ними, он не очень беспокоился о моей участи⁸. В той деревне, где кто-то умер, или вблизи нее туземцы больше всего боятся *мулукуауси* и не выходят с наступлением темноты, а также избегают бродить впотьмах по окрестным лесам и огородам. Я много раз допытывался у туземцев, чего они боятся, когда им приходится в одиночку идти в потемках сразу после смерти кого-либо из соплеменников, и из их ответов однозначно следовало, что единственные существа, которые вызывают у них ужас, — это именно колдуньи.

II

Познакомившись с *коси*, незлобивым духом, который исчезает после нескольких дней своего призрачного существования, и с *мулукуауси*, мерзкими и опасными женщинами, которые питаются мертвечиной и нападают на живых людей, теперь перейдем к *балома*, самой важной форме, которую принимает дух умершего. Это самая важная форма потому, что *балома*, как считают туземцы, реально, в самом прямом смысле живет на Туме. Время от времени он возвращается в родную деревню, его можно увидеть и навестить на Туме как во сне, так и наяву. Люди, которые уже были на шаг от смерти и в последний момент вернулись к жизни, могли встретить *балома*. Эти духи играют существенную роль в магических верованиях туземцев и даже принимают подношения или нечто вроде умиловительной жертвы. Непосредственное доказательство реальности *балома* состоит в том, что они возвращаются туда, где жили, постоянно перевоплощаясь. Все это говорит о том, что *балома* существуют вечно.

Тотчас после смерти *балома* оставляет тело и отправляется на Туму. Его путь и способ передвижения ничем не отличаются от путешествий живых людей. Тума — остров, поэтому необходимо плыть туда на лодке. *Балома* из прибрежной деревни просто са-

340

341

дится в лодку и плывет к своей цели. Дух из деревни, расположенной внутри острова, должен сначала прибыть в прибрежную деревню, из которой обычно лодки отправляются на Туму. Так, дух умершего из Омараканы, деревни, расположенной в центре северной части Бойовы (главного острова Тробрианского архипелага), направляется в Кайболи, деревню на северном побережье, откуда легко переправиться на Туму. Путь по морю легче всего пройти в период юго-восточных пассатов, которые всего за несколько часов донесут лодку до берега острова Тума. Однажды в период *миламала* (ежегодного праздника духов) я посетил Оливи-леви, большую деревню на восточном побережье. По мнению участников торжеств, *балома* расположились на ближнем пляже. Они прибыли туда на особых лодках, которые можно назвать предметами «духовной» или «нематериальной» природы, хотя представления туземцев об этом вряд ли совпадают с тем, какое значение мы вкладываем в эти понятия. Одно можно сказать определенно: никто из обычных людей в обычных условиях такую лодку или вообще что-либо связанное с *балома* видеть не может.

Как уже было сказано, когда *балома* покидает деревню и своих близких, он теряет связь с ними. По крайней мере, через какое-то время он уже не сможет услышать их плач, их скорбь уже не тронет его. Но сам он очень опечален разлукой со своими близкими.

На берегу острова Тума есть скала Модавоси. На нее садится наш плачущий *балома*, и взгляд его устремлен туда, где за морем осталась Киривина. Плач его слышат другие духи. Все *балома*, которые были его родственниками и друзьями, приходят, присаживаются на корточки возле него и плачут вместе с ним. Они вспоминают собственную смерть, тоскуют по дому и по своим близким. Некоторые *балома* плачут, другие распевают монотонную, грустную песню, в точности так же, как это делают живые люди во время траурных церемоний (*иавали*),

когда кто-то умирает. Потом наш *балом* отправляется к источнику, который называется Гилала⁹, и промывает глаза; это делает его невидимым¹⁰. Затем он идет в Дукупуалу, место на *раибоаг*, где находятся две скалы Ди-кумаио'и. *Балом* должен постучать по обеим скалам. Первая отвечает звучным гулом (*какупуана*), а отзвук второго удара так силен, что дрожит земля (*иоуи*). Все *балом*, слышав этот звук, приходят, чтобы приветствовать нового жителя Тумы¹¹.

Вступая в мир мертвых, *балом* рано или поздно должен встретиться с вождем деревень мертвых — Топилетой. Мои информаторы не могли в точности сказать, когда именно Топилета является пришельцу. Вероятно, это событие наступает достаточно скоро, так как Топилета живет неподалеку от скалы Модавосо и выступает в роли Цербера или св. Петра. Именно он разрешает

342

духу войти в загробный мир, но, как считают все туземцы, он может и отказать в таком праве. Однако его решение не зависит от каких бы то ни было моральных соображений. Ему нужно только, чтобы плата за вход в загробный мир была достаточно высокой. Поэтому-то оплакивающие покойника люди покрывают тело покойного всеми украшениями, какими он обладал при жизни, а рядом с ним раскладывают другие *вайгу'а* (ценные предметы)¹², среди которых важнейшими являются лезвия ритуального топора (*беку*). Как убеждены туземцы, дух забирает с собой на Туму все эти предметы, — конечно, в их «духовной» форме. Туземцы объясняют это следующим образом: «*Балом* человека уходит, хотя тело его остается, так же и *балом* ценностей отправляются на Туму, хотя сами предметы остаются»¹³. Неся эти ценные предметы в небольшой корзинке, *балом* выбирает некоторые из них, чтобы соответствующим образом подготовиться к встрече с Топилетой.

Туземцы считают, что это подношение нужно для того, чтобы узнать подобающую дорогу на Туму. Но перед тем как указать *балом* дорогу, Топилета спрашивает пришельца о причине его смерти. Аборигены различают три вида последней: смерть, вызванная черной магией, смерть из-за отравления и смерть на войне. Этим трем видам смерти соответствуют три дороги, ведущие на Туму, и Топилета показывает, по какой из них *балом* должен идти. На самом деле ни одна из дорог не лучше остальных, хотя мои информаторы как один утверждали, что погибнуть на войне — это «хорошая смерть», несколько хуже — смерть от яда, самая же плохая смерть — из-за злых чар. Это значит, что мужчине лучше погибнуть на войне, чем умереть иной смертью. Моральная сторона дела здесь ни при чем, но смерть в бою приносит славу, а смерть от колдовства и болезни считается самой страшной.

К тому же типу, что смерть на войне, относится самоубийство (на языке туземцев — *ло 'у*), когда человек взбирается на дерево и бросается с него на землю. Это одна из двух традиционно известных в Киривине форм самоубийства, к которой прибегают как мужчины, так и женщины. Случаи самоубийства, вероятно, довольно часты среди туземцев¹⁴.

Самоубийство понимается как акт возмездия, но не по отношению к себе, а по отношению к близкому человеку, который в чем-то виноват перед самоубийцей. Поэтому самоубийство является одним из важнейших средств осуществления права. Но психологические предпосылки этой традиции исключительно сложны, и здесь невозможно рассмотреть их во всей полноте.

Помимо *ло 'у*, самоубийство можно совершить, приняв яд. Это особая отравка для рыбы (*тува*)¹⁵. Такие самоубийцы, а также те,

343

кто был отравлен желчью ядовитой рыбы *сока*, идут на Туму второй дорогой — дорогой, предназначенной для отравленных.

Утонувшие направляются по той же дороге, что и жертвы войны, а утопление также считается «хорошей смертью».

Наконец, мы переходим к группе тех *балом*, которые приняли смерть от злых чар. Туземцы допускают возможность обычного заболевания, которое случается без вмешательства магических сил, и отличают его от болезни, вызванной чарами. Однако, согласно их убеждениям, только во втором из этих случаев наступает смерть. Итак, по третьей дороге идут на Туму все, кто умер «естественной смертью» в нашем понимании, то есть смертью, наступившей не из-за несчастного случая. О такой смерти туземцы говорят, что она вызвана

злыми чарами¹⁶. Духи умерших женщин идут по тем же дорогам, что и духи мужчин, но путь им указывает жена Топилеты, Бомиауйа. Это все, что можно сказать о различных видах смерти.

В очень трудном положении окажется тот, кто не сможет как следует заплатить Топилете на пороге загробного мира. Его не пустят на Туму, и он будет обречен на скитание по морю. К тому же изменится его вид, он превратится в *вайаба* — мифическую рыбу с головой и хвостом акулы и туловищем ската. Однако эта участь не слишком беспокоит туземцев. Напротив, те, кого я расспрашивал, утверждали, что подобные случаи если вообще и бывают, то исключительно редко, и не могли привести ни одного примера. Я спрашивал их, откуда же они знают это, на что они отвечали: «Старая болтовня» (*токунабогу ливала*). После смерти не бывает никакого суда, ни с кем не нужно рассчитываться по счетам прожитой жизни, никого не подвергают каким бы то ни было испытаниям, а сам переход из одного мира в другой не связан с какими-то особыми трудностями.

Проф. Зелигман описывает Топилету следующим образом: «То-пилета напоминает человека во всем, кроме одного — у него огромные уши, которыми он постоянно машет. Топилета, согласно описаниям аборигенов, является членом клана Маласи и живет как обычный тробрианский островитянин». Эти сведения собраны на соседнем острове Кайлеула (проф. Зелигман называет его Кадава-га), но они вполне соответствуют тому, о чем я узнал о Топилете в Киривине. Далее проф. Зелигман пишет: «Топилета обладает определенной магической силой, например, он может вызвать землетрясение, а когда он стареет, то принимает снадобье, благодаря которому возвращает молодость себе, своей жене и детям. Прибывшие на Туму умершие вожди сохраняют свою власть. Топилета, безусловно, важная особа на острове [...], но значительно отличаясь от всех других вождей, он не может править умершими в

344

обычном смысле, поэтому трудно сказать, обладает ли он фактически какой-либо властью в загробном мире»¹⁷.

Туму невозможно даже представить без Топилеты, но после вступительной беседы с каждым прибывшим духом он затем уже не вмешивается в его дела. Вожди сохраняют в загробном мире прежнее свое положение, но в чем именно состоит там их власть, туземцы сказать не могут¹⁸. Более того, Топилета является фактическим хозяином или господином мира духов на острове и расположенных на нем деревень¹⁹. На том свете имеется три деревни: Тума, Вабуайма и Валисига. Топилета считается *толивалу* (господином) всех трех, но туземцы не знают, действительно ли он управляет ими, принимая решения по всем важным вопросам, или же его титул является просто почетным. Также трудно сказать, имеют ли три деревни какую-то связь с тремя дорогами, ведущими в загробный мир.

После встречи с Топилетой прибывший дух направляется в деревню, в которой он будет с этих пор жить. Там он всегда сможет обнаружить каких-то родичей, которые составят ему компанию, пока найдется или будет выстроен дом для него. По мнению туземцев, все это проходит так же, как в мире живых, когда кто-то должен перебраться из одной деревни в другую, что на Тробриа-нах случается не так уж редко. Какое-то время новоприбывший грустит и плачет. Другие духи, особенно представители противоположного пола, не жалеют усилий, чтобы обустроить ему новую жизнь, сделать так, чтобы он завел новые привязанности и забыл о старых. Мои информаторы (только мужчины) единодушно утверждали, что духа-мужчину прямо-таки осаждают представительницы другого пола, столь робкие и стыдливые в нашем мире. Вначале дух, оплакивая разлуку со своими близкими, хочет, чтобы его оставили в покое. Его родичи это понимают и говорят другим: «Дайте ему немного времени, пусть он выплачется». Если умерший был счастлив в супружестве и оставил вдову, по которой тоскует, его печаль продолжается, понятно, несколько дольше. Но все напрасно! На том свете (здесь я опять-таки привожу мнения одних только мужчин) гораздо больше женщин, чем мужчин, и они выражают явное нетерпение, если тоска новичка длится слишком долго. Если они не могут добиться своего никаким иным путем, то прибегают к магии, всесильному средству, с помощью которого можно добиться взаимности. В искусстве обольщения духи женщин на Туме не уступают девушкам из Киривины и не более, чем они, щепетильны. Вскоре новичок перестает печалиться и принимает подарок от женщины, *набуода* 'у — корзину, наполненную

бу 'а (орехами бетеля), мо'и (толчеными листьями бетеля) и пахучими травами. Вручая такую корзину, она скажет: «Ком паку», и если

345

подарок принят, то оба будут принадлежать друг другу²⁰. Может случиться, что умерший захочет подождать прибытия своей вдовы, но, как считают мои информаторы, это бывает крайне редко, и вся вина за это возлагается на красоток, живущих на Туме. Их магическое обаяние должно быть таким сильным, чтобы против него не устоял даже самый верный муж. Так дух поселяется на Туме, чтобы счастливо проводить здесь свою следующую жизнь²¹, до новой смерти. Однако и эта вторая смерть не означает, как мы вскоре увидим, полного небытия.

III

Пока не наступит новая смерть, *балома*, по всей вероятности, не полностью отрезан от контактов с миром живых. Время от времени он навещает родную деревню, а также принимает визиты живых родичей и друзей. Некоторые из живых людей обладают способностью непосредственно пробираться в призрачный мир духов, другим же *балома* может только привидеться, они могут услышать его, увидеть его на значительном расстоянии или впотьмах — но при этом они способны узнать его и полностью увериться в том, что это действительно *балома*.

На Туме есть и живые люди. В их деревню часто приезжают жители Киривины. На берега Тумы и соседних островов море выбрасывает множество панцирей черепах и раковин каури (*овулум овул*). Поэтому этот небольшой островок является для жителей северных и восточных деревень Киривины главным источником ценных украшений²². Именно по этой причине люди с главного острова часто посещают Туму.

Все мои информаторы, живущие в Омаракане и в соседних деревнях, знали Туму довольно хорошо. Почти нельзя было бы найти такого человека, который бы никогда не сталкивался с *балома*. Кто-то видел в сумраке тень, которая уклонилась от слишком близкой встречи, кто-то слышал хорошо знакомый голос и т.д., и т.п. Огородный колдун Багидо'у из субклана Табалу, человек исключительного ума, лучший из моих информаторов по вопросам древних преданий и традиций, множество раз видел духов и ничуть не сомневался в том, что человек, будучи на Туме в течение какого-то времени, без особых затруднений может увидеть любого из близких ему умерших. Однажды на Туме, набирая воду из источника на поросшем лесом коралловом хребте *раибоаг*, Багидо'у почувствовал, что *балома* ударил его по плечу, а обернувшись, увидел тень, убегающую в заросли. В то же время он услышал причмокивание, звук, которым туземцы обращают на себя вни-

346

мание. В другой раз во время пребывания на Туме Багидо'у спокойно спал, когда вдруг почувствовал, как что-то приподняло его с ложа и опустило на землю.

Некогда большая группа мужчин во главе с То'улувой, вождем Омараканы, отправилась на Туму. Пристав к берегу неподалеку от скалы Модавоси, они увидели стоящего там мужчину. Они сразу узнали Ги'иопеуло, недавно умершего жителя деревни, до которой было не больше пяти минут ходу от Омараканы. Это был великий воин, человек небывалой силы и отваги. Когда они подошли поближе, он исчез, но они еще явственно слышали его слова: «*фу кусисуси бала*» («Вы оставайтесь, я уйду»), — обычную форму прощания, то же самое, что наше «до свиданья». Другой мой информатор, будучи на Туме, пил воду в одном из больших гротов, заполненных водой, каких много на *раибоаг*. Тогда из глубины вод он услышал голос девушки Буава'у Лагим, которая окликнула его и громко позвала по имени.

Я слышал много повествований о подобных событиях. Надо отметить, что во всех случаях туземцы явно отличают *балома* от *коси*. Рассказчики совершенно не сомневаются в том, что видели или слышали *балома*, а не *коси*, хотя легкомысленное поведение духа (например, сбрасывание столь почтенного человека с ложа на пол или похлопывание его по плечу), по существу, не отличается от проказ *коси*. Кроме того, на аборигенов, по-видимому, не производят жуткого впечатления ни внезапные встречи с *балома*, ни его проделки, точно так же, как они не слишком пугаются *коси*. Им чужд страх перед *балома*, подобный тому страху, какой испытывают европейцы перед привидениями.

Живые люди могут не только случайно подсмотреть, как живут духи, но и иметь с ними более

тесные контакты благодаря посредничеству тех, кому выпало собственной персоной посетить мир мертвых. Проф. Зелигман пишет: «Есть лица, которые уверяют, что им случилось быть на Туме и возвратиться в мир живых»²³. Люди, наделенные такой способностью, — вовсе не какие-то исключительные, это могут быть и мужчины, и женщины, хотя, конечно, кто-то из них более известен своими способностями, чем другие. В Омаракане, деревне, где я жил, самой известной персоной, обладающей такой способностью, была женщина, Бвоилагеси, дочь покойного вождя Нумакалы, брата и предшественника нынешнего вождя Омараканы То'улувы. Она в прошлом была на Туме и впоследствии продолжала посещать этот остров, встречаясь с *балом* и разговаривая с ними. Это она «принесла» с Тумы песню *балом*, которую часто поют женщины в Омаракане.

Кроме Бвоилагеси, на Туме бывает и доставляет оттуда вести от духов мужчина по имени Монига'у. Хотя я хорошо знал обоих, мне,

347

к сожалению, никогда не удавалось получить у них подробную информацию об этих таинственных путешествиях. Эта тема была для них слишком трудной, на мои вопросы они отвечали скупой, самыми общими словами. У меня создалось впечатление, что они не могли рассказать о каких-то конкретных деталях, а все, что они знали, уже знали от них и все остальные, и это как бы стало общим достоянием. Именно таким достоянием стала упомянутая выше песенка²⁴, а также личные послания духов их родичам. В одном разговоре, который шел в присутствии Тукулубаики, которого я считаю одним из самых скромных, умных и дружелюбных из всех встреченных мной туземцев, Бвоилагеси, его мать, сказала мне, что никогда не запоминает того, что видела, хотя в точности помнит то, что ей говорили. Чтобы попасть на Туму, Бвоилагеси не должна ни идти пешком, ни плыть по морю, ей достаточно просто заснуть, чтобы перенестись в мир духов. Она и ее сын полностью уверены в том, что песня, которая получила такую известность, была подарена им *балом*. Однако разговор на эту тему был для Тукулубаики неприятен, особенно когда я стал подробно расспрашивать ее о деталях. Мне не удалось обнаружить ни одного свидетельства тому, что эта женщина, у которой я получал информацию, имеет какую-либо материальную выгоду от описаний своих путешествий на Туму, хотя понятно, что они — несмотря на отдельные проявления открытого недоверия — значительно повышают ее престиж.

Два моих информатора утверждали, что приписывание себе способности бывать в мире *балом*, скорее всего, является ложью. Первый из них, Гомайя, юноша из деревни Синакета, расположенной в южной части острова, сказал, что из лиц, путешествующих на Туму, более других заслуживает внимания некий Митакай'ио из Обураку; однако тут же добавил, что и он тоже болтун. Митакай'ио обычно хвастал тем, что путешествует на Туму, чтобы там наесться: «Мне хочется есть, и я иду на Туму; там много еды: зрелые бананы, клубни ямса и таро — все готово, только ешь; есть и рыба и свинина; сколько угодно орехов арековой пальмы, бетелевого перца; каждый раз, когда я бываю на Туме, я объедаюсь». Нетрудно понять, как эта картина действовала на воображение туземцев, как она повышала престиж хвастуна и возбуждала зависть у тех, кто жаждет подобных ощущений. Самым распространенным проявлением амбиции и честолюбия аборигенов является хвастовство по поводу еды. Но простолоудин — если у него оказывается слишком много еды или слишком хороший огород, да еще если к тому же он любит похвастать этим перед другими и выставляет напоказ свое богатство, — рискует жизнью.

Гомайя, которому не нравилось хвастовство Митакай'ио, начал доискиваться истины. Он обещал: «Я дам тебе фунт, если ты

348

возьмешь меня на Туму». Однако тот был готов удовольствоваться более скромной платой. «Твои родственники очень хотят встретиться с тобой; они хотят тебя увидеть; дай мне две плитки табака, я пойду туда и отдам им табак. Твой отец видел меня; он сказал: "Принеси табака от Гомайи"». Митакай'ио не очень торопился взять Гомайю с собой в мир мертвых. Хотя тот вручил ему две плитки табаку, но выкурил его сам хитрец. Когда Гомайя это обнаружил, он страшно возмутился и стал еще настойчивее требовать, чтобы Митакай'ио взял его на Туму за обещанный фунт (но отдать деньги обещал только после возвращения). Тогда Митакай'ио достал для него три вида листьев и наказал натереть ими все тело, а также

посоветовал выпить некую микстуру. Гомайа выполнил все предписания, потом лег и заснул, но так и не попал на Туму. Это усилило его скепсис, но Митакаи'ио, хоть и не получил обещанный фунт, спас свой престиж.

Тот же Митакаи'ио разоблачил однажды другого путешественника в загробный мир. Это был давний его соперник, Томвайа Лакуабуро, человек, о котором Митакаи'ио часто отзывался презрительно. Они решили, наконец, устроить проверку.

Томвайа пообещал добраться до Тумы и принести оттуда что-нибудь в доказательство, что он там был. На самом же деле он пошел в заросли и на участке, принадлежавшем Моураде, *токара-ивага валу* (вождю деревни) Обураку, украл связку орехов бетеля. Затем он съел эти орехи, оставив один на потом. Вечером он сказал жене: «Положи мою циновку на топчан; я слышу песню *балома*; скоро я присоединюсь к ним, я должен прилечь». Потом он начал петь. Собравшиеся в доме слышали это пение и говорили друг другу: «Это поет один Томвайа и никто больше». Они сказали ему это наутро, но он возразил, что этого не могло быть, так как пели многие *балома*, а он пел вместе с ними.

Рано поутру Томвайа положил в рот оставленный орешек, вышел из дому и закричал: «Я был на Туме; я принес оттуда орешек». Это произвело на всех огромное впечатление, но Моурада и Митакаи'ио, которые бдительно следили за ним прошлым днем, знали о краже и разоблачили ее при всех. С того времени Томвайа перестал болтать о путешествиях на Туму. Я записал этот рассказ так, как услышал его от Гомайи, и в точности воспроизвожу его здесь. Следует все же учитывать, что туземцы часто в своих рассказах теряют верную перспективу. Вполне возможно, что мой информатор соединил в одном рассказе несколько различных событий. Так или иначе, мне удалось понять то, что было главным в данном случае, а именно психологическое отношение туземцев к «спиритизму», то есть спорадический скепсис немногих индивидов и устойчивость веры боль-

349

шинства. Из этих рассказов, кроме того, вытекает, что главным мотивом всех путешествий на Туму является материальная выгода. На это также обратили внимание мои скептически настроенные информаторы.

Несколько иной формой общения с духами являются кратковременные нервные припадки, во время которых люди разговаривают с *балома*. Я не могу даже примерно определить психологические или патологические основания этого явления. Я познакомился с ним, к сожалению, довольно поздно, уже под самый конец моего пребывания на острове. Это произошло случайно, за две недели до моего отъезда. Однажды утром я услышал громкие и, как мне показалось, раздраженные восклицания на другом конце деревни. Почувствовав, что можно раздобыть очередной социологический «документ», я спросил у находившихся в моей палатке туземцев о причине этих криков. Они мне сказали, что это Гумгуйа'у, человек рассудительный и спокойный, разговаривает с *балома*. Я поспешил в его хижину, но пришел уже слишком поздно, мужчина лежал изможденный на своей лежанке и, по-видимому, спал. Этот случай не вызвал никакого замешательства в деревне, поскольку, как мне сказали, разговоры с *балома* — дело вполне обыкновенное для Гумгуйа'у.

Этот разговор, вероятно, был очень оживленный. Гумгуйа'у говорил громко, повышенным тоном, а то, что он говорил, звучало как обвинительный монолог. Разговор, вероятно, шел о ритуальной регате, которая состоялась двумя днями раньше. Такие регаты организуются всякий раз, когда завершается постройка новой лодки. В обязанность вождя, являющегося организатором регаты, входит приготовление большого *сагали* (ритуального угощения), необходимой части торжества. *Балома* заинтересованы в этом празднике и строго следят за тем, чтобы пищи было вдоволь, хотя неясно, какую выгоду и каким образом они извлекают из этого. Они чувствуют себя очень обиженными, если заметят какой-то недостаток, вызванный то ли нерадивостью вождя, то ли просто неблагоприятным стечением обстоятельств.

Независимо от того, виноват организатор ритуала или нет, *балома* делают ему строгий выговор. Так было и в этом случае, духи пришли к Гумгуйа'у, чтобы выразить ему свое неудовольствие, вызванное слишком скромным количеством продуктов во время обряда. Организатором регаты был, конечно, То'улува, вождь Омараканы.

По-видимому, сновидения также играют определенную роль в контактах между *балома* и живыми людьми. Чаще всего *балома* являются во сне близким родственникам, которых не

было в деревне в момент смерти, чтобы уведомить их о своем переходе в загробный мир. Случается также, что *балом* навещают во сне

350

женщину и сообщают ей, что она вскоре забеременеет. Особенно часто умершие навещают своих близких в сновидениях во время ежегодного праздника *миламала*. В первом из этих случаев (когда умерший оповещает отсутствующих родичей и друзей о своей смерти) сновидение объясняется довольно свободно и трактуется «символически» — подобным образом интерпретировали сны люди всех цивилизаций на протяжении всей истории. Однажды довольно большая группа юношей из Омараканы отправилась работать на плантации в Майлн Бэй на самой восточной окраине Новой Гвинеи. Среди них был Калогуса, сын вождя То'у-лувы, был также Гумигава'иа из Омараканы. В одну из ночей Калогусе приснилось, что его мать, пожилая женщина, одна из шестнадцати жен вождя, ныне живущая в Омаракане, пришла к нему, чтобы рассказать о своей смерти. Юноша был безутешен и, оплакивая мать, не скрывал своего горя (эту историю я слышал от одного из его товарищей). Все знали, что «в Омаракане что-то должно произойти». По дороге в родную деревню юноши узнали, что умерла мать Гумигава'иа, и это их совсем не удивило, так как они увидели в этом объяснение сна Калогусы.

Теперь пора рассмотреть природу *балом* и его соотношение с *коси*. Из чего они состоят, из одной и той же субстанции или из разных? Это тени, духи, или же их можно наблюдать как нечто материальное? Туземцам можно задавать любые вопросы такого типа. Самые умные из них без труда понимают, о чем идет речь, и в разговоре с этнографом проявляют незаурядную интуицию и заинтересованность. Однако такие диспуты укрепили меня во мнении, что постановкой таких вопросов мы отдаляемся от сферы верований и вступаем в мир определенных представлений, совершенно оторванных от веры. В этой области туземец скорее мыслит, чем верит, но к своим мыслям он относится не слишком серьезно и совершенно не заботится о том, ортодоксальны ли его рассуждения. Только исключительно умные индивиды углубляются в рассмотрение этих проблем, высказывая при этом свое личное мнение, а не общепризнанные положения. Ни в словарном запасе, ни в понятиях даже самых умных аборигенов нет ничего, что хотя бы приблизительно соответствовало тому, что мы называем «сущностью» или «субстанцией». У них есть только слово у 'ула, обозначающее примерно то, что выражается терминами «причина», «начало».

У туземца можно спросить: «На что похож *балом*? Его тело — такое ли оно, как у нас, или какое-то другое? И чем оно отличается от нашего?» Можно далее перевести разговор на тему остающегося тела и бестелесного *балом*, который покидает это тело. В таком случае мы всегда услышим, что *балом* — это как отраже-

351

ние (*сарибу*) в воде (или, как говорят современные киривинцы, в зеркале), а *коси* — это как тень (*каикуабула*). Отвечая на вопросы, мои собеседники прибегали к сравнениям (по крайней мере, мне так казалось), а не к определениям, которыми я интересовался. Я хочу сказать, что туземцы, по крайней мере, не уверены, состоит ли *балом* из той же субстанции, что отражение. Однако они знают, что отражение есть «ничто», что отражение — это *сасона* (ложь), что в нем нет *балом*. Но *балом* — это «нечто вроде отражения» (*балом макавала сарибу*). Будучи спущены с метафизических вершин на землю вопросами типа: «Как же *балом* может кричать, есть, любить, если он нечто вроде *сарибу*? Как может *коси* стучать в дома, бросать камни или шутить над людьми, если он подобен тени?», более умные туземцы дают объяснения примерно такого типа: «Верно, что *балом* и *коси* — как отражение и как тень, но в то же время они — как люди и ведут себя как люди». В таких случаях спорить с ними очень трудно²⁵. Менее умные или менее терпеливые собеседники пожимают плечами, когда им задают такие вопросы; другие же опять-таки дают волю своей фантазии и импровизируют на эту тему, спрашивают исследователя о его собственных мнениях или пускаются в своего рода метафизические рассуждения. Но и в этих второпях придуманных ответах я не нашел и следов какой-нибудь глубокой рефлексии, скорее, они вращались вокруг обычно повторяемых общих мест.

Однако нужно четко сознавать, что существуют некоторые догмы, которых придерживаются все туземцы без исключения. Вне всякого сомнения *балом* сохраняет сходство с человеком, отражением которого он является. Когда видят *балом*, узнают в нем когда-то жившего человека. *Балом* живет как человек: стареет, ест, спит, любит — как на Туме, так и посещая родную

деревню. Туземцы совершенно уверены в истинности этих фактов. Эти догмы относятся к поступкам *балома*, описывают поведение этих духов, а некоторые из них, например, вера в то, что духи нуждаются в пище, являются мотивом конкретных действий (об этом будет сказано ниже при описании праздника *миламала*). Единственная догма более общего характера - то, что *балома* похож на отражение, а *коси* — это нечто похожее на тень. Следует подчеркнуть, что это различие соответствует характеристике обоих: открытой, ясно определенной, постоянной природе *балома* и неопределенной, изменчивой, ночной природе *коси*.

Но даже в вопросе о фундаментальных отношениях между *балома* и *коси* есть существенные разногласия - не только по поводу их природы, но и относительно способов их существования. Согласно наиболее общим представлениям, *балома* сразу отправляется на Туму, тогда как *коси* какое-то недолгое время кружит

352

возле места, где жил умерший. Это допускает два истолкования: либо в живущем человеке есть два духа, и оба оставляют тело в момент смерти, либо *коси* есть некий вторичный или дополнительный дух, которого нет в живом человеке, — он появляется в момент смерти. Аборигены понимают такой вопрос, если поставить его следующим образом: «Всегда ли находятся *балома* и *коси* в человеке или же *балома* находится в нем при жизни, а *коси* появляется только в момент смерти?» Однако они отвечают нерешительно и противоречиво, даже один и тот же человек отвечает в разное время по-разному. Это, скорее всего, означает, что такие ответы — не более чем импровизация и догадки.

Помимо этого наиболее общего представления, существует еще одно, согласно которому *коси* — это первая стадия духа, который через несколько дней превращается в *балома*. Таким образом, есть только один дух, который в течение нескольких дней остается вблизи дома умершего, а потом уходит. Несмотря на то, что эта версия проста и выглядит убедительной, она пользуется гораздо меньшей популярностью. Тем не менее она достаточно развита и независима, чтобы признать, что вышеизложенная версия о рядоположенности *балома* и *коси* не является ни единственной, ни ортодоксальной.

Интересную разновидность первой версии (о параллельном существовании *балома* и *коси*) я услышал от Гомайи — одного из лучших моих информаторов. По его мнению, *коси* появляются только после смерти тех людей, которые при жизни были колдунами (*бво-га 'у*). В конце концов, не так уж трудно быть *бвога 'у*. Это доступно каждому, кто знает какие-либо *силами* (заклинания черной магии) и применяет их. Гомайа считает, что другие (обычные люди) не будут *коси*, а будут только *балома* и уйдут на Туму. Что касается иных частностей, таких как индивидуальные свойства *балома* и *коси*, их поведение, призрачность бытия *коси*, Гомайа соглашался с общепринятыми взглядами. Его версия представляла исключительный интерес, так как исходила от человека большого ума и из интересной семьи: его отец был великим магом и *бвога 'у*, колдуном также является его *кадала* (дядя по матери). Более того, такая версия соответствует представлениям, по которым *бвога 'у* бродит по ночам в поисках жертвы и, кроме *мулукуауси*, только он и вызывает ночные ужасы. *Мулукуауси* на самом деле даже не так страшны, как *бвога 'у* (последний — существо, как и колдуны, человеческое, но еще более злобное и враждебное, а вдобавок владеющее черной магией). Но *мулукуауси* обладают способностью перемещаться на большие расстояния, будучи невидимыми благодаря своему бестелесному «двойнику» или «посланцу» — *какулувала*. Однако подобное убеждение существует параллельно с противоположной верси-

353

ей, согласно которой колдуны путешествуют в своем обычном телесном виде.

Все это говорит о том, что проблема природы *балома* и *коси*, а также их взаимоотношений, не выкристаллизовалась в некую единую и общепринятую концепцию.

Связь *балома* с телом живого человека еще менее понятна аборигенам, и они не могут дать сколько-нибудь ясного ответа на многие вопросы. Обитает ли *балома* в конкретной части тела (голове, животе, легких)? Может ли он покидать тело живого человека? Не *балома* ли совершает путешествия в какие-либо места, когда человек видит сновидения? Не попадают ли на Туму *балома* некоторых живых людей? На два последних вопроса обычно дают ответ утвердительный, но он звучит по меньшей мере неубедительно. Очевидно, что это мнение не основывается на каком-либо ортодоксальном предании. Ум, память, мудрость туземцы размещают в теле человека, и каждая из этих способностей занимает определенное место, но где помещается *балома*, они сказать не могут. Поэтому я склоняюсь к тому, что, согласно

представлениям туземцев, после смерти человека от его тела отделяется его бестелесный двойник, а не дух, пребывающий в теле при жизни. С уверенностью можно было бы утверждать только то, что эти представления не имеют завершенной формы, что они скорее порождены чувствами, а не размышлениями, что туземцы в большей мере представляют действия *баломы*, а не их природу и условия существования.

Другой вопрос, на который очень трудно найти однозначный и соответствующий какой-либо догме ответ, связан с реальным местопребыванием духов. Где они обитают — на поверхности земли на острове Тума, под землей либо где-то еще? По этому вопросу существует много мнений, и у каждого есть свои убежденные сторонники. По мнению нескольких моих информаторов, к числу которых принадлежал и Багидо'у, человек рассудительный и во всех отношениях достойный уважения, *баломы* живут на острове Тума. Их деревни расположены где-то на его территории, и они селятся на острове подобно тому, как на окрестности деревни в Киригине *баломы* разбивают свой лагерь во время их ежегодного, совпадающего с праздником *миламала*, визита на родину. Три ранее названные деревни духов расположены на острове рядом с деревней Тума, населенной живыми людьми. Поскольку *баломы* со всем, что им принадлежит, невидимы, их деревни на острове никому не могут помешать.

Согласно другой версии, *баломы* спускаются в настоящий «подземный мир» и живут там в Тумавиаке (Большой Туме). Эта версия выступает в двух вариантах. В первом из них утверждается су-

354

ществование «двухэтажного» подземного царства мертвых. После смерти, наступающей в конце первого периода бытия в виде духа, *баломы* сходит на нижний этаж, или уровень, и лишь оттуда может в какой-то момент вернуться в материальный мир (об этом перевоплощении речь пойдет ниже, в шестом разделе). Большинство туземцев решительно отрицают эту теорию, полагая, что в подземном мире один уровень (второй вариант). Это согласуется с утверждением проф. Зелигмана: «Души мертвых не остаются на поверхности земли вместе с живыми, но спускаются в подземный мир»²⁶. По-видимому, это мнение лучше согласуется и с общепринятыми в Киригине представлениями о том, что первые человеческие существа вышли из отверстий в земле. Проф. Зелигман даже слышал, что «мир вначале был заселен женщинами и мужчинами с Тумы, которых прислал на землю Топилета, а сам остался под землей»²⁷. Я лично никогда не сталкивался с таким мнением, но в этом нет ничего удивительного, учитывая большое разнообразие мнений по многим вопросам. Природа Тумы и ее связи с миром живых людей не составляет в этом смысле исключения. Утверждение Зелигмана подтверждает мнение, что «подземная Тума» согласуется с более ортодоксальной версией, хотя, как уже было раньше сказано, туземные представления на эту тему еще не стали догмой.

IV

Теперь вернемся к контактам между живыми людьми и духами. Все, что было сказано об этом выше, относится к встречам, происходящим в сновидениях или видениях, либо к случайным, мимолетным явлениям духа бодрствующим, психически нормальным людям. Такие контакты можно назвать частными и случайными. Они не установлены обычаем, хотя соответствуют определенному складу ума и определенным верованиям. Эти связи не публичны, жители деревни в них не участвуют совместно, с ними не связаны какие-либо церемонии. Однако бывают случаи, когда *баломы* навещают деревню или принимают участие в публичных торжествах. Тогда их принимает все сообщество, оказывает им внимание в рамках строго официальных и регламентированных обычаем процедур, а сами *баломы* участвуют в особых магических обрядах в соответствии с предназначенной им ролью.

Так, каждый год после уборки урожая, когда работы на какое-то время прекращаются, поскольку еще не пришло время вновь возделывать огороды, наступает *миламала* — период танцев, пиршеств и общего празднества. Все *баломы* проводят это время в сво-

355

их родных деревнях, прибывая с Тумы. Жители деревни специально готовятся к их прибытию: устанавливают платформы, на которых *баломы* могли бы разместиться, готовят дары, вручаемые им согласно обычаю. А когда закончится полнолуние, в соответствии с ритуалом, хотя и довольно бесцеремонно, духов выгоняют из деревни.

Балом также играют важную роль в магических обрядах. Произносятся заклинания, называются имена духов предков; по сути, такие взывания являются, возможно, самым существенным, обязательным элементом этих магических заклинаний. Кроме того, в некоторых магических церемониях туземцы приносят *балом* подношения. Это отголоски веры, согласно которой духи предков могут помочь в достижении цели, ради которой совершается колдовство. Надо сказать, что эти подношения *балом* — единственный ритуальный элемент (в узком смысле) магических представлений, какой мне удалось обнаружить²⁸.

Я хотел бы здесь добавить, что нет никакой связи между *балом* умершего человека и останками его тела, такими как череп, челюстная кость, кости рук и ног, волосы. Эти останки используются родичами покойника в практических целях: из черепа можно сделать неплохую посудину для извести, из волос и челюстной кости — ожерелье, а из других костей — лопаточки для извести. Однако такая связь есть у других племен Новой Гвинеи²⁹.

Теперь перейдем к празднику *миламала*. Учитывая роль духов в магии, нам придется более подробно рассмотреть факты, связанные с этим празднеством.

Ежегодный праздник *миламала* — весьма сложное социальное и магико-религиозное явление.

Его можно назвать «праздником урожая», поскольку он происходит, когда сбор ямса уже закончен, а хранилища заполнены. Может показаться странным, однако, что туземцы ни прямо, ни косвенно не связывают *миламала* с работой на огородных участках. Это празднование приходится на период, когда урожай уже собран, а новые посадки еще не сделаны, но, несмотря на это, ничто в этом празднике не говорит ни о прошедших работах, ни о будущих. *Миламала* — это период танцев, которые продолжаются один месяц, но могут продолжиться и по его завершении и даже растянуться на два месяца. Такое продолжение танцевального марафона называется *усигула*. Подобные танцы не организуются ни в какую иную пору года. Праздник *миламала* открывается ритуальным представлением, сопровождаемым танцами и первыми ударами в барабаны. В этот традиционный период пиршеств и танцев происходит явное повышение сексуальной активности. Жители соседних деревень обмениваются визитами, подарками и заключают особые сделки по «купле» и «продаже» танцев.

356

Прежде чем перейти к непосредственной теме, то есть к описанию роли *балом* во время *миламала*, следует представить общий ход этого торжества, иначе подробности, касающиеся *балом*, могут оказаться непонятными.

Миламала начинается вскоре после сбора урожая. Уже сама эта работа имеет явно праздничный характер, хотя в ней нет обычных элементов развлечения. Переноска собранного урожая к себе домой доставляет аборигенам много радости. Они любят свои огороды и искренне гордятся плодами своего труда. Еще до того, как урожай будет сложен в специальные хранилища, которые являются самыми заметными и живописными строениями во всей деревне, существует много поводов выставить его напоказ. После выкапывания из земли *таити* (вид ямса) — важнейшей в этой части света сельскохозяйственной культуры — каждый из клубней старательно очищается, и с помощью раковины обрезаются покрывающие их волоски. Затем клубни укладывают в большие пирамидальные кучи, а чтобы их предохранить от солнца, в огородах строят специальные навесы или шалаши. Под ними урожай впервые выставляется на всеобщее обозрение. Посредине воздвигается огромный бурт, в котором помещают самые лучшие образцы, окруженные меньшими кучками *таити* более низкого сорта, а также клубнями, предназначенными для посадки. Очистка и искусная укладка клубней в кучи занимает целые дни и даже недели. Форма кучи должна быть геометрически совершенна, и на поверхности должны быть уложены самые лучшие клубни. Эту работу выполняет хозяин огорода со своей женой, если она у него есть. Жители деревни прогуливаются по огородам, приходят на соседние участки и восхищаются собранным урожаем, а сравнения и похвалы составляют предмет всех разговоров.

Выставленный напоказ ямс остается в огороде в течение нескольких недель, а затем переносится в деревню. Это действие совершается как настоящий праздник, а те, кто принимает в нем участие, украшаются листьями, пахучими травами и раскрашивают лица. Но это еще не «парадный наряд», надеваемый во время танцев. Обычно путь от огородов до деревни преодолевается бегом. Когда *таити* вносят в деревню, группа выкрикивает особую

литанию: кто-то громко произносит слова, а остальные отвечают резкими возгласами. Затем все вместе складывают *таиту* в пирамидальные кучи, похожие на те, какие до этого были в огородах. Кучи устраивают вокруг большой площади перед входом в хранилища, куда в конце концов и заносят клубни.

Но это происходит не раньше, чем через две недели, а за это время урожай ямса снова пересчитывают и любуются им. Чтобы защитить клубни от солнца, их прикрывают пальмовыми листья-

357

ями. Наконец наступает очередной праздник в деревне — складывание всех клубней в специальные хранилища. Предыдущая работа, связанная с перенесением ямса в деревню, требует нескольких дней, а складывание в хранилище бывает закончено за один день. Это, быть может, передает ускорение темпа жизни деревни в период сбора урожая, тем более что часть *таиту* приносится из других деревень, а это повод для визитов даже в достаточно отдаленные места³⁰.

Когда урожай уже сложен в хранилища, наступает перерыв в работах. Именно в этот момент и приходит время *миламала*. Вступительная церемония, которой открывается праздник, заключается в «освящении» барабанов. До того, как это будет сделано, ни в один барабан нельзя бить публично. После соответствующей церемонии раздаются звуки барабанов и начинаются танцы. Одним из элементов торжества, как и в большинстве киривинских праздников, является раздача продуктов (*сагали*), причем во время этого ритуала еда подается в уже приготовленном виде. Горы еды раскладывают на деревянных блюдах или помещают в выставленные в ряд корзины. Затем вдоль этого ряда проходит назначенный для выполнения этой функции мужчина и, задерживаясь около каждой порции, выкрикивает имя какого-то из членов сообщества³¹. Жена или другая родственница названного мужчины забирает эту еду и несет ее домой. Этот обычай (*сагали*) не производит впечатления настоящего пиршества, особенно потому, что кульминационный момент, которым, как мы привыкли считать, является общая трапеза, носит отнюдь не публичный характер, - пиршество происходит в тихой домашней обстановке. Но праздничный характер церемонии определяется торжественным настроением, доминирующим в ходе приготовлений, собирания и передачи продуктов, которые таким образом становятся общим достоянием (каждый обязан внести свой вклад в общий котел, который затем разделяется поровну между участниками), и, наконец, в ходе публичной раздачи еды. Так выглядит открытие праздника *миламала*. Пополудни мужчины, облачась в особые наряды, исполняют первый танец.

С этого момента жизнь в деревне радикально меняется. Уже никто не ходит на огород, никто не выполняет никаких повседневных работ, таких как ловля рыбы или постройка лодки. Утром в деревне необычайнолюдно, так как сейчас здесь присутствуют не только ее жители, которые в обычные дни отправляются на работы, но и гости из других деревень. Настоящий праздник начинается несколько позже, около трех-четырех часов пополудни, когда спадает жара. Мужчины украшают головы, втыкая в густые черные волосы белые перья какаду. Эти перья, как иглы дикоб-

358

раза, торчат из волос во все стороны, образуя вокруг головы белый ореол.

Возвышающийся над ней плюмаж из красных перьев подчеркивает цветовую гамму и дополняет весь убор. В отличие от яркого многоцветия головных уборов, распространенных во многих районах Новой Гвинеи, киривинцы на все виды танцев надевают уборы только одного-единственного вида. Тем не менее вместе с хохолками казуаров, верхушки которых увенчиваются красными перьями (их прикрепляют к поясам и браслетам на предплечьях), этот наряд придает танцующим фантастическое очарование. В правильном ритме танцевальных движений наряд сливается с телом танцора, а черные пучки волос в красном обрамлении красиво сочетаются с шоколадной кожей. Белый ореол и шоколадные тела составляют гармоническое и фантастическое целое; это выглядит несколько дико, но совсем не гротескно. Вся фигура ритмически раскачивается в такт

монотонной, мелодической песне, следуя властвующим над ней ударам барабана. В некоторых танцах мужчины берут в руки раскрашенные щиты или размахивают лентами из листьев пандануса/Такие танцы характеризуются более медленным ритмом, а все зрелище несколько портит (на вкус европейца) обычай танцоров-мужчин надевать сделанные из травы женские юбки. Танцующие двигаются по кругу, в центре которого стоят барабанщики и певцы.

Ритуальные танцы в полных праздничных нарядах всегда кончаются с приходом ночи. С наступлением сумерек мужчины расходятся и снимают свои перья. Барабаны на какое-то время замолкают, теперь — черед главного пиршества. Наступает ночь, вновь раздаются удары барабанов, а танцоры, теперь уже не наряженные, выстраиваются вокруг них.

Иногда можно услышать прелестную танцевальную песенку, раздаются ритмические такты барабанной дробы, а позднее снова начинаются танцы. Однако, когда уже совсем поздно, песни обрываются, танцы прекращаются, и только звук барабана разносится среди ночи. Теперь мужчины, женщины и дети сходятся и гуляют парами и по трое вокруг все еще стоящих в центре барабанщиков, женщины несут детей на руках или прижимают их к груди, старики и старухи ведут за руки своих внуков. Они неумоимо двигаются друг за другом, прислушиваясь к ритмичным ударам барабана, бесцельно и бесконечно шагая по кругу. Время от времени они протяжно распевают «ааа...а, эээ...э», сильно нажимая на последний звук. В какой-то момент барабаны замолкают, и кружащаяся толпа на мгновение выглядит так, будто ее вырвали из зачарованного мира, но она не останавливается, и живой круг не разрывается. Вскоре барабаны возобновляют свой ритмичный бой к неопишуемой радости прогуливающихся, но и к несчастью этнографа, перед ко-

359

торым открывается унылая перспектива бессонной ночи. Этот обычай, который называется *карибом*, дает детям шанс позабавиться, попрыгать среди неторопливо передвигающихся взрослых. Это и возможность для пожилых мужчин и женщин также получить удовольствие от движений, отчасти напоминающих танец; это также подходящее время для амурных игр и ухаживаний молодежи.

Танцы и *карибом* повторяются день за днем и ночь за ночью. С ростом луны праздничный настрой усиливается. Со все большим энтузиазмом, все чаще и дольше празднично наряженные люди отдаются танцам. Танцы начинаются все раньше, *карибом* длится почти всю ночь. Вся жизнь в деревне меняется, она становится все более интенсивной. Большие группы юношей и девушек отправляются в гости в соседние деревни. Подарки в виде продуктов питания иногда приносят издалека, а на дорогах встречаются люди, нагруженные бананами, кокосами, гроздьями орехов арековой пальмы, таро. Делаются некоторые важные церемониальные визиты, когда вся деревня во главе с вождем отправляется в ближнее поселение. Иногда такие визиты делаются для того, чтобы заключить важные сделки, вроде «покупки танцев». Танцы всегда принадлежат монополистам, а их покупка стоит недешево. Сделка купли-продажи танцев является предметом воспоминаний и бесед, которые затем живут много лет, передаваясь из поколения в поколение и являясь важной частью местной истории. Я имел возможность наблюдать подобное событие.

Совершение сделки требует нескольких встреч, в ходе которых гости (обычно выступающие в роли продавцов) официально демонстрируют танец. Эти представления позволяют публике разучить танец, тем более что часть зрителей присоединяется к танцорам. При каждом крупном «официальном» визите гости получают богатые подарки от хозяев. В свою очередь хозяева делают ответные визиты и получают дары от бывших гостей.

В конце праздника *миламала* визиты жителей довольно отдаленных деревень происходят почти ежедневно. В старину они имели весьма сложный характер. Хотя это были дружеские визиты с добрыми, казалось бы, намерениями, но за официальным дружелюбием всегда таилась некоторая опасность. Гости приходили вооруженными, и в таких случаях весь арсенал «церемониального» оружия выставлялся напоказ.

Даже в наши дни обычай ношения оружия еще не ушел полностью в прошлое, однако сегодня под влиянием белых людей он стал только декоративным и показным. Все виды оружия

сделаны из твердых пород дерева, некоторые из них украшены красивым резным орнаментом — это мечи-дубинки и короткие деко-

360

рированные копья, так хорошо известные по музейным коллекциям из Новой Гвинеи. Они могут быть как предметами, изготавливаемыми на продажу, так и атрибутами щегольства. Похвастать своим богатством, щегольнуть красивыми, искусно отделанными предметами — одна из главных страстей киривинцев. «Похвальба» большим деревянным мечом, который выглядит необычайно грозно и в то же время красиво вырезан и раскрашен красной и белой красками, — это одно из главных развлечений киривинско-го юноши. Он и сам празднично разукрашен и демонстрирует то белый нос, торчащий на фоне совершенно черного лица, то «черный глаз», то сложный узор, которым покрыто все его лицо. В давние времена часто бывало, что оружие приходилось пускать в ход, да и сегодня многие в гневе хватаются за него, если их довести до ярости. Любовные ухаживания требуют от молодого парня определенных мер предосторожности, даже если его избранница явно ему благоволит. Отсутствие опыта в этих вопросах может ему дорого стоить. С общим оживлением племенной жизни в период *миламала* увеличивается и число всяческих ссор и потасовок между жителями деревни. Они обычно вспыхивают из-за женщин или из-за подозрений в применении черной магии.

Когда приближается полнолуние, а общий энтузиазм доходит до апогея, в деревнях устраиваются выставки продуктов, такие большие и богатые, насколько это возможно. *Тауту* хотя остаются в хранилищах, однако видны сквозь проемы между балками, из которых построены стены. Бананы, таро и кокосовые орехи раскладываются снаружи. Способ, каким они раскладываются, имеет не случайный характер и будет подробно описан ниже. Напоказ выставляются также *вайгу 'а*, предметы, считающиеся ценностями.

Миламала заканчивается в ночь полнолуния. Это не значит, что тотчас замолкают барабаны. Полностью прекращаются всякие танцы, если только праздник *миламала* не продлевается на особый период, называемый *усигола*. Обычно монотонные и бесцветные шествия *карибом* еще продолжаются каждую ночь в течение нескольких месяцев после окончания *миламала*. Праздник *миламала* я видел дважды. В первый раз это было в Оливилеви, «столичной» деревне Лубы, района, расположенного в южной части острова. В этом районе *миламала* празднуют на месяц раньше, чем в Киривине. Я наблюдал там только пять последних дней праздника, но в Омаракане, главной деревне Кири-вины, я присутствовал на протяжении всего праздника от начала до конца. Помимо других особенностей я наблюдал визит вождя То'улувы в сопровождении всех мужчин Омараканы в деревню Лилута. Эта встреча была связана с торжественной покупкой танца *рогайево* жителями Лилуты.

361

Теперь перейдем к тому аспекту праздника *миламала*, который непосредственно связан с темой данной работы, то есть к роли, которую играют *балома ьо* время праздничных торжеств.

В этот праздничный период *балома* обязательно навещают родные деревни. Духи хорошо знают, когда приближается праздник, так как он происходит всегда в одно и то же время года, в первой половине месяца, который также зовется *миламала*. Этот месяц, как весь календарь аборигенов, определяется положением звезд. Полнолуние в месяц *миламала* приходится в Киривине на вторую половину августа или первую половину сентября³².

Когда подходит назначенное время, *балома* плывут с Тумы к своим родным деревням, пользуясь благоприятным направлением ветра. Аборигенам не вполне известно, где *балома* живут во время *миламала*. Вероятно, они останавливаются в домах *вейола*, то есть родственников по матери. Также возможно, что духи, все или некоторые, разбивают лагерь на пляже вблизи своих лодок, если деревня расположена не слишком далеко от берега моря. Точно так же располагались бы на пляже родственники, прибывающие с визитами из другой деревни или с другого острова.

Так или иначе, деревня специально готовится к прибытию *балома*. В деревнях, принадлежащих вождям, строятся платформы характерного вида — небольшие, но довольно высокие, — называемые *токаикайа*. Они предназначены для *балома гуйа 'у*, то есть для духов умерших вождей. Интересно, что, по всеобщему мнению, вождь всегда должен быть

несколько выше других членов сообщества. Но платформы для духов *гуйа 'у* имеют от пяти до семи метров высоты, и зачем их делают такими высокими, для меня остается загадкой³³. Помимо постройки платформ делают также и другие приготовления, чтобы угодить *балома*. Эти приготовления связаны с выставлением напоказ ценностей и пищи³⁴.

Демонстрация ценных предметов называется *иойова*. Вождь каждой деревни - или вожди, ибо бывает, что их несколько, - имеет обычно вблизи своего дома небольшую отдельную платформу с навесом. На таких платформах, *бунейова*, выставляются различные ценности и предметы роскоши, которые туземцы называют *вайгу'а*. Большие полированные лезвия топоров, нитки дисков из красных раковин, большие браслеты, сделанные из конических раковин, закрученные клыки кабанов или их имитации — эти и только эти предметы являются настоящими *вайгу 'а*. Они все помещаются на платформе, а нитки *кабома* (дисков из красных раковин) висят под навесом *бунейова* так, чтобы их было хорошо видно с любой стороны. Там, где нет *бунейова*, я наблюдал построенные в деревне платформы с временным навесом, которые служат для экспозиции ценностей. Показ ценных

362

предметов происходит в последние три дня полнолуния. Эти предметы выставляются рано утром и убираются вечером. Будучи гостем в деревне во время *иойова*, следует обязательно осмотреть разложенные ценности, даже коснуться каждого предмета, спросить, как он называется (каждый предмет *вайгу 'а* имеет свое имя), и, конечно, выразить свое восхищение. Наряду с демонстрацией ценностей устраивается большая выставка продуктов, которая придает деревням более «эффектный» и праздничный вид. Приготовления к выставке заключаются в том, что строят длинные деревянные сооружения, *лалогуа*, которые состоят из шестов высотой в два-три метра, вертикально вкопанных в землю и соединенных между собой одной-двумя поперечными жердями. К этим поперечникам прикрепляют связки бананов, таро, особенно крупных клубней ямса и кокосовых орехов. Такая конструкция окружает центральную площадь (*баку*), которая в каждой деревне является центром церемониальной жизни и праздничных торжеств, а также местом для танцев. Мое пребывание на Бойове пришлось на год очень неурожайный, поэтому *лалогуа* тянулись не более чем на 30—60 метров, охватывая самое большее одну треть периметра *баку*. Однако многие мои информаторы утверждали, что в урожайный год *лалогуа* тянутся не только вокруг центральной площади, но также вдоль всей улицы, кольцом идущей по периметру *баку*, и даже выходят за черту деревни по направлению к «шоссе», дороге, ведущей в соседнюю деревню. *Лалогуа* должны быть красивыми, чтобы понравиться *балома*, так как известно, что неказистая выставка вызывает раздражение духов.

Возведение *лалогуа* предназначено только для демонстрации продуктов питания и доставляет *балома* лишь эстетическое удовольствие. Кроме этого духи получают более конкретные доказательства почтения к ним — подарки, состоящие из провизии. Первый раз они получают пищу во время *катакуала*, торжества открытия *миламала*, с которого и начинается собственно праздничный период. Ритуал *катакуала* заключается в раздаче приготовленной пищи, которую приносят все жители деревни, а затем ее вновь распределяют между ними³⁵. Эта церемония происходит на центральном месте праздничных мероприятий, *баку*, а показ продуктов в этом месте устраивается именно так, чтобы духи могли его видеть. *Балома* участвуют в пиршестве, поедая «духовную сущность» еды, точно так же, как они берут с собой на Туму ценности, которыми украшают тела покойников. С началом *катакуала* (с этого момента приступают к танцам) наступает и праздник для *балома*. Приготовленная для них платформа должна устанавливаться на *баку*, так как, по общему мнению, *балома* обожают

363

танцы и сами участвуют в них, хотя это участие почти никому не заметно.

Каждое утро приготавливается еда, которую затем у каждого дома выставляют для *балома* на больших орнаментированных деревянных блюдах (*кабома*). Примерно через час еду забирают и отдают друзьям или родственникам, которые взамен подносят аналогичные дары.

Привилегия вождей состоит в том, что они могут одаривать своих *токай* (соплеменников) орешками бетеля и свининой, а взамен получают рыбу и фрукты³⁶. Подаренная духам пища, которую затем отдают знакомым, называется *бубуалу 'а*. Чаще всего блюдо с этой пищей кладут на пороге дома, а человек, который ставит *кабома*, произносит слова: «*Балом 'ком*

бубуалу а». В Киривине подношение пожертвований и вручение даров всегда сопровождается произнесением некоторых формул.

Словом *силакутува* называется кушанье из очищенных кокосовых орехов, которое выставляется для духов (со словами «*Балом'ком силакутува*»), а затем дарится кому-то из живых.

Примечательно, что пища для духов никогда не поедается тем, кто ее дарит, но обязательно отдается другим людям, когда *балома* уже «насытится» ею.

К полудню того дня, когда *балома* должны покинуть деревню, приготавливается определенное количество еды, а в особую корзину кладут кокосовые орехи, бананы, таро, клубни ямса и *вайгу'а* (ценности). Услышав характерные удары барабанов, которые сопровождают обряд *иоба*, изгнание духов, все это выставляют на порог. Этот обычай, *катубукони*, связан с желанием, чтобы *балома* забрали с собой этот прощальный подарок. Выставлять все это перед домом (*окаукуеда*) не обязательно, потому что *балома* могут забрать свой подарок и из самого дома. Именно такое объяснение я слышал, когда искал перед домами подарки для *балома* и только в одном месте (перед домом вождя) увидел несколько каменных топоров.

Как я уже говорил, присутствие духов в деревне во время *ми-ламала* не так существенно для туземцев, как захватывающие и увлекающие всех танцы, пиршества и сексуальная свобода, которыми так насыщен праздник.

Это, однако, не означает полного пренебрежения близостью духов, не означает также, что духи играют роль лишь пассивной публики, любующейся праздником и наслаждающейся подаренной пищей. Совсем наоборот, *балома* разными способами обнаруживают свое присутствие. Удивительно, как много кокосовых орехов падает с деревьев во время их пребывания в деревне, причем именно потому, что их сбивают духи, а не потому, что орехи созрели. В Омаракане во время праздника *миламала* две большие грозди кокосовых орехов упали довольно близко от моей

364

палатки. Самое хорошее в этих действиях духов — то, что плоды, сброшенные ими, считаются общей собственностью. Поэтому и я мог, благодаря духам, насладиться полученным бесплатно кокосовым соком.

Даже маленькие незрелые кокосовые орехи падают до срока гораздо чаще во время *миламала*, чем в другую пору. Это как раз и есть одна из форм, в какой *балома* проявляют свое неудовольствие, причина которого всегда одна и та же — им дали мало еды. *Балома*, когда голодны (их голод называется *каси молу*), сразу дают это понять. Гром, дождь, плохая погода во время *миламала*, которые мешают праздничным танцам и пиршествам, являются еще одним и даже более эффективным способом выразить свое плохое настроение. И действительно, во время моего пребывания на острове период полнолуния как в августе, так и в сентябре был очень влажным, с большим количеством гроз и дождливых дней. Таким образом, мои информаторы имели случай непосредственно продемонстрировать связь между недостатком еды и неудачным праздником, с одной стороны, и раздраженностью духов и мерзкой погодой — с другой. Духи могут пойти еще дальше и, разгневавшись, вызвать засуху, погубив тем самым и следующий урожай. Это причина, по которой довольно часто неурожайные года следуют один за другим. Плохая погода и скудный урожай делают невозможным организацию праздников, что снова вызывает гнев *балома*, и они мстят за это, губя следующий урожай. Круг замыкается. Кроме того, *балома* в период праздника *миламала* иногда являются в сновидениях. Очень часто духи, в особенности тех людей, которые умерли недавно, приходят к своим родственникам во сне. Обычно они просят еды, и, чтобы насытить их аппетит, им подносят в подарок *бубуалу 'а* или *силакутува*. Иногда они могут передать какие-то вести. В Оливилеви, самой большой деревне Лубы, южного района Киривины, праздник *миламала*, в котором я принимал участие, был очень бедным, еду почти не выставляли напоказ. Как раз тогда вождю Ваной в Киривине приснился сон. Ему снилось, что он пришел на пляж (в получасе ходьбы от деревни), где увидел большую лодку с духами, плывущую с острова Тума к берегу. Все духи сказали ему: «Что делается в Оливилеви? Почему не угощаете нас едой и кокосовым молоком? Мы посылаем этот длительный дождь в знак нашего гнева. Приготовьте на завтра много еды; когда мы ее съедим, настанет ясная погода и

вы будете танцевать». Этот сон был совершенно правдивым. На следующий день каждый мог увидеть на пороге *окаукуеда лиси́га* (дома вождя) Ванои кучу белого песка. Моим информаторам, среди которых был и сам Ваной, было неясно, какова связь этого следа со сном. Они не могли решить,

365

был ли этот песок принесен духами, или же его принес Ваной из своего путешествия во сне. Однако было очевидно, что этот песок является доказательством как гнева *баломы*, так и правдивости сна. К сожалению, обещание хорошей погоды оказалась ложным, и танцы не состоялись из-за проливного дождя. Наверное, количество еды, подаренной духам этим утром, было все-таки недостаточным!

Не следует все же думать, что *баломы* проявляют интерес лишь к еде. Духи сердятся не только в тех случаях, если еды мало и подарки скупы, они также стоят на страже строгого соблюдения обычаев. Они проявляют недовольство из-за самого малого отклонения от освященных традицией обычаев, которые следует соблюдать в период *миламала*. Мне говорили, что духи резко осуждают безразличие и беззаботность, господствующие в нынешнем отношении к праздничным традициям. В старину во время праздников никому не приходило бы в голову работать в поле или выполнять какую-то иную работу. Чтобы угодить *баломы*, все должны были принимать участие в играх, танцах и ухаживаниях. В нынешние же времена люди идут на свои огороды и «ковыряются» там или заготавливают бревна для постройки домов и лодок. Духи этого не любят, а их гнев, из-за которого бывает дождь и гроза, портит праздник *миламала*. Именно так и произошло в Оливилеви, а позднее в Омаракане. В Омаракане их гнев имел и еще одну причину, связанную с присутствием этнографа. По этому поводу я много раз должен был выслушивать неприятные замечания не только от старейшин, но и от самого вождя То'улувы. Дело в том, что, желая посмотреть, как выглядят танцы *каи́дебу*, в которых используют щиты с тем же названием, я приобрел в разных деревнях около двадцати таких щитов. Мое любопытство было вызвано тем, что в Омаракане исполняли только один танец, *рогайево*, необходимым аксессуаром которого является *биси́ла* (длинная узкая лента из пандануса). У меня были *каи́дебу*, и я раздал их в Омаракане здешней «золотой молодежи». Это произвело такое впечатление (ведь за последние пять лет здесь не было нужного количества *каи́дебу* для надлежащей постановки танца), что они сразу приступили к *гумагабу*, то есть к танцу, для которого требовались эти щиты. Это было серьезным нарушением традиционных обычаев (хотя я тогда не понимал этого), так как каждый новый танец должен быть освящен соответствующим обрядом³⁷. Это нарушение установленного порядка вызвало заслуженный гнев *баломы*, из-за чего и была мерзкая погода, падали незрелые кокосовые орехи и т. д. Описанное событие трактовалось как мой важный проступок, мне его часто припоминали.

366

Натешившись торжественным приемом, оказываемым им в течение двух или четырех недель (точно установлен только срок завершения *миламала*, который приходится на второй день после полнолуния, тогда как начало может наступить в любой день между предыдущим полнолунием и новым), *баломы* должны покинуть родную деревню и вернуться на Туму³⁸. Этот принудительный исход наступает по сигналу *иоба*, возвещающему ритуальное изгнание духов.

На вторую ночь после полнолуния, примерно за час до восхода солнца, когда поет птица *сака 'у*, а на небе восходит утренняя звезда *кубуана*, танцы, которые продолжались всю ночь, прекращаются, а барабаны дают сигнал специальным боем, звуком *иоба*³⁹.

Духи узнают эти звуки и готовятся в обратный путь. Сила сигнала так велика, что если бы кто-то ударил таким образом в барабаны несколькими днями раньше, все *баломы* покинули бы деревню, отправившись к себе домой, в свой потусторонний мир. Поэтому подача сигнала *иоба* является табу, которое строго соблюдается в то время, когда духи находятся в деревне. По этой причине я не смог уговорить молодых людей из Оливилеви во время праздника показать мне даже фрагмент этого сигнала.

В другой раз, когда в деревне не было духов (за несколько месяцев до *миламала*), мне удалось услышать в Омаракане настоящий концерт *иоба*. В ритме выбиваемой на барабанах дроби жители деревни обращаются к *баломы*, умоляя их удалиться и прощаясь с ними такими

словами:

«Балома, о! Букулоуси, о! Бакалоуси га Йугугугу.....

(«О, духи, уходите отсюда, мы не уйдем, останемся».)

Последний звук «йугугугу» — нечто вроде резкого восклицания, которым надо расшевелить ленивых *балома* и ускорить их отход.

Торжество *иоба*, которое совершается перед восходом солнца в ночь *воуло*, самое важное. Его цель — прогнать сильных духов, которые могут идти самостоятельно. На следующий день до полудня совершается второе *иоба*, которое называется *нем иоба*, или изгнание слабых духов. Этот ритуал имеет целью очистить деревни от духов женщин и детей, а также от духов больных и калек. Он совершается так же, как предыдущий, с теми же словами, которые произносятся в такт специфическим ударам барабана.

В обоих случаях шествие начинается на околице деревни, наиболее отдаленной от места, в котором дорога с Тумы доходит до деревенской рощи *веика*. Задача в том, чтобы не оставить ни од-

367

ного уголка деревни «неочищенным». Затем шествие идет через деревню, задерживаясь на короткое время на *баку* (центральной площади), после чего отправляется туда, где дорога на Туму выходит за черту деревни. Здесь заканчивается *иоба*, а после окончания торжества на барабанах отбивается ритм характерного танца, *касавага*⁴⁰.

На этом кончается праздник *мишамала*.

Изложенную выше информацию я собрал и записал до того, как у меня появилась возможность в Оливилеви лично наблюдать *иоба*. Это описание в целом верно, полно и подробно. От моих информаторов я даже узнал, что на барабанах играют исключительно молодые парни и что пожилые мужчины в *иоба* почти не участвуют. Однако в ходе моих полевых исследований не было случая, который бы в равной мере показал необходимость лично наблюдать все происходящее, как этот, когда я пошел на подвиг, поднявшись с постели в третьем часу утра, чтобы наблюдать обряд. Я был готов увидеть один из важнейших и серьезнейших моментов в ежегодном цикле событий. Я нисколько не сомневался, что туземцы будут относиться к духам с благоговением и боязливым почитанием и т. п. Я думал, что этот кульминационный момент проявления давних верований обретет какую-то необычную форму, что это будет «событие величайшей важности», которое взволнует всю деревню. Когда за полчаса до восхода солнца я появился на *баку* (центральной площади), там еще было несколько танцоров, а на барабанах все еще выбивали мелодию, в такт которой танцоры двигались вокруг барабанщиков. Но это уже был не настоящий танец, а что-то вроде ритмического раскачивания, *карибом*. Когда донеслось пение птицы *сака 'у*, все потихоньку разошлись, молодые люди парами. Для прощания с *балома* на площади осталось пять-шесть сорванцов, играющих на барабанах, я и мой информатор. Мы пошли в сторону *кадумалагала валу*, то есть к месту, где дорога в соседнюю деревню выходит за черту селения, и стали выгонять духов. Если вспомнить, что мы обращались к духам предков, трудно даже вообразить менее серьезное зрелище! Я держался подальше, чтобы не мешать ходу *иоба*, но на самом деле присутствие этнографа мало чему могло помешать! Мальчишки от шести до двенадцати лет били в барабаны, потом в один прекрасный момент они стали обращаться к духам словами, которые я уже знал раньше от моих информаторов. В их голосе звучала характерная смесь робости и нахальства. Точно так же они привыкли общаться со мной, выпрашивая табак или передразнивая меня. Это было типичное поведение уличных мальчишек, выходки и проказы которых были вполне в духе тех, что имеют место у нас в ежегод-

368

ных шествиях в честь дня Гая Фокса* или в других подобных случаях.

Так мы прошли по почти совсем опустевшей деревне. Единственным признаком происходящей церемонии *иоба* были причитания, доносящиеся из дома, где недавно кто-то умер. Мне сказали, что так принято оплакивать *балома* близких родственников,

которые покинули деревню во время *иоба*. Церемония *нем иоба*, происходившая днем позже, была еще менее торжественной. Мальчишки, принимавшие в ней участие, позволяли себе смех и шутки, а старшие смотрели на это с улыбкой, подшучивая над бедными слабыми духами, которые должны ковылять из деревни. Несмотря на это, очевидно, что *иоба* имеет существенное значение и как событие, и как кризисный момент в жизни племени. Поэтому игнорирование этого обряда абсолютно невозможно⁴¹. Кроме того, как я уже упоминал, было бы невозможно устраивать *иоба* в срок, отличный от строго установленного, а специальную дробь, используемую в этом обряде, нельзя выбивать на барабанах для развлечения. Тем не менее как зрелище *иоба* характеризуется тем, что в нем нет и крупницы святости или хотя бы серьезности.

Здесь нужно учесть одно обстоятельство, связанное с *иоба*. Существование этого ритуала может внести изменения в то суждение общего характера, с которого была начата настоящая работа, а именно тезиса об отсутствии связи между погребальными церемониями и судьбой духа, покинувшего тело. Дело в том, что последний ритуал траурных церемоний (называемый «омовением кожи», *ивини вовоула*, буквально «он или она моет свою кожу») всегда совершается после праздника *миламала*, наутро после *иоба*. За этим, возможно, скрывается идея о том, что траур следует продолжать во время *миламала* для того, чтобы дух умершего, присутствующий в деревне, мог быть его свидетелем. После чего, как только дух уйдет из деревни, надо «омыть кожу». Однако поразительно, что туземцы никогда так сами не говорили и не подтверждали это толкование. На вопрос: «Зачем вы приступаете к ритуалу омовения кожи сразу после *иоба*!», они всегда отвечали одно и то же: «*Токуа богва бубунемаси*» (это наш древний обычай). Тогда необходимо начать более долгий разговор, в котором главная тема тонет в обиняках, и, наконец, задать провоцирующий вопрос. Но и на

* Гай Фокс (Guy Fawkes, 1570—1606) — участник заговора против британского правительства, прославился тем, что собирался взорвать здание парламента в тот момент, когда в нем находились король Яков I и его министры. Покушение не удалось, Гай Фокс был арестован и приговорен к смерти. Память об этом событии до сих пор отмечают в Англии 5 ноября (в день намечавшегося покушения). В этот день зажигают бенгальские огни и сжигают куклу, изображающую Гая. - Прим. пер.

369

этот вопрос (как на все вопросы такого рода, содержащие неверные или сомнительные утверждения) аборигены всегда отвечают отрицательно. Иногда они говорят, что мнение исследователя для них в новинку и проливает некий свет на этот вопрос, но такие оценки и молчаливое согласие можно с первого взгляда отличить от искреннего согласия с подсказанной интерпретацией. Угадать, согласуется ли услышанное мнение с традиционным, соответствующим обычаю взглядом, или же это нечто новое для туземца, никогда не составляло никакой трудности⁴².

После подробного описания событий теперь перейдем к общему вопросу о том, каково отношение туземцев к духам во время праздника *миламала*. Это отношение проявляется в том, как туземцы рассказывают о *баломе* и как ведут себя во время всех обрядовых церемоний. Его не так легко понять и описать, представив в виде элемента обычая, но оно является фактом туземной жизни, и, конечно, его следует отметить.

Во время своего пребывания в деревне *баломе* не вызывают у аборигенов ни страха, ни какого-либо смущения. Проказы духов, которыми они выражают свое неудовольствие и т. п. (см. выше), случаются среди бела дня, и в них нет ничего «жуткого».

Аборигены нисколько не боятся идти в одиночку ночью из одной деревни в другую, хотя определенно боятся такого путешествия сразу после чьей-либо смерти (см. выше). Как известно, праздник — это время любовных приключений, которые предполагают прогулки в одиночку или парами. Кульминация праздничных событий совпадает с полнолунием, когда суеверный страх перед мраком ночи сводится естественным образом к минимуму. Радостное впечатление создает вся околица, освещенная блеском луны, оглашаемая песнями и громким боем барабанов. Выйдя за черту одной деревни, можно услышать такую же музыку из соседней деревни. Здесь нет ничего от гнетущей атмосферы страха перед призраками, нет ощущения ужаса, вызванного чьим-то непрошеным присутствием. Совсем наоборот, настроение у туземцев радостное и довольно фривольное, а господствующая атмосфера

приятна и благодушна.

Кроме того, следует отметить, что, несмотря на некоторые контакты живых с духами, в которые первые вступают, например, во сне, никто не ожидает какого-либо серьезного вмешательства духов в дела племени. Не видно малейших следов ворожбы или обращений к духам за советом, не бывает также никаких освященных обычаев совещаний с ними по сколько-нибудь важным вопросам.

Отсутствие суеверного страха перед духами — это еще не все. Не существует также никаких табу на связи живых с духами. Мож-

370

но было бы даже рискнуть сделать утверждение, что туземцы не питают к духам слишком большого уважения. Аборигены высказываются о *баломе* без тени робости, подобно тому, как без смущения они называют имена конкретных духов, которые, как считается, в это время находятся в деревне. Как уже было сказано, туземцы позволяют себе шутки по адресу больных духов и не только их. Высмеивают также и других *балом* и их обычаи, особо не стесняясь в подборе острот.

Очевидно также, что туземцы довольно равнодушны к духам, за исключением духов людей, которые умерли совсем недавно. Туземцы никак не выделяют каких-то конкретных духов и не готовят для них особого приема, — может быть, за исключением тех случаев, когда некий *балом* являлся во сне родным и просил у них еды. Тогда его кормят персонально.

Подведем итоги. *Балом* приходят в свою родную деревню так же, как гости из соседних деревень. В значительной степени они предоставлены самим себе, хотя для них устраивают выставки ценных предметов и еды. Их присутствие не привлекает к себе постоянного внимания туземцев, оно не является главным предметом их ожиданий и суждений, связанных с праздником *мила-мала*. Беседуя с наиболее знакомыми с европейской цивилизацией туземцами, приходишь к выводу, что они нисколько не сомневаются, что *балом* действительно находятся в деревне во время *миламала*. Однако, несмотря на это, присутствие духов не вызывает сильных эмоций.

Это все, что нужно было рассказать о ежегодных визитах *балом* во время *миламала*. Другой сферой влияния духов на жизнь племени является их участие в магических обрядах.

Магия играет исключительно важную роль в местной племенной жизни (киривинцы в этом смысле никак не отличаются от большинства туземных народов). Магия пронизывает все важнейшие виды их хозяйственной деятельности, в особенности те из них, которые связаны с определенным риском и опасностями, в которых многое зависит от случая.

Сельскохозяйственные работы неразрывно переплетены с магией; даже небольшая охота всегда сопровождается заклинаниями; рыбная ловля, особенно в тех случаях, когда ее результаты непредсказуемы, а удача неотделима от риска, связана со сложной системой магических действий. Сооружение лодки сопровождается многочисленными заклинаниями, которые произносятся на различных стадиях этой работы, - ког-

371

да выбирают и сваливают подходящее дерево, когда выдалбливают челнок, когда его раскрашивают, оснащают и, наконец, спускают на воду. Но так бывает только тогда, когда сооружается относительно крупная лодка, предназначенная для хождения по морю. Если же строятся маленькие суденышки, на которых плавают в спокойных лагунах или вблизи берегов, где нет опасностей, никаких магических действий при этом не совершается.

Существует множество заклинаний для воздействия на погоду, ими вызывают то дождь, то вёдро, управляют солнцем и ветром. Они известны некоторым знатокам, точнее, семействам знатоков, которые передают это знание по наследству и пользуются им, когда их к тому призывают соплеменники. Например, во время военных столкновений, имевших место до того, как на острова пришел закон белых людей, киривинцы прибегали к магическому искусству некоторых потомственных профессионалов, унаследовавших военную магию от своих предков. Туземцы не сомневаются в том, что здоровье или нормальное самочувствие человека могут разрушаться или восстанавливаться благодаря искусству колдунов, которые одновременно выступают и как врачеватели. Если жизни человека угрожают какие-либо *мулукуауси* (о которых шла речь выше), то противодействовать им можно с помощью определенных заклинаний, но для этого нужно обязательно прибегнуть к услугам женщины,

которая сама считается *мулукуауси*, — и в дальних деревнях всегда отыщется даже несколько таких женщин.

Магия так широко распространена, что, живя среди туземцев, я очень часто совершенно неожиданно оказывался свидетелем каких-либо магических обрядов, не говоря уже о тех случаях, когда я сам специально прилагал усилия, чтобы оказываться на таких церемониях. Хижина Багидо'у, специалиста по огородной магии из Омараканы, находилась не более чем в пятидесяти метрах от моей палатки, и я помню его монотонные распевы, раздавшиеся в один из самых первых дней моего пребывания на острове, когда я еще почти ничего не знал о подобных действиях. Позже мне разрешили присутствовать при том, как он пел над магическими зельями. Этой привилегией я мог пользоваться сколь угодно часто и действительно использовал это мое право несколько раз.

Во многих церемониях огородной магии заклинания произносятся нараспев над различными растениями. Это происходит в деревне, в хижине самого колдуна, а затем уже на огородных участках. Утром в день церемонии колдун в одиночку уходит в чащу, иногда забираясь довольно далеко, чтобы там найти нужные травы или другие растения. Я наблюдал церемонию, для которой требовалось около десятка составов из различных трав, охватывавших едва ли не всю флору на острове. Некоторые растения следовало собирать только на берегу моря, другие — *нараибоаг* (поросших растительностью коралловых рифах), третьи — в зарослях низкорослых кустарников, *одида*.

На поиски маг отправляется На рассвете, собирая все нужные ему растения до восхода солнца. Затем он сносит свою добычу в хижину и с полудня распевает свои заклинания над ней.

На сооружении, служащем спальным ложем колдуна, расстилаются две циновки, одна поверх другой. Собранные травы раскладываются на одной половине верхней циновки и накрываются другой половиной. Слегка приоткрыв свою добычу, он начинает нараспев произносить заклинания. Губы его прижаты к самому краю циновки так, что ни один звук его голоса не может пропасть зря, все звуки попадают туда, где находятся травы, поглощающие эти звуки вместе с содержащимися в них заклинаниями. Эта процедура поимки голоса, произносящего заклинания, характерна для всех магических декламаций. Когда нужно заколдовать сравнительно небольшой предмет, маг свертывает из листьев нечто вроде раструба, в узкой части которого помещается этот предмет, а заклинания произносятся в широкий конец.

Теперь вернемся к Багидо'у и совершаемой им процедуре огородной магии. Колдовские речитативы должны продолжаться около получаса и даже более. Заклинания произносятся снова и снова, иногда повторяются отдельные фразы и наиболее важные слова в этих фразах. Колдун поет низким голосом, выводя некий полумелодический речитатив, мотив которого слегка меняется при переходах от одной магической формулы к другой. Повторяющиеся слова и фразы как бы втирают заклинания в заговариваемый предмет.

Когда колдун заканчивает свои песни, он сворачивает заколдованные растения в циновку и откладывает их в сторону. Теперь они готовы к другой магической процедуре, совершающейся уже на огородном участке обычно на следующее утро. Там-то, собственно, и совершается главный обряд, во время которого распевается множество заклинаний.

Огородная магия — это целая система сложных и детально продуманных обрядов, каждый из которых сопровождается соответствующим заклинанием. Каждому виду огородных работ соответствует определенный обряд. Прежде всего, существует общий для всех таких видов магии освящающий обряд, предшествующий всяким работам на огороде и совершаемый на каждом огородном участке отдельно. Другой обряд связан с расчисткой участка от диких зарослей. Сжигание вырубленных и высушенных веток само по себе есть магическая церемония, которая включает в себя также и другие, подчиненные по смыслу обряды, растягиваясь иногда на четыре дня. Далее, особые обряды совер-

372

373

шаются перед посадкой огородных культур. Эти обряды также продолжают в течение нескольких дней. Прополка, культивация почвы также начинаются с магических действий. Все эти и другие обряды как бы образуют обязательную рамку, обрамляющую всю работу на

огороде. Колдун устанавливает и периоды отдыха, которые должны строго соблюдаться, и те периоды, когда жители деревни должны выполнять некоторые работы одновременно, так, чтобы никто из них не отставал и не выходил вперед по сравнению с другими.

Роль колдуна исключительно высоко оценивается туземным обществом; почти невозможно представить какую-либо огородную работу, выполняемую без участия *товоси* (огородного мага)⁴³. Роль *товоси* так велика, что без него не обходится решение ни одного из вопросов организации и выполнения огородных работ. Туземцы с огромным вниманием прислушиваются к его советам, хотя это внимание, по сути, является чисто формальным, поскольку нет сколько-нибудь спорных или сомнительных проблем, связанных с огородничеством. Тем не менее туземцы так высоко ценят участие колдуна и почитают его авторитет, что у постороннего наблюдателя это может вызвать удивление. За свой труд колдун получает плату: обильные приношения (чаще всего это рыба) от членов деревенской общины. Надо отметить, что часто, но не всегда, роль мага берет на себя вождь деревни. Но «делать землю плодородной» (*ивоие буиагу*) может лишь тот человек, который рожден в этой деревне, а его предки по материнской линии были хозяевами на ее земле.

При всем своем огромном значении огородная магия вовсе не представляет собой каких-то таинственных церемоний, окруженных строгими табу и совершаемых со всей торжественностью, на какую способны туземцы. Напротив, некто, не посвященный в вопросы кировинской магии, мог бы просто пройти мимо даже очень важной церемонии, не осознав, что происходит нечто весьма значительное. Так, он мог бы пройти мимо человека, скребущего землю палкой или собирающего в кучку сухие ветви и стебли, сажающего клубни таро и при этом, возможно, бормочущего себе под нос какие-то слова. Наш воображаемый зритель мог бы прогуливаться по новому огородному участку, где только что была очищена от зарослей и вскопана почва, в которую воткнуты палки, служащие подпорами для *таити*, что несколько напоминает посадки хмеля, и при этом встретить группу людей, которые почему-то останавливаются то там, то здесь и что-то делают в углу каждого огородного участка. И только тогда, когда громкие заклинания раздались бы над огородами, наблюдатель мог бы догадаться о магическом характере этих действий. И тогда все происходящее приобрело бы для него особую

374

торжественность и зрелищность, хотя непосвященному оно могло бы показаться вялым и неинтересным. Он увидит человека, который стоит отдельно от небольшой группы позади него и громко взывает к неким незримым силам, или, как предпочли бы сказать сами кировинцы, разбрасывающего эти незримые силы над полями. Силы эти заключены в заклинаниях и сосредоточивают в себе мудрость и благочестие многих поколений. Или же он увидит нескольких человек, чьи голоса разносятся над всеми полями, произнося нараспев заклинания: так бывает, когда *товоси* приглашает себе на помощь братьев или других родичей по материнской линии.

Чтобы лучше вообразить все это, давайте рассмотрим одну из таких церемоний — обряд сожжения вырубленных и высушенных растений. Некоторые травы, над которыми предварительно распевали заклинания, привязывают полосками из банановых листьев к высушенным молодым побегам кокоса. Так приготавливаются факелы, с помощью которых огонь переносится в огород. Утром (церемония, которую я наблюдал в Омаракане, началась около 11 часов утра) Багидо'у, *товоси* этой деревни, пришел в огороды в сопровождении То'улувы, своего дяди по матери и вождя этой деревни, а также нескольких других туземцев, среди которых находилась и Бокуйоба, одна из жен вождя. День был жарким, дул легкий бриз. Вырубленные растения уже высохли, и развести огонь не представляло большого труда. У каждого присутствующего, в том числе и у Бокуйобы, был факел. Зажжение факелов не сопровождалось какой-либо церемонией (их просто зажгли восковыми спичками, предложенными мною не без некоторого сожаления); затем каждый участник обряда прошел со своим факелом с наветренной стороны по огороду, и вскоре тот был охвачен огнем. Несколько детей глазели на огоньки, ни о каких табу не было и речи. Не было и какого-либо заметного волнения в деревне, вызванного этим событием; я заметил, что несколько мальчиков и малышек вообще остались в деревне и даже не пытались прийти и посмотреть на обряд, видимо, не проявляя к нему никакого интереса. Мне пришлось несколько раз

участвовать в обрядах, когда Багидо'у и я были их единственными участниками, хотя не было никакого табу, запрещающего чье-либо присутствие во время ритуалов. Но, разумеется, если уж кто-либо принимал участие в обряде, от него требовалось соблюдение известных правил поведения.

Надо сказать, что проблема табу решается по-разному в различных деревнях, каждая из которых имеет свою собственную систему земледельческой магии. Например, когда я наблюдал однажды в соседней деревне обряд «выжигания», совершаемый на второй день после общей церемонии, похожей на ту, о которой

375

шла речь выше (небольшие кучки мусора сжигались вместе с некоторыми травами на каждом огородном участке), я заметил, что деревенский *товоси* был очень рассержен тем, что несколько девочек смотрели на эту церемонию, хотя и с порядочного расстояния. Мне объяснили, что имелось табу, запрещавшее видеть эту церемонию женщинам из этой деревни. Бывают обряды, в которых участвуют только *товоси*, в других, как правило, присутствует еще кто-то из жителей деревни, но бывают и такие обряды, в которых принимают участие все без исключения жители. Подобную церемонию мы опишем более подробно в дальнейшем, поскольку это имеет непосредственное отношение к вопросу об участии *балом* в магических действиях.

Все сказанное об огородной магии должно лишь показать некоторые общие характеристики киривинской магии. Огородная магия просто более заметна, она выделяется среди прочих магических действий, но обобщения, сделанные из наблюдений за ней, могут быть отнесены и к другим видам магии. На этой основе может быть построена некоторая общая картина, позволяющая дать верную перспективу моим заметкам о роли *балом* в магии⁴⁴.

Стержень киривинской магии — это заклинания. Именно в них состоит главная сила магического обряда. Можно даже сказать, что сам обряд нужен только для того, чтобы заклинания были произнесены в соответствующих условиях. Обряд — это некий механизм трансмиссии заклинания. Таково мнение всех киривинцев, как специалистов, так и профанов, и даже мимолетное знакомство с магическим ритуалом хорошо подтверждает его. Поэтому именно в формуле заклинания можно искать ключ к идеям, связанным с магическим обрядом. Прежде всего прочего нам бросается в глаза тот факт, что в такого рода формулах мы часто встречаемся с именами предков ныне живущих туземцев. Многие формулы прямо начинаются с длинного перечня подобных имен, выступая, таким образом, в качестве некоего способа вызвать духов обладателей этих имен.

Вряд ли можно совершенно однозначно ответить на вопрос, является ли называние имен предков действительным вызыванием их духов, которые как бы приглашаются к участию в магическом действии, или же эти имена выступают лишь как дань некой традиции, как символы священных и таинственных магических сил. На самом деле, по-видимому, имеет место и то, и другое: вызывание *балом* и соблюдение некой священной традиции. Данные моих наблюдений могли бы пролить дополнительный свет на эту формулу. Поскольку традиция тесно связана с наследованием магических формул, мы остановимся на этом вопросе.

376

Магические формулы передаются из поколения в поколение, наследуются от отца к сыну по отцовской линии или от *кадала* (дядя по матери) к племяннику по материнской линии, которая, по мнению туземцев, является настоящей линией кровного родства (*вейола*). Эти две формы наследования не вполне равнозначны. Существуют магические обряды, которые могут быть названы местной магией, потому что они встречаются только в данной местности. К этому типу относятся все системы огородной магии⁴⁵, а также те магические заклинания, действие которых связывается с определенными местами, обладающими, по мнению туземцев, магическими свойствами. Такова сильнодействующая дождевая магия на острове Касана'и, обряды которой должны совершаться у некоего источника, расположенного в роще (*вейика*) на этом острове. Такова также официальная военная магия киривинцев, обряды которой должны совершаться мужчинами из деревни Куаибуага, причем непременно в *кабома* (священной роще), находящейся неподалеку от этой деревни. Детально развитая система магических обрядов, связанных с ловлей акул и *колола*, применяется жителями деревень

Каибуола и Лаба'и соответственно. Все магические формулы этих обрядов наследуются по материнской линии⁴⁶.

Те магические обряды, которые не связаны с конкретной местностью и могут легко передаваться от отца к сыну или даже посторонним людям за высокую плату, составляют гораздо меньшую группу. К ней прежде всего можно отнести магические формулы туземной медицины, которые всегда образуют пары заклинаний, обращенных к силам, исцеляющим или вызывающим болезнь (*вивиса* и *силами*). К этому же классу относятся магия, с помощью которой человек овладевает ремеслом резьбы по дереву (*такабитам*), а также магические обряды, сопровождающие постройку лодок. Сюда же относятся магические заклинания против укусов насекомых, любовная магия, магические обряды, направленные против *мулукуауси* (последние имеют большое значение в сравнении с другими). Эти виды магии имеют менее эзотерический характер. Но и в таких формулах, хотя в качестве их обладателей не обязательно выступают люди из одной и той же местности, как правило, есть ссылки на какую-то определенную местность. В основании целой магической системы, как правило, лежит некий миф, который связан с этой местностью⁴⁷.

Таким образом, наиболее важные виды магии, составляющие большую по объему группу, тесно связаны с местностью как по своему содержанию, так и по характеру наследования знания магических формул («матрилинейная» магия), тогда как только часть другой, меньшей по значению и численности, группы является

377

местной по своему характеру. Связь с местностью, или принцип локальности, в сознании и традициях киривинцев выражается, как правило, в осознании своей принадлежности к данной семье или субклану⁴⁸. В каждой местности поколения мужчин, сменявшие друг друга в роли вождей данного туземного общества и совершавшие магические действия, жизненно важные для благосостояния данного сообщества (такие, как обряды огородной магии), естественно, приобретали особое значение в сознании своих соплеменников. Этим, возможно, объясняются упомянутые ранее факты, а именно то, что имена предков по материнской линии играют столь заметную роль в магических формулах.

В подтверждение этого можно привести ряд примеров. В то же время более подробные доказательства следует отложить до другого случая, чтобы иметь возможность сравнить эту черту с другими элементами магии, — ведь для этого потребовалось бы более полное воспроизведение всех магических формул. Начнем с земледельческой магии. Мне удалось описать две системы этой магии, одну - принятую в деревне Омаракана, где ее называют *каилубила*; это одна из наиболее сильных систем; другая — система *момтилакаива*, связанная с четырьмя маленькими деревнями Купуакопула, Тилакаива, Иоуравоту и Вакаилува.

В системе, принятой в деревне Омаракана, земледельческая магия включает в себя десять заклинаний, каждое из которых связано с особым действием: одно произносится во время разметки земли на месте, где закладывается новый огород, другое — во время церемонии, предшествующей вырубке деревьев, третье — во время церемониального сожжения срубленных и высохших зарослей и т. д. Помимо этих десяти заклинаний есть еще три, в которых упоминаются *балом* предков. Одно из них более важно, чем другие, и произносится при нескольких обрядах: при вырубке, при посадке и т. д.

Вот его начало:

«*Ватуви, ватуви (повторяется много раз);*

Витумага, имага;

Ватуви, ватуви (много раз);

Витуола, илола:

Тубугу Полу, тубугу Колеко, тубугу Такикила,

Тубугу Малабуоита, тубугу Куаудила,

Тубугу Катупуала, тубугу Бугвабвага, тубугу Нумакала;

Билумава 'у билумам;

Табугу Муакенува, тамагу Йована...»

После этого идет остальная часть формулы, очень длинная; ее содержание в основном заключено в описании того, к чему дол-

378

жно привести произнесение магической формулы: рост растений, их устойчивость к болезням,

защищенность от вредных насекомых и прочей порчи и т. п.

Правильно перевести эту магическую формулу очень трудно. В ней есть архаические выражения, лишь частично понятные даже туземцам, которые сами затрудняются в переводе таких выражений на современный язык киривинцев. Типичная структура заклинания складывается из трех частей: 1) вводная часть (ее называют у 'ула; этим словом обозначается нижняя часть стебля, а также понятие, отчасти подобное нашему понятию «причины»);

2) основная часть заклинания (*тапуала* - спина, хребет, огузок);

3) финальная часть (*догина* - верхушка, конец, пик, этимологически это слово связано с *дога* — клык, бивень, длинный зуб). Обычно *тапуала* легче понять и перевести, чем остальные части.

Взывание к предкам или, может быть, точнее сказать, перечисление их имен всегда содержится в у 'ула.

В приведенном выше у 'ула первое слово *ватуви* было непонятно даже моему информатору Багидо'у, *товоси* (огородному магу) деревни Омаракана. По крайней мере, он не смог перевести его мне. По некоторым этимологическим соображениям, я думаю, это слово можно перевести как «причинять» или «делать»⁴⁹.

Слова *витумага*, *имага* образованы с помощью префиксов *виту* (причинять) и *и* (префикс третьего лица единственного числа у глагола); корень *мага* образован из смысловой части *ма*, обозначающей действие прихода, и суффикса *га*, часто употребляемого в эмфатических целях. Слова *витулола*, *илола* имеют ту же структуру, только вместо корневой основы *ма* здесь фигурирует корень *ла* (идти), удвоенный в слове *илола*.

В той части, где перечисляются имена предков, надо отметить два момента: первые имена сочетаются со словом *тубугу*, а предпоследнее — со словом *табугу*. *Тубугу* — форма множественного числа, означающая «мои прародители» (*гу* — суффикс и притяжательное местоимение первого лица); *табугу* — единственное число, «мой прародитель». Множественное число связано с тем, что каждому субклану принадлежит ряд имен собственных, поэтому любой член этого субклана должен иметь одно из имен предков, хотя он может называться и другим, уже ненаследуемым именем, под которым его больше знают. Поэтому в первой части заклинания маг обращается не к одному своему предку по имени Полу, но ко всем своим предкам по имени Полу, всем предкам по имени Колеко и т. д.

Вторая характерная черта, общая для всех подобных перечислений имен предков, заключается в том, что последним именам предшествуют слова *билумава'у билумам*, которые, опуская лингвистические тонкости, означают «вы, новые *балома*». Далее идут

379

имена нескольких последних предков. Так, Багидо'у упоминает своего деда Муакенуву и своего отца Йовану⁵⁰. Это важно, потому что здесь мы встречаемся с непосредственным вызыванием к *балома*: «О вы, *балома*!» (в слове *билумам* суффиксом «м» служит местоимение второго лица).

Именно это, как я думаю, указывает на то, что называние имен предков, скорее всего, является вызыванием их *балома*, а не просто перечислением, хотя даже само это называние выполняет магическую функцию, поскольку сами имена предков обладают внутренне им присущей, действующей магической силой.

Вольный перевод этого фрагмента мог бы звучать так:

«Соверши! Сотвори это! Стань тем, кто создает!

Помоги прийти!

Помоги идти!

Мои прародители по имени Полу и т.д....

И вы, последние *балома*, дед Муакенува и отец Йована».

В этом вольном переводе много неясностей, но следует подчеркнуть, что эти неясности на самом деле имеют место в сознании тех людей, которые наилучшим образом знакомы с этой формулой. Когда я спрашивал Багидо'у, что именно должно прийти и что должно идти, он высказывал свое мнение в виде догадок. Однажды он сказал мне, что речь идет о растениях, которые должны «войти» в почву, но в другой раз он думал, что уйти должны вредители огорода. Неясно также, означают ли слова «прийти» и «идти» нечто противоположное друг другу по направлению. Я думаю, что правильная интерпретация состоит в том, что все значение у 'ула не может быть определено однозначно: это просто форма, в которую облачается взывание к предкам. Туземцы считают, что каждое слово здесь обладает некой внутренне ему присущей силой, обращение к которой и является настоящим смыслом заклинания. В *тапуала*, где никаких неясностей нет, объясняется цель заклинания.

Примечательно также, что у 'ула построено ритмически, четыре группы слов образуют явную симметрию. Кроме того, хотя слово *ватуви* повторяется и неодинаковое число раз (мне неоднократно приходилось слышать это заклинание), но всегда поровну в обеих симметричных фразах. Без сомнения, не случайна и аллитерация в этой формуле, поскольку то же явление имеет место и в других заклинаниях.

Я подробно остановился на этой формуле, поскольку ее строение типично и позволяет судить о прочих, которые могут быть приведены без детального анализа.

380

Вторая формула, в которой упоминаются имена предков, произносится в самом начале целой серии церемониальных действий *иовота*, когда *товоси* размечают землю, на которой должны быть возделаны огороды. Формула заклинания начинается так:

«Тудава, Ту-Тудава, Малинга, Ма-Малинга» и т. д.

Здесь упоминаются имена двух предков-героев, о которых повествует целый мифологический цикл. Говорят, что Тудава был предком *табалу* (наиболее знатный субклан, к которому принадлежали вожди Омараканы), хотя нет сомнений, что он принадлежал к клану Лукуба, тогда как *табалу* относятся к клану Маласи.

Те же два имени называются в другой формуле заклинания, которое произносится над некоторыми травами, используемыми в огородной магии, и над некоторыми деревянными сооружениями, которые строятся исключительно для магических обрядов и называются *камкокола*. Заклинание начинается так:

«Каилола, лола; Каилола, лола;

Каигулугулу; каигулугулу;

Каилалола Тудава,

Каигулугулу Малита,

Бисипела Тудава, бисила 'и отокаикайа» и т. д.

В вольном переводе это значит:

«Идите вниз (о, вы, корни); входите (в почву, о вы, корни); (помоги им) идти вниз, о Тудава; (помоги им) войти (в почву), о Малита; Тудава восходит (букв. «превращается»); (Тудава) садится на *токаикайа* (то есть на специальную платформу для *балома*).

В системе земледельческой магии Омараканы нет никаких особых указаний на какие-либо священные места, расположенные вблизи от этой деревни⁵¹. Единственное ритуальное действие, связанное с *балома*, во время соответствующей церемонии имеет весьма шуточный характер.

После того как произнесено нужное заклинание над первым таро, посаженным на *балеко*, то есть на данном участке огорода (*балеко* — это определенная хозяйственная единица и вместе с тем объект магии в огородничестве), маг выстраивает миниатюрную хижину, а вокруг нее — ограду из сухих веток, и все это называется *си буала балома* («хижина для *балома*»). Над этим сооружением не произносится никаких заклинаний. Мне не удалось связать это действие с какой-либо традицией или получить какие-нибудь дополнительные объяснения столь экстравагантной процедуры.

381

Другое обращение к *балома*, еще более важное, хотя и не сопровождаемое какой-либо церемонией, имеет место при показе или подношении даров духам *ула 'ула* или платы за оказание магической помощи. Члены деревенской общины приносят *ула 'ула* колдуну, *товоси*. Обычно это рыба, но могут быть и орехи бетеля или кокосы, а в настоящее время — табак. Приношения раскладываются в хижине мага; рыба, которая составляет небольшую часть подарка, почти всегда подносится в приготовленном виде. В то время пока колдун распевает свои заклинания над магическими травами и другими колдовскими предметами внутри своей хижины, *ула 'ула*, принесенные для *балома*, должны быть выставлены где-нибудь поблизости. Такие приношения не специфичны для земледельческой магии Омараканы, они имеют место во всех других магических системах.

Еще одна система, о которой следует здесь упомянуть (*момти-лакаива*), включает в себя только одну формулу, в которой содержится перечень имен *балома*. Я не буду здесь приводить эту формулу, так как она очень похожа на предыдущую и отличается только перечисляемыми именами собственными. Однако в этой магической системе значительно в большей степени подчеркивается роль *балома*; в одном из основных ритуалов этой системы, связанных с *камкокола*, имеет место приношение даров духам умерших.

Камкокола — это довольно внушительные сооружения, сделанные из вертикальных столбов длиной от 3 до 5 метров и жердей того же размера, под углом поддерживающих вертикальные столбы. Две боковые жерди опираются на рогатку, образованную стволом и суком обрубленной ветви, на основном вертикальном столбе *камкокола*. Если смотреть сверху, эта конструкция выглядит как прямой угол, напоминающий букву L, с вертикальным столбом в вершине. Сбоку это выглядит как нечто похожее на греческую букву l. Эти сооружения не имеют никакого практического назначения, их единственная функция — магическая. Они выступают в качестве магического прототипа тех жердей, которые используются как подпорки для стеблей *таити*. Хотя *камкокола* — исключительно ритуальные предметы, на их сооружение затрачиваются большие усилия. Тяжелые столбы часто переносятся на довольно большое расстояние, так как вблизи деревень не так просто найти подходящий строительный материал; кустарниковые заросли регулярно вырубаются каждые четыре-пять лет. На их поиски деревенские мужчины тратят целые недели, рубят и перетаскивают их в свои огороды; нередки тяжбы между жителями деревни, когда кто-то по ошибке или намеренно присвоил чужие столбы для *камкокола*.

382

Ритуал, связанный с *камкокола*, занимает несколько дней во всех магических системах; около четырех дней приходится на обязательный отдых от всех огородных работ, предшествующих магическому действию. В системе *момтишакаива* первый день церемонии отведен на распевание магических заклинаний над огородами. Маг в сопровождении одного-двух мужчин проходит по всему полю, на котором расположены огородные участки, — протянувшемуся примерно на три четверти мили в той деревне, где я это наблюдал, — и на каждом из них поет свои заклинания, наклоняясь над одной из поперечных жердей *камкокола*. Он всматривается в участок, а голос его так громок, что пение хорошо слышно на всем участке. Всего маг совершает от тридцати до сорока таких распевов.

В связи с обсуждаемой здесь темой особенно интересен второй день церемонии. В этот день в обряде принимают участие жители всех окрестных деревень, и, как верят туземцы, именно в этот день на церемонию приходят *балом*. Цель обряда состоит в том, чтобы заколдовать листья некоторых растений, которые затем помещаются у основания *камкокола* и в местах сочленений вертикальных и поперечных жердей данного сооружения. Утром этого дня вся деревня занята приготовлениями к обряду. Большие глиняные горшки, в которых готовят пищу в торжественных случаях, устанавливают на раскаленные камни, над ними клубится дым и пар, а женщины расхаживают между ними и присматривают за своей стряпней. Некоторые женщины заняты тем, что пекут *таити* в земляной яме между разогретыми докрасна камнями. Вареные и печеные *таити* затем относятся на поле и там раздаются участникам церемонии.

В условленный час несколько мужчин отправляются за необходимыми для магического ритуала травами. Одни идут на берег моря, другие — в заросли джунглей, третьи — на *раибоаг*. Им нужно принести большие связки, так как после церемонии заколдованные растения должны быть распределены между всеми мужчинами деревни, чтобы те могли разнести их по своим огородным участкам.

Около десяти утра я пришел на поле в сопровождении Насибо-ва'и, *товоси* деревни Тилакаива. На плече у него висел большой ритуальный каменный топор, который он часто использовал при совершении различных обрядов (Багидо'у из Омараканы таким инструментом никогда не пользовался). Придя к месту церемонии, мы присели на землю, где уже сидели ожидавшие туземцы; постепенно стали собираться и женщины. Каждая несла деревянное блюдо с *таити*, некоторые вели за руку одного ребенка, а другого несли на плечах. Церемония должна была начаться там, где дорога из Омараканы подходила к огородам деревни Тилакаива. По одну сторону изгороди шли низкие заросли, за последние не-

383

ко лет почти вплотную приблизившиеся к огородам; по другую находились очищенные от кустов и трав огородные участки. Сквозь довольно густой частокол подпорок для стеблей *таити* виднелась поросшая лесом полоса коралловых рифов, *раибоаг*, и несколько рощиц на некотором расстоянии друг от друга. Вдоль тропинки в два ряда выстроились изящные

шпалеры, образованные тонкими и искусно подобранными подпорками. Эти ряды заканчивались двумя особенно аккуратными *камкокола*, у основания которых и должна была совершаться церемония. Сюда должен был возложить заколдованные травы сам маг. Все женщины расселись вдоль этой «аллеи» и по обоим краям огородных участков. Около получаса потребовалось, чтобы собрать их, после чего пища, которую они принесли с собой, была разложена по кучкам, так чтобы каждому присутствовавшему мужчине досталась одна кучка, при этом еда, принесенная каждой женщиной, распределялась между всеми кучками. За это время к месту церемонии подошли все остальные мужчины, мальчики и девочки, принесли даже младенцев. Наконец вся деревня была в сборе, и церемония началась. Началом церемонии стала обычная раздача пищи (*сагали*); некий мужчина проходил вдоль разложенных кучек и над каждой из них называл имя одного из присутствующих, после чего эта порция на деревянном блюде забиралась одной из женщин, имевшей какое-либо родственное отношение к названному мужчине, и относилась в деревню. Таким образом, женщины одна за другой возвращались в деревню, забирая с собой детей и младенцев. Эта часть церемонии, по словам туземцев, совершается для *балома*. Пища, которую раздают таким способом, называется *балома каси*, то есть пища *балома*. Считается, что духи принимают участие в этой церемонии, присутствуя среди людей и наслаждаясь этой пищей. Никаких более подробных объяснений, кроме этих общих замечаний, мне не удалось получить ни от одного туземца, включая и самого Насибова'и.

Когда женщины вернулись в деревню и началась сама церемония, малышей, еще остававшихся на месте действия, прогнали. Я и мои подручные-«бои» тоже должны были уйти за ограду. Весь обряд состоял просто в произнесении заклинаний над растениями. Большие охапки этих растений были положены на циновку, расстеленную на земле. Насибова'и присел перед ними и напел свои заклинания, направляя голос прямо в травы. Как только он закончил, мужчины набросились на заколдованные травы, каждый схватил по пучку и побежал к своему участку, чтобы там положить его под *камкокола* и на ее верхушке. На том и закончилась церемония, ожидание которой длилось более часа.

384

Следует еще отметить, что в магической системе *момтилака-ива* в одном из заклинаний упоминается «священная роща» (*ка-бома*), носящая имя Овававиле. Эта роща представляет собой большую группу деревьев, видимо, не вырубавшихся многими поколениями, которая расположена вблизи деревень Омаракана и Тилакаиба. Она находится под магической защитой — если бы человек нарушил табу, он был бы наказан опухолью половых органов (слоновая болезнь?). Я никогда не заходил в эту рощу, не столько опасаясь наказания за нарушение табу, сколько из-за маленьких красных клещей, укусы которых вызывают нестерпимый зуд. Это настоящий бич этих мест. Но *товоси* деревни Талакаи-ва, чтобы совершить один из магических обрядов, идет в эту рощу и кладет большой клубень ямса (это называется *каси-иена*) на камень. Это приношение *балома*.

Заклинание звучит так:

У'ула: «*Аваита 'у икавакавала Овававала ? Иаегула 'и Насибова 'и. Акавакавала Овававала!*»

Тапуала: «*Бала баисе акавакавала, Овававала Иаегула 'и Насибова 'и акавакавала Овававала; бала баисе, Агубитамуана, олопоуло Овававала; бала баисе Акабинаигуади олопоуло Овававала*».

В этой формуле нет заключительной части (*догина*). Перевод мог бы выглядеть следующим образом: «Кто наклоняется здесь, в Овававиле?»⁵² Это я, Насибова'и (имя собственное нынешнего *товоси*), наклоняюсь здесь, в Овававиле! Я пойду туда и наклонюсь там, в Овававиле; это я, Насибова'и, наклонюсь там, в Овававиле; я уйду туда и принесу свою ношу (тут колдун отождествляет себя с камнем, на который кладется *каси-иена*) в *кабома* Овававиле. Я уйду туда и потом выгляну наружу (здесь маг говорит уже от имени растений) в роще Овававиле».

В этой церемонии связь магического обряда и *балома* просматривается слабо, но она все же есть. Роль, какую в данном случае играет конкретная местность, дает основания говорить и об иных типах связей между магическими обрядами и традициями предков. Теперь перейдем к другим видам магии.

В двух наиболее заметных системах рыболовной магии Кири-вины — магических обрядах, сопровождающих ловлю акул в деревне Каибуола и ловлю *колола* (кефаль?) в деревне Лаба'и,

— духи также принимают некоторое участие. В обеих системах есть ритуал подношения *балом* даров. Они представляют собой часть *ула* 'ула, платы за магию, приносимой колдуну жителями его де-

385

ревни. Так, в магическом обряде, связанном с ловлей акул, такие приношения совершаются в хижине колдуна. Маг кладет небольшие кусочки приготовленной рыбы из своей *ула* 'ула и несколько орехов бетеля на один из трех камней (*каилагила*), размещенных вокруг очага и служащих подставкой для больших горшков, в которых готовится пища. Потом он произносит заклинание:

У'ула: «*Камкуамси коми Ула'ула кубукуабуи, Инене'и, ибуаигана И'иовалу, Ей 'иамауло, Улопоуло, Боваса 'и, Бомуагуеда*».

Тапуала и догина: «*Кукуавиласи поуло, куминум куаидаси поуло; окавала Вилаита 'и; окавала Обувабу; Кулоуси куварагисе вадола куа 'у обуарита, кулоуси кулу-вабоудаси куа 'у обуарита куиаиоуваси кукапу-агегаси кумаисе кулувабодаси матами пуалалала окоталела Винаки*».

У'ула может быть переведена так: «Ешьте свою у'ула (свой дар, свою плату за магическую силу), о незамужние женщины, Инене'и» и т. д. (далее идут собственные имена *балом* умерших женщин).

В *тапуала* есть несколько слов, значение которых осталось мне непонятным, но общий смысл этой части ясен: «Помешай нашей рыбной ловле, не дай удачи нашей рыбной ловле» (смысл заклинания негативен, оно в императивной форме называет как раз то, что желательно предотвратить); [—] (?); [—](?); «Иди раскрой пасть акуле в море; иди сделай, чтобы акула встретила нас в море; пусть пасть ее будет открыта; приди; сделай так, чтобы встретила акула; твои глаза [—] (?); на берегу Винаки».

Этот фрагментарный перевод, во всяком случае, дает понять, что заклинание вызывает *били балом* (множественная форма *балом*, часто применяемая тогда, когда *балом* выступают как действующие лица в самом магическом обряде) незамужних женщин, чтобы те помогли удачной рыбной ловле.

Мой информатор был озадачен не меньше моего, когда я спросил, почему именно *балом* женщин, а не мужчин, способен помочь рыбной ловле. Однако не только маг, но и каждый туземец знает, что *балом* женщин являются *толипоула*, «хозяйками рыбной ловли». Колдун и другие мужчины в деревне, которых я расспрашивал, посоветовавшись, не очень уверенно предположили, что *балом* мужчин уходят на рыбную ловлю вместе с мужчинами деревни, а *балом* женщин остаются в домах, и маг должен их кормить, чтобы они не страдали от голода. Другой туземец заметил, что женщина играет существенную роль в мифе, объясняющем

386

начало ловли акул в деревне Каибуола. Но вне сомнения все туземцы, с которыми я беседовал, считали тот «факт», что женщины-ба-лома являются «хозяйками рыбной ловли», настолько само собой разумеющимся, что подобные вопросы даже не приходили им в голову.

Ловля *колола* в деревне Лаба'и связывается с мифическим героем Тудавай, жизнь которого особенно тесно связана с этой деревней. Тудава слывет предком нынешних вождей Лаба'и. Магический обряд, сопутствующий рыбной ловле в этой деревне, во многом определяется повествованиями о мифических деяниях Тудава. Он жил на побережье, где люди в основном занимались рыбной ловлей и где произносились самые важные магические заклинания.

Туземцы показывают дорогу, по которой обычно ходил Тудава от берега моря к деревне, и на некоторые особые места на этой дороге, связанные с подвигами Тудава. «Традиционное присутствие» героя, если можно использовать такое выражение, как бы ощущается во всех местах, где существует рыбная ловля. Весь этот район находится под защитой многих табу, которые очень строгие особенно тогда, когда идет рыбная ловля. Эти периоды регулярны и, начиная с *йапила*, дня полнолуния, когда рыба сбивается в стаи на мелководьях между прибрежными рифами и берегом, продолжаются около шести дней каждый месяц. Традиционный миф гласит, что Тудава приказал рыбе *колола* жить в «больших реках» на архипелаге Д'Антракasto и раз в месяц приходить на берег моря близ Лаба'и. Магические заклинания, также переданные людям их мифическим героем, играют самую существенную роль — если ими пренебречь, рыба не придет. Имя Тудава вместе с именами других предков фигурирует в длинном заклинании, которое произносится в начале периода рыбной ловли неподалеку от

священного камня по названию Бомликулику⁵³.

Заклинание начинается так:

«Тудава кулу Тудава;

Ибу 'а кулу, Во 'ибуа;

Кулувидага, Кулубаивоие, Кулубетото, -

Муага 'и, Карибуиува» и т. д.

Тудава и Ва'ибуа - мифические предки, каждый из них жил в деревне Лаба'и, причем первый, как мы уже знаем, был великим «культурным героем» острова. Примечательно обыгрывание звучания имени Ва'ибуа, явно в целях ритма. Отмечу, что слово *кулу*, стоящее между двумя первыми именами (Тудава, Ибу'а) и выступающее как префикс в трех последующих именах, мои информаторы не смогли перевести. Не удалось мне также перевести его с

387

помощью некоторых этимологических догадок. После имен собственных, перечисленных выше, идут восемь имен, перед которыми нет слова, указывающего на родственную принадлежность (*ту-бузу*, «мои праотцы»), и шестнадцать имен с этим словом перед каждым из них. Далее следует имя непосредственного предшественника нынешнего колдуна. Мой информатор не смог объяснить, почему перед некоторыми именами нет термина, определяющего родство, а перед другим есть. Но он был уверен, что эти две группы имен не равны по значению и не взаимозаменяемы.

Приношения *балом* делаются ежедневно на протяжении шести дней, пока идет рыбная ловля. Маг кладет маленькие кусочки приготовленной рыбы (величиной с грецкий орех) и кусочки бетеля (в последнее время — табак) на камень Бомликулику со следующими словами:

*«Камкуамси камула 'ула, нунумуаи: Иликилалува, Илибуалита; Кулисасисама»⁵⁴**,

что означает: «Ешьте свою *ула 'ула* (приношение магу, совершающему обряд), о, старые женщины: Иликилалува (имя собственное), Илибуалита (имя собственное); открой ее».

Это закливание акулы повторяется ежедневно с каждым новым приношением. Другое закливание, *гуадава*, распевается ежедневно все шесть дней над некоторыми травами; оно обладает силой, привлекающей рыбу *колола*. Закливание начинается с перечисления предков, каждый из них величается «мой предок» или «мой праотец».

Существует закливание, которое произносится только один раз в начале периода рыбной ловли на дороге, ведущей от деревни Лаба'и к берегу моря. Его произносят над определенными растениями (*либу*), вырванными с корнем и разложенными вдоль дороги. В этом заклинании есть следующая фраза:

«Иамуна иаегуло, Умналибу Таи'иоко, Кубузу, Таугала, Ликиба»^,

которая также представляет собой перечисление имен, каждое из них, считают туземцы, принадлежит предку нынешних колдунов. Другая формула, в которой встречаются имена предков, произносится в то время, когда маг выметает свое жилище в начале периода рыбной ловли. Она начинается так:

«Боки 'у, Калу Боки 'у; Тамала, Кури Тамала; Тагеуло, Куригнагеуло».

388

Все это имена предков того рода, к которому принадлежит колдун. Характерно повторение имен с дополнительным суффиксом «Боки'у, Калу Боки'у» и т. д. Является ли первое слово именем какого-то человека, а второе произносится для большей цветистости, или же первое слово - это лишь сокращенное произношение этого имени, мои информаторы не могли мне объяснить; видимо, это было неясно им самим.

В рыболовной магии системы *колола* из семи формул заклинаний имена предков фигурируют в пяти, то есть в большей части.

Ради экономии места я не буду детально рассматривать другие магические формулы, записанные мною. Приведенная ниже сводная таблица заслуживает краткого комментария⁵⁶. Как я уже заметил ранее, существуют два класса магических формул: «матрилинейные» и «патрилинейные». Формулы первого класса, как правило, привязаны к конкретной местности, тогда как формулы второго класса могут передаваться от одной деревни к другой. В кировинской магии заметно также различие между системами магических церемоний и обрядов и отдельными магическими формулами, не образующими системы. Понятие «системы» здесь относится к тем магическим формулам, совокупность которых составляет

некое согласованное органичное целое. Обычно эта система сочетается с действиями, которые также составляют органичную целостность и направлены к единой цели. Например, очевидно, что земледельческая магия является системой в указанном смысле. То же самое можно сказать о магических формулах, произносимых на разных стадиях рыбной ловли или на разных этапах подготовки и проведения торговых экспедиций. Каждая формула, вырванная из своей системы, не имеет магического значения. Все заклинания нужно произносить последовательно, в рамках одной системы, и каждое из них относится к конкретной фазе определенной деятельности. В отличие от таких систем, любовная магия, например, состоит из ряда заклинаний (в Киригине существует бесчисленное множество таких заклинаний), каждое из которых имеет вполне самостоятельное значение и не зависит от других. Военная магия (п. 2 в таблице) также образует систему. Все ее заклинания должны произноситься одно за другим в строгой последовательности. Это — система местной магии, в ней есть указания на определенную местность, но не упоминаются имена предков. Магия погоды (п. 1) — в основном заклинание дождя и менее значительная магия солнечной погоды — также имеет местный характер, и ее формулы связаны с мифом. Все двенадцать заклинаний относятся к одной местности, и это наиболее влиятельная магия на острове. Монополия на заклинания принадлежит вож-

389

Вид магии	Общее количество записанных формул	Количество формул, в которых упоминаются имена предков	Количество формул, в которых не упоминаются имена предков
1. Магия погоды	12	6	6
2. Военная магия	5	—	5
3. <i>Каитубунгабу</i> (кокосовая магия)	2	1	1
4. Заклинания грома и молний	2	1	1
5. Колдовство и врачевание	19	4	15
6. Постройка лодки	8	—	8
7. <i>Муасила</i> (магия торговли, обмена товарами)	И		11
8. Любовная магия	7	-	7
9. <i>Каига 'и</i> (заклинания против <i>мулукуауси</i>)	3		3
<i>Ю.Кабитам'</i> (магия резьбы по дереву)	1		1
11. Магия рыбной ловли	3	2	1
12. Магия ловли ядовитого ската	1		1
13. <i>Вагева</i> (магия красоты)	2	—	2
14. Магия сбора орехов арека	1	—	1
15. <i>Саикеуло</i> (детская магия)	1	—	1

дям деревни Касана'и (это небольшая деревушка, почти примыкающая к деревне Омаракана), которые в периоды засухи получают исключительно высокие доходы от приношений.

В магии *каитубутаму* (п. 3) две ее формулы составляют систему: они произносятся на двух разных стадиях того периода, в течение которого действует табу на орехи кокосов.

Смысл этого табу и связанных с магическими процедурами заклинаний заключается в том, чтобы обеспечить хороший урожай кокосов.

Грозовая магия (п. 4) соотносится с преданием, в котором фигурирует мифический предок, имя которого упоминается в заклинании.

Магия постройки лодки (п. 6) и *муасила* (п. 7), связанные с замечательной системой торговли и обмена товарами (*кула*), обра-

390

зуют исключительно важные магические системы. В записанных мною формулах заклинаний нет ни одного упоминания имен предков. К сожалению, я не смог зафиксировать всю систему *муасила*, а система магии, связанной с постройкой лодки, хотя и была мною записана, но не была переведена. В обеих магических системах упоминаются определенные местности, но нет имен предков.

Другие заклинания (п. 12—13) не образуют систем. В заклинаниях любовной магии, что вполне естественно, нет имен предков. Зато они упоминаются в заклинаниях, с помощью которых излечиваются болезни или, наоборот, на человека насыляется какая-либо хворь. Некоторые из подобных процедур связаны с мифами.

Приведенные здесь данные о том, какую роль в магических обрядах и заклинаниях играют имена предков, должны говорить сами за себя. Какую-либо дополнительную информацию об этом у туземцев мне получить не удалось. Очевидно, что упоминание *баломы* — важнейшая и существеннейшая часть магических заклинаний. Но напрасно было бы докучать туземцам вопросами вроде: «А что было бы, если бы вы не называли *баломы*!» (такой вопрос могли бы задать те, кто полагает, будто туземцы черпают основания своих действий в неких рациональных идеях, одобряющих или порицающих эти действия), ибо магическая формула есть неизменный и органический элемент культурной традиции. Эту формулу нужно точно знать и произносить ее всякий раз без малейших изменений. Заклинание или обряд, в которых изменена хотя бы одна деталь, неминуемо утрачивает всю свою силу. Поэтому имена предков никак не могут быть опущены, выброшены из обряда. Кроме того, на прямой вопрос: «Зачем вы называете эти имена?» туземцы отвечают вполне благочестиво: «*Токунабогу бубунемаси* (это наш древний обычай)». И даже в беседах с наиболее умными туземцами я не мог добиться какого-то более вразумительного ответа.

Совершенно ясно, что называние имен предков есть нечто большее, чем простое их перечисление. Об этом говорит хотя бы тот факт, что *ула* 'ула приносятся во всех самых значительных системах магии, которые были мною тщательно исследованы; о том же говорят подношения даров и описанный выше обычай *сага-ли*. Но даже эти подношения и раздача продуктов *сагали*, хотя они, несомненно, указывают на то, что туземцы уверены в присутствии *баломы*, еще не позволяют судить о причастности духов к достижению целей, ради которых совершается магический обряд и произносятся заклинания. Нельзя также спешить с выводом, что именно *баломы* являются теми силами, к которым вызы-

391

вает маг, силами, которыми маг овладевает с помощью заклинаний и которые выполняют ту задачу, какую он на них возлагает.

Туземцы иногда прямо говорят о том, что благорасположение духов очень помогает им в рыбной ловле или земледелии, что если духи разгневаются, то могут причинить человеку вред. Последнее, негативное, утверждение подчеркивалось в большей мере, чем позитивное. Действительно, считают туземцы, *баломы* неким таинственным образом участвуют в церемониях, устраиваемых в их честь, и лучше на всякий случай добиться их благосклонности, но отсюда не следует, что *баломы* являются главными или хотя бы вспомогательными силами, совершающими желательные действия⁵⁷. Магическая сила заключена в самих заклинаниях.

То, как туземцы понимают роль *баломы* в магических действиях, может быть пояснено, если напомнить то, что было сказано ранее о празднике *миамала*. В церемониях этого праздника *баломы* являются одновременно и участниками и зрителями, люди стараются заслужить их

расположение, удовлетворяя их возможные желания. *Балома* не преминут выразить свое неудовольствие и причинить какой-либо вред тому, кто не относится к ним подобающим образом, хотя их гнев вовсе не так уж страшен, как, например, гнев каких-либо сверхъестественных существ, в которых верят не только дикари, но и цивилизованные люди. И в обрядах *миламала балома* практически ни на что не влияют. Их роль чисто пассивна. Из этой пассивности они могут быть выведены только в том случае, если удастся их чем-нибудь рассердить, и тогда они обнаруживают себя, так сказать, негативным образом. Следует напомнить еще и о другой стороне проблемы перечисления имен предков в магических заклинаниях. В киривинской магии большую роль играют мифы и традиционные верования, лежащие в основе некоторых магических систем. Мне уже приходилось говорить о связях между традициями местности и семейными традициями конкретных субкланов. Имена предков, называемые в магических формулах, - это один из очень существенных элементов традиции. Сама святость этих имен, связующих участников магического ритуала с их мифическими родоначальниками, уже является, по мнению туземцев, достаточным основанием для использования этих имен в магических действиях. Я уверен, что никто из туземцев не усматривал в перечислении имен предков прежде всего способ вызвать *балома* для совершения какого-либо действия; возможно, те заклинания, которые сопровождаются *ула 'ула*, являются в этом смысле исключительными. Но даже в этих случаях прагматическая установка не является определяющей в сознании туземцев и не окрашивает их отношение к магии⁵⁸.

392

VI

Вся информация об отношениях между *балома* и живыми людьми может рассматриваться как своего рода отступление в рассказе о посмертном существовании духов на Туме. Теперь возвратимся к главной теме.

Мы расстались с *балома*, который теперь ведет в загробном мире новую жизнь. Он более или менее привык к ней и перестал горевать о близких, которых оставил в своей прежней жизни. Вероятней всего, *балома* женился, завязал новые связи и знакомства. Если человек умер молодым, его *балома* тоже молод, но потом он состарится, и его жизнь на Туме когда-нибудь оборвется. Если кто-то умер в пожилом возрасте, его *балома* также стар и через какое-то время его существование на Туме тоже придет к концу⁵⁹. Во всех случаях конец жизни *балома* на Туме является существенным, переломным моментом в цикле его существования. Поэтому я избегал термина «смерть», когда речь идет о конце *балома*.

Теперь пора представить дальнейшую судьбу духа, чтобы обсудить некоторые детали. Когда *балома* стареет, у него выпадают зубы, а его кожа обвисает и сморщивается. Тогда он идет на берег моря и купается в соленой воде. Потом он сбрасывает кожу, как это делают змеи, и снова становится ребенком, даже зародышем, *ваивайя* — этим словом туземцы называют детей *in utero*⁶⁰ и сразу после рождения. *Ваивайя* находит и забирает себе *балома*-женщина, кладет его в корзину или заворачивает в лист кокосовой пальмы (*пуатау*). Потом она несет малютку в Киривину, где вкладывает ее *per vaginam*⁶¹ в лоно какой-то из местных женщин. И тогда женщина становится беременной (*насусума*)⁶².

Этот рассказ я слышал из уст первого информатора, который затронул при мне эту тему. В нем содержатся два существенных факта психологического характера: вера в перевоплощение и отсутствие представлений о физиологических причинах зачатия. Я рассмотрю оба эти вопроса в свете данных, которые были установлены мною в последующих исследованиях. Прежде всего, в Киривине каждый человек знает (и ничуть в этом не сомневается), откуда берутся дети. Настоящей причиной беременности всегда является *балома*, который вошел или был вложен в тело женщины. Без участия *балома* никакая женщина не могла бы забеременеть. Все дети родом с Тумы, где они образуются или появляются на свет (*ибубулиси*). Эти догмы составля-

⁵⁸ Во чреве матери (лат.). — Прим. пер. ⁵⁹ Через влагалище (лат.). — Прим. пер.

393

ют главный пласт верований, которые можно назвать всеобщими или народными. Если спросить об этом кого-нибудь из мужчин или женщин, и даже смышленного ребенка, то всегда можно услышать ту же самую версию. Менее известны дальнейшие детали. Одну можно

услышать здесь, другую — где-то еще, некоторые противоречат остальным, и ни одна не выступает с полной ясностью в понятиях туземцев. Не менее очевидно, что некоторые из этих верований обуславливают конкретное поведение и связаны с определенными обычаями. Начнем с природы этих «детей-духов», *ваивайа*⁶¹. Следует помнить, что, как это обычно бывает в случае догматических суждений, аборигены многие вопросы считают очевидными, не заботясь о конкретном и ясном определении и о точном понимании деталей. Наиболее естественное мнение, по которому «ребенок-дух» — это маленький, еще неразвитый младенец, эмбрион, встречается наиболее часто. Термин *ваивайа*, означающий зародыша, плод или новорожденного младенца, применяется также к не воплощенным еще детям-духам. Далее, несколько мужчин, из числа участвовавших в дискуссии на эту тему, утверждают, что в результате преобразования, которое происходит на Туме, индивид приобретает вид чего-то вроде «крови», *буиа'и*. Однако они не могли уверенно ответить, как эта жидкость может перемещаться. Похоже, что словом *буиа'и* может называться не жидкая кровь, а нечто вроде плоти.

Другой цикл верований и представлений о перевоплощении обнаруживает сильную связь моря с детьми-духами. От нескольких информаторов я слышал, что после преобразования в *ваивайа* дух погружается в море. Согласно первой из услышанных мной версий (которая была приведена выше), после омовения морской водой и омоложения дух сразу подбирается *балома*-женщиной, которая несет его в Кириривину. По другим рассказам, дух в своем новом виде погружается в море и остается в нем некоторое время. Такая версия событий влечет за собой определенные следствия, связанные с верованиями туземцев. В деревнях, тянущихся вдоль западного побережья (где мною были собраны эти данные), зрелые, но еще незамужние девушки соблюдают во время купания определенные предосторожности. Повсеместно считается, что дети-духи прячутся в *попего* — пене, покрывающей поверхность морской воды, — а также в камнях, известных под названием *ду-купи*. Эти маленькие духи приплывают издалека на унесенных водой больших бревнах (*каибилабала*) или могут цепляться за мертвые водоросли (*либулибу*), плавающие по морю. Поэтому, когда ветер и волны прибывают много такого мусора к берегу, девушки боятся купаться в море, в особенности во время прилива. В свою

очередь, если замужняя женщина хочет зачать ребенка, она может постучать по камню *дукупи*, чтобы побудить скрывающегося в нем *ваивайа* войти в ее лоно. Но это действие не является каким-то обрядом⁶².

В деревнях, расположенных в глубине острова, туземцы также имеют представление о связи между зачатием и купанием. По-видимому, здешние женщины чаще всего беременеют, получая *ваивайа* во время купания. Часто при купании женщина ощущает какое-то прикосновение, иногда даже чувствует боль. Она тогда говорит: «Меня укусила рыба». Но на самом деле это в нее вошел или был вложен *ваивайа*.

Другая существенная связь между зачатием и убеждением, что *ваивайа* находятся в море, находит выражение в единственном важном обряде, который совершают в период ожидания ребенка. Примерно через четыре-пять месяцев после появления первых признаков беременности женщина начинает соблюдать некоторые табу, и в это же время для нее делается широкая и длинная *добе* (юбка из травы), называемая *саикеуло*. Это одеяние женщина должна носить до рождения ребенка. *Саикеуло* делается родственницами беременной, которые в процессе работы совершают некоторые магические процедуры, чтобы будущему ребенку сопутствовала удача. В тот же день беременную женщину ведут к морю, где родственницы из той же группы, где для нее делали *саикеуло*, купают ее в соленой воде. Потом наступает *са-гали*, церемониальный раздел пищи.

На вопрос об у '*ула* (причине) этого обряда обычно дают объяснение, что он делает «кожу женщины белой», а также что он облегчает роды⁶³. В то же время в прибрежной деревне Каватариа мне дали другое объяснение, согласно которому ребенок-дух воплощается в один из моментов праздника *кокува*. По мнению моего информатора, в первый период беременности *ваивайа* еще нет в лоне женщины, но оно лишь готовится принять его. И как раз в ходе торжественного погружения в воду ребенок-дух входит в тело женщины. Я не знаю, являлось ли это только личным домыслом моего информатора, или же это мнение, которое

распространено в прибрежных деревнях. Думаю, что в нем выражен некоторый аспект верований туземцев, населяющих этот район. Но следует подчеркнуть, что эта теория вызвала насмешки со стороны моих информаторов из центральных частей острова. Они указали на противоречие: обряд совершается уже в течение беременности, а *ваивайя* был внесен в лоно матери значительно раньше. Характерно, что мои информаторы замечали любое противоречие в тех мнениях, которые они не разделяют, а на подобные же противоречия в своих собственных рассуждениях смотрели

394

395

сквозь пальцы. С этой точки зрения, туземцы проявляют ничуть не больше последовательности или интеллектуальной добросовестности, чем цивилизованные люди. Помимо веры в то, что море играет опосредующую роль в воплощении, распространено мнение, что *ваивайя* помещается в лоно посредством *балома*. Обе эти версии сочетаются в теории, согласно которой *балома* вкладывает *ваивайя* в тело женщины под водой. Часто во сне *балома* является будущей матери, которая потом говорит мужу: «Мне снилось, что моя мать (или тетка по матери, или старшая сестра или бабка) вложила в меня ребенка; мои груди набухают». Чаще всего дух женщины появляется во сне и приносит *ваивайя*, хотя случается, что это *балома* мужчины, но всегда это *вей-ола* (родственник по матери) беременной женщины. Многие люди знают, кто их принес матерям. Вождь Омараканы То'улува знает, что его принес матери (Бомакате) Бугваббага, один из ее *табула* («дедушек», в данном случае брат матери ее матери)⁶⁴. Бвоилагеси, женщина, о путешествиях которой на Туму я рассказывал выше, получила сына Тукулубакики от Томнавабу, своего *кадала* (брата матери). Куво'игу, жена Тукулубакики, знает, что ее мать пришла к ней и принесла ребенка, девочку, которой теперь около двенадцати месяцев. Такое знание возможно только в тех случаях, когда *балома* действительно является женщине во сне и сообщает о том, что вложил *ваивайя* в ее лоно. Очевидно, весть такого типа не является обязательным пунктом программы, и на самом деле большинство людей не знают, кому обязаны своим появлением на свет.

Есть исключительно важный элемент верований, связанных с перевоплощением, общий для всех версий, какими бы деталями они ни различались. Речь идет о всеобщем убеждении в том, что социальное деление — кланы и субкланы, к которым принадлежит индивид, — остается неизменным во всех воплощениях. Такое мнение выражали все мои информаторы. *Балома* на том свете принадлежит к тому же субклану, к которому принадлежал человек при жизни. Перевоплощение также происходит строго в границах данного субклана. *Ваивайя* помещается в лоно женщины *балома*, который принадлежит к ее субклану, как правило, это дух кого-то из близких *вейола*. Считается, что невозможны какие-либо исключения из этого правила, также невозможно, чтобы кто-то мог изменить в процессе перевоплощения свой субклан⁶⁵. Это все, что нужно было сказать о вере в перевоплощение. И хотя вера эта всеобща и универсальна, то есть разделяется всеми туземцами, она не играет особо важной роли в социальной жизни. Затронутый только что вопрос устойчивости связей родства на протяжении всего цикла изменений показывает, насколько велика сила социального членения и в какой степени представля-

396

ется неизбежной принадлежность к определенной группе. Кроме того, такая вера усиливает связи родства.

VII

Может показаться, что вера в перевоплощение и убеждение в том, что ребенок-дух входит в лоно матери или помещается там, заведомо исключают какое-либо знание о физиологических механизмах оплодотворения. Однако в сфере верований, встречаемых как в диких обществах, так и в цивилизованных, бесполезно делать рациональные выводы и приводить доказательства по законам логики. Два убеждения, полностью исключаящие друг друга, если подходить к ним логически, могут существовать одновременно, а очевидные факты — просто игнорироваться. Поэтому единственно надежным методом этнологических исследований является анализ каждой детали верований аборигенов, не полагающийся на логические выводы.

Утверждение о том, что туземцам совершенно неведом физиологический механизм оплодотворения, в целом верно и его трудно оспорить. Но, учитывая несомненную сложность проблемы, нам, дабы не впасть в серьезные заблуждения, совершенно необходимо вникнуть в частности.

Прежде всего, следует отличать оплодотворение, или участие отца в возникновении тела ребенка, от полового сношения в чисто физическом смысле. Что касается второго, то мнения туземцев можно сформулировать следующим образом: женщина, чтобы иметь ребенка, должна вначале вступить в половую связь.

Те сведения, которые мне удалось собрать, заставляют сделать вывод о необходимости различать эти два процесса. Моя цель состояла в том, чтобы объяснить некоторые противоречия, которые неожиданно выявились в ходе исследований. Указанное различие следует принять в качестве «естественного», поскольку оно соответствует убеждениям аборигенов и адекватно их выражает. Действительно, ведь невозможно было предвидеть, как туземцы отнесутся к этим вопросам, не было известно также, как они отнесутся к подлинному знанию о фактах. Тем не менее это различие имеет очевидное теоретическое значение.

Ясно, что только знание первого факта (того, что отец участвует в оплодотворении) могло бы иметь какое-то влияние на туземные представления о родственном отношении отца к детям. Если же отец не имеет никакого отношения к возникновению тела ребенка (как считают туземцы), то не может быть и речи о каком-то родстве по мужской линии. Роль мужчины, которая заключается в чисто механи-

397

ческом «открытии» ребенку входа в лоно и выхода из него, конечно, не имеет существенного значения. Знание жителей Кириви-ны ограничено смутной догадкой о том, что существует некоторая связь между половым сношением и беременностью, в то же время нет ни малейших представлений о том, что мужчина вносит свой вклад в создание новой жизни в теле матери.

Я хотел бы обобщить те данные, на основании которых я делаю это заключение. Начнем с того, что туземцы не понимают роли отца в зачатии. На прямой вопрос о причине (*у'ула*) беременности женщины или возникновения новой жизни они всегда отвечают: «*Балома боге исаика*» (это дал *балома*)⁶⁶.

Конечно, этот вопрос, как и все вопросы об *у'ула*, надо задавать с большим терпением и пониманием дела. Часто такой вопрос остается без ответа. Много раз, когда я спрашивал прямо и без обиняков об этом, если меня вообще понимали, то ответ был такой, как указано выше. Добавлю, что бывало и так, что ответ необычайно усложнялся, в него входили некоторые неясные намеки на соитие. Будучи заинтригован этим, я предпринимал чрезвычайные усилия, чтобы прояснить этот вопрос. При первой возможности я вступал в дискуссию на эту тему, о чем бы ни шла речь. Я формулировал проблему *in abstracto*, вступая в разговоры о каких-то конкретных случаях беременности в прошлом или в настоящем.

Особенно интересными и к тому же имеющими решающее значение были случаи, когда беременная женщина была незамужней⁶⁷.

Когда я спрашивал, кто является отцом внебрачного ребенка, то получал всегда один и тот же ответ, что отца нет, так как девушка не замужем. Если я дальше напрямую допытывался о физиологическом отцовстве, туземцы не понимали, о чем идет речь. Тогда я спрашивал: «Есть много незамужних девушек, почему же именно эта, а не какая-то другая забеременела?». Ответ был всегда один и тот же: «Этого ребенка ей дал *балома*». Здесь меня прямо-таки ставили в тупик замечания о том, что незамужняя девушка, целомудрие которой сомнительно, особенно подвержена опасности получить ребенка от *балома*. Более того, девушки более склонны держаться подальше от *балома*, избегая купаний во время прилива, чем предохраняться от беременности, соблюдая целомудрие. Однако к детям, не имеющим отцов, и к их матерям киривин-цы не слишком расположены. Я помню немало случаев, когда мне показывали некоторых девушек, называя их негодными, «плохими», ибо они имели внебрачных детей. На вопрос, почему

это плохо, отвечали стандартно: «Потому, что нет отца, нет муж-

* В отвлеченной форме (лат.). — Прим. пер.

398

чины, который взял бы этого ребенка на руки» (*Тала таитала Сикоро'u*).

Мой переводчик Гомайя завел довольно типичный для добрачного периода роман с Иламверией, девушкой из соседней деревни. Тогда, когда у них дело еще не дошло до интимной связи, он хотел на ней жениться. Но в итоге девушка родила ребенка, а Гомайя женился на другой. Когда его спросили, почему он отказался от женитьбы на своей прежней симпатии, он ответил: «У нее ребенок, а это плохо». В то же время он был полностью уверен, что за все время их «помолвки» девушка ни разу не была ему неверна (юноши в Кириивине часто бывают в плену таких иллюзий). Гомайя не имел никакого понятия об отцовстве. Если бы он что-то знал об этом, то признал бы ребенка своим, так как верил, что молодая мать не имела сексуальных связей с кем-либо другим, кроме него. Но тот факт, что ребенок родился в неподходящее время, был достаточной причиной перемены его решения. Это вовсе не означает, что у женщины, ставшей матерью-одиночкой, непременно будут какие-либо серьезные трудности с замужеством. Во время моего пребывания в Омаракане две молодые женщины, будучи в таком положении, вышли замуж, что произошло без каких-либо кривотолков. Среди женщин в том возрасте, который можно назвать «брачным» (25—45 лет), нет незамужних, а на вопрос, не останется ли девушка одинокой из-за того, что у нее есть ребенок, аборигены отвечают категорическим отрицанием. С этой точки зрения следует рассматривать все то, что было сказано о *баломе*, который приносит детей. Это относится также к описанным конкретным случаям.

Если вместо того, чтобы прямо спросить о том, какова у *'ула* беременности, я предлагал туземцам эмбриональную концепцию зачатия, оказывалось, что они совершенно незнакомы с процессом, в существовании которого их пытаются убедить. Их совершенно не трогало сравнение с зерном, которое падает в землю, чтобы затем из него выросло растение. Они проявляли некоторый интерес, спрашивая, «не есть ли это тот способ, каким это делает белый человек», но говорили сразу с полной уверенностью, что это не в «обычае» Кириивины. Семенная жидкость (*момона*), по их мнению, нужна только для удовольствия и смазки, причем характерно, что словом *момона* называют также женские выделения. Туземцы совершенно ничего не знают о других свойствах этих выделений. Поэтому им совершенно чуждо всякое представление о родстве или свойстве по мужской линии, которые основаны на физиологической связи отца и ребенка.

Случай, когда туземцы не могли ответить на вопрос об отце внебрачного ребенка, можно было бы дополнить еще двумя дру-

399

гими примерами, в которых фигурируют уже замужние женщины. Когда я спрашивал моих информаторов, что бы произошло, если бы женщина забеременела в отсутствие мужа, они спокойно ответили, что такие ситуации могут быть, и никаких неприятностей при этом не будет. Один из собеседников (я не записал и не смог запомнить его имя) поспешил привести в качестве примера случай, который был с ним самим. Вместе с белым работодателем он оставил свою деревню и отправился в Самарай⁶⁸, где провел год. В это время его жена забеременела и родила ребенка. Муж, вернувшись из Самарай, нашел в доме ребенка и признал это естественным. Из дальнейшего разговора я узнал, что этот человек отсутствовал от восьми до десяти месяцев, и поэтому не было явных оснований сомневаться в верности его жены. Но характерно, что муж не видел никакой необходимости подсчитывать месяцы своего отсутствия, и даже не очень колеблясь, довольно неточно определил этот срок почти в год. Заметим, что это был умный мужчина, который провел достаточно много времени на службе у белого человека в качестве наемного слуги и во всяком случае не производил впечатление человека робкого или «подкаблучника».

Однажды я затронул эту тему в присутствии нескольких белых, живущих на Тробрианах.

Среди них был плантатор с Ки-тавы, г-н Камерон, который рассказал мне о случае, который показался ему удивительным. Надо заметить, что плантатор не имел понятия о том, что туземцы не знают причин зачатия. Туземец, живущий в Китаве, оставил деревню на два года, пойдя на службу к белым на острове Вудларк. Когда он вернулся, то застал в доме грудного ребенка и радостно принял его как своего. Он вообще не понимал намеков и насмешек со стороны белых, которые убеждали его бросить жену или по крайней мере поколотить ее. Тот факт, что жена забеременела почти через год после его ухода, совершенно не казался ему подозрительным и не наводил его на какие-либо беспокойные мысли. Помимо записанных мною этих двух примечательных фактов, я располагаю также множеством других доказательств, следующих из менее впечатляющих фактов и из обсуждения воображаемых гипотез с различными информаторами.

Наконец, с этой темой связан вопрос о связи, которая, по мнению туземцев, имеет место между отцом и ребенком. У аборигенов есть только один общий термин, которым они обозначают родство, — *вейола*. Он означает только родство по женской линии и не включает связь между отцом и его детьми, а также между людьми, связанными друг с другом по отцовской линии. Очень часто, анализируя обычаи и их социальную основу, я слышал та-

кое мнение: «О, отец этого не делает, ведь он не является *вейола* детей». Общность тела — это идея, лежащая в основе родства по матери. Во всех социальных вопросах (правовых, хозяйственных, ритуальных) сильнее всего подчеркивается связь между братьями, «ведь они состоят из одного тела, одна и та же женщина дала им жизнь». Поэтому разграничительная линия, пролегающая между родственниками по мужу, связанными патрилинейным родством (которое не существует в сознании туземцев ни как общая идея, ни как соответствующий ей термин), и родственниками по матери, *вейола*, означает деление на тех, которые «имеют одно тело» (несомненно, это идея, аналогичная нашему понятию кровной связи), и тех, которые не являются «одним телом».

Однако отец очень тесно связан со своими детьми. Это проявляется и в мелочах жизни, и в важных вопросах наследования прав и привилегий. Так, дети могут быть членами деревенского сообщества, в которое входит их отец, хотя по закону их деревня — это деревня матери. В делах наследства они пользуются большими привилегиями, которыми их наделяет отец. Важнейшая из привилегий связана с наследованием того, что ценнее всех вещей, а именно магии. Очень часто, особенно в таких случаях, какие были описаны выше (см. раздел V), когда отец может делать это законно, он передает свое магическое искусство по наследству сыну, а не брату или племяннику. Заслуживает внимания тот факт, что отец всегда склонен оставить своим детям все, что только может, и поступает так всегда, когда это возможно.

Наследование сыном искусства магии от отца имеет одну особенность — магия дарится, а не продается. Понятно, что магические знания должны быть переданы еще при жизни мага, ведь наследника нужно в точности научить как магическим формулам, так и магическим действиям. Если эти способности передаются кому-либо из *вейола*, младшему брату или племяннику, то за них берут плату. Такая плата называется *покала*, и она довольно значительна. Когда же такие способности передают сыну, то не берут никакой платы. Это весьма примечательно, как и многие другие обычаи туземцев, ведь родичи по матери имеют право на наследование магических познаний, тогда как сын, по сути, такого права не имеет. При некоторых обстоятельствах сын может быть лишен привилегии теми, кому эта привилегия принадлежит по праву, тем не менее сын получает магическое искусство в дар, совершенно бесплатно, тогда как другие должны за это немало заплатить.

Воздерживаясь от дальнейших объяснений, я просто приведу ответ туземцев на вопрос об этой загадочной ситуации (мои информаторы вполне понимали вышеназванное противоречие и хорошо понимали причину моего удивления). Они говорили: «Муж-

401

чина дает магию детям своей жены. Мужчина живет с ней, сожительствует с ней, она делает для него все, что жена должна мужу. Все, что он делает для ребенка, это плата (*мапула*) за то, что он получает от жены». Такой ответ совсем не уникален, скорее он является типичным объяснением, которое обычно дают, когда затрагивается эта тема. Для туземцев оправданием того, что отец ста-

рается сделать для своих детей все, что в его силах, является его близость с женой, а вовсе не туманное представление о физическом отцовстве. Надо четко понять, что социальное и психологическое отцовство (которое складывается из разных связей: эмоциональных, правовых, экономических) вытекает из обязанностей мужа по отношению к его жене, тогда как физиологическое отцовство вообще не укладывается в сознание аборигенов.

Теперь перейдем к рассмотрению второго пункта вышеупомянутого разделения двух процессов. Речь идет о том, что туземцы неясно представляют себе связь между половым сношением и беременностью. Я уже ранее отмечал, что в высказываниях о причинах беременности меня заинтриговало утверждение туземцев, что сожителство тоже служит причиной появления на свет ребенка. Это утверждение высказывается, заметим, параллельно с основным мнением, согласно которому настоящей причиной являются *балома* или воплощенные *ваивайя*.

Названное убеждение выражается гораздо менее четко и, по существу, совершенно оттеснено на задний план основным, так что его можно вообще не заметить. Поэтому поначалу я был уверен, что мне уже удалось полностью выяснить этот вопрос, и не видел каких-либо оставшихся неясностей. Будучи вполне довольным тем, что наконец-то смог справиться со своей задачей, я уже только из чистого педантизма снова стал вникать в некоторые детали, и здесь-то меня ждало серьезное потрясение. В самом основании моих построений я нашел трещину, которая могла их полностью разрушить. Я вспомнил, что некогда мне рассказали об одной молодой и имевшей неважную репутацию даме из деревни Касана'и по имени Иакалуса: «*Сене накакаита. Коге ивалулу гуа-ди*» («Она очень распутна, она родила ребенка»). Это весьма неоднозначное высказывание натолкнуло меня на дальнейшие тщательным образом проводимые расспросы, из которых я заключил, что, по мнению туземцев, девушка «без предрассудков» имеет гораздо больше шансов иметь ребенка. В то же время, говорили они, если бы удалось найти девственницу, которая никогда не знала мужчину, то она, конечно, не могла бы иметь ребенка.

Получалось так, что туземцы понимали суть дела, и что это понимание выглядит таким же несомненным, как и ранее утверждавшееся мной их невежество в данном вопросе. Одни и те же себе-

402

седники одновременно принимали две совершенно противоположные точки зрения. Я допрашивал их так основательно, как только мог, и у меня возникло впечатление, что ответы туземцев зависели от того, как именно поставлен вопрос. Если я ждал ответа, предполагавшего знание действительных причин зачатия, то он был утвердительным, а если такого предположения в нем не было, то ответ получался отрицательным. Туземцы вообще не понимали моей настойчивости, а также (стыдно признаться) нетерпеливости, и я не смог объяснить, что именно меня смущает, хотя, как мне казалось, я прямо указывал им на противоречие в их ответах.

Я пытался навести их на сравнение животных и людей, спрашивая, существует ли что-то вроде *балома*, который приносит поросят свиноматке. О свиньях они говорили так: «*Икаитаси икаитаси макатеки бивалулу минана*» («Они спариваются, спариваются, и скоро самка принесет поросят»). В этом случае сношение оказывается у'ула зачатия. Какое-то время из-за противоречий и неясностей вся ситуация казалась мне совершенно безнадежной. Я оказался в одном из таких тупиков, в которые так легко попасть в ходе полевых этнографических исследований, когда начинаешь подозревать, что туземцы нарочно рассказывают байки, и потому им совсем не следует доверять. Иногда у меня возникало убеждение, что имею дело с двумя системами взглядов, одна из которых деформирована из-за контактов с белыми людьми. В действительности, однако, в этом случае, как и в большинстве других, причина моих трудностей была совершенно иной.

Мои поверхностные суждения о «невежестве туземцев» подверглись серьезному потрясению, но именно это потрясение внесло определенный порядок в хаос разрозненных сведений. Цикл мифических повествований о герое Тудава открывается историей его рождения. Мать героя, Митигис или Булутуква, одна из всех жителей деревни Лаба'и осталась на острове. Все другие убежали в страхе перед чудовищем-людоедом Докониканом, которое уже съело почти все население Киривины. Брошенная своими братьями, Булутуква жила одиноко в гроте в *райбоаге* вблизи ее родной деревни Лаба'и. Однажды, когда она заснула в своем гроте, вода, которая капала со сталактитов, попала в ее лоно и открыла вход в него. От этого девушка забеременела и произвела на свет по очереди: рыбу *бологу*, поросенка, куст *куебила* (у него пахучие листья, и его очень ценят туземцы в качестве украшения), затем еще одну рыбу (упомянутую в 5-й части *колола*), *какаду* (*катакела*), попугайчика (*кара-га*), птицу (*сикауикуа*), собаку (*ка'укуа*) и, наконец, Тудава. Самым поразительным в этом рассказе выглядит мотив «искусственного оплодотворения». Как можно

найти пережиток древнего невежества в среде, в которой это невежество, по-видимому, продолжает гос-
403

подствовать? И далее, как получилось, что героиня мифа родила по очереди так много детей, если только один раз находилась под каплями, стекающими со сталактита? Все эти вопросы были для меня крайне неясными. Я задавал их туземцам, ища какого-то объяснения, хотя, по правде сказать, без большой надежды на успех.

Однако я был вознагражден, получив окончательное и ясное решение моих затруднений, решение, которое было подвергнуто ряду в высшей степени скрупулезных проверок. Я проверял одного за другим моих лучших информаторов; их мнения суть следующие: женщина, которая остается девственницей (*накапату*; *на* — приставка женского рода; *капоту* — закрытая), не может ни родить, ни зачать ребенка, так как ничего не может ни попасть в ее лоно, ни выйти из него. Его нужно отворить или продолбить (*ибаси* — этим словом называют действие, которое совершили капли, падавшие на Булутукву). Из этого следует, что влагалище женщины, часто имеющей половые сношения, более раскрыто, и в него легче попасть ребенку-духу. В то же время женщина, которая ведет себя почти целомудренно, имеет гораздо меньшие шансы забеременеть. Само сношение, кроме чисто механического действия, не имеет никакого значения. Помимо сношения, могут быть использованы и другие методы расширения входа в женское лоно, и если *балома* решит вложить в него *ваивайя* или сам *ваивайя* решит внедриться, женщина забеременеет.

Несомненным доказательством истинности этой версии для моих информаторов являлся случай с Тилапо'и, женщиной из деревни Кабулуло вблизи Омараканы. Она полуслепая, умственно недоразвита и так противна, что никому не пришло бы в голову подойти к ней с эротическими намерениями. По правде говоря, она выступает излюбленным объектом известных шуток о возможном объекте ее благосклонности. Эти шутки часто повторяются туземцами, что доставляет им удовольствие, а фраза «*Куои Ти-лапо 'и*» («Переспи с Тилапо'и!») стала видом шутливой инвективы. Хотя считается, что Тилапо'и никогда не имела связи ни с одним мужчиной, случилось так, что она родила ребенка, который потом умер. Аналогичный и, может быть, еще более поразительный случай был с одной женщиной из Синакеты. Мне говорили, что она так отвратительна, что любой мужчина, если бы его только заподозрили в интимных связях с ней, покончил бы счеты с жизнью. Однако у этой женщины было по меньшей мере пятеро детей. В обоих этих случаях, как мне объяснили, беременность стала возможной потому, что срамные губы у этих женщин были раздвинуты пальцами. Мои собеседники очень подробно и охотно останавливались на этой теме, рисуя чертежи и схемы, чтобы объяснить мне все детали такой процедуры. По этим рассказам

404

можно сделать несомненное заключение о господствующем у туземцев убеждении в возможности наступления беременности без предшествующего полового сношения. Поэтому я научился различать информированность в вопросе о механическом смысле сношения, на котором заканчивается знание туземцев о естественных условиях беременности, и знание об оплодотворении, об участии мужчины в сотворении новой жизни в лоне женщины. Об этом втором процессе туземцы не имеют никакого понятия. Проведение такого разграничения объясняет загадку мифа о Булутукве: женщина, у которой раздвинуты срамные губы, может произвести на свет целый ряд детей без каких-либо дополнительных физиологических вмешательств. Что касается животных — а домашние животные, такие как собаки и свиньи, играют важную роль в туземной картине мира, — то туземцам ничего не известно об их посмертной жизни или духовном существовании. Когда я их прямо спрашивал, существует ли *балома* животного, то они отвечали то утвердительно, то отрицательно. Однако в обоих случаях позиция собеседника не выражала его устойчивое мнение, а была импровизацией. Это значит, что по отношению к животным вообще не ставится проблема реинкарнации и возникновения новой жизни. Физиологический аспект процесса, однако, хорошо известен туземцам. Поэтому, спрашивая о том, как размножаются животные, я получал ответ, что должны иметь место некоторые физиологические предпосылки, но в то же время действительная проблема, состоящая в том, как возникает в лоне самки новая жизнь, вообще не затрагивалась. Было бы напрасно пытаться глубже вникнуть в эту проблему,

поскольку туземцы никогда не бывают последовательными, распространяя свои верования на те сферы, к которым они по своей сути не принадлежат. Их не волнуют вопросы о посмертной жизни животных, и они не имеют никакого понятия об их размножении. Эти проблемы имеют смысл только по отношению к человеку, касаются только его и не должны распространяться на другие существа. Такие проблемы (например, проблемы души и бессмертия животных) и в более развитых теологиях вызывают трудности, а формулируемые решения не более последовательны, чем у папуасов.

Подводя итоги, следует еще раз повторить, что познания аборигенов в этом вопросе не имеют социологического значения, так как они не влияют ни на их представления о родственных связях, ни на их сексуальное поведение.

По-видимому, здесь уместно некоторое более общее отступление от непосредственного обсуждения материалов, собранных в Киривине. Как известно, незнание физического отцовства было

405

впервые обнаружено сэром Болдуином Спенсером и г-ном Фрэнсисом Дж. Гилленом в племени арунта в Центральной Австралии. Затем этот вывод был подтвержден результатами наблюдений, проведенных среди многих других австралийских племен этими и другими исследователями. В итоге собранные факты относятся практически ко всей территории центральной и северо-восточной частей Австралийского континента, в той мере, в какой она была охвачена этнографическими исследованиями.

В связи с этим возникают следующие основные вопросы, заслуживающие обсуждения. Во-первых, является ли это незнание спецификой австралийской культуры или даже только культуры племени арунта, или же этот факт является общим для большинства, а возможно, и всех рас, стоящих на нижних ступенях развития? Во-вторых, является ли это невежество примитивных людей следствием недостатка знаний, связанных с ограниченностью их кругозора и ошибочностью рассуждений, или же оно вторично по своему характеру и вытекает из того обстоятельства, что знания дикарей оттесняются на второй план, уступая место анимистическим представлениям?⁶⁹

Я не стал бы вообще вступать в эту дискуссию, если бы не хотел представить несколько новых фактов, непосредственно относящихся к обсуждаемой проблеме, частично взятых из наблюдений, проведенных за пределами Киривины, а частично — из общих наблюдений в ходе полевых исследований. Я надеюсь на снисходительность читателя, который должен понять, что мною руководит не стремление участвовать в отвлеченных дискуссиях по спорным проблемам, а только желание внести в эту дискуссию дополнительный материал, который мог бы прояснить существо споров.

Прежде всего, я хочу изложить результаты наблюдений, которые были сделаны вне Киривины и свидетельствуют о том, что незнание, подобное тому, какое наблюдалось на Тробрианских островах, широко распространено среди папуа-меланезийских племен Новой Гвинеи. Проф. Зелигман пишет о племени коита: «Они считают, что единичный половой акт не достаточен, чтобы вызвать беременность. Чтобы наверняка забеременеть, женщина должна в течение месяца иметь половые сношения»⁷⁰. Такое же положение вещей я обнаружил у маилу на южном побережье Новой Гвинеи. «...По-видимому, людям маилу зависимость между сожителем и зачатием известна, хотя на прямые вопросы о причинах беременности я никогда не получал ясного и уверенного ответа. Аборигены, я совершенно уверен, не понимают связи между этими двумя фактами... Как и проф. Зелигман, исследовавший племя коита, я также встретил решительно высказываемое

406

убеждение в том, что только сожителем в течение месяца или дольше приводит к беременности, а отдельного полового акта для этого не достаточно»⁷¹.

Ни одно из этих утверждений не является абсолютно категорическим, и, по сути, из них вообще нельзя сделать вывод о полном незнании туземцами физического отцовства. По-видимому, еще никто из исследователей не вникал во все детали этого явления. Поэтому можно *a priori* допустить, что сформулированные выводы нуждаются в некоторых

дальнейших уточнениях. Признаться, я смог проникнуть в эти вопросы только во время моего второго пребывания на Новой Гвинее и знаю, что мои утверждения о представлениях майлу неполны. Во время пребывания у майлу я столкнулся с теми же головоломками, что и в Кири-вине, где возле меня крутились двое юношей из мест, расположенных вблизи территории майлу. Они рассказали мне то же самое, что я слышал в Киривине. Например, по их словам, женщине, чтобы забеременеть, нужно сначала иметь половые сношения, но при этом они ничего не знали об оплодотворении. Просматривая записки, сделанные мной, когда я жил у майлу летом 1914 г. и у синаугхоло — племени, близко связанного с коита, я увидел, что из высказываний аборигенов вытекает только понимание того, что женщина перед зачатием должна вступить в половую связь. На все прямые вопросы, есть ли в половом акте нечто такое, что вызывает беременность, я получал отрицательные ответы. К сожалению, ни в одном из этих мест я не спрашивал напрямую о верованиях, связанных со «сверхъестественными причинами беременности». Юноши из Гадога-до'а (местность вблизи территории майлу) сказали мне, что таких верований нет вообще. Их мнения нельзя считать вполне достоверными, так как они значительную часть жизни провели на службе у белых и могли многого не знать из традиционных представлений своего племени. Но можно не сомневаться, что если, опираясь на помощь туземцев этих районов, продолжить проверку выводов проф. Зелигмана и моей информации о майлу, то вывод о том, что аборигены не знают причин оплодотворения, не отличался бы от того, что был сделан на основе исследований в Киривине.

Все эти туземцы, коита, южные массим из Гадогадо'а и северные массим из Киривины⁷², являются представителями папуа-меланезийской группы. Киривинцы являются весьма развитой ветвью этой группы; учитывая сказанное выше, можно сказать, даже самой развитой⁷³.

* Изначально, до опытного исследования (лат.). - Прим. пер.

407

То, что у людей наиболее развитой ветви, а может быть, и во всей папуа-меланезийской группе полностью отсутствует понимание указанного явления, как об этом говорят Спенсер и Гил-лен, по-видимому, означает, что само это «неведение» более распространено, чем считали до сих пор, и оно продолжает иметь место у племен, стоящих на более высоких стадиях развития. Но следует особо подчеркнуть, что до тех пор, пока не будут получены более подробные данные и, в особенности, пока не будут внимательно изучены вышеприведенные различия, останется вероятность ошибок и ложных выводов⁷⁴.

Теперь перейдем ко второму из обозначенных выше дискуссионных вопросов. Не может ли незнание, о котором идет речь, быть вторичным результатом наложения анимистических представлений на знание дикарей и затемняющих последнее? На этот вопрос следует ответить категорическим отрицанием, если иметь в виду типичный образ мышления туземцев Киривины. С этой точки зрения, вышеприведенное детальное объяснение выглядит достаточно убедительным, но для усиления аргументации стоит привести еще несколько замечаний. Туземцы не имеют никакого понятия о механизмах возникновения жизни. Не следует также думать, что определенные представления о перевоплощении сочетаются у них с каким-то туманным знанием. Представления и верования, связанные с перевоплощением, хотя они несомненно существуют, не играют заметной социальной роли и среди туземных догматов не стоят, вообще говоря, на первом плане. Знание о физиологическом процессе и представление о роли, выполняемой *балом*, могут существовать рядом друг с другом, аналогично тому, как одновременно существуют теории о необходимости механического расширения лона и о роли, которую играют духи в процессе оплодотворения. В бесчисленных случаях туземцы обнаруживают понимание естественной и рациональной (в нашем понимании) причинной связи между событиями и их последовательности, хотя наряду с этим они верят и в магические причины и следствия.

То, что туземцы не знают о факте оплодотворения, относится, однако, не к психологии веры, но к психологии знания, основанного на наблюдении. Только веру может оттеснить или заменить другая вера. Но если уже существуют опытные наблюдения, если туземцы уже способны установить причинно-следственную связь, то такое знание уже не может быть ни

оттеснено, ни заменено ни верой, ни какими бы то ни было «суевериями». Однако знание и вера могут существовать параллельно. Например, земледельческая магия ничуть не «заслоняет» туземную науку, которой хорошо известна причинная связь между тщательной обработкой почвы,

408

удобрением ее золой, поливом, с одной стороны, и урожаем — с другой. Два ряда идей — магических и каузальных — сосуществуют в сознании туземцев, и ни один из них не «заслоняет» другого. Что касается незнания физиологии отцовства, то здесь мы имеем дело не с каким-то конкретным способом мышления, не с догматической идеей, наличие которой определяет собой действия, ритуалы и обычаи, а просто с отсутствием какого-либо знания по этому вопросу. То, что такого знания нет, никак не зависит от какой-либо веры и ее содержания. Если в результате достаточно масштабных исследований установлено, что туземные племена не имеют каких-то определенных знаний и не располагают достаточной информацией, что их наблюдения несовершенны и т.д., и нет никаких свидетельств в пользу обратного, то эти факты должны считаться исходными. Иначе следовало бы согласиться, например, с тем, что человечество некогда умело пользоваться восковыми спичками, а потом это умение было утрачено, а вместо него люди стали пользоваться более сложными, но зато и более впечатляющими способами добывания огня с помощью кресала или дощечек для трения. Когда говорят, что сами туземцы якобы сознательно «делают вид, что они этого не знают», то это скорее остроумная уем *de mots*¹, нежели серьезная попытка понять существо дела. Вряд ли рискнет делать такие предположения тот, кому понятно, с какими абсолютно непреодолимыми трудностями столкнулся бы туземный «натурфилософ», чтобы как-то приблизиться к знанию современной эмбриологии. Достаточно представить себе сложность этого знания, кстати, совсем недавно приобретенного нами самими, чтобы понять бессмысленность поисков даже слабых его проблесков у туземцев. Это должны были бы признать даже те, для кого проблема выглядит чисто теоретической, кто исходит из абстрактных предположений о том, что могли бы знать туземцы. Но все же некоторые авторы, даже после того, как были получены несомненные данные о воззрениях туземцев на эту тему, отнеслись к этим данным скептически и продолжали настаивать на своих путаных объяснениях туземной ментальное™. От того, что можно назвать абсолютным невежеством, до точного знания достаточно далеко, и этот путь можно пройти только постепенно. Несомненно, что киривинцы сделали шаг в нужном направлении, признав необходимость полового акта как начального условия беременности. Так же мыслят, хотя и не столь уверенно, туземцы племени арунта из Центральной Австралии, у которых Спенсер и Гиллен обнаружили убеждение в том, что половое сношение подготавливает женщину к принятию ребенка-духа.

* Игра слов (франц.). — Прим. пер.

409

Другие соображения, выдвинутые еще раньше некоторыми авторами, также подтверждают эту мысль, более того, они совпадают с тем, что говорили по этому поводу мои информаторы. Я имею в виду то, что у большинства диких племен половая жизнь начинается очень рано и носит чрезвычайно интенсивный характер. При таком положении вещей половой акт не является для туземцев исключительным событием, вызывающим эмоции своей необычностью и побуждающим проследить все его последствия. Совсем наоборот, половая активность является нормой обычной жизни. В Киривине все убеждены в том, что незамужние девушки, начиная с шести лет (*sicf**), предаются свободной любви чуть ли не каждую ночь. Неважно, правда это или нет, речь только о том, что половые связи для туземцев являются чем-то столь же обычным, как еда, питье или сон. Что же могло бы вызвать любопытство туземца, обратить его внимание на связь между совершенно нормальным, обычным делом и исключительным, единичным событием? Как мог бы он осознать, что именно тот акт, который женщина совершает так же часто, как ест или пьет, может один, два или три раза в ее жизни привести к беременности?

Понятно, что между двумя уникальными, обособленными событиями нетрудно установить взаимозависимость, если таковая существует. Другое дело — признать, что некое совершенно заурядное действие вызывает какое-то необычное следствие. Для этого, помимо точности

мышления и внимательности, нужны некие задатки научного метода, а именно умение исследовать факты, выделять существенное в них, отвлекаясь от несущественного, умение создавать экспериментальные ситуации. Если бы выполнялись такие условия, туземцы, скорее всего, смогли бы обнаружить здесь причинно-следственную связь, ведь работа их интеллекта подчинена тем же правилам, что и нашего. Если туземец чем-то очень заинтересован, его способности к наблюдению достаточно велики, а понятия «причины» и «следствия» ему, по крайней мере, не чужды⁷⁵. Проблема состоит в том, что, хотя эти понятия в своих развитых формах связаны с категориями «постоянства», «закономерности» и «типичного», в своем психологическом основании они связываются с единичными представлениями, которые не подчиняются никаким закономерностям, являются уникальными, неповторимыми.

Некоторые из моих информаторов прямо обвиняли меня в отсутствии логики, когда я без оговорок утверждал, что не *балом* вызывает беременность, но ее причина в чем-то таком, что подобно зерну, брошенному в землю. Я помню, что мне было не-

* Именно так! (лат.). — Прим. пер.

легко ответить на вопрос, почему причина, которая повторяется ежедневно, так редко приводит к своему следствию.

Подведем итоги. Если правомерно называть некоторые состояния сознания «первобытными», то незнание механизмов возникновения жизни можно, не колеблясь, считать именно таким первобытным состоянием. Незнание этих механизмов повсеместно распространено у меланезийцев Новой Гвинеи, и это означает, что данное состояние сознания имеет место на всех стадиях развития, а не только у австралийских аборигенов. Некоторое знакомство с тем, как мыслят туземцы, и условиями, в каких они вынуждены проводить наблюдения в этой сфере, должно убедить каждого, что иначе и быть не могло. Для объяснения этого вообще не нужно ни изощренных гипотез, ни какой-либо теории.

VIII

Помимо представленных выше конкретных данных о верованиях туземцев есть не менее существенный ряд фактов, которые следует рассмотреть, прежде чем затронутая нами тема могла бы считаться исчерпанной. Я имею в виду общие социологические законы: их следует понять и сформулировать по отношению к тем данным, которые были получены в полевых исследованиях, чтобы разрозненные и неясные наблюдения могли получить научное осмысление.

К сожалению, когда я впервые стал изучать и описывать туземные институты, у меня еще не было четкого методологического подхода к тому, что связано с этнографическими и социологическими полевыми исследованиями, и это приводило к серьезным трудностям. Поэтому я считаю, что нужно рассказать об этих трудностях и о том, как я пытался с ними справиться.

Одно из главных правил, установленных мной во время полевых исследований, заключалось в том, что «следует собирать чистые факты и строго отделять факты от интерпретации». Это правило верно, если под «интерпретацией» понимать всевозможные гипотетические спекуляции (например, вокруг вопроса о «происхождении») и поспешно сформулированные обобщения. Но есть и другая форма интерпретации, без которой невозможно никакое наблюдение. Речь идет об интерпретации, позволяющей увидеть в бесконечном разнообразии фактов некоторые общие законы, отделить существенное от несущественного, упорядочить и классифицировать явления в их взаимосвязи. Без такой интерпретации любые научные полевые исследования вырождаются в тривиальное «собрание» данных, которое в лучшем случае дает только раз-

410

411

розненные сведения, лишенные системной взаимосвязи. Такой метод не может раскрыть социальную структуру исследуемого племени, составить систематизированное описание его верований или дать нам представление о туземной картине мира. Фрагментарный, несогласованный, несистематизированный характер большинства этнологических материалов — это следствие культа «чистых фактов». Дело выглядит так, словно какое-то количество «фактов, таких, какими они были установлены» можно завернуть в походное одеяло и затем привезти кабинетным ученым, чтобы они их обобщали и строили на их основе теоретические конструкции.

Но из этого, конечно, ничего не получилось бы. Даже если в местности, где проводились полевые исследования, собрать буквально все предметы материальной культуры, а затем перевезти их в другую страну без каких-либо подробных разъяснений, для чего эти предметы нужны и как их использовать, — именно так обычно и поступали в некоторых небританских колониях в Океании, — такая музейная коллекция не имела бы серьезного научного значения. Ведь классификация, упорядочение и интерпретация должны проводиться на месте исследований в соотношении со всей целостностью социальной жизни людей. То, чего нельзя сделать с наиболее «кристаллизованными» объектами — материальными предметами, — еще менее возможно с явлениями, которые составляют внешнюю сторону туземной жизни или глубоко скрыты в их сознании, будучи в какой-то степени закреплены в их обычаях и обрядах. При полевых исследованиях вы стоите перед хаосом фактов; некоторые из них так незначительны, а другие выглядят столь внушительно, что их трудно охватить каким-то обобщающим способом. Но в таком сыром виде эти факты вообще не имеют научного характера и совершенно непонятны. Упорядочить их можно только благодаря интерпретации, рассмотрению их *sub specie aeternitatis*", пониманию и точной фиксации их сущности. *Только законы и обобщения выступают как научные факты*, а смысл полевых исследований состоит исключительно в интерпретации хаотической социальной действительности и в подчинении ее общим правилам.

Всякая статистика, любая карта деревни или поселения, каждая генеалогия, каждое описание праздничной церемонии, да и вообще всякий этнологический документ — суть обобщения сами по себе, которые иногда трудно сделать, поскольку всегда вначале нужно открыть и сформулировать принципы своего подхода, понять, что необходимо и что не нужно учитывать. Каждая схема должна быть составлена так, чтобы она отображала определенную эконо-

* С точки зрения вечности (лат.). — Прим. пер.

мическую или социальную систему; в описании каждой праздничной церемонии необходимо отделить случайное от существенного, то, что специфично для данного случая, от того, что обязательно по обычаю. Все это может показаться тривиальным, однако, к сожалению, все инструкции по полевым исследованиям все еще выдвигают в качестве ведущего принципа совершенно неудачное правило «держаться исключительно чистых фактов».

Возвращаясь к главной теме, я хотел бы привести некоторые общие социологические принципы, которые я должен был сформулировать, чтобы преодолеть определенные трудности и снять расхождения в информации, а также чтобы, признав сложность фактов, в то же время упростить их для более ясного представления о положении дел. Все, что здесь будет сказано, относится к Киригине и не всегда будет верно по отношению к какой-либо иной или более крупной области. Кроме того, я буду говорить только о тех социологических обобщениях, которые касаются непосредственно верований или, точнее, только верований, рассматриваемых в данной работе. Важнейшее общее правило изучения верований, которое я должен был соблюдать и применять в ходе полевых исследований, заключается в следующем. Ни одно верование, ни один элемент фольклора не выступает как информация фрагментарного характера, которую можно извлечь из случайного источника или получить от случайного информатора и сразу довериться ей как аксиоме. Напротив, каждое верование преломляется в сознании всех членов исследуемого сообщества и проявляется во многих социальных феноменах. Поэтому оно имеет сложный характер и выступает в социальной действительности в поразительном разнообразии форм, часто головоломных, хаотических и трудных для понимания.

Другими словами, существует «социальное измерение» верования, которое требует тщательного изучения. Нужно понять, как верование выглядит в этом измерении, проанализировать его под углом зрения различных типов сознания и в контексте разных обычаев, в которых обнаруживаются его следы. Не замечать социальное измерение, проходить мимо сложного социального контекста, в котором фигурирует данный элемент фольклора, было бы ненаучно. Столь же ненаучно было бы признать эту трудность и пытаться разрешить ее, просто допустив, что все это разнообразие несущественно по той причине, что лишь несущественное нельзя подвести под общие законы.

Этнологическую информацию о верованиях обычно формулируют примерно так: «Туземцы верят в существование семи душ» или «Мы узнали в этом племени, что злой дух убивает людей в буше» и т. п. Такие утверждения наверняка ложны или, по край-

412

413

ней мере, неполны, ибо «туземцы» (именно во множественном числе) ни во что такое не верят

и не имеют таких идей. Каждый из них имеет свои собственные идеи и собственные верования. Более того, верования и идеи фигурируют не только в осознанных и вербально выраженных убеждениях членов сообщества. Они вплетены в социальные обычаи и проявляются в поведении людей; их нужно «вышелушить», извлечь из того и другого. Из этого вытекает, что проблема не так проста, как можно было бы судить по известной этнологической традиции «одномерных» описаний. Этнограф пристаёт к информатору и из беседы с ним выводит формулировку туземного представления, скажем, о загробной жизни. Затем он пишет отчет, в котором грамматическое подлежащее обретает множественное число, — так мы узнаем о «туземцах, которые верят в то-то и то-то». Вот это я и называю «одномерным» описанием, поскольку оно игнорирует социальное измерение, в контексте которого верование следует проанализировать, а также проходит мимо существенной сложности и разнородности этого измерения⁷⁶.

Конечно, очень часто, хотя и не всегда, сложность и разнообразие некоторых деталей можно опустить как несущественные, учитывая однородность всех основных и наиболее важных элементов верования. Однако эта проблема должна быть внимательно изучена, и до того как разнообразие форм будет подвергнуто упрощению и унификации, нужно следовать определенным методологическим правилам. Каждая случайная, непродуманная процедура должна быть отвергнута как ненаучная. Насколько я знаю, ни один из полевых исследователей, даже самых известных, не пытался выделить и сформулировать такие методологические правила. Поэтому к тому, что будет сказано ниже, следует отнестись снисходительно, как к первой самостоятельной попытке наметить некоторые существенные связи. Она заслуживает снисхождения также и потому, что возникла в реальном опыте, когда я пытался преодолеть трудности, возникавшие при полевых исследованиях. Если ранее представленным сообщениям о туземных верованиях не хватает однородности и ясности, а трудности так или иначе все же заметны, то это извинительно по той же причине. Я пытался наиболее простым способом представить «социальное измерение» в сфере верований, не скрывая трудностей, возникающих не только из различия взглядов, но и из необходимости постоянного учета контекста социальных обычаев, а также интерпретации и поведения туземцев. Одновременно я постоянно проверял социальные факты с помощью психологических данных и *vice versa*'.

' Наоборот (лат.). — Прим. пер.

414

Теперь сформулируем правила, с помощью которых можно свести к простой схеме множество форм, в каких выступают верования.

Начнем с многократно уже высказанного утверждения, что изначально собранный материал представляет собой абсолютный хаос разнообразия. В представленных в этой работе материалах легко найти примеры, благодаря которым это утверждение становится ясным и конкретным. Например, возьмем верования, связанные с вопросом «Как туземцы представляют себе возвращение *баломы*?». Действительно, именно такие вопросы, сформулированные так, чтобы туземцы их могли понять, я задавал многим информаторам. Полученные ответы были прежде всего отрывочными. Туземец обычно рассматривает только один аспект явления, часто вовсе оторванный от темы, выбираемый в зависимости от того, с чем этот вопрос ассоциируется в его уме в данный момент. Не подготовленный к такому разговору «цивилизованный человек» вел бы себя не иначе. Кроме отрывочности, которую можно было бы отчасти преодолеть, повторяя вопрос и обращаясь к другим информаторам, чтобы заполнить пробелы в материале, полученные ответы были удручающе противоречивы и неадекватны. Неадекватность проистекала из того, что некоторые информаторы не были в состоянии даже понять вопрос, не говоря уже о том, чтобы рассказать о таком сложном явлении, как своя собственная психическая установка. Другие же оказывались на удивление понятливы и почти способными уловить цель, с какой этнограф задает свои вопросы. Что было делать в такой ситуации? Сконструировать нечто вроде «усредненного» мнения? Риск произвольности был бы слишком большим. Кроме того, было ясно, что эти мнения составляют лишь небольшую часть доступной информации. Все люди, в том числе те, которые не могли сказать ни того, что они думают о возвращающихся *баломы*, ни того, каково их отношение к духам, вели себя одинаково, в соответствии с определенной традицией и

соблюдая некоторые правила проявления эмоций.

Ища ответы на все эти, как и на другие вопросы о верованиях и поведении, я оказался перед необходимостью проанализировать соответствующие обычаи. Первым правилом было различение частных мнений — информации, полученной путем расспросов туземцев, — и публичных обрядовых практик. Как читатель помнит, я выше уже называл некоторые положения веры, выражение которых я нашел в традиционных обычаях. Так, общее убеждение в том, что *балом* возвращаются, воплощено уже в самом существовании праздника *миамала*. То же можно сказать о демонстрации ценных предметов (*иойова*), возведении специальных плат-

415

форм (*токаикайя*), о показе пищи на *лалогуа* — все это говорит о присутствии *балом* в деревне и об усилиях, которые предпринимаются, чтобы их ублажить, сделать для них что-либо. Подарки в виде еды (*силакутува* и *бубуалу 'а*) свидетельствуют даже о более непосредственном участии *балом* в жизни деревни.

Сны, которые часто предшествуют таким приношениям, также согласуются с традицией уже просто потому, что они ассоциируются с приношениями и вызваны ими.

Сны связывают *балом* и живых людей, и эта связь является в известном смысле личностной и, конечно, неповторимой. Читатель легко умножит примеры такого рода (связь между верой в Топилету, который берет плату за вход в загробный мир, и ценностями, разложенными перед погребением вокруг тела покойника; верования, связанные с *иоба* и т. д.).

Кроме верований, выраженных в традиционных обрядах, есть верования, выражаемые в магических формулах. Эти формулы укоренены в традиции так же сильно, как и обряды. В качестве исследовательского материала они позволяют достичь еще большей точности выводов, чем обряды, так как не допускают никаких отклонений. Я выше представил только небольшие фрагменты магических формул, но и их достаточно, чтобы показать, что верования можно однозначно выразить соответствующими им заклинаниями. Каждое заклинание, которое сопровождается ритуалом, отражает какое-то конкретное, частное, единичное верование. Так, когда во время одного из названных выше земледельческих обрядов маг, чтобы обеспечить урожай, кладет клубень на камень, а произносимое им заклятие комментирует и описывает это, то наверняка в этом заклятии выражено какое-то верование, — например, вера в священный характер некоторой рощи (в таком случае наша информация была подтверждена тем, что на рощу было наложено табу), вера в связь между клубнем, положенным на священном камне, и клубнями в огороде и т. д. Существуют также другие, более общие верования, заключенные и выраженные в некоторых из вышеназванных заклятий. Например, общая вера в помощь *балом* предков, так сказать, стандартизована заклинаниями, которыми взывают к *балом*, а также сопутствующими им обрядами, когда *балом* получают *ула 'ула*. Как я уже говорил, некоторые магические заклинания основаны на определенных мифах, элементы которых фигурируют в их текстах. Такие мифы, как и мифологию вообще, следует рассматривать параллельно с заклинаниями в качестве традиционных устойчивых проявлений верований. Формулируя эмпирическое определение мифа (вспомним, что оно адекватно тому материалу, который был собран в Киривине), можно принять следующие кри-

416

терии: миф (например, миф о делении на кланы и субкланы) — это традиция, объясняющая основные социальные характеристики тех лиц, которые являются героями славных событий и чье существование в прошлом не подвергается никакому сомнению. Следы существования таких фигур до сих пор видны в различных памятных местах: окаменевшая собака или превращенная в камень пища, пещера с костями, в которой жило чудовище Доконикан и т. д. Реальность мифических фигур и мифических событий явно контрастирует с фантастическими сказками, которые часто рассказывают туземцы.

Все верования, воплощенные в мифологической традиции, можно считать почти столь же неизменными, как и те, которые выступают в магических формулах. Мифическая традиция действительно так сильно укоренена, что сообщения, полученные от туземцев из разных местностей Киривины — из Лубы или Сина-кеты, — совпадают во всех подробностях. Более того, во время короткого пребывания на острове Вудларк я получил информацию о некоторых мифах из цикла о Тудаве, которая совпадала во всех существенных чертах с тем, что я слышал

в Кириивине. Остров Вудларк расположен примерно в шестидесяти милях на восток от Тробрианских островов, но его жители относятся к той же этнологической группе, что и тробрианцы. Проф. Зелигман называет их северными массим.

Подводя итог, можно сказать, что все верования, содержащиеся в обычаях и традиции туземцев, следует трактовать как неизменные и устойчивые. Все туземцы верят и выражают свою веру в определенных действиях, а обычаи не допускают никаких индивидуальных отступлений. Этот класс верований вполне стандартизован, благодаря своим социальным формам. Можно назвать такие верования догмами или социальными представлениями сообщества, в отличие от индивидуальных идей⁷⁷. В дополнение к этому утверждению нужно сказать следующее: из всех элементов верований могут быть признаны «социальными идеями» только те, которые фигурируют не только в туземных обычаях, но и в сознании аборигенов, — т. е. если сами туземцы их четко формулируют и сознают их существование. Так, все туземцы убеждены в присутствии *балом* во время *миламала*, в том, что духов изгоняют ритуалом *иоба* и т. д. Все компетентные лица дают одинаковую информацию, интерпретируя магические обряды и т. д. Наблюдатель в то же время никогда не может без риска предлагать собственную интерпретацию туземных обычаев. Например, упомянутый ранее факт окончания траура сразу после церемонии *иоба*, по-видимому, недвусмысленно свидетельствует о веровании в то, что человек не должен прекращать траур, пока дух умерше-

417

го не уйдет. Но туземцы не подтверждают эту интерпретацию, поэтому она не может быть признана социальной идеей или стандартным верованием. То, нельзя ли считать именно такие верования первопричиной возникновения обряда, — уже совсем другой вопрос, но очевидно, что нельзя смешивать две вещи: одно дело, когда верование является общепринятым, независимо от того, проявляется ли оно в обычаях, другое — когда верования явно фигурируют в обычае, но их никто не осознает.

Так мы приходим к определению «социальной идеи». Это *положение веры, воплощенное в обычаях или традиционных, передаваемых из поколения в поколение, текстах и сформулированное на основании единого мнения всех компетентных информаторов*.

Слово «компетентный» здесь служит просто для того, чтобы исключить маленьких детей и безнадежно глупых лиц. Такие социальные идеи можно трактовать как «инварианты» туземных верований.

Помимо социальных обычаев и традиций, представляющих и стандартизирующих верования, есть другой существенный элемент, тесно связанный с верованиями. Речь идет о том, как туземцы ведут себя по отношению к объекту веры. Такое поведение было описано в данной работе как феномен, который проливает свет на существенные аспекты верований туземцев в *балом*, *коси* и *му-лукуауси*, а также выражает эмоциональную установку туземцев по отношению к ним. Этот аспект проблемы, несомненно, чрезвычайно важен. Само по себе описание идей, связанных с духами или привидениями, совершенно недостаточно. Объекты верований вызывают сильную эмоциональную реакцию, и прежде всего нужно понять, какие объективные факты соответствуют этим эмоциональным реакциям. Представленные выше данные, имеющие связь с этим аспектом верований туземцев, хотя и могут быть признаны недостаточными, но тем не менее ясно показывают, что с приобретением методологического опыта можно было бы проводить систематические исследования эмоциональной стороны верований с такой точностью, какую только может дать этнологическое наблюдение.

Поведение можно описать, подвергая туземцев тестированию, например, по поводу их страха перед призраками или почитания духов. Надо признать, что хотя я понимал значение такого метода, проводя полевые исследования, я не смог найти и испытать на практике соответствующий подход к этому новому и столь трудному предмету. Только теперь я вижу, что если бы я более тщательно искал соответствующие данные такого рода, то мог бы теперь представить гораздо более объективный и убедительный материал. К примеру, мои тесты, относящиеся к проблеме страха туземцев перед призраками, были разработаны недостаточно

тщательно, кроме того, те результаты, которые я получил, не были с надлежащей подробностью отражены в моих записях. Хотя я помню даже тон, каким в моем присутствии говорили туземцы, — скорее, без всякого почтения, — о *баломе*, но все же несколько характерных выражений, поразивших меня тогда, я должен был записать, но не сделал этого. Далее, наблюдая поведение исполнителей магических обрядов и их зрителей, можно заметить некоторые мелкие факты, которые характеризуют общий «тон» психологической установки туземцев. Именно такие факты я отчасти наблюдал, но не думаю, что в достаточной мере (я упоминал о них в настоящей работе, когда речь шла о празднике *камкокола*, не останавливаясь на частностях, поскольку они не касались ни духов, ни загробной жизни). Проблема в том, что пока не будут проведены более тщательные и обширные наблюдения, пока не накопится достаточное количество материала для сравнения и анализа, трудно говорить о полноценном методе полевых исследований.

Эмоциональные установки, проявляющиеся в поведении и характеризующие верование, не являются постоянными. Они различны у разных людей, и у них нет объективной «резиденции» (какую, например, имеют верования, фигурирующие в обычаях). Однако эти установки становятся очевидными в объективных фактах, которые можно исследовать чуть ли не «количественными методами». Например, можно спросить, насколько сильными должны быть стимулы, которые заставляют туземца отправиться в опасное путешествие, или насколько далеким оно может быть. Очевидно, что в каждом обществе есть люди более смелые и более трусливые, впечатлительные и хладнокровные и т. д. Различия в поведении характерны для разных обществ, и, наверное, достаточно определить некий образец поведения, так как его разновидности почти идентичны во всех обществах. Разумеется, если будет такая возможность, было бы лучше представить и эти разновидности.

Чтобы проиллюстрировать эту проблему, возьмем простейший пример: страх перед духами. Эксперименты над этим явлением я проводил в другом районе, населенном папуасами, у майлу на южном побережье. Я убедился, что никакими обычными соблазнами, подарками и даже завышенной оплатой в виде табака нельзя склонить туземца к тому, чтобы он в одиночку отошел ночью от деревни на такое расстояние, когда ее уже не было бы видно и слышно. Однако также и здесь видна разница в поведении людей: некоторые мужчины и юноши не рискуют сделать это даже в сумерки, тогда как другие за плитку табака могут ночью отойти от деревни на небольшое расстояние. Как я уже писал раньше, поведение

жителей Киривины в такой ситуации носит совершенно иной характер. Но и здесь одни более, другие менее боязливы. Возможно, разница в поведении могла бы быть описана более точно, но я не готов сделать это. Во всяком случае, как у киривинцев, так и у ма-илу образец поведения соответствует характеру верования.

Поэтому в первом приближении можно рассматривать проявляемые в поведении элементы верований как типы, не вдаваясь в индивидуальные различия. Фактически типы поведения значительно различаются в зависимости от общества, тогда как индивидуальные различия во всех обществах не выходят за определенные рамки. Это не означает, что индивидуальные различия вовсе не представляют интереса, а значит только то, что в первом приближении их можно не учитывать: такая неточность не исказит всю информацию в целом.

Теперь перейдем к последней категории данных, которые нужно исследовать, чтобы понять верования некоторого общества. Это — индивидуальные мнения и интерпретации фактов. Их нельзя считать неизменными, а для их описания недостаточно указать «тип», который они представляют. Не так обстоит дело с поведением, связанным с эмоциональным аспектом верования. Его можно описать, определяя представленный им тип, поскольку отклонения здесь имеют место в точно определенных и легко устанавливаемых пределах. Эмоциональная и инстинктивная природа человека, насколько можно судить, в принципе однородна, и

индивидуальные различия практически одни и те же в каждом обществе. Наибольшие различия относятся к чисто интеллектуальной сфере верований: к представлениям и мнениям, объясняющим верования. Очевидно, что верование не подчиняется законам логики, и потому свойственные верованиям противоречия, расхождения и общий умственный хаос следует признать его основными атрибутами.

Этот хаос можно кое-как упорядочить, если разнородность индивидуальных мнений соотнести со структурой общества. Почти каждая сфера верований связана с определенным классом людей, которые в силу занимаемой ими социальной позиции посвящены в специальное знание. В данном обществе официально (и единодушно) признается, что эти люди обладают ортодоксальной версией верования, а их мнения трактуются как верные. Важно, что их взгляды в значительной мере опираются на традиционную версию, которая ими унаследована от предков.

В Киривине это положение вещей очень хорошо иллюстрирует традиция магии и связанных с нею мифов. Хотя здесь не так уж много эзотерических знаний и традиций, табу и таинств, как и во всяком туземном сообществе, известном мне по опыту или по ли-

420
тературе, тем не менее существует полное уважение права человека распоряжаться этим знанием в пределах своей собственной области. Если в какой-либо деревне задать любой вопрос о каких-либо деталях ритуалов земледельческой магии, собеседник сразу же отошлет спрашивающего к *товоси*. При дальнейших расспросах, однако, оказывалось, что в половине случаев ваш первый собеседник знал все нужные факты и мог бы их объяснить, причем, наверное, даже лучше, чем специалист. Тем не менее здешний этикет и убеждение в том, что именно так и следует делать, заставляли его направить исследователя к «соответствующей персоне». Если эта персона на месте, вам никого не удастся уговорить дать ответ, даже если вы заявите, что вас вовсе не интересует мнение специалиста. Мне случалось несколько раз получить от моих «инструкторов» информацию, которую «специалист» впоследствии называл неправильной. Когда я рассказывал об этом первому информатору, тот всегда отказывался от ранее высказанного им мнения, говоря: «Ну, если он так сказал, значит, это так и есть». Особую осторожность следует соблюдать, если «специалист» по своей природе склонен к коварству, как многие колдуны, способные убивать людей при помощи сил черной магии. Если какой-то вид магии и связанная с ним традиция принадлежат другой деревне, то вы встретитесь с такой же осторожностью и сдержанностью. Прежде всего, вам дадут совет отправиться в эту деревню, чтобы там получить информацию. Если настаивать, ваши туземные приятели, может быть, расскажут то, что они знают об этом предмете, но неизменно закончат словами: «Тебе надо пойти и все спросить у того, кто хорошо знает».

Если вам надо узнать магическое заклинание, такой визит совершенно неизбежен. Так, я был вынужден отправиться в Лаба'и, чтобы узнать магию ловли рыбы *колола*, а также в Куаиболу, чтобы записать заклинания, связанные с охотой на акул. Я изучил магию постройки лодки у туземцев из Лу'эбилы и посетил Буаи-талу, чтобы узнать там традицию и заклинание *тогтивайу* — самую сильнодействующую разновидность чародейства. В последнем случае я не смог, однако, узнать *силами*, зловерное заклинание, и только частично мне удалось получить *вивиса*, или формулу целительного заклинания. Даже если вы ищете не заклинания, а самые обычные традиционные, то есть передаваемые из поколения в поколение, знания, вас часто ждет горькое разочарование. Я испытал это, собирая информацию о Тудаве. Колыбелью мифа о Тудаве является Лаба'и. Прежде чем я туда добрался, я уже обладал всеми сведениями, какие только могли мне дать информаторы из Омараканы. Я ожидал, что соберу на месте богатый урожай дополнительных данных. Однако в действительности это я уди-

421
вил жителей Лаба'и, приводя подробности, которых они не помнили, а вспомнив, оценили их как совершенно верные. По правде сказать, ни один из тамошних информаторов не был и наполовину так знаком с мифами о Тудаве, как мой приятель Багидо'у из Омараканы. Другой пример связан с деревней Иалакой, историческим местом, в котором мифическое дерево однажды вознеслось до неба. Этим событием объясняют возникновение грома. Задавая вопрос о том, что такое гром, я получал однозначный ответ: «Иди в Иалаку и

спроси толивалу (вождя)». При этом практически каждый может все рассказать о том, что такое гром, о его происхождении, и паломничество в Иалаку, если его осуществить, ничего не даст, кроме разочарования.

Эти факты свидетельствуют о том, что «специализация» в хранении традиционного знания сильно развита, и что во многих вопросах веры и связанных с нею убеждений туземцы признают приоритет отдельных «специалистов». Иногда «специалисты» ассоциируются с определенной местностью, тогда глава деревни представляет ортодоксальную доктрину, иногда же в этой роли выступает самый умный из его *вейола* (родственников по матери). В других случаях «специализация» имеет место в рамках деревенского сообщества. В данном случае речь идет не о «специализации» в смысле обладания знанием магических заклинаний и правильного воспроизведения некоторых мифов, но лишь о «специализации» в интерпретации верований, связанных с этими заклинаниями и мифами. Дело в том, что, помимо традиционных текстов, «специалисты» знают также традиционную интерпретацию или комментарий. Характерно, что ответы и мнения «специалистов» всегда более ясны и определены, чем ответы других людей. Сразу видно, что «специалист» не выдумывает и не высказывает свои личные мнения, так как хорошо понимает, что собеседник спрашивает его об ортодоксальной версии и традиционной интерпретации. Если, например, я спрашивал разных информаторов о значении *си буала балома*, миниатюрного шалашика из сухих веточек, который делают в одном из огородных обрядов (см. выше, часть V), то они пытались давать объяснения, в которых я сразу же угадывал их личное мнение по этому вопросу. Когда я спросил об этом Багидо'у, самого *товоси*, он отмел все объяснения и сказал: «Это просто старая традиция, и никто не знает, каков ее смысл».

В многообразии индивидуальных мнений можно провести важную демаркационную линию, разделяющую мнения компетентных специалистов и взгляды непосвященных. Мнения специалистов основаны на традиции, они ясно и четко сформулированы, и в глазах туземцев именно они представляют ортодоксию веры. Так

422

как лишь небольшая группа лиц или даже только один человек могут считаться «специалистами» в каждом особом вопросе верований, понятно, что самые важные интерпретации получить достаточно просто.

Но такие интерпретации не отражают все точки зрения, они даже не всегда могут считаться типичными. Например, в случае черной (злой, смертоносной) магии необходимо различать мнения «специалистов» и всех прочих, поскольку и те, и другие представляют одинаково важные, хотя и, естественно, различные аспекты одной и той же проблемы. Существуют также определенные категории верований, для получения информации относительно которых было бы напрасно искать «специалистов». Например, некоторые люди высказывают такие суждения о природе *балома* и их отношении к *коси*, которые выглядят более убедительными и подробными, чем другие, но нет общепризнанного авторитета, способного представить ортодоксальное мнение по этому вопросу.

При рассмотрении вопросов, связанных с верованиями, не подкрепленными мнением «специалистов», а также по тем, где взгляды непосвященных как раз и представляют главный интерес, нужны некоторые правила, позволяющие как бы фиксировать взгляды, свободно изменяющиеся в обществе. Здесь я вижу только одно существенное и ясное основание для того, чтобы провести границу. Ее можно провести между тем, что можно назвать общественным мнением, или, лучше сказать, — так как термин «общественное мнение» имеет для нас специфический смысл — общим мнением данной общины, с одной стороны, и частными мнениями индивидов — с другой. Такого разграничения, как мне представляется, вполне достаточно.

Если провести опрос «широких масс» в деревне, включая женщин и детей (что достаточно легко, но только при условии, что вы владеете языком и месяцами живете в одной

деревне), то ответы ваших собеседников, конечно, в тех случаях, когда они понимают вопросы, всегда оказываются одинаковы: они никогда не пускаются в собственные рассуждения. Наиболее ценную информацию по многим вопросам я получал от мальчишек и даже от девочек в возрасте от семи до двенадцати лет. Очень часто пополудни я долго прогуливался в компании детей. Именно дети, которые не имели особых причин просто молча сидеть и внимательно слушать, что я говорю, охотно разговаривали и объясняли многое с удивительной ясностью и знанием дел своего племени. Правду сказать, часто, когда старшие чувствовали себя совсем беспомощными, именно дети помогали мне распутывать социологические головоломки. Живой и естественный ум, отсутствие всякой подозрительности и,

423

может быть, кое-какая подготовка, полученная в миссионерской школе, — все это способствовало тому, что дети были несравненно лучшими информаторами по многим вопросам, чем взрослые. Что касается той опасности, что их взгляды могли быть искажены вследствие обучения у миссионеров, то я могу только сказать, что был поражен абсолютным «иммунитетом» сознания туземцев к этому влиянию. Небольшая доля наших верований и представлений, которая ими все же усваивается, помещается в герметически изолированных уголках их сознания. Таким образом, общее мнение племени, которое практически не дифференцировано, можно установить в беседе даже с самым скромным информатором.

Совсем иначе обстоит дело, когда речь идет о взрослых и опытных информаторах. Ведь именно с ними главным образом и работает этнограф. В этом случае разноречивость во мнениях получается весьма заметной. Так продолжается до тех пор, пока исследователь не решает записать один вариант мнения по каждой теме и не отступить от него ни на шаг. Мнение умных и сообразительных личностей, как я думаю, нельзя свести к чему-то единому или как бы то ни было унифицировать. Эти мнения выступают в качестве важного показателя умственных возможностей всего общества. Кроме того, очень часто они представляют собой типичные способы понимания верований или разрешения затруднений.

Но надо ясно сознавать, что эти мнения по своей социальной природе совершенно отличны от того, что мы называем догмами или социальными идеями. Они также отличаются от общепринятых или популярных идей. Скорее, они образуют класс интерпретаций верований, который можно было сравнить с нашими личными размышлениями по вопросам веры. Приватные мнения разнородны и не находят выражения ни в каких традиционных формулах, они не являются ни ортодоксальными мнениями «специалистов», ни ходячими истинами.

Можно подвести итог этим рассуждениям о социальных аспектах веры, классифицируя разные группы верований таким образом, чтобы передать их естественные сходства и различия, — настолько, насколько это позволяет сделать материал, собранный в Киривине:

1. *Социальные идеи, или догмы*: верования, воплощенные в институтах, обычаях, религиозно-магических формулах и обрядах, а также в мифах. По своей сути они связаны с эмоциональными реакциями, выступающими в поведении людей, и характеризуются этими реакциями.

2. *Теология, или интерпретация догм*:

а) ортодоксальные объяснения, содержащиеся во мнениях «специалистов»;

424

б) популярные, общепринятые мнения, формулируемые большинством членов общества;

в) индивидуальные мнения.

Для каждой группы верований в этой работе легко найти примеры, по которым хотя бы приблизительно можно составить представление о степени и характере социальной нагруженности, о «социальном измерении» каждого верования. Однако нельзя забывать, что эта теоретическая схема, смутно вырисовывавшаяся с самого начала исследований, все же не могла быть применена в полной мере, так как методика полевых исследований формировалась постепенно, шаг за шагом, с учетом приобретаемого опыта. По отношению к материалу, собранному в Киривине, эта схема скорее является выводом *ex post facto*, нежели основанием метода, с самого начала и систематически применявшегося в исследованиях.

Примеры догм, социальных идей можно найти во всех верованиях, воплощенных в обычаях праздника *миламала*, а также в магических ритуалах и заклинаниях. Их можно найти также в соответствующих этим верованиям мифах, как и в мифологическом предании о посмертной судьбе духа. Эмоциональный аспект был принят во внимание, насколько позволяло мое знание, при опи-

сании поведения аборигенов в магических обрядах во время *миламала*, в описании их поведения по отношению к *баломе*, *коси* и *мулукуауси*.

Что касается группы теологических взглядов, здесь приведено много ортодоксальных интерпретаций магических обрядов, полученных из объяснений самих магов. Популярными мнениями (за исключением тех, которые одновременно являются догмами) я называю здесь верования, связанные с общением с духами: все, включая детей, твердо верят, что некоторые люди бывают на Туме и приносят оттуда песни и вести для живых. Однако их ни в коем случае нельзя признать догмами, так как некоторые умные информаторы проявляют явный скептицизм относительно достоверности рассказов о таких путешествиях, и, кроме того, эти поверья не связаны ни с одним традиционным институтом.

Спекуляции туземных мыслителей о природе и сущности *баломе* являются лучшим примером, иллюстрирующим сугубо индивидуальный тип теологии.

Я хотел бы напомнить читателю, что местные различия верований, их изменения в зависимости от района вообще не рассматривались в этой теоретической части. Такая дифференциация является предметом антропогеографии, а не социологии. Кроме

Сделанное на основании того, что произошло позднее (*лат.*). — *Прим. пер.*

425

того, различия в зависимости от местности мало отражены в представленных здесь данных, так как практически весь материал был собран в границах небольшой области, где этих различий практически нет. Лишь в случае веры в перевоплощение некоторые расхождения можно объяснить местными различиями (см. выше, раздел VI).

От местных различий в верованиях следует отличать вышеупомянутую местную специализацию по некоторым магико-мифологическим областям (гром в Иалаке, акулы в Куаибуоли и т.д.). Специализация связана с социальной структурой, ее вообще нельзя рассматривать как пример известной антропологической истины, что все изменяется по мере нашего передвижения по поверхности земли.

Настоящие теоретические заметки, разумеется, подводят итоги опыта, полученного в полевых исследованиях. Этот опыт пришлось глубоко продумать в связи с полученными ранее данными, прежде чем решиться на публикацию. Данные заметки также можно рассматривать как этнологические факты, хотя и гораздо более общего характера. В этом смысле они важнее, чем конкретные детали обычаев и верований. Только единство двух аспектов, общих законов и детальной документации, способно придать информации об интересующем нас предмете действительную полноту, насколько это возможно.

1916

Примечания

¹ В эту статью вошли некоторые результаты этнографических работ, проводившихся в Британской Новой Гвинее в рамках научной экспедиции, организованной на средства, полученные благодаря «Стипендии Роберта Монда на финансирование научных поездок» (Лондонский университет), «Стипендии Констанс Хатчинсон» (Лондонская школа экономики, Лондонский университет), а также помощи Департамента иностранных дел Австралийского Союза (Мельбурн).

Автор провел около десяти месяцев (с мая 1915 г. по март 1916 г.) в Омаракане и соседних деревнях Киривины (Тробрианские острова), живя в палатке среди туземцев. К ноябрю 1915 г. автор настолько овладел киривинским языком, что мог обходиться без помощи переводчика.

Автор хотел бы выразить благодарность за ту помощь, которую он получил от г-на Этли Ханта, секретаря Департамента иностранных дел, а также от д-ра Ч.Г. Зелигмана, профессора этнологии Лондонского университета. В течение всего периода исследований он ощущал бесконечную доброжелательность и предупредительность со стороны д-ра Зелигмана, чья работа «Меланезийцы Британской Новой Гвинеи» (см.: *Seligman C. G. The Melanesians of British New Guinea. Cambridge, 1910*) стала фундаментом его собственных исследований. Сэр Болдуин Спенсер, кавалер орденов Св. Михаила и Св. Георгия 2-й степени, любезно взял на себя труд прочесть фрагменты рукописи и сделал несколько ценных замечаний по ряду существенных моментов.

426

² О социологии киривинских аборигенов см.: *Seligman C.G. The Melanesians of British New Guinea. Cambridge, 1910. Ch. 49-52. P. 660-707*. См. также главу 59 указанного сочинения, в которой содержится описание погребальных церемоний. Проф. Зелигман описывает также верования туземцев в загробную жизнь (гл. 55). Приведенные им сведения, собранные в различных местах исследуемого региона, будут использованы в данной работе.

³ *Seligman C.G. Op. cit. P. 733*.

⁴ Ниже будут рассмотрены различные версии. Будет также затронут вопрос о природе *баломе* и *коси*, а также о том, из чего они «сделаны»: являются ли они тенями, отражениями, или же обладают телами. Здесь достаточно сказать, что по всеобщему убеждению *баломе* сохраняет точно такой вид, какой имел человек при жизни.

⁵ Меня поразило большое различие в этом отношении между северными массим и майлу, племенем с южного побережья

Новой Гвинеи, среди которого я жил во время шестимесячного пребывания в Папуа (1914—1915). Маилу явно боятся темноты. Когда же под конец своего пребывания я посетил остров Вудларк, уже в первый вечер, проведенный в деревне Диконас, меня поразило совершенно иное, нежели у маилу, отношение к темноте местного населения, которое принадлежит к той же группе, что и киривинцы (проф. Зелигман называет ее «северные массим»). См.: *Malinowski B. The Natives of Mailu: Preliminary Results of the Robert Mond Research Work in British New Guinea* // «Transactions and Proceedings of the Royal Society of South Australia». 1915. Vol. 39. P. 494-706.

⁶ См.: *Seligman C. G. Op. cit. Ch. 47*. Здесь описаны аналогичные «роковые» женщины из другой области (у южных массим). Я не могу здесь вдаваться в подробности верований, связанных с *мулукуауси*, но у меня сложилось впечатление, что сами туземцы не вполне уверены, действительно ли колдунья отправляет на какое-то расстояние «посланца» — свою копию, — или же она осуществляет свои черные дела лично, но будучи невидимой. См. также: *Malinowski B. The Natives of Mailu. P. 653,648*.

⁷ В последнее время правительство запретило практику предварительного погребения и выставления останков посреди деревни.

⁸ Здесь надо отметить, что в давние времена могилу размещали прямо посреди деревни, и бдительное дежурство над покойным мотивировалось в том числе необходимостью охранять останки от этих женщин-вампиров. Теперь, когда могила находится за пределами деревни, пришлось отказаться от дежурства, и *мулукуауси* могут сколько им угодно пировать на останках. Кажется, существует определенная связь между *мулукуауси* и высокими деревьями, на которые они любят садиться, поэтому у туземцев вызывает глубокий страх нынешнее место погребения останков, находящееся как раз среди высоких деревьев (*веика*), окружающих каждую деревню.

⁹ Этот водоем находится недалеко от берега, на лесной полосе *раибоаг*, опоясывающей кольцом почти каждый из небольших островов архипелага и занимающей значительную часть большого острова Бойова. Все названные здесь камни и водоемы действительно существуют и простые смертные могут их видеть.

¹⁰ Эту особенность воды Гилала смог объяснить мне только один из информаторов, другие же не знали цели этого омовения, хотя все подтвердили, что некая цель есть.

¹¹ Это противоречит утверждению о том, что *балом* собираются вокруг прибывшего и присоединяются к его плачу. О таких противоречиях говорится также ниже, в разделе VIII.

¹² Аборигены строго различают *вайгу 'а* (ценные предметы) и *гузу 'а* (другие, менее ценные украшения и бытовые предметы). Об основных предметах, которые относятся к *вайгу'а*, мы расскажем ниже, см. раздел III.

¹³ В действительности все ценные предметы снимаются с тела перед погребением. Я видел, что даже маленькие сережки, сделанные из раковин, вынимают из ушей покойного, хотя это такой предмет, который туземцы без колебаний уступили бы за полплитки табака ценой в три фартинга. Однажды в моем присутствии похоро-

427

нили маленького мальчика, позабыв снять с него очень маленькую и невзрачную нитку *колота* (дисков из раковин); это стало причиной большого замешательства и серьезной дискуссии о том, следует ли откопать тело.

¹⁴ Во время моего пребывания в Омаракане молодой мужчина из соседней деревни совершил самоубийство *ло 'у*. Хотя я видел тело спустя несколько часов после смерти и присутствовал при погребальной церемонии, о том, что причиной его смерти было самоубийство, я услышал только спустя несколько месяцев, и мне так и не удалось установить мотивы этого поступка. Преподобный Ё.С. Джонс, глава миссии методистов на Тробрианских островах, проинформировал меня, что ему случалось регистрировать даже по два случая самоубийства (отравления) в неделю в Каватарии, группе больших деревень, расположенных в непосредственной близости к расположению миссии. Преподобный Джонс утверждает, что подобные самоубийства иногда принимают характер эпидемии, развитие которой ускорено открытием туземцами того факта, что белый человек может противодействовать яду. Целью самоубийства является наказание живых, всех или некоторых.

¹⁵ Этот яд приготавливают из корня специально выращиваемого выщегося растения. Действие его не слишком быстрое, и если вовремя применить рвотное снадобье, то обычно удается спасти жизнь отравленного человека.

¹⁶ По-видимому, существует некоторая вероятность смерти от старости, особенно когда речь идет об обычных стариках. Я много раз спрашивал о причине смерти конкретного человека и получал ответ: «Он был уже очень старый и слабый и просто умер». Но когда я спросил, ожидается ли скорая смерть М'табалу, очень старого и дряхлого вождя Касана'и, мне говорили, что если только на него не будет наслано *силами* (зловредное заклятие), то нет причины, чтобы он не мог спокойно жить и дальше. Следует помнить, что *силами* относится к очень интимным темам, и разговаривать о нем можно только с самыми близкими друзьями. Надо подчеркнуть, что «неведение естественной смерти» является типичной общей установкой, которая находит выражение в обычаях и в существующих правовых и моральных институтах, а не произвольным категорическим утверждением, исключающим всякие сомнения и возражения.

¹⁷ *Seligman C.G. Op. cit. P. 733*.

¹⁸ Очень важно в социальной жизни Киривины различать ранг и власть. Люди, относящиеся к субклану Табалу клана Маласи, имеют самое высокое социальное положение. Глава клана обладает властью над деревней Омаракана и, в известной степени, также и над значительной частью главного острова и некоторыми ближними островками. Сохраняет ли он эту власть на Туме после смерти, — в этом То'улува, нынешний вождь Омараканы, сомневался. В то же время нет никаких сомнений относительно того, что как он, так и другие представители табалу, а также все остальные люди, сохраняют свое социальное положение и принадлежность к клану и субклану. Чтобы лучше это понять, стоит прочесть превосходное описание тробрианской социальной системы в книге проф. Зелигмана (см.: *Seligman C.G. Op. cit. Ch. 49—53*).

¹⁹ Чтобы лучше понять это утверждение, читатель должен познакомиться с кири-винской социальной системой (см.: *Seligman C.G. Op. cit*). Есть тесная связь между каждой деревней и данной ветвью клана. Обычно, хотя и не всегда, ветвь клана происходит от предка, вышедшего из-под земли в данной местности. Во всяком случае, глава этой ветви считается хозяином или владельцем земли (*толипуапу-каиа* — слово, образованное в результате соединения *толи*, приставки, означающей начальствование, обладание, и выражения *пуаипукаиа*, означающего

землю, глубину, почву).

²⁰ Эти ухаживания на Туме, по словам моих информаторов, можно сравнить с образованием пар при обстоятельствах, которые называют *катуйауси*. Это любовные похождения незамужних девушек одной деревни, которые группами отправляются в другую деревню, где вступают в половую связь с местными юношами. Каж-

428

дый холостяк, которому понравится одна из пришедших девушек, вручает ей (через посредника) какой-нибудь мелкий подарок (гребень, колечко из раковины или перстень из панциря черепахи); преподнося этот дар, он произносит слова «*ком паку*». Если презент будет принят, эти двое будут принадлежать друг другу на одну ночь. Такими похождениями, хотя они коренятся в традиции и обычаях, очень недовольна молодежь мужского пола той деревни, из которой девушки отправляются в свои *катуйауси*, и, как правило, все кончается тем, что парни задают возвратившимся девушкам хорошую трепку.

²¹ Конечно, у туземцев понятие «срок жизни» имеет гораздо более расплывчатые очертания, нежели у нас.

²² Другим таким источником служит остров Каилеула.

²³ *Seligman C.G.* Op. cit. P. 734.

²⁴ Подобные песни «приносили» с Тумы и другие люди.

²⁵ Чтобы не слишком строго судить эту «противоречивость» туземных верований, достаточно вспомнить, что такие же трудности имеют место в наших собственных представлениях о призраках и духах. Никто из верящих в духов и призраков не сомневается, что они способны говорить и даже совершать некоторые действия, могут хлопать по столу или стучать по ножкам стола, поднимать предметы и т.п.

²⁶ *Seligman C.G.* Op. cit. P. 733.

²⁷ *Ibid.* P. 679.

28 Ритуальный «в узком смысле» - в отличие от обычного распевания заклинаний над определенным предметом.

²⁹ Например, у майлу с южного побережья, см.: *Malinowski B.* The Natives of Mailu. P. 696.

³⁰ В этом кратком, чисто описательном изложении того, что связано с урожаем, я специально избегаю профессиональных социологических выражений. Сложная система взаимных услуг в огородных работах является особенно интересной характеристикой киривинской социальной экономики, и о ней я расскажу в другом месте.

³¹ В этом случае, как и во многих других, я не вдаюсь в социологические подробности, если это не связано с непосредственной темой данной работы.

³² Введение календаря на Тробрианских островах затрудняет тот факт, что здесь есть четыре района, а в каждом из них начало года или конец месяца *миламала* приходится по местным меркам в разные моменты. Так, на острове Китава, расположенном на восток от главного острова, праздник *миламала* происходит в июне или в июле. Затем в июле и августе праздник проходит в южных и западных районах Бойовы — главного острова — и на нескольких островах на западе (Каилеула и другие). В центральных и восточных районах главного острова, на территории, которую аборигены называют Киривиной, праздник приходится на август или сентябрь. Наконец, на острове Вакуте, расположенном на юг от Бойовы, *миламала* празднуют в сентябре или октябре. Таким образом, праздничный период, а вместе с ним и весь календарь в этом регионе, смещаются в зависимости от местности на четыре месяца. По-видимому, даты огородных работ также изменяются в соответствии с календарем. Это особенно подчеркивали туземцы, однако я на протяжении года, который провел на Бойове, убедился, что работы раньше начинались в Киривине, чем в западных районах, хотя календарь последних опережал киривинский на месяц.

Время, на которое приходится месяцы, определяется положением звезд, и в этом астрономическом искусстве главную роль играют туземцы из Вавелы, деревни, расположенной на южном побережье главного острова. По словам преп. М.К. Гилму-ра, на установление месячного календаря влияет, а в ситуациях неясных даже играет решающую роль появление *полло* — морских кольчатых червей, *Eunice viridis* — на рифе вблизи Вакуты. Эти черви появляются в определенные дни перед полнолунием, приходящимся на начало ноября или конец октября, и тогда же на-

429

ступает на Вакуте период *миламала*. Туземцы из Киривины, однако, вполне полагаются на астрономические познания жителей Вавелы.

³³ По моим наблюдениям, во время праздника *миламала* ни в Омаракане, ни в Оли-вилеви не строили *токаикойя*. Этот обычай начинает исчезать, ведь возведение *то-каикойя* требует больших затрат труда и приносит много хлопот. Я видел такую конструкцию в деревне Гумилабаба, где живет вождь высшего ранга - Митаката, *гуйа* "у из клана Табалу.

³⁴ Невозможно определить, в какой степени (помимо этой декларируемой цели) устраивать такие демонстрации побуждают честолюбие и эстетические мотивы.

³⁵ Это одна из многочисленных церемоний раздела пищи (с общим названием *са-гали*), которые связаны почти с каждым значимым моментом социальной жизни на Тробрианских островах. Обычно один клан (или два клана) организует *сага-ли*, а другие кланы получают угощение. Во время *катукуала* клан Маласи распределяет провизию, которую получают Лукулабута, Луквасисига и Лукуба. Через несколько дней снова организуется *катукуала*, и теперь уже отдельные группы выступают в ином порядке. Разделение кланов на две группы различается в зависимости от их численности. В Омаракане клан Маласи так многочислен, что составляет половину населения, тогда как другую группу образуют три остальные клана. К сожалению, здесь я не имею возможности подробно анализировать социальные механизмы и другие особенности

церемонии *сагали*.

³⁶ Конечно, отдавая свиней для токай, вожди оставляют себе столько, сколько им нужно. Однако примечательно, что привилегия вождя в большей мере состоит в том, чтобы дарить, чем получать то, что им угодно. Честолюбие более соблазнительно, чем алчность — хотя в этом афоризме еще не вся истина!

³⁷ Танцы всегда открываются ударами барабанов (*катувивиса касасуса* 'у), означающими начало торжества *катукуала*. Танцы *каидебу* должны открываться особыми *катувивиса кайдебу*.

³⁸ Каждый день перед полнолунием имеет собственное название. День (и ночь) полнолуния называется *япила* или *каитауло*. День перед полнолунием — *ямкеви-ла*, предыдущий день — *улакаиwa*. День после полнолуния — *валаита*, следующий за ним — *воуло*. *Иоба* происходит в ночь *воуло*.

³⁹ У киривинцев два барабана — большой, размером с обычный барабан, встречающийся на Новой Гвинее, который называется *касасуса* 'у или *купи* (второе название — синоним *glanspenis* (головка пениса (лат.). — *Прим. пер.*) — носит непристойный характер), и малый барабан, величиной в одну треть большого, называемый *катуне-ниа*. Каждый вид барабанного боя сочетает в себе ритмы *купи* и *катунениа*.

⁴⁰ На Бойове есть два главных вида танцев. Первый — это танцы по кругу, когда «оркестр» (барабанщики и певцы) стоят посредине, а танцующие движутся вокруг него, всегда против часовой стрелки. Можно этот вид также разделить на танцы *бисила* (с лентами из листьев пандануса), во время которых танцоры двигаются медленно, *ки-татува* (с двумя пучками листьев), танцы в быстром ритме, а также танцы *каидебу* (с деревянными раскрашенными щитами), в столь же высоком темпе. В танцах *бисила* могут принимать участие также женщины (хотя в исключительных случаях), а все танцующие одеты в женские юбки. Второй тип — *касавага*, танцы, исполняемые тремя мужчинами, имитирующими движения животных, хотя очень условно и нереалистично. Танцоры не двигаются по кругу, танец, как правило, не сопровождается песнями, а оркестр состоит из пяти барабанов *купи* и одного *катунениа*.

⁴¹ Когда деревня в трауре (*бола*) и играть на барабанах запрещает табу, для исполнения обряда *иоба*, которым даже при этих обстоятельствах нельзя пренебречь, используются погремушки из раковин (*та 'уио*).

⁴² Предостережение от «наводящих вопросов», дружно повторяемое во всех инструкциях по полевым этнографическим исследованиям, является, как я убедился на опыте, одним из самых вредных предрассудков. «Наводящий вопрос» опасен

430

только в разговоре с новым информатором в первые полчаса или пару часов. Но никакая работа с новым и потому чувствующим себя не в своей тарелке информатором не стоит того, чтобы записывать ее результаты. Информатор должен понимать, что от него ждут точного и подробного изложения фактов. Хороший информатор уже через несколько дней станет возражать вопрошающему и поправлять его *lapsus linguae* (оговорки, языковые погрешности (лат.). — *Прим. пер.*), и потому опасение, вызываемое «наводящими вопросами», в таких случаях совершенно беспочвенно. Кроме того, настоящая этнографическая работа прежде всего заключается в собирании аутентичных подробностей, наличие которых можно подтвердить наблюдением и таким образом избежать опасности «наводящих вопросов». Прямые вопросы необходимы и являются единственным инструментом этнографа лишь тогда, когда он хочет узнать, как толкуется тот или иной обряд, и мнение информатора о наблюдаемых событиях. Но даже в этих случаях без «наводящих вопросов» никак не обойтись. Очевидно, можно спросить туземца, какова его интерпретация такого-то и такого-то обряда, и годами ждать ответа (даже если вы можете сформулировать вопрос на местном языке). Поэтому нужно так или иначе убедить туземца, чтобы он принял установку исследователя и смотрел на описываемую действительность глазами этнографа. Также по отношению к фактам, остающимся вне наблюдения (как, например, военные обычаи или некоторые уже забытые предметы обихода), совершенно невозможно вести работу без «наводящих вопросов», разве что согласиться с тем, что многие существенные детали будут упущены. А поскольку нет малейшей причины избегать таких вопросов, предубеждение против них ложно в своей основе. Этнографический опрос принципиально отличается от судебного слушания тем, что во время слушания свидетель должен обычно выразить свое собственное, индивидуальное мнение или сообщить о своих впечатлениях, а содержание его ответов может быть легко изменено под влиянием каких-либо внешних убеждающих воздействий. В этнографическом же опросе от информатора ждут рассказа о столь явно выкристаллизованных и укоренившихся в традиции элементах знания, какими являются некоторые соответствующие обычаям практики, верования или совокупность традиционных убеждений. В такой ситуации «наводящие вопросы» опасны только тогда, когда их задают ленивым, глупым и недобросовестным информаторам, — но тогда лучше всего было бы просто отказаться от разговора с ними.

⁴³ Характерный пример дает случай с неким шотландцем, который долго жил среди туземцев, занимаясь торговлей и скупокой жемчуга. Он никак не уронил ни чести «касты», ни достоинства белого человека, напротив, это исключительно вежливый и гостеприимный джентльмен, который тем не менее усвоил специфические черты и обычаи туземцев, например, привычку жевать орешки аре-ковой пальмы, что редко можно встретить среди живущих здесь европейцев. Чтобы обеспечить процветание своего огорода, он прибегает к помощи обитающего в соседней деревне *товоси* (специалиста по земледельческой магии), и, по мнению моих информаторов, именно поэтому его огород гораздо лучше, чем у других белых людей.

⁴⁴ Обобщения, относящиеся к киривинской земледельческой магии, не следует трактовать даже как самый беглый очерк этой магии. Эту тему я надеюсь развить в другой работе.

⁴⁵ Надо помнить, что каждая деревня имеет собственную систему земледельческой магии, тесно связанную с этой деревней; знание ее наследуется по материнской линии. Принадлежность к деревенскому сообществу также наследуется по линии матери.

⁴⁶ Здесь я не могу входить в подробные рассуждения об этом принципе, из которого есть много очевидных исключений. Я затрагиваю эту тему в другой работе (см.: Сексуальная жизнь дикарей Северо-Западной Меланезии. С. 437—860

431

наст. тома. - Прим. ред.) Данное утверждение должно быть уточнено следующим образом: «Наследуются в конечном счете по материнской линии». Ведь очень часто отец передает свои магические познания сыну, который упражняется в этом искусстве при его жизни. Однако сын не может передать это искусство в свою очередь своему сыну, если только не женится на девушке из клана своего отца, ведь только в таком случае его потомок снова будет принадлежать к клану законных обладателей магического знания. Возникающие по таким и аналогичным поводам кросскузенные браки довольно распространены и считаются весьма желательными.

⁴⁷ Например, *каинагола*, одно из самых мощных *силами* (зловредных заклятий), связано с мифом, рожденным в деревнях Ба'у и Буониталу. Одна из систем магии постройки лодки, *ва 'иуго*, содержит ссылку на миф, действие которого происходит на острове Китава. Таких примеров довольно много.

⁴⁸ Туземцы называют субклан словом *дала* (см.: Seligman C. G. Op. cit. P. 678), а форма *далела* — это *дала* с суффиксом местоимения третьего лица, или «его семья». Проф. Зелигман приводит названия *дала* четырех кланов. Это самые важные *дала*, но есть и многие другие. Как утверждает проф. Зелигман, члены каждого *дала* выводят свое происхождение от общего предка. Этот предок вышел из «отверстия», или «норы» в земле в определенной местности. Как правило, *дала* живут в этой местности или вблизи нее, очень часто «отверстие» находится в лесу, окружающем деревню, или даже в самой деревне. Эти ямы, именуемые «домами» (*буала*), — обычно или водоемы, или расщелины в камне, или небольшие мелкие впадины. Из «норы», о которой упоминает проф. Зелигман (Ibid. P. 679), вышло много наиболее знатных *дала*. Однако это исключение; как правило же, на одну *буала* приходится один *дала*.

⁴⁹ Я почти уверен, что это архаическая форма, связанная с *виту*, приставкой, выражающей причинную связь. Поэтому «показать путь», «объяснить», *витулоки*, состоит из *виту*, «причинить», и *локи*, «идти туда». Существует много таких приставок в киривинском языке, и каждая из них имеет свои оттенки значения. Конечно, здесь обсуждать этот вопрос не представляется возможным.

⁵⁰ Это образец исключения из принципа наследования определенных магических заклятий по линии матери, о возможности которых говорилось выше. Иована, отец Багидо'у, был сыном Табалу, одного из членов одноименного семейства, «владеющего» деревней Омаракана. Магию ему передал его отец, Пураиаси. Благодаря своему браку с Каду Булами, кузиной Табалу, Иована мог передать знание магии сыну, Багидо'у, и таким образом должность *товоси* вернулась в субклан Табалу.

⁵¹ В действительности эта магическая система была заимствована у другой деревни Лу'эбила, расположенной на северном побережье. Отсюда ее название *каилуэ-била*. В ней есть одно-два упоминания определенных мест около той деревни, но в Омаракане не знают, священны эти места или нет.

⁵² Овававала — архаическая форма названия Овававиле.

⁵³ *Бом* — сокращение слова *бома*, что означает табу. *Лику лику* — землетрясение, это слово играет существенную роль в магическом словаре.

⁵⁴ *Камкуам*, «есть»; *коми* - префикс второго лица множественного числа, используемый в связи с едой; *нунумуаиа*, множественное число от *нумуаиа*, «старая женщина». Характерно, что оба собственных имени *балом* старых женщин начинаются с *или*, что скорее всего происходит от *илиа* — рыба. *Буалита* означает море. Вполне возможно, что существуют какие-то мифические фигуры, связанные с рыболовством, предание о которых утрачено. По моему мнению, поиск таких фигур — неблагоприятное и тщетное занятие.

⁵⁵ Первое имя — женское. *Иаегуло* значит — «я»; Иамуана считается матерью Ум-налибу. Здесь с этим именем связываются некоторые намеки на заклинание, которое произносится над растением *либу*. Предпоследнее имя, Таигала, дословно означает «его ухо», но скорее всего оно выступает здесь как имя *били балом*.

⁵⁶ Здесь надо сказать, что многие из этих заклинаний не удалось перевести с удовлетворительной точностью. Очень часто нельзя было рассчитывать на помощь людей, их произносивших. Некоторые формулы были записаны во время коротких визитов в дальние деревни. Во многих случаях главный информатор был слишком стар или слишком глуп, чтобы помочь в переводе архаических и сжатых формул или прокомментировать все связанные с ними неясности. В конце концов, с точки зрения туземцев, такая работа слишком трудна и хлопотна. Вдобавок, вообще не стоит обращаться к кому бы то ни было, кроме непосредственного «хозяина» формулы, с просьбой помочь перевести какое-то заклинание и прокомментировать его. Но благодаря знанию разговорного языка я мог понять общий смысл почти всех формул.

⁵⁷ Более подробное обсуждение этой темы нужно пока отложить. Интересно, что в группе *силами* (зловредных заклинаний) содержится непосредственное вызывание существа *токвай* (лесного духа, живущего на деревьях), чтобы он наложил злые чары. Все в один голос утверждают, что именно *токвай* есть у 'ула (основание, повод, причина) *силами*, что это существо внедряется в тело человека и уничтожает его внутренности.

⁵⁸ Все эти общие утверждения следует понимать как предварительные. В соответствующем месте они будут подкреплены необходимой документацией.

⁵⁹ Ср. эту информацию с обсуждавшимся выше «неведением естественной смерти». Следует здесь различать две вещи: отсутствие знания о необходимости смерти и конца жизни, с одной стороны, и незнание естественных в

нашем понимании причин болезней - с другой. Только второй вид незнания выглядит достаточно распространенным, а причиной болезней всегда считается действие злых колдунов. Болезни и смерть очень старых обычных людей считаются, скорее всего, исключениями.

⁶⁰ Сума — корень слова «беременная»; насусума — беременная женщина; исуме — «она становится беременной». Нет термина, который бы выделял из понятия беременности понятие зачатия. Общее значение сума — «брат», «приобретать».

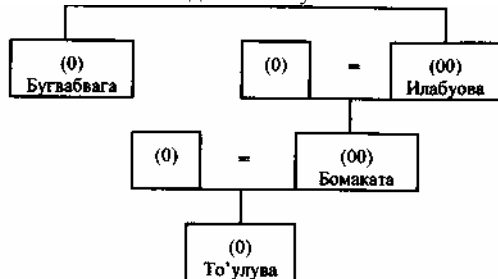
⁶¹ Я здесь использую термин «ребенок-дух» как *terminus technicus* (рабочий термин (лат.). — Прим. пер.). Этот термин используют Б. Спенсер и Ф. Дж. Гиллен для описания аналогичных существ в Австралии, где впервые было обнаружено представление о реинкарнации такого типа (см.: Spenser B., Gillen F.J. The Natives Tribes of Central Australia. L., 1899; The Northern Tribes of Central Australia. L., 1904). Однако трудно здесь решить вопрос о том, насколько киривинские верования этнографически и психологически связаны с теми, что были описаны Спенсером и Гилленом.

⁶² Эту информацию я получил от одной женщины с западного побережья, по-видимому, из деревни Каватариа. Г-н П. Г. Ауэрбах, торговец жемчугом в Синакете, деревне, расположенной на побережье южной части острова, рассказал мне, что там есть несколько камней, к помощи которых прибегает женщина, стремящаяся забеременеть. Мой информатор не мог сказать, имела ли эта процедура характер обряда или нет.

⁶³ Существует замечательное правило, по которому женщина должна выполнить целый ряд предписаний, чтобы после родов ее кожа стала светлой. Женщина должна в основном быть дома, должна носить саикеуло на плечах, мыться горячей водой и часто натирать тело кокосовым маслом. В результате этих действий кожа становится явно светлее. Описанная выше процедура является видом магического вступления в период, в котором женщина должна стараться, чтобы ее кожа была светлой.

433

⁶⁴ Семейная связь в данном случае может быть представлена генеалогическим деревом:



Знаки (0) означают мужчин, {00} — женщин.

⁶⁵ Большинство информаторов полностью подтверждают мнение, что ребенка должен приносить балома кого-то из вейола. Но я иногда встречался с иными мнениями, согласно которым ребенка может также принести мать отца. Кто-то сказал мне, что если ребенок похож на мать, то это значит, что он принесен одним из вейола, а если на отца — то матерью отца. Это мнение, однако, может быть домыслом моего информатора.

⁶⁶ Особо отметим, что под балома, который «дал» ребенка, аборигены понимают либо балома, который стал ребенком, либо балома, который принес ваивайа.

⁶⁷ Незамужние девушки пользуются полной сексуальной свободой. Отношения с противоположным полом начинаются очень рано, с шести до восьми лет. Они меняют любовников по своему желанию вплоть до момента, когда почувствуют склонность к замужеству. Тогда девушка довольствуется более длительной и более или менее прочной связью с одним мужчиной, который обычно затем становится ее мужем. Внебрачные дети по крайней мере, нередки. Подробное описание сексуальной жизни и супружества у южных массим, которые в этом отношении похожи на киривинцев, содержится в книге проф. Зелигмана (см.: Seligman C.G. Op. cit. Ch. 38. P. 499). В той же работе приводятся краткие, но очень ценные сообщения о той же сфере жизни северных массим, в том числе туземцев Тробрианских островов (см.: Ibid. Ch. 53. P. 708).

⁶⁸ Поселение европейцев на восточном берегу Новой Гвинеи.

⁶⁹ Так как я хотел бы привести определенные дополнительные данные по этому вопросу, а не критиковать отдельные взгляды, я не цитирую здесь никаких конкретных высказываний, в особенности же высказываний тех лиц, мнения которых, по-моему, совершенно несостоятельны. Вероятность «отсутствия в былые времена знания о физиологической связи между отцом и ребенком» было впервые отмечено г-ном Е. С. Хартлэндом (см.: Hartland E.S. The Legend of Perseus. L., 1894—1896), а открытия Спенсера и Гиллена в точности подтвердили его мнение. Позднее г-н Хартлэнд посвятил этой проблеме дальнейшие, в высшей степени исчерпывающие и блестящие исследования (см.: Hartland E.S. Primitive Paternity. L., 1909—1910). Сэр Дж. Фрэнсер своим авторитетом поддержал мнение о том, что на ранних этапах истории человечества незнание физического отцовства было всеобщим (см.: Frazer J.G. Totemism and Exogamy. L., 1910. Vol. 4).

⁷⁰ Seligman C.G. Op. cit. P. 84.

⁷¹ Malinowski B. The Natives of Mailu. P. 562.

⁷² Я использую терминологию проф. Зелигмана, основанную на его классификации папуасов, см.: Seligman C.G. Op. cit. P. 1—8.

"См.: Ibid. Ch. 49.

434

⁷⁴ Типичный пример такой ошибки дают мои записи, сделанные во время пребывания среди племени майлу, и

выводы из них. Другой пример — опровержение К. Штреловом и Ф. фон Леонарди открытий Спенсера и Гиллена. Однако, если внимательно перечитать аргументацию фон Леонарди и более пристально присмотреться к данным Штрелова, то окажется, что весь спор носил довольно сумбурный характер и возник из-за неправильных предпосылок. В действительности же высказывания этих авторов подтверждают правильность оригинальных открытий Спенсера и Гиллена. Такое положение возникло из-за недостаточной опытности наблюдателя (Штрелова). Трудно ждать добротных и всесторонних этнографических исследований от неподготовленного наблюдателя, так же, как от шахтера нельзя ждать ученых высказываний на темы геологии, а от водолаза — формулировок законов гидродинамики. Мало иметь факты, необходимо еще правильно их понимать. Отсутствие надлежащей подготовки и необходимых навыков анализа — это не единственная причина неудачи. В прекрасной книге о туземцах Новой Гвинеи, живущих на северо-восточном побережье острова Гу-динаф, написанной преп. Х. Ньютоном, ныне епископом Карпентарии, который лучше многих понимает образ мышления туземцев и их обычаи, находим следующее утверждение: «Возможно, и существуют племена с таким незнанием [причинной связи между половым сношением и беременностью. — Б.М.], как это нам пытаются доказать [Спенсер и Гиллен. — Е.М.]. Трудно себе это представить, коли супружеская неверность всюду строго наказывается и признается ответственность отца за ребенка. Если вообще это можно представить, то лишь в небольшой степени» (*Newton H. In Far New Guinea. L., 1914. P. 194*). Поэтому превосходный наблюдатель (каким несомненно является нынешний епископ Карпентарии), живя среди туземцев много лет и зная их язык, должен представить определенное положение вещей, которое во всей полноте наблюдается вокруг. Он отрицает такое положение вещей (не только в известном ему племени, но и во всех других), истолковывая его так, что как супружеская ревность, так и признание отцовства все же существуют (признание, которое в данном племени ничего не имеет общего со знанием физиологической связи между отцом и ребенком)! Как будто есть хоть какая-нибудь логическая связь между ревностью (чистый инстинкт) и зачатием или между зачатием и социальными семейными связями! Я критикую именно это высказывание, так как оно содержится в одной из лучших этнографических книг, какие есть о туземцах Южных морей. Хотел бы только добавить, что моя критика в каком-то смысле неуместна, ведь г-н Ньютон, как миссионер, не мог обсуждать с туземцами интересующие нас подробности и, кроме того, дал понять читателям, что непосредственно эту проблему не изучал, и откровенно назвал причины своих сомнений. Однако я привел его утверждение, чтобы показать, как много технических трудностей связано с получением точной информации по этому вопросу и как много щелей, через которые в наше знание пролезают ошибки.

⁷⁵ Мой опыт полевых исследований полностью убедил меня в бесполезности теории, приписывающей дикарям иной тип сознания и иные способности логического мышления. Туземцы не «парадоксны» в своих мнениях, но алогичны, поскольку вера и догматичное мышление дикарей (так же как наше мышление) не подчиняются законам логики.

⁷⁶ Проверим это социологическое правило на примере нашей цивилизации. Когда мы говорим, что верующие Римско-католической церкви верят в непогрешимость папы, мы правы только в том смысле, что это ортодоксальная вера, которая навязана всем членам этой церкви. Польский крестьянин-католик знает об этом догмате ровно столько, сколько о дифференциальном исчислении. А если бы нам предложили изучить христианскую религию не как учение, но как социальную реальность (насколько мне известно, такие исследования пока не про-

435
водились), то все замечания, сделанные в этой части моей работы, можно было бы *mutatis mutandis* (с необходимыми оговорками (*лат.*) - Прим. пер.) отнести к любому цивилизованному обществу точно так же, как к «дикарям» из Киривии.

"Я намеренно не использую выражение «коллективные представления» которое было введено проф. Э. Дюркгеймом и его школой для обозначения понятия ^{КОЛЛ/ТИПОЛ?} ^{оказалось} исключительно продуктивным, особенно в работах А. Юбера и М. Мосса. Во-первых, я не могу судить, охватывает ли предыдущий анализ то что эта школа назвала «коллективными представлениями». Но важнее то что нет ясного, прямого указания на то, что авторы понимают под «коллективным представлением», в их работах не встретил того, что можно было бы считать определением. Очевидно, что как в этой дискуссии, так и во всей моей работе я многим обязан этим авторам. Но я боюсь, что моя позиция полностью выходит за рамки границ, очерченных философскими основаниями социологии г-на Дюркгейма. Мне кажется, что эта философия содержит метафизический постулат «коллективной души», который я не могу принять. Более того независимо от того, как проходит дискуссия о теоретической ценности понятия «коллективной души», применив это понятие в каких-либо практических социологических исследованиях, мы были бы безнадежно брошены на произвол судьбы. В полевых исследованиях, анализируя туземное или цивилизованное общество, мы имеем дело с целым множеством индивидуальных душ, и все методы и теоретические понятия должны рассматриваться только в соответствии с этим сложным материалом. Постулат коллективного сознания бессодержателен и совершенно бесполезен для этнографа-наблюдателя.

Перевод выполнен В.Н. Попусом по изданию: *Malinowski B Baloma; The Spirits of the Dead in the Trobrian Islands // Magic Science and Religion and other Essays. N. Y., 1948.*

Сексуальная жизнь дикарей

Северо-Западной Меланезии

Этнографическое описание ухаживания, брака и семейной жизни

Экспедиция Роберта Монда
на Новую Гвинею
1914-1918

Моему другу Э. Пауису Матерсу

Предисловие Х. Эллиса¹

Сексуальная жизнь дикарей долго ждала своего настоящего историка. В силу сексуальных табу, по меньшей мере так же тяготеющих над цивилизованным сознанием, как и над сознанием дикаря, данный предмет всегда был окутан тайной. Эта тайна была чарующей или мрачной в зависимости от того, какое отношение к жизни дикарей оказывалось преобладающим. В XVIII в. эта жизнь очаровывала. Тот век, особенно в его французском варианте, фактически открыл то, что слишком общо и некорректно называют «первобытным человеком» и что нашло свое наилучшее воплощение в новом — райском — мире Америки и Океании. Этих французских путешественников и миссионеров (были среди них, правда, и несколько выдающихся, но более трезвомыслящих моряков из Англии и других стран) восхитили и опьянили открывшиеся их удивленному взору странные манеры и обычаи, часто весьма мягкие и причудливые. Французы были не в состоянии понять их, да у них и не было времени на большее, нежели поверхностный взгляд, но те восторженные впечатления, которые они искренне описали, казались Парижу — с его столь непохожими на заморские обычаи притворством и условностями — откровением. Затем возникла концепция «благородного» дикаря, которого Тацит мельком увидел в первобытных германских лесах, где тот жил в «природном состоянии». XIX век стал презирать то, что казалось ему поверхностным и надуманным руссоистским представлением об естественном человеке. Но Руссо действительно старательно изучал рассказы исследователей того времени (и тому есть явственное подтверждение). Выводы, которые он делал, были не более экстравагантными, чем те, что делались на противоположном полюсе последующими поколениями и что порой все еще встречаются в наши дни. Точно так же Дидро, когда писал свое знаменитое «Дополнение к путешествию Бугенвиля», дабы продемонстрировать соотечественникам превосходное понимание

439

вопросов сексуальной этики таитян, привел различные подлинные факты (уже фигурировавшие в увлекательном повествовании великого французского мореплавателя), но сделал это некорректно, поскольку не представлял себе социального контекста, к которому принадлежали данные факты.

В XIX в. возобладал более мрачный взгляд. Теперь исследователями были главным образом англичане, и они несли с собой англосаксонское пуританство, для которого все незнакомые сексуальные обычаи являются либо шокирующими, либо отвратительными. «Непристойный» — вот слово, которое использовалось чаще всего, а что скрывалось за этим, отдавалось на волю читательскому воображению. Сексуальное поведение дикарей представлялось по преимуществу неопишимо гадким. Подрезание уретры, практикуемое некоторыми племенами Австралии, туманно именовали «ужасным обрядом». Когда сходным образом повреждают нос или ухо или еще какое-нибудь место (выше или ниже), то, как правило, это не кажется «ужасным», но то же самое в применении к названному конкретному месту вызывает содрогание и боязливый трепет.

В XX в. мы перешли к более спокойным оценкам. Учимся смотреть на наши собственные половые табу чуть менее серьезно. В то же время усваиваем более научный подход при исследовании нескольких оставшихся народов, которые все еще не полностью подвержены влиянию нашей цивилизации; мы не относимся к ним больше ни льстиво, ни презрительно, а рассматриваем как ценное свидетельство о неизвестных сторонах нашей общей человеческой природы. Кембриджскую экспедицию в Торресов пролив, с ее наблюдателями, имеющими научную подготовку, и со всем тем, что эта экспедиция дала

для последующих наблюдений, проводившихся в других частях света такими выдающимися учеными, как Риверс и Зелигман, можно рассматривать как важную веху. Но до сих пор мы безнадежно тоскуем по картине сексуальной жизни какого-либо неиспорченного народа. Один или два исследователя, вроде Рота в Квинсленде, описали несколько точных и объективных фактов сексуальной жизни, а позднее Феликс Брик (Felix Bryk) в своей работе («Neger-Eros») проделал ценное исследование эротической жизни в Экваториальной Африке, — но найти какую-то действительно исчерпывающую картину нелегко.

Подобная задача и впрямь требует редкого сочетания качеств: не только научной подготовки, но и знакомства с различными новыми плодотворными идеями, не всегда считающимися научными, которые в последнее время были вброшены на поле антропологии, длительного и близкого знакомства с изучаемым на-

440

родом и его языком, поскольку не только в условиях цивилизации сексуальная жизнь характеризуется застенчивостью и скрытностью; не менее важно и то, что от исследователя требуется равно быть свободным как от традиций англосаксонского пуританства (как бы ни ценилось оно в его краях), так и от почти столь же достойных сожаления последствий, к которым может привести бунт против указанных традиций. Все эти характеристики на редкость удачно соединяются в д-ре Малиновском: высокий научный потенциал, тонкий ум, способность к терпеливому наблюдению, сочувственное понимание чужой культуры. Он известен своими многочисленными монографиями, посвященными различным социальным аспектам культуры дикарей и базирующимися главным образом на изучении троб-рианцев (населяющих острова вблизи восточного побережья Новой Гвинеи), в тесном соприкосновении с которыми он жил в течение двух лет. Его «Аргонавты западной части Тихого океана» — оригинальный и тщательный анализ специфической системы обмена *кула*, практикуемой тробрианцами, — считаются блестящим достижением в области этнографического исследования. Эта книга действительно не просто этнографическая; она, как указывал сэр Джеймс Фрэзер (James Frazer) во вступлении к ней, характеризует собой метод д-ра Малиновского, благодаря которому тот полностью учитывает сложность человеческой природы. Институт, который на первый взгляд мог показаться чисто экономическим, оказывается — когда за него берется исследователь — не просто коммерческим, но связанным с магией и отвечающим эмоциональным и эстетическим потребностям народа, который его использует.

В области секса, как я отмечал, такое исследование сделалось возможным лишь сегодня. И не только потому, что наши собственные половые табу кое в чем утратили наконец свою строгость. Лишь сегодня в этой области стало возможным задавать те правильные вопросы, которые, по словам Бэкона, составляют половину знания. Четверть века назад изучение секса было всего лишь изучением экстравагантных отклонений, а обо всем остальном говорилось исключительно в сентиментальном, напыщенном духе. Сейчас оно стало — в зависимости от нашего подхода — либо областью естественной истории, изучаемой в свойственной натуралисту манере, либо же областью из мира психологии, где действуют силы, часто недоступные поверхностному взгляду; они принимают необычные формы и оказывают влияние даже на те виды поведения, которые представляются в высшей степени далекими от секса. В этой области гений Фрейда дал толчок — как считают некоторые, несколько чрезмерный — к изучению сексу-

441

ального влечения и его возможных проявлений даже в мифах и обычаях дикарей. В этом смысле д-р Малиновский вполне актуален. Одно время он даже готов был быть гораздо большим фрейдистом, чем он видится нам теперь. Сегодня он не является ни фрейдистом, ни антифрейдистом; он признает плодотворность идей Фрейда и всегда готов использовать их, если они могут помочь в объяснении изучаемых явлений. Он смотрит на эти явления с характерной широтой. Не пренебрегая собственно технической стороной

искусства эротики у тробрианцев, он должным образом исследует их сексуальную жизнь в целом, в ее эстетическом, эмоциональном, семейном и социальном проявлениях. Теперь, когда он продемонстрировал свой метод, это несомненно подвигнет других исследователей продолжить его дело. Но в данной области «не всякий, кто призван, избран». Особое сочетание необходимых качеств встречается редко, а между тем возможности для исследователя с каждым годом уменьшаются. Можно уверенно сказать, что «Сексуальная жизнь дикарей Северо-Западной Меланезии» сделается классикой, ценность которой должна со временем лишь увеличиться.

До сих пор я говорил о данной работе в применении к науке. Но я считаю, что она имеет также и более широкое значение. Она может интересовать не только тех, кого интересует происхождение явлений и экзотические, как они, возможно, считают, формы социальной жизни, но еще и тех, кого интересует настоящее или будущее состояние вещей, а также домашние формы социальной жизни.

Мы часто упускаем из виду тот хорошо установленный факт, что скорость и уровень эволюции не на каждом ее этапе соответствуют друг другу. Мы не говорим, что негр представляет собой вершину человеческой эволюции, но кое в чем он физически более развит, чем белый человек. Или — если взглянуть шире — давно уже известно, что передняя нога у лошади достигла более высокой стадии развития, чем у других животных, которые в целом занимают гораздо более высокое положение на эволюционной шкале. То же самое происходит и в отношении духовности: мы привычно рассматриваем цивилизацию классической античности как более высокую в некоторых аспектах по сравнению с нашей собственной, которая все же по другим направлениям продвинулась гораздо дальше.

Мир секса интересует нас прежде всего с точки зрения его огромной важности для человечества. Он, как можно заметить, представляет собой поле, которое могут возделывать даже народы, уровень культуры которых во многих важных отношениях далеко не высок. Можно даже сказать, что усвоение инородных

442

элементов в других сферах культуры реально наносит вред культуре в сфере секса, а, как мы знаем, необычайное распространение технических знаний и возвышенных достижений в интеллектуальной сфере может сосуществовать с сексуальной культурой, вытесненной в зону условности и рутины, которые редко даже считают возможным обсуждать. Можно быть восприимчивым и чутким к достижениям в более сложных областях человеческой деятельности — и в то же самое время оставаться грубым в более исконных занятиях.

Обратная ситуация тоже возможна.

Таким образом, может стать, что, глядя на картину, представленную нам здесь д-ром Малиновским, мы осознаем не только уникальность его вклада в антропологические исследования, но и идеи, касающиеся цивилизованной жизни в ее усилиях по изменению общества. Тробрианцы — это небольшое сообщество, живущее на ограниченном пространстве; они реализуют всего лишь одну из разнообразных моделей жизни дикарей, хотя, может быть, и довольно типичную модель. Когда мы изучаем ее, то обнаруживаем, что в этой области дикарь не только весьма похож на цивилизованного человека, имея сходные пороки и достоинства, хотя и отличающиеся по форме, но что в некоторых отношениях он здесь достиг даже большей степени цивилизованности, чем цивилизованный человек. Сравнения, которые мы таким образом можем провести, дают материал для критического подхода даже к нашей собственной социальной жизни.

Хавелок Эллис

Дополнительное предисловие к третьему изданию

Я пишу это несколько длинное предисловие к новому изданию «Сексуальной жизни дикарей», поскольку данная книга явилась для меня разочарованием, — и это несмотря на оказанный ей в целом крайне благожелательный и ободряющий прием. Книга вышла на четырех языках, с отдельными английским и американским изданиями; другие переводы

находятся в стадии подготовки; рецензенты все как один были добры и любезны — и все-таки я не удовлетворен. Ни один автор, полагаю, никогда не бывает убежден, что его книгу восприняли в том духе, в каком она была написана, или же что ее поняли так, как следовало, и это, разумеется, всегда беда самого автора.

Я разочарован тем, как эта книга была принята, потому что желал, чтобы ее рассматривали как достижение в области полевой работы и методов подачи материала, как достижение — или, возможно, эксперимент, — который можно поставить под сомнение, обсуждать, критиковать, частично отвергнуть, но никак не игнорировать. Однако эта экспериментальная и честолобивая цель не вызвала, насколько я могу судить, того внимания, которого я ожидал.

Вот почему я хочу воспользоваться возможностью объявить данную цель, то есть заявить о значимости функционального метода в полевой работе и в комплексном описании этнографического материала.

Секс как движущая сила культуры

Моей целью при публикации этой монографии было продемонстрировать основной принцип функционального метода. Я хотел показать, что только синтез фактов, имеющих отношение к сексу, может дать правильное представление о том, что значит сексуальная жизнь для того или иного народа. Напротив, следствием данной книги стало то, что были отобраны только сенсационные де-

444

тали, им удивлялись или смеялись над ними, тогда как синтез, интеграция деталей, соотнесение аспектов, короче говоря, цельный функциональный механизм был упущен из виду.

Я намеревался дать конкретный пример, показывающий, что предмет, подобный сексу, нельзя трактовать иначе как в его институциональных рамках и через его проявление в других аспектах культуры. Любовь, сексуальные контакты, эротизм в сочетании с любовной магией и любовной мифологией — это всего лишь составная часть традиционного ухаживания на Тробрианских о-вах. Ухаживание, в свою очередь, является фазой, подготовительной фазой брака, а брак — только одной из сторон семейной жизни. Семья как таковая прорастает в клан, в отношения между матршшной и патриархальной родней; и все эти категории, так тесно увязанные друг с другом, реально образуют одну большую систему родства, систему, которая контролирует социальные отношения соплеменников друг с другом, определяет их экономику, распространяется на их магию и мифологию, затрагивает их религию и даже их художественные произведения. Так что, начав с проблемы секса, я пришел к необходимости дать полное описание системы родства и ее функций в тробрианской культуре. Я оставил в стороне или, вернее, только кратко затронул лингвистический аспект вопроса — злоешие номенклатуры родства, — предмет столь широко обсуждаемый, занимающий часто столь преувеличенное место в отчетах о полевой работе, что иногда начинаешь думать: это не что иное, как путь к антропологическому умопомешательству. Этот аспект родства я приберег для публикации в отдельном томе в надежде, что супердозой терминологических данных и лингвистических подробностей смогу прописать социальной антропологии слабительное средство.

Моей главной целью, однако, было показать в этой книге, что с какой бы стороны вы ни зашли, проблема секса, семьи и родства представляет собой органическое единство, которое невозможно разорвать. Я в некоторой степени сознаю, что синтетическая, или конструктивная, часть моей книги «нечетко изложена». Хавелок Эллис понял значение моего основного тезиса и прокомментировал его в предисловии. Бертран Рассел (Bertrand Russel) в полной мере оценил функциональную значимость тробрианского материала (в том, что касается отцовства) и использовал его в своей новаторской работе «Брак и нравы» («Marriage and Morals»). Блестящий американский писатель Флойд Делл (Floyd

Dell) использовал — с ясным пониманием сути — мои данные в своей «Любви в век машин» («Love in the Machine Love»), книге, которую я рекомендовал бы прочесть каждому. Но ясно, что болыпин-

445

ство остальных читателей не поняли более широкую цель моей книги. Если что и вызвало всеобщий интерес, так это сенсационные подробности: пресловутое первобытное неведение отцовства, техника физической близости, отдельные аспекты любовной магии (предмет безусловно привлекательный) и одна-две странности так называемой матриархальной системы. Незнание отцовства и социальная динамика туземных представлений об этом «Незнание отцовства», похоже, оказалось наиболее популярным сюжетом данной книги. И тут я понимаю, что большинство тех, кто высказывался по поводу моего материала, упустили из виду два момента. Прежде всего, тробрианцы не страдают от специфической болезни *ignorantia paternitatis*. Что мы реально находим у них, так это запутанное отношение к факту материнства и отцовства. В это отношение входят и отдельные элементы положительного знания, и определенные пробелы в представлениях о зарождении эмбриона. В свою очередь, эти познавательные составляющие перекрываются верованиями анимистического характера и подвержены влиянию морально-правовых принципов описываемого общества, а также индивидуальными чувствами и пристрастиями.

Второе, что я хотел бы здесь особо подчеркнуть, это то, что в данной книге я не высказываю какого-либо мнения относительно того, существовало ли у всего первобытного человечества некое «изначальное незнание отцовства», всё ли еще тробрианцы страдают этим незнанием и является ли то, во что они верят, результатом прямого воздействия матрилинейного принципа социальной организации на их физиологические представления. Возможно, я поспособствовал путанице, связав себя в предыдущей публикации той точкой зрения, что тробрианцы воплощают собой состояние «изначального незнания». Еще в 1916г., в статье, опубликованной в «Журнале Королевского антропологического института» («Journal of the Royal Anthropological Institute»), я дал предварительную характеристику представлений тробрианцев о реинкарнации и действиях, связанных с производством потомства. Я до сих пор считаю, что большая часть сказанного мной была вполне вероятно, но как полевик я должен был полностью отделить свои теоретические предположения от своих описаний фактов, и, безусловно, я связал себя тогда с определенными эволюционистскими взглядами, которые в данном случае не считаю относящимися к делу, даже если они безукоризненны.

446

Отречение эволюциониста

Думаю, здесь у меня есть хорошая возможность чистосердечно сознаться во всем — в форме отречения. В 1916 г. я защищал эволюционистский тезис Сиднея Хартланда (Sidney Hartland) об универсальном незнании отцовства у первобытного человечества. Кроме того, я пытался доказать, что тробрианцы, подобно ряду других народов Новой Гвинеи и Центральной Австралии, все еще находятся во власти этого первобытного незнания отцовства.

В 1923 г., а затем в 1927 г. я каждый раз заявлял о «своем твердом убеждении, что незнание отцовства является характерной чертой первобытной психологии и что во всех теориях происхождения брака и эволюции сексуальных обычаев мы должны учитывать это фундаментальное незнание»². Однако читатель главы VII данной книги, появившейся в 1929 г., уже не найдет подобных заявлений о «происхождении», «первобытном состоянии» и других принципиальных понятиях эволюционизма — и даже никаких отголосков этого. Дело в том, что я перестал быть фундаменталистом от эволюционного метода и скорее не одобрил бы любую теорию «происхождения» брака или еще чего-нибудь, нежели внес в такую теорию собственный вклад, хотя бы и косвенный. Так что полное искоренение из этой книги всех эволюционистских оценок или реконструкций — не просто результат большего пуританизма в методе и не просто сохранение священного правила всякого описания, которое заставляет не смешивать изложение факта с какими бы то ни было высказываниями предположительного характера. Помимо этого, изменение в характере подачи материала происходит благодаря тому, что я становлюсь все более и более индифферентен к проблемам, связанным с происхождением, — имеется в виду происхождение, понимаемое наивным образом, каким я трактовал его в своих прежних высказываниях. В 1916г. меня все еще интересовал вопрос: «Это состояние незнания первобытно по своей природе? Это просто отсутствие знания в силу недостаточной наблюдательности и проницательности? Или же это вторичное явление — из-за того, что первобытное знание

затемняется налагаемыми на него анимистическими идеями?»³ Теперь эта проблема и подобные ей сделались для меня бессмысленными. Первоначальное состояние любого знания, или какого-либо представления, или же незнания должно быть, без сомнения, полной пустотой. Питекантроп, когда превращался в человека, не имел даже языка, чтобы выразить свои потребности. Эволюция в этом случае, как и в любом другом, представляла собой постепенное накопление и дифференциацию понятий, обычаев и институтов.

447

Заявление тайного любителя древностей

Я все еще верю в эволюцию, но по-настоящему значимым мне представляется не то, как начинали свое существование те или иные явления или в какой последовательности они возникали, а то, какие элементы и факторы отвечают за развитие культуры и социальной организации. В данном случае я бы задался вопросом: каковы те социальные и моральные факторы, которые могли либо способствовать формированию эмбриологического знания, либо затемнить его? При каких обстоятельствах человеку, видимо, стало известно о физиологическом отцовстве и какой расклад звезд мог оттеснить это знание на задний план людских интересов? Сегодня на такие вопросы — как бы мы их ни формулировали — можно ответить только эмпирически, с помощью изучения механизмов, которые до сих пор можно наблюдать в современных обществах каменного века.

Если мы обнаруживаем, что представления о зачатии при любых обстоятельствах коррелируют со счетом родства; если мы можем установить, что в патриархальных обществах существует в целом большее внимание к женскому целомудрию, а отсюда и большая возможность для эмпирического установления соотношения между половым актом и беременностью; если, кроме того, мы видим, что в патриархальных обществах участие отца в зачатии эмоционально более важно, — то мы узнаем очень многое о механизмах процесса, посредством которого сексуальные отношения и знание, брак и родство должны были развиваться. И такая информация — реальное основание, на котором должны покоиться все наши теории развития домашних институтов. Подобные теории могут (а временами даже должны) иметь место наряду с чисто эмпирическим базисом. До тех пор, пока мы сознаем, что движемся в сфере гипотез, вероятностей, воображаемых или ги-потетически_реконструируемых вещей, в умозрительных полетах любителей древностей нет ничего вредного.

Поэтому мое равнодушие к прошлому и к его реконструкциям не есть, так сказать, вопрос моих отношений со временем: прошлое всегда будет привлекательнее для любителя древностей, а каждый антрополог — это любитель древностей, и я, разумеется, тоже. Мое равнодушие к определенным типам эволюционизма — это вопрос метода. Я желаю, чтобы прошлое реконструировали на основе твердого научного метода, и наука учит нас, кроме всего прочего, что реконструировать мы можем только когда знаем закономерности процесса, когда знаем законы роста, развития и корреляции. До тех пор, пока мы не знаем этих законов и закономерностей, мы можем иметь только полеты воображения,

448

а не научные реконструкции. После того, как мы установили законы какого-либо процесса, мы можем в определенных пределах реконструировать прошлое.

Романтическое очарование, философская значимость и научная ценность антропологии
Если бы мне потребовалось соотнести чувство, воображение и рассудок, я бы с определенностью утверждал, что в романтическом смысле — то есть когда чувству позволяется доминировать в моем воображении, я — стопроцентный любитель древностей. В философском смысле, то есть когда моему рассудку позволяется поддаться воображению, факты антропологии привлекают меня главным образом как наилучшее средство познать самого себя. Но в научном смысле я должен заявить, что до тех пор, пока мы используем сравнительный метод с функциональной точки зрения и через это обретаем законы корреляции, культурного процесса и отношений между различными аспектами человеческой цивилизации, все наши громоздкие здания гипотетических реконструкций или философских рефлексий мы неизбежно будем строить на песке.

Кювье был способен реконструировать своего допотопного монстра по крошечной косточке только потому, что знал, как соотносится эта кость с остальным скелетом. Именно в соотношении между деталью структуры и всей структурой в целом заключаются значение и реконструктивная ценность детали, поэтому в науке о культуре попытка вырвать обычай, — который принадлежит определенному контексту, является его частью и самое существование которого обычно определяется функцией, выполняемой им внутри данного контекста, — попытка вырвать его, изливать на него безумную любовь в коллекционерском или антикварно-охотничьем азарте, ведет в никуда. А в том аспекте культуры, который мы изучаем, а именно в вытекающей из определенного понимания зачатия доктрине телесного тождества, мы видим смысл этой доктрины только как основы матрилинейного счета родства, как определяющей отношение отца к ребенку и как более или менее непосредственно входящей в большинство аспектов родства. Погоня за происхождением чего бы то ни было при таком подходе должна была бы привести нас к изучению законов структуры, законов процесса развития. Отрекаясь от моей эволюционистской приверженности догме «изначального незнания», я вместе с тем не отступаю от эволюционизма. Я все еще верю в эволюцию, мне все еще интересно происхождение, процесс развития —

449

только я вижу все более и более ясно, что ответы на любые эволюционистские вопросы должны вести непосредственно к эмпирическому изучению фактов и институтов, прошлое развитие которых мы хотим реконструировать.

Вера тробрианцев в реинкарнацию

Возвращаясь к моим сегодняшним взглядам в сравнении с моими прежними интересами, я принужден отказаться от своего утверждения, согласно которому «если мы вполне правы, говоря об определенном "первобытном" состоянии мышления, то незнание, о котором идет речь, и есть такое первобытное состояние»⁴. Я отказываюсь от данного утверждения именно потому, что не считаю, будто мы правы, когда говорим о «первобытных взглядах человека» или о чем-либо еще с использованием термина *первобытный* в точном смысле этого слова⁵. Но я твердо придерживаюсь своего взгляда, согласно которому «состояние незнания, схожее с тем, что обнаруживается на Тробрианских о-вах, свойственно и широкому кругу папуасско-меланезийских племен Новой Гвинеи»⁶. Я также твердо придерживаюсь своей точки зрения, что, в силу вольности сексуального поведения и его раннего начала, любые эмпирические наблюдения эмбриологического характера для жителей Тробрианских о-вов крайне затруднительны.

Я говорил в 1916 г., что, если бы у тробрианцев были благоприятные возможности, они, наверное, обладали бы гораздо более ясным пониманием сути оплодотворения, нежели то понимание, которым они на деле обладают. «Будь у них такие (благоприятные) условия, туземцы, вероятно, открыли бы причинную связь (между совокуплением и беременностью), поскольку ум туземцев действует по тем же правилам, что и наш; его способность к наблюдению остра, если он проявляет заинтересованность, и понятие причины и следствия ему знакомо»⁷. Я и сегодня убежден, что нет ничего необычного в том, что понимание тробрианцами эмбриологических фактов несовершенно.

Неосведомленность тробрианцев об относительности

Позвольте мне здесь кратко обосновать эту мою теоретическую уверенность. Я считаю, что довольно непоследовательно удивляться несовершенству знаний тробрианцев, когда речь заходит о процессах оплодотворения у людей, и одновременно вполне удовлетворяться тем, что они не обладают подлинным знанием о том, как осуществляется процесс питания, обмена веществ, в чем причины болезней и здоровья или же любого другого яв-

450

ния естественной истории — ведь у островитян нет и не может быть верного знания. Эти туземцы в самом деле мало что знают о теории относительности Эйнштейна, или о

законах движения Ньютона, или же о системах Коперника и Кеплера. Их знания об астрономии и физике ограничены, их представления об анатомии и физиологии грубы. Мы, как правило, не ждем от них научно ценных наблюдений из области ботаники и геологии. Почему же тогда мы требуем полного и точного представления об эмбриологии? Гораздо более невероятным было бы, если бы туземцы «знали о связи между половым актом и беременностью», как нам частенько говорят в отношении того или иного племени. Глагол «знать» в данном контексте не может означать «обладать подлинным знанием», он всегда должен покрывать собой изрядную мешанину из элементов знания и незнания. Любой непредвзятый читатель может видеть из соответствующих глав этой книги, что у туземцев есть знание (хотя и неполное) о корреляции между половым актом и беременностью. Их твердые матрилинейные правовые принципы делают для них признание отцовства вопросом малозначительным, и сверхъестественная версия причины рождения ребенка сильнее всего воздействует на их воображение и сильнее всего влияет на устойчивые формы их социальной жизни.

Социальная функция представлений о производстве потомства

Я изложил в этой книге туземную теорию о тождестве телесного и духовного, вытекающую из их представлений о производстве потомства. Я показал, как скудные обрывки физических и физиологических фактов перекрываются мифологическими представлениями о реинкарнации духов — представлениями, которые встроены в целостную анимистическую систему туземцев. Мой отчет является ответом на вопросы: каковы реальные сведения о знаниях тробрианцев, их верованиях, их неведении, институциональном отношении к материнству, отцовству, а также о физиологических и духовных основах родства? Между прочим, в методологическом отношении мой отчет представляет собой вызов будущей полевой работе. Из него вытекает требование, чтобы в будущем мы не занимались только утверждениями или отрицаниями — в пустословной манере — относительно «знания» или «незнания» у туземцев, а вместо этого имели бы исчерпывающие конкретные описания того, что они знают, как они это интерпретируют и как все это связано с их поведением и их институтами. Тогда не будет ничего удивительного или даже неожиданного в присущей тробрианцам комбинации из верований, морально-

451

го поведения, эмбриологических знаний и такого социального института, как отцовство. Мы бы усомнились, если бы нам сказали, что там можно найти *совершенное знание* или *абсолютное неведение*. Как раз этого и нет на Тробрианских о-вах. Поиск таких четких, абсолютных — либо черных, либо белых — фактов мне всегда представляется занятием бесперспективным. Функциональный метод настаивает на том, что социальные явления сложны; что в одном и том же представлении или убеждении сцеплены разнообразные и часто явно противоположные элементы; что внутри социальной системы такое убеждение находится в динамике и что социальные оценки и представления выражаются в традиционном стандартном поведении.

Функциональный метод поэтому не только нацеливает теоретика на воссоздание подлинной картины действительности; прежде всего он подводит полевого исследователя к необходимости по-новому вести наблюдения. Таким образом, это теория, которая, начавшись с полевой работы, к ней же и возвращает вновь.

Как мы видели, функциональный метод стимулирует интерес к изучению соотношения между отдельно взятыми обычаями, институтами и аспектами культуры. Все связи, которые соединяют социальные и моральные факторы, догматические верования, ритуальные действия, невозможно воссоздать, сидя в кресле, — они должны быть вскрыты в ходе изучения туземного общества, поскольку оно живет согласно своим представлениям и практикует (либо не практикует) свою мораль и правовые нормы.

Функциональная школа

Я говорю о *функциональном методе* как если бы он был давно устоявшейся школой в

антропологии. Позвольте сразу сознаться: величественное имя «функциональной школы антропологии» было дано мною самим, до известной степени — для себя самого и в большой мере — в силу присущего мне чувства безответственности. Претензия на то, что существует или, возможно, должна существовать новая школа, основанная на новой концепции культуры, и что эту школу следует называть функциональной, впервые прозвучала в статье «Антропология» («Anthropology») в 13-м изд. энциклопедии «Британника» (1926). Я там претендовал на особое место для «функционального анализа культуры» среди различных тенденций современной антропологии. Кратко я защищал этот метод следующим образом: «Данный тип теории стремится к объяснению антропологических явлений на всех уровнях развития - через их функцию, через ту роль, которую они

452

играют внутри целостной системы культуры, через то, как они соотносятся друг с другом в рамках системы, и через то, как данная система соотносится с физическим окружением. Он стремится понять природу культуры, а не предположительные реконструкции ее эволюции или исторических событий прошлого»⁸.

Я вполне сознавал тогда, что говорил о Новом Движении, которое едва существовало, осознавал и то, что в некотором роде превратил себя в капитана, генштаб и корпус рядовых армии, которой еще не было. Единственное, что я могу сказать в оправдание данного акта самоназначения, это то, что он был осуществлен не без чувства юмора.

«О, я- кок и смелый капитан,

И помощник капитана с брига "Нэнси ",

И невозмутимый боцман,

И малыш-гардемарин,

И команда капитанской гички...»

(... и, как многие мои коллеги могут предположить — по той же причине...)

Но «функциональная школа» утвердилась. Сейчас общепризнано, что такая школа нужна.

Что касается меня, то с самого начала моей работы в антропологии я ощущал: пора как можно скорее внедрить в жизнь, упрочить и обозначить тенденцию, которая — будучи издавна присуща всем исследованиям человеческой культуры и общества — лишь постепенно выходит на передний план; ту тенденцию, которая, однако, настоятельно требовала открытого признания и видоизменения. Причина такой потребности в быстрой выработке принципов состоит в том, что в настоящий момент специализированную и научно-компетентную полевую работу среди первобытных народов нужно осуществить в сжатые сроки: она должна быть выполнена в ближайшие десятилетия или уже никогда. Современный специалист-полевик сегодня сразу понимает: чтобы эффективно и за короткое время, какое есть в его распоряжении, выполнить свою задачу, он должен разработать методы, принципы и теоретические положения иного типа, нежели те, которыми удовлетворялся любитель, подолгу живший на одном месте, или бывалый путешественник, охотившийся за диковинами. Быстрый сбор действительно значимых материалов, возможность за время пребывания (по необходимости всегда слишком короткого) получить правильную и надежную информацию непосредственно от туземцев требуют специального теоретического обоснования.

453

Функциональный метод и теория полевой работы

Следовательно, современная полевая работа нуждается в теории чисто эмпирического характера, в теории, которая не выходит за пределы индуктивных явлений, но которая способствует пониманию того, как работает человеческая культура в своих первобытных формах. Если полевой исследователь одержим какой-либо реконструктивной диффузионистской или эволюционистской доктриной, он обречен на совершение ошибок и на то, чтобы помещать свой материал в неправильную перспективу.

Ученый-полевик должен изучать культуру «своего» племени как замкнутую реальность и, так сказать, по законам этого племени. Сравнительное исследование, а также теоретические построения на основе собранных материалов могут быть сделаны позднее и уже в кресле. Наблюдения

за тем, что существует, за тем, как оно работает и что означает для туземцев, — то есть наблюдения за реальной культурой во всей ее полноте и ничем не ограниченных проявлениях - вот к чему должен стремиться человек, ведущий полевую работу, и вот, что он должен осмысливать. Никто не сможет выполнить данную работу после того, как исследователь покинет «свое» племя, — даже сам этот исследователь.

И здесь нужно отметить очень важный момент: хотя без теории (в смысле ее противоположности эмпирике, то есть без теории, помогающей найти нужное направление и ориентирующей наблюдателя) не может быть выполнено ни одно эффективное полевое исследование, тем не менее «предположительные» и «реконструктивные» теории оказывают на полевую работу прямое негативное влияние. Теоретик, склонный к реконструкциям, будь то эволюционист или диффузионист, ограничен тем, что смотрит на каждый элемент культуры как на внешний по отношению к контексту, в котором тот обнаружен. Потому что эволюционист интересуется фактом главным образом как пережитком прошедшей стадии, тогда как диффузионист видит в нем прежде всего заимствование, механически перемещенное из другого географического региона. Один помещает факт в далекое прошлое, другой — в отдаленное пространство. Но оба отодвигают факт далеко от того реального окружения, в котором он живет сегодня. Таким образом, каждый элемент культуры, каждая идея, обычай, форма организации, слово — принуждены быть выхваченными из свойственного им контекста и вставленными в некую воображаемую схему.

454

О том, как изобретение «группового брака» случилось раньше, чем его открытие. Именно такое изолирование не связанных между собой предметов или «черт», такое расчленение культуры и делает реконструктивный подход опасным при работе в поле. Взять, к примеру, внешне невинную теоретическую забаву — рассуждения о «происхождении брака». Некая, и весьма могущественная, школа верит в существование группового брака, то есть в такое состояние общества, при котором индивидуальный брак был неизвестен, а вместо него человеческие существа с сексуальной целью объединялись в групповом браке — чем-то весьма безнравственным, жутко похотливым, чем-то и впрямь столь неправдоподобным, что ему никогда не дается четкого определения! Вы можете представить себе, чтобы Морган, этот респектабельный пуританин из Новой Англии, вдавался в детали своей собственной знаменитой гипотезы («группового брака») и объяснял, как это реально могло происходить? Дело в том, что Морган никогда не давал определения своим фундаментальным категориям первобытной организации: «промискуитету», «групповому браку», «кровнородственной семье» и т. п. — и не анализировал их. Это было, может быть, простительно и, разумеется, понятно, если иметь в виду человека с такими, как у Моргана, моральными взглядами, и при отсутствии у него социологической подготовки. Он был пионером, зачастую - великим пионером, однако не получил образования, необходимого для изучения человеческого общества. Но что действительно поражает современного социолога, так это то, что ни один из многочисленных последователей Моргана никогда не использовал свое творческое воображение настолько, чтобы дать нам ясное видение и определение вышеупомянутых воображаемых способов человеческого партнерства. Но после того, как упомянутые категории были постулированы и утвердились, они превратились в наваждение и для дилетанта-полевого, и для исследователя-теоретика.

«Многочисленные примеры» «группового брака» находили по всему миру, их с триумфом приносили Моргану и складывали у его пуританского порога. Так, мы имеем знаменитый институт *pirrauri* из Центральной Австралии, превратившийся в «форму группового брака». Это было сделано за счет выдергивания *pirrauri* из присущего ему контекста, при полном игнорировании возможности рассмотреть его несексуальные аспекты и преувеличении сексуальной стороны. Отождествляя (посредством специфически пуританского эвфемизма) *сексуальные отношения с брачными*, *pirrauri* превратили в «реально существующую форму группового брака». В действительности же это — не брак и не

455

групповые отношения, а форма «серийного ухаживания» (см. мою работу «Семья у австралийских аборигенов» [«Family among the Australian Aborigines». London, 1913. Ch. V.]). И все это произошло оттого, что авторы, которые его описывали, искали «следы группового брака» и не интересовались полным всеобъемлющим описанием работающих институтов в том виде, в каком они реально существовали и функционировали внутри- конкретного и сложного социального контекста. В Центральной Австралии индивидуальный брак, который

является настоящим браком, действительно существует. Наши непосредственные наблюдатели должны были ответить на вопрос: «Каково соотношение между институтом *pirrauri* и браком; какие реальные услуги, помимо время от времени предоставляемого сексуального наслаждения, оказывают друг другу партнеры по *pirrauri*?» Такой анализ показал бы, что в то время как брак в Центральной Австралии является институтом семейным, ритуальным, правовым, религиозным и направленным на производство потомства, *pirrauri* представляет собой главным образом легализованные сексуальные отношения.

По поводу *rites de passage*⁹

Другой характерный опасный ярлык — это *rites de passage*. Ценимые как научное достижение открывшего их А. ван Геннепа (Van Gennep), они трактовались по преимуществу формально-схематически, без опоры на реальный функциональный анализ различных обрядов, объединявшихся в силу их формального сходства. Существо обряда инициации заключается в его социальном, воспитательном и религиозном значении. Исследование тайных обществ и обрядов инициации, предпринятое Шурцем (Schurtz), Куновым (Cunow) и Хаттоном Вебстером (Hutton Webster), было проделано в гораздо более функциональном духе и поэтому является более полезным, чем формальные классификации, выходившие под заголовком «*rites de passage*». И тем не менее множество исследователей-полевиков продолжают оставаться в плену искусного ярлыка, а очень хороший материал, вроде того, что представили Раттрей (Rattray) или Жюно (Junod), проигрывает из-за схематичности его осмысления.

«Классификационные системы родства», материнское право и отцовское право, дуальная организация, клановая система, солнечная или лунная мифология — все это ярлыки, зачастую созданные кабинетными теоретиками, которые никогда не видели живой реальности туземной племенной жизни и тяготели к тому, чтобы осмысливать культурные реалии на основе вырывания их из

456

контекста и рассмотрения каждой в отдельности. Опять же многие дилетанты в полевой работе, очарованные заученно звучащим названием, загипнотизированные представлением о том, что если желаешь следовать науке, то должен далеко отойти от того, что находится у тебя под носом, — использовали подчас эти ярлыки до смешного нелепым и наивным образом.

Секс — это еще не всё

До сих пор я говорил о сексе, поскольку такова основная тема данной книги. Любая другая тема привела бы нас к тем же самым выводам, и я смог бы продемонстрировать синтетический принцип функциональной школы на примере проблем питания, занятий, связанных с экономикой, на примере религиозных и магических представлений или любой другой антропологической тематики. Взять, к примеру, питание. Пища становится во всех первобытных — и, разумеется, во всех цивилизованных — обществах фокусом интересов социальной группировки, основой системы ценностей и ядром ритуальных действий и религиозных верований. Не нужно только забывать, что центральным обрядом нашей собственной религии тоже является акт питания.

Все, что относится к пище, следует изучать синтетически, анализируя интеграцию социальной группировки, систем ценностей и ритуальной жизни вокруг этой главной биологической потребности и умственной заботы человека. Ни одну культуру невозможно понять, пока все ее институты, связанные с питанием, не будут исследоваться в непосредственной связи с приготовлением и употреблением пищи, с ее поиском, распределением и хранением. Один из примечательных парадоксов науки об обществе состоит в том, что — хотя в целом школа экономической метафизики подняла материальные интересы (которые в конечном счете всегда оказываются пищевыми интересами) до уровня догмы о материалистической обусловленности всех исторических процессов — ни антропология, ни какая-либо другая специальная отрасль общественных наук не проявила серьезного интереса к пище.

Антропологические основания марксизма или антимарксизма еще только предстоит заложить. Опять же, в то время как секс обсуждался и обсуждается *ad nauseam*TM, в то время как школа психоанализа сводит все к сексуальному импульсу, никто, насколько я знаю, не подумал уделить сходное внимание и придать такое же значение аналогичному по силе влечению, а именно — пище, то есть питанию, другой потребности человеческого организма, столь же фундаментальной, как и продолжение рода. Питание, конечно, изучается био-

логами, гигиенистами и медиками, но, с одной стороны, изучение физиологии питания без его культурных установлений наносит большой ущерб пониманию обоих аспектов предмета, а с другой стороны, до тех пор, пока второе величайшее основание человеческого общества — поиск пищи — не принимается антропологами во внимание в полной мере, вся наука о культуре является бесплодной.

Болезнь эту призвана излечить функциональная школа, которая нацелена исключительно на проследивание всех культурных феноменов вплоть до сущностных потребностей человеческого организма. Д-р А. Ричарде (A.L. Richards) в своей работе «Пища в обществе дикарей» («Food in Savage Society»), посвященной социологии питания и вскоре выходящей в свет, сделала, в сущности, важный вклад в данную тематику. Будем надеяться, что за ее пионерским лидерством вскоре последуют и другие представители функциональной школы.

Изучение первобытной экономики

Однако функционализм зависит не только от секса или пищи, или от того и другого вместе. Функциональный метод признает, возможно, прежде всего, что удовлетворение биологических нужд подразумевает и развивает систему вытекающих отсюда потребностей. Человек, живущий в условиях культуры, обретает свой хлеб не напрямую, а через взаимодействие и обмен. Он принужден добывать его в результате сложных экономических действий. Культура, таким образом, создает новые потребности, потребности в инструментах, оружии и средствах транспортировки, в общественной кооперации, в институтах, которые обеспечивают регулярную и правильную работу человеческих групп и которые позволяют осуществлять организованную кооперацию.

Поэтому функция многих черт человеческой культуры есть не непосредственное удовлетворение пищевых или сексуальных потребностей, но скорее удовлетворение того, что можно было бы назвать *инструментальными потребностями*, то есть потребностями в инструментах, в средствах достижения цели, при том что цель эта — биологическое благополучие индивида, продолжение своего рода, а также духовное развитие личности и утверждение взаимного компромисса в качестве принципа взаимодействия между людьми. Инструментальные потребности — то есть большая часть артефактов и социальной организации — в свою очередь влекут за собой другие запросы. Все производство базируется на знании, а социальная организация — на морали, религии и магии. Следовательно, перед нами культурные запросы еще бо-

458

лее высокого уровня, и я предпочитаю называть их *интегративными потребностями*.

Некоторая подготовительная работа в направлении того, чтобы охватить инструментальный аспект культуры, была проделана экономистами и антропологами — в дискуссии об организации экономики первобытных народов. Удивительно предвзятое мнение относительно простоты организации первобытной экономики привело к последующим теориям четырех или пяти стадий экономического развития. Единственная проблема, известная ранней антропологии и сравнительной экономике, — это проблема последовательности стадий хозяйственной деятельности. Действительно ли охота предшествовала пастушеской жизни или первым было земледелие? Кто придумал возделывать почву: женщины, мужчины или жрецы? Эти и им подобные вопросы затрагивались Листом (Liszt), Шмоллером (Schmoller), Вагнером (Wagner); они продолжают обсуждаться даже в последних работах Хаана (Hahn) и Макса Шмидта (Max Schmidt). Известное упрощение проблемы все еще характерно для пионерских усилий Карла Бюхера (K. Bucher), с которого начинаются действительно современные дискуссии по поводу первобытной экономики. Книга д-ра Р.У. Ферта (R.W. Firth) «Первобытная экономика маори» («The Primitive Economics of the Maori») — вероятно, первая полная монография, трактующая первобытную экономику с функциональной точки зрения. И анализ этой книги — которая сводит вместе магию и экономическую деятельность, эстетические интересы и побуждение к труду, экономические ценности и религиозные представления, — анализ аргументов д-ра Ферта показал бы нам (точно так же, как и анализ предлагаемой здесь моей книги), что означает функционализм на самом деле. В ходе написания «Аргонавтов западной части Тихого океана» я стал сознавать также, как изучение одного экономического института неизбежно заставляет нас помещать его внутри общего контекста племенной экономики и проследивать его связи с другими социальными аспектами жизни общины. Настоящее понимание такого института, как межплеменная торговля вокруг восточной части Новой Гвинеи, в действительности связана не с изучением той или иной деятельности, а с установлением связи между магией, мифологией, социальной организацией, чисто коммерческими интересами и наполовину обрядовой, наполовину эстетической системой

ценностей, выстроенной вокруг предметов, первоначальной функцией которых было служить украшением, но которые вскоре превратились просто в хранилище традиционного принципа ценности, связанного с соперничеством.

459

Я хочу всего лишь кратко показать здесь, что функциональная теория не есть простое утверждение того, что то, что функционирует, должно иметь некую функцию; нет, функциональная теория ведет нас к анализу природы культуры и культурных процессов. Поскольку я дал предварительный абрис такой функциональной теории культуры (статья в томе «Культура» [«Culture»] в «Американской энциклопедии общественных наук» [«American Enciclopedia of the Social Sciences»] под редакцией Эдвина Зелигмана и Алвина Джонсона), то мне достаточно сослаться на него, указав здесь лишь параметры современной работы по антропологии, выполняемой с функциональных позиций. Возвращаясь, однако, к настоящей книге, позвольте мне еще раз, но уже на другом примере, проиллюстрировать ту мысль, которую я затронул вначале, а именно - что небольшие курьезы или самодостаточные факты и истории, собранные и описанные здесь, сами по себе мало что значат, и что их действительное значение становится очевидным, только если мы помещаем их внутри институционального контекста.

Антикварный аспект культуры

Я намерен взять один аспект первобытной культуры, который обычно рассматривается как существующий независимо, вне связи с заботами сегодняшнего дня, праздно и бесполезно — за исключением, может быть, его роли в стимулировании игр или развлечений. Я имею в виду фольклор, большинство историй, легенд и мифов, рассказываемых племенем. Современная точка зрения состоит в том, что мифы — просто интеллектуальное хобби, род кроссворда-головоломки для первобытного человека. Фольклор, говорят нам, содержит «наиболее ранние попытки поупражнять разум, воображение и память... Мифы — это рассказы, которые — будучи удивительными и невероятными для нас — тем не менее рассказываются со всей добросовестностью, ибо содержат в себе намерение (или же таково намерение рассказчика) *объяснить* через нечто конкретное и понятное — *абстрактную* идею либо такие *расплывчатые* и *сложные* понятия, как Творение и Смерть, различие народов или животных видов, различие мужских и женских занятий; происхождение обрядов и обычаев или примечательных природных объектов и доисторических сооружений; значение личных имен или названий мест. Такие истории иногда описываются как этиологические, поскольку их *цель* — *объяснить, почему нечто существует или происходит* (курсив мой. — Б.М.)». Я процитировал здесь предпоследнее издание «Заметок и вопросов по антропологии»¹¹, приведя высказывание, сформулированное (при

460

участии покойной мисс К.С. Берне [C.S. Burne]) одним из наших крупнейших авторитетов, проф. Дж.Л. Майресом (J.L. Myres), на сегодняшний день наиболее компетентным по части обобщения точек зрения в классической антропологии. И все же это высказывание не может быть принято теми, кто придерживается функционального подхода, а ведь кому как не функционалисту судить о нем, поскольку данное высказывание касается функции мифа. Мы читаем об «объяснениях», «абстрактных идеях», о связи мифа с «расплывчатыми и сложными понятиями». Мифология в таком случае должна быть некой первобытной формой науки. На деле она должна быть неполноценной или извращенной наукой, потому что если наша собственная наука — это интегральная часть современной культуры, основа нашей технологии, источник нашего философского и даже нашего религиозного вдохновения, то мифология, или первобытная наука, по необходимости остается бездействующей и не связанной с первобытной экономикой или с прагматическим *Weltanschauung*¹² — по той простой причине, что мифология — это не знание, а фантазии. Поэтому функция фольклора, согласно современным антропологам, состоит в том, чтобы обеспечить первобытного человека фантастической, бесполезной и полностью самодостаточной системой псевдонаучных

объяснений.

Приемлемо ли такое функциональное определение мифа? Разумеется, нет.

Функционалист, занимающийся полевой работой, видит, что, когда возникают вопросы «почему?» или «зачем?», никто никогда не рассказывает мифы. Ими не пользуются в качестве упражнений для ума, воображения или памяти. Прежде всего они — не просто праздно рассказанные истории. Черед мифов для туземца наступает в ритуале, в публично совершаемой церемонии, в драматических постановках. Священная традиция живет для туземца в его сакральных действиях, в его магических ритуалах, в его общественном порядке и представлении о морали. Она не носит характера такого вымысла, какой мы культивируем в своих романах или кино, она не похожа даже на нашу драму. Это не научная доктрина, вроде той, которую мы применяем в современной теории и выполняем на практике. Для туземца это живая реальность, и он верит, что, случившись однажды в доисторические времена, она установила социальный, моральный и физический порядок. Возможно, это кажется просто модификацией повторенного высказывания из предыдущей цитаты. Но есть фундаментальное различие между объяснением, наподобие того, что дает ученый-преподаватель, и догматическим утверждением священного правила, как это делает современный религиозный наставник, кото-

461

рый «объясняет» положение о первородном грехе, ссылаясь на библейский миф об Адаме и Еве. Смешивать мифологическую причинность, которая естественно имеет догматический, религиозный и мистический характер, с научной причинностью — есть эпистемологическая и логическая ошибка, которая, однако, характерна для большинства работ, посвященных мифологии.

Функциональный характер мифа

Возьмем мифы Центральной Австралии. Являются ли они для аборигенов всего лишь историями? Их танцуют, изображают, ритуально разыгрывают при инициации и в ходе церемоний «интичи-ума». Это повторяемое воспроизведение мифологии влияет на дождь и ветер, на рост растений. Мифы придают законную силу тотемным отношениям, местным привилегиям, правилам счета родства, наследования и сексуальных контактов. Мифы — фундамент магических приемов и гарантия их результативности. Косвенным образом они влияют и на экономику данного племени. Однако при всем этом миф функционирует не как подлинная наука, а как узаконение нравственного и общественного порядка, как прецедент, на котором должна быть выстроена современная жизнь, если ее хотят видеть благополучной и содержательной.

В точности то же самое приложимо к легендам полинезийцев, с их длинными родословными, образующими фундамент аристократического устройства их общества; к мифологии Западной Африки или Северной Америки; или в связи с этим — к нашему собственному мифу об Адаме, Еве и Эдемском саде. Мифы Ветхого Завета — это основа наших доктрин моральной ответственности и первородного греха, нашего патриархального порядка родства и множества наших представлений об общественном долге и личном поведении; они — основа наших христианских взглядов на человеческую природу и на отношения между человеком и Богом. Точно так же для адептов Римской католической церкви рассказы Нового Завета являются поистине опорой их главного религиозного обряда — Святой мессы.

Миф должен создаваться, выживать или повторно интерпретироваться ради того, чтобы придать сверхъестественное обоснование новой религии. Должны ли мы непременно рассматривать такой современный миф как каким-то образом эквивалентный науке? Разумеется, нет. Но если наши мифы не есть наука, то почему мы должны предполагать, что первобытные мифы являются ею? Поскольку функция тех и других одна и та же, их природа идентична, и они могут изучаться антропологами с одной и той же точки зрения.

462

Миф об инцесте на Тробрианах

Однако обратимся снова к настоящей книге. Перед нами трогательный и драматичный миф о первобытном инцесте, который лежит в самом основании тробрианского фольклора и который тесно увязан с туземной социальной организацией, прежде всего, с могущественным табу на братско-сестринские отношения. *Объясняет* ли что-либо данный миф? Может быть, инцест? Но инцест строго воспрещен; он для туземцев — почти невыносимое событие, возможность которого они не хотят даже рассматривать. Они не могут рассказывать истории в объяснение вещей, для

них

немыслимых.

Нравственный урок миф действительно содержит: смерть двух совершающих инцест любовников является прецедентом и примером, однако нравственный урок не есть объяснение. Миф также не содержит упражнений для воображения: таковое упражнение было бы поистине отвратительным для туземцев в случае с инцестом; это и не упражнение для памяти, поскольку, когда инцест происходит, аборигены прикладывают все усилия, чтобы забыть о нем. Читатель настоящего издания увидит, что функция мифа о Кумилабваге состоит в том, чтоб обеспечить законность любовной магии, показать, как с помощью силы заговора и ритуала даже сильное отвращение к инцесту может быть снято. Миф содержит также потенциальное прощение за те нарушения правил инцеста и экзогамии, какие подчас случаются, а кроме того, обосновывает исключительное право определенных общин на использование магии.

В чем же заключается чистый и практический результат нашего функционального переосмысления мифологии? Здесь опять имеет место не просто словесная перестановка. Если прежняя концепция мифа не нацеливала полевика ни на что другое, кроме записывания рассказов и поиска того, что они «объясняют», то задача функционалиста намного сложнее. Он должен изучить миф в его конкретном воплощении. Находят ли определенные мифы воплощение в ритуале? Ссылаются ли люди постоянно на другие мифы при обсуждении моральных и социальных установлений? Рассказывают ли неизменно по определенному случаю третьи мифы? Все эти проблемы могут быть разработаны в том наиболее трудном типе полевой работы, который заключается в том, чтобы жить жизнью туземцев, бок о бок с ними, в том, чтобы разделять с ними их заботы и их занятия, а не просто заносить на бумагу показания. Связь между мифом и магией, например, может быть лучше всего изучена в процессе наблюдения магических обрядов в действии. Функцию мифа, о котором шла

463

речь выше, — мифа любви и любовной магии — у меня была возможность понять, главным образом прислушиваясь к эху драматических происшествий, отслеживая деревенские сплетни и зная о том, что действительно происходило в деревнях. Миф об Иве и Кумилабваге живет в любовной практике и уходе за ней у троб-рианцев, в отношениях между братом и сестрой и между теми, кому позволено иметь полового партнера, а также в соперничестве между общинами Ивы и Кумилабваги.

Таким образом мы показали, что наиболее древняя сторона первобытной культуры представляется живой, действующей, динамичной, когда мы изучаем ее в соотношении со всем контекстом племенной жизни, а не просто как комплекс историй, зафиксированных этнографом в своей записной книжке.

Функция материальной культуры

Можно быть уверенным, что другие аспекты культуры также «насыщены» функцией, то есть способностью длительно осуществлять работу, удовлетворять человеческие нужды, соотноситься с потребностями. Полевик в своих наблюдениях видит, что каждый инструмент постоянно используется. Поэтому по ходу изучения материальной культуры исследователь быстро отучается видеть перед собой музейные образцы, раскладываемые по сериям в соответствии со сравнительным или диффузионистским принципом. Его впечатляет тот факт, что для туземцев материальные объекты обретают свое первостепенное значение именно при их ручном использовании. Он обнаруживает также, что ручное применение оружия, орудия, магической безделушки или религиозного образа незаметно переходит в то, что можно было бы назвать умственным или духовным применением; то есть что материальные объекты глубоко укоренены в верованиях, традиционных установках и типах социальной организации племени.

Если, кроме того, взять материальные объекты, имеющие более непосредственный социологический характер, такие как жилища, средства передвижения, места магического или религиозного поклонения, атрибуты публичных сборищ, схемы поселений, то полевик, желающий в максимальной степени вытящить значение из физического предмета, из определенного природного окружения своего племени, — все более и более подводится к изучению функции. А под функцией здесь я понимаю характер того, как какой-нибудь дом или каноэ, или ритуальная площадка соотносятся с телесными и духовными потребностями членов племени. Таким образом, даже в материальной культуре простой интерес к технологии или к типологизации образцов (в случае с музеем)

должен уступить место в полевой работе изучению экономики того, что составляет владение человека, социологической сцепленности сооружений, возведенных племенем, магической, религиозной, мифологической и духовной значимости каждого объекта, который человек создает, которым владеет и которым пользуется.

Функциональная полевая работа состоит всегда в изучении сцепленности или корреляции аспектов культуры в их реальном применении. А под применением я имею в виду не просто манипуляцию, не просто непосредственное или инструментальное удовлетворение потребностей, но «телесные установки» в самом широком бихевиористском смысле, когда тело включает в себя сознание: имеются в виду представления, верования и ценности, которые концентрируются вокруг объекта.

Очевидно, объяснение обычаев должно идти по тем же направлениям. Обычай, то есть традиционно стандартизированная привычка, или, как современный физиолог назвал бы его, условный рефлекс, всегда является составной частью некоего большего целого. Детальный анализ социальной организации и культуры, как правило, показывает нам, что большинство обычаев (на деле все обычаи) интегрированы в целый ряд институтов.

Но я не могу вдаваться далее в подобный детальный анализ. Я дал достаточно ссылок на другие свои работы, особенно на два своих кратких, но исчерпывающих высказывания из «Американской энциклопедии общественных наук» (том «Культура») и из энциклопедии «Британника» (том «Антропология», изд. 13-е, перепечатано в 14-м изд. под заголовком «Социальная антропология»). Я не смог здесь дать полное определение тому, что я понимаю под функциональным методом. Скорее я постарался заинтересовать читателя, а может, заинтриговать его. Если я преуспел в этом, то цель этого бессвязного предисловия достигнута.

Б. Малиновский Тамарис, октябрь 1931

464

Предисловие к первому изданию

Я выбрал для данной книги наиболее ясное, то есть наиболее правильное название отчасти для того, чтобы внести свою лепту в реабилитацию необходимого, но зачастую неверно применяемого термина *сексуальный*, отчасти чтобы заранее непосредственно оповестить читателя о том, чего ему следует ждать в наиболее откровенных местах книги. Для первобытного островитянина Южных морей, как и для нас самих, секс не является простым физиологическим действием двух партнеров; он подразумевает любовь и ухаживание; он становится ядром таких почтенных институтов, как брак и семья; он наполняет собой искусство и создает собственные чары и собственную магию. Он окрашивает собой почти любой аспект культуры. *Секс* в его самом широком смысле (а именно так я использовал его в названии предлагаемой книги) представляет собой скорее социальную и культурную силу, нежели просто телесные отношения двух индивидов. Но научная трактовка данного предмета с очевидностью влечет за собой живой интерес к биологическому ядру. Антрополог поэтому должен дать описание непосредственных контактов между двумя любовниками — какими мы видим их в Океании, то есть сформированных своими традициями, послушных своим законам, следующих обычаям своего племени.

В антропологии сущностные стороны жизни должны излагаться просто и полно, хотя и научным языком, и подобное ясное изложение на деле не может обидеть ни самого деликатного, ни самого предубежденного читателя; не может оно пригодиться и любителю порнографии, и менее всего способно привлечь незрелый интерес молодого человека. Ведь похотливость гнездится в опосредованных фантазиях, а не в простых и прямых высказываниях. Читатель увидит, что туземцы в конечном счете рассматривают секс не только в качестве источника наслаждения, но как нечто в действительности серьезное и даже сакральное. В то же время их обычаи и взгляды не лишают секс его способности

466

трансформировать грубый материальный факт в удивительный духовный опыт, набрасывать романтическое очарование любви на технику интимных отношений.

Установления тробрианского общества позволяют простой грубой страсти созреть до любви на всю жизнь, полностью расцвести в силу личного влечения, укрепиться за счет многочисленных уз и привязанностей, возникающих с появлением детей, за счет общих волнений и надежд, общих целей и интересов семейной жизни.

Возможно, в смешении непосредственно плотского с романтическим, а также в далеко идущих и важных социальных последствиях того, что является в первую очередь наиболее личностным событием, — именно в этом богатстве и многообразии любви заключается ее философская тайна, ее очарование для поэта и ее интерес для антрополога. Эта многосторонность любви существует у тробрианцев точно так же, как и у нас, и она делает для нас более приемлемым даже то, что большинству читателей может поначалу показаться грубым и неподвластным контролю.

Однако игнорировать в научной работе этот последний аспект, уклоняться от рассмотрения материальных оснований любви означало бы полностью сводить на нет все результаты исследования. Это значило бы совершить непростительный грех уклонения от реальной проблемы. Любому, кто не желает касаться секса, нет нужды приобретать или читать данную книгу; а тех, кто подходит к этому предмету не с научными целями, можно с самого начала предупредить, что в предлагаемых главах они не найдут ничего непристойного или соблазнительного.

Я хочу, чтобы было совершенно ясно, что разбросанные тут и там, особенно в последних главах, сравнения туземных и европейских условий не служат социологическими параллелями, поскольку они слишком уж незначительны. Еще меньше туземно-европейские параллели в настоящей книге означают проповедь по поводу наших собственных недостатков или восхваление наших достоинств. Они приводятся просто потому, что в целях объяснения необычных фактов необходимо возвращаться к фактам знакомым. Антрополог в своих наблюдениях должен понимать туземца через свою собственную психологию и формировать картину чужой культуры из элементов своей собственной, а также других культур, известных ему практически и теоретически. Вся сложность и искусство полевой работы состоит в том, чтобы исходить из известных элементов чужой культуры и постепенно встраивать элементы странные и непохожие на них - в доступную пониманию схему. В этом изучение чужой культуры сходно с изучением иностранного языка: сперва нахождение простого соответствия и грубый перевод, под конец полный отход от это-

467

го первоначального способа и овладение новым. А поскольку адекватное этнографическое описание должно повторять в миниатюре постепенный, длительный и болезненный процесс полевой работы, ссылки на знакомое, на параллели между Европой и Тробрианами должны служить отправными точками.

В конце концов, чтобы добраться до читателя, я вынужден полагаться на его личный опыт, который выстроился в нашем собственном обществе. Точно так же, как я должен писать по-английски и переводить туземные термины или тексты на английский язык, я должен — дабы сделать их реальными и понятными — переводить меланезийские условия в наши собственные. В обоих случаях какие-то ошибки неизбежны. Антрополог может вполне осознавать *traduttore traditore*¹³, но не может ничего поделать — он не в состоянии отослать на пару лет некоторых своих терпеливых читателей на какой-нибудь коралловый атолл в Южных морях и заставить их жить там предоставленными самим себе; он должен, увы, писать книги о своих дикарях и читать о них лекции!

Еще один пункт касательно метода подачи материала. Каждый добросовестный научный наблюдатель должен излагать не только то, что он знает, и то, как он пришел к этому знанию, но и указывать на признаваемые им пробелы в своем знании, на неудачи и оплошности в своей полевой работе. Я уже дал («Аргонавты западной части Тихого океана», гл. I) полный отчет о своих «верительных грамотах»: длительности проведенного на островах времени, лингвистических характеристиках своей деятельности, методах сбора материалов и сообщений информаторов. Не стану повторять здесь все это, а также некоторые необходимые

дополнительные замечания по поводу сложности изучения интимной жизни аборигенов — читатель найдет их в тексте (гл. IX, разд. 9; гл. X, вступление; гл. XII и XIII, вступления). Компетентный и опытный этнограф и антрополог — а только такого человека интересуют пределы точности, методология доказательства и пробелы в информации — легко увидит из данных, представленных в этой книге, где документальное подтверждение недостаточно, а где оно полно. Если я просто высказываюсь, не иллюстрируя слова личными наблюдениями или подтверждающими фактами, это значит, что я полагаюсь главным образом на то, что мне поведали мои информаторы-туземцы. Это, конечно, наименее убедительная часть моих материалов.

Я уверен, в частности, что мое знание акушерской сферы и того, как женщины относятся к беременности и деторождению, довольно ограничено. Кроме того, поведение отца во время рождения ребенка и мужская психология в этой связи не были изу-

468

чены в должной мере полно. На протяжении всей книги многие мелкие вопросы излагаются таким образом, что специалисту станет ясно не только, в чем ощущается неполнота информации, но и то, какое дальнейшее исследование потребуется, чтобы заполнить пробелы. Что касается большинства вопросов, имеющих фундаментальное значение, то я убежден, что подобрался к сути дела.

Один недостаток, прискорбный, но вряд ли поддающийся исправлению, — это малое количество иллюстраций, касающихся непосредственно эротической жизни. Но, поскольку она протекает в глубокой тени (и буквальной, и фигуральной), фотографии можно было только сфальсифицировать, либо в лучшем случае заснять позирование — однако фальсифицировать или изображать страсть (или чувство) бессмысленно. Признательность, которую я испытывал ко многим людям в ходе полевой работы, я уже выразил в другом месте («Аргонавты западной части Тихого океана»), а здесь хотел бы выразить особую благодарность моему другу Билли Ханкоку, торговцу и скупщику жемчуга на Тробрианах, чья таинственная смерть произошла, когда я писал эту книгу. Он был болен и ждал в Самараи, европейском поселении на востоке Новой Гвинеи, корабля, шедшего на юг. Однажды вечером он исчез, и больше его никогда не видели и не слышали. Он был не только блестящим информатором и помощником, но и настоящим другом, присутствие и содействие которого вносили в мое довольно суровое и скучное существование весомую долю материального комфорта и моральной поддержки.

При написании книги меня в значительной мере стимулировал интерес, проявленный к ней г-ном Хавелоком Эллисом; к его работе и к его примеру я всегда испытывал восхищение и уважение, считая его одним из зачинателей честного и откровенного исследовательского подхода. Его предисловие существенно усиливает ценность предлагаемой книги.

Группа моих друзей, учеников и коллег, последние годы связанных с Отделением научных исследований и преподавания в области антропологии в Лондонской школе экономики, во многом помогли прояснить мои собственные идеи и изложить материал, особенно в том, что касается семейной жизни, родственной организации и брачных правил. Имена г-жи Роберт Эткин (R. Aitken) (в девичестве Барбары Фрейре-Марекко [B. Freire-Marecco]), д-ра Р.У. Ферта (R.W. Firth) (в настоящий момент находящегося на Соломоновых о-вах), г-на Э.Э. Эванс-Причарда (E.E. Evans-Pritchard) (работающего сейчас среди азанде), мисс Камиллы Веджвуд (C. Wedgwood) (находящейся сейчас в Австралии), д-ра Гордона Брауна (G. Brown) (работающего теперь в

469

Танганьике), д-ра Гортензии Паудермейкер (H. Powdermaker) (в настоящее время едущей в Папуа), г-на А. Шаперы (I. Sharpe) (недавно работавшего в Южной Африке), г-на Т.Дж.Э. Йейтса (T.J.A. Yates) (недавно проводившего исследования в Египте), мисс Одри Ричарде (A. Richards) — в моей благодарной памяти всегда будут ассоциироваться с работой над наиболее сложными социологическими главами моей книги.

Этой книгой, как и большинством тех, что я написал, я в великом долгу перед моей женой. Ее советы и практическая помощь сделали написание «Аргонавтов западной части Тихого океана», а также данной книги приятной, а не нудной и тяжелой работой. Лично

для меня если и есть в этих книгах какая-либо ценность и интерес, то это благодаря ее участию в совместной работе.

Б.М.

Лондон, январь 1929

Глава!

Отношение полов в племенной жизни

Мужчина и женщина на Тробрианских о-вах — их отношения в любви, в браке и в жизни племени — таков предмет предлагаемого исследования.

Наиболее драматическая и интенсивная стадия взаимоотношений между мужчиной и женщиной, та, когда они любят, сочетаются браком, производят на свет детей, должна занимать основное место при любом рассмотрении проблемы полов. Для среднего нормального человека, к какому бы типу общества он ни принадлежал, увлечение противоположным полом, страстные и чувственные эпизоды, следующие за этим, суть самые важные события в его судьбе, глубочайшим образом связанные с его личным счастьем, «вкусом» и смыслом жизни. Поэтому для социолога, который изучает конкретный тип общества, те его обычаи, идеи и установления, которые вращаются вокруг эротической жизни индивида, должны иметь первейшее значение. Ибо если он хочет настроиться на свой предмет и поместить его в естественную и верную перспективу, то должен в своем исследовании ориентироваться на ценности и интересы личности. То, что является наивысшим счастьем для индивида, должно сделаться фундаментальным фактором в научном познании человеческого общества.

Однако эротический аспект, хоть и является самым важным, — всего лишь один из многих других аспектов, характеризующихся встречей полов и их вступлением в отношения друг с другом. Его невозможно изучать вне целостного контекста, то есть без того, чтобы не связать с устоявшимся статусом мужчины и женщины; с их домашними отношениями и распределением экономических функций. Ухаживание, любовь и супружество в данном обществе в каждой детали зависят от того, как оба пола выглядят друг перед другом на публике и в частной жизни; каково занимаемое ими положение согласно закону и обычаю племени; как они участву-

471

ют в играх и развлечениях; какова доля участия каждого в обычном ежедневном тяжелом труде.

Рассказ о любовных отношениях у людей неизбежно должен начинаться с описания того, как общаются дети и молодежь, а за этим неизбежно следует более поздняя стадия — постоянного союза и брака. Повествование не должно обрываться и на этом, поскольку наука не может претендовать на преимущества, имеющиеся у художественной литературы. То, как мужчина и женщина организуют свою совместную жизнь и жизнь своих детей, сказывается на их интимных отношениях, и одну стадию нельзя понять, не зная другую.

Данная книга посвящена сексуальным отношениям у туземцев Тробрианских о-вов — кораллового архипелага, лежащего к северо-востоку от Новой Гвинеи. Эти аборигены принадлежат к папуасско-меланезийской расе, и в их физическом облике, умственном багаже и социальной организации сочетаются по большей части океанийские черты с некоторыми признаками более отсталого папуасского населения материковой части Новой Гвинеи¹⁴.

1. Принципы материнского права

Мы обнаруживаем на Тробрианских о-вах матрилинейное общество, в котором счет родства, отношения родства и любые социальные отношения принято прослеживать исключительно через мать и где женщины принимают значительное участие в жизни племени, вплоть до того, что играют ведущую роль в экономической, ритуальной и

магической деятельности, — факт, весьма серьезно влияющий на все обычаи эротической жизни, а также на институт брака. Поэтому правильным будет сперва рассмотреть сексуальные отношения в их самом широком аспекте, начав с описания тех особенностей племенного обычая и закона, на которых покоится институт материнского права, а также дав описание различных взглядов и концепций, проливающих на все это свет, а затем объединить краткие очерки по каждой из важнейших сторон племенной жизни — домашней, экономической, правовой, обрядовой и магической, — дабы показать соответствующие сферы мужской и женской деятельности у туземцев.

Представление о том, что только мать, и исключительно она, создает тело ребенка, а мужчина никоим образом не участвует в его формировании, — это важнейший фактор правовой системы тробрианцев. Их взгляды на процесс зачатия, вкупе с определенными мифологическими и анимистическими представлениями, утверждают несомненно и безоговорочно, что ребенок сделан из

472

той же субстанции, что и его мать, и что между отцом и ребенком нет ни малейшей физической связи (см. главу VII).

То, что новому существу, которое от нее родится, мать дает все, туземцы считают доказанным и убедительно выражают это. «Мать кормит дитя в своем теле. Потом, когда оно выходит, она кормит его своим молоком». «Мать делает ребенка из своей крови». «Братья и сестры — одной плоти, потому что они от одной матери». Эти и похожие высказывания характерны для отношения тробрианцев к данному, фундаментальному для них, принципу родства.

Отношение это, даже еще более ярко выраженное, можно усмотреть и в правилах, определяющих счет родства, наследование имущества, передачу ранга, власти вождя, наследственных должностей, а также магии — фактически всякий раз, когда решается вопрос наследования в рамках кровного родства. В мат-рилинии общественная должность передается от мужчины к детям его сестры, и эта исключительно матрилинейная концепция родства является фактором первостепенной важности с точки зрения брачных ограничений и предписаний, а также табуирования сексуальных контактов. Действие таких представлений о родстве можно наблюдать на примере смерти, когда они проявляются с драматической силой. Дело в том, что социальные нормы, лежащие в основе похорон, оплакивания, траура, а также определенных весьма тщательно разработанных церемоний распределения пищи, базируются на том принципе, что люди, объединяемые узами материнского родства, образуют тесно связанную группу, характеризующуюся единством чувств, интересов и плоти. И из этой группы даже те, кто присоединился к ней в силу брака и в качестве «отца ребенка», жестко исключаются как не имеющие естественного отношения к тяжелой утрате (см. гл. VI, разд. 2-4).

Туземцы, о которых идет речь, имеют хорошо укоренившийся институт брака и тем не менее совершенно не осведомлены об участии мужчины в порождении детей. В то же самое время термин «отец» имеет для тробрианцев ясный, хотя и исключительно социальный, смысл: он означает мужчину, женатого на матери ребенка, живущего с ней в одном доме и составляющего часть домохозяйства. Всякий раз в разговорах о родстве мне подчеркнуто характеризовали отца как *tomakava*, «чужака», или даже более правильно — как «постороннего». Это выражение к тому же, как правило, часто использовалось туземцами в беседах, когда они спорили о наследовании чего-нибудь или старались оправдать какую-то линию поведения, или же когда положение отца принижалось в каких-то ссорах.

473

Поэтому читателю должно быть ясно, что термин «отец», в том виде, в каком я использую его здесь, следует понимать не как имеющий различные правовые, моральные и биологические смыслы, как это видится нам, а в смысле, присущем исключительно тому обществу, с которым мы здесь имеем дело. Может показаться, что было бы лучше — во избежание малейшей возможности такого неверного понимания — не применять наше слово «отец»

вовсе, а пользоваться местным словом *tama* и говорить о «родстве *tama*» вместо «отцовства»; однако на практике это оказалось бы слишком громоздким. Поэтому читатель, встречаясь на этих страницах со словом «отец», никогда не должен забывать, что его нужно понимать не так, как оно дается в английском словаре, а в соответствии с реалиями туземной жизни. Могут добавить, что данное правило приложимо ко всем терминам, имеющим особый социальный смысл, то есть ко всем терминам родства и таким словам, как «брак», «развод», «измена», «любовь», «ухаживание» и т. п.

Что, в понимании туземца, несет в себе слово *tama* (отец)? «Муж моей матери» — таков обычно первый ответ, даваемый смысленным информатором. Он, как правило, продолжает, сообщая, что его *tama* — это мужчина, рядом с которым он вырос, пользуясь его любовью и защитой. Потому что, поскольку брак на Тробрианах патрилокальный и поскольку женщина, так сказать, перемещается в деревенскую общину своего мужа и живет в его доме, отец является своим детям близким человеком: он активно заботится о них, неизменно испытывает и выражает глубокие чувства к детям, а позднее участвует и в их обучении. Поэтому слово *tama* (отец) в его эмоциональном значении концентрирует множество эпизодов раннего детства и отражает чувства, обычно существующие между ребенком — мальчиком или девочкой — и зрелым любящим мужчиной, который живет с ним в одном домохозяйстве, тогда как социальный смысл этого термина — в обозначении мужчины, состоящего в интимной связи с матерью ребенка и являющегося хозяином дома.

До этих пор *tama* не отличается сколько-нибудь существенно от «отца» в нашем смысле. Но как только ребенок начинает подрастать и приобретать интерес к тому, что выходит за пределы домохозяйства и его собственных непосредственных нужд, появляются определенные сложности, которые меняют для него смысл слова *tama*. Ребенок узнает, что принадлежит к другому, нежели его *tama*, клану, что название его тотема — другое, такое же, как у материнского тотема. Тогда же он узнает, что все виды обязанностей, ограничений и забот о личном достоинстве соединяют его с матерью и отделяют от отца. Другой мужчина появля-

474

ется на горизонте, и ребенок зовет его *kadagu* («брат моей матери»). Этот мужчина может жить в том же месте, но очень возможно, что и в другой деревне. Ребенок узнает, кроме того, что место, где живет его *kada* (брат матери), — это также и его, ребенка, «родная деревня»; что там у него есть имущество и иные права «гражданства»; что там его ожидает успех в будущем; что там должны быть его естественные союзники и товарищи. Его могут даже высмеивать в деревне, где он родился, за то, что он «чужак» (*tomakava*), тогда как в деревне, которую он должен называть «своей родной», в которой живет брат его матери, там его отец — чужак, а он — настоящий «гражданин». Кроме того, по мере взросления ребенок видит, что брат матери распространяет на него постепенно возрастающую власть, требуя услуг, помогая кое в чем, давая или не давая разрешения на осуществление определенных действий; в то же самое время власть отца и его советы все менее и менее значимы.

Таким образом, жизнь тробрианца протекает под двойным влиянием, и эту двойственность не следует представлять только случайной особенностью их культуры. Она глубоко входит в существование каждого индивида, она порождает причудливую сложность в обхождении, нередко создает напряженности и трудности и зачастую приводит к насильственным нарушениям непрерывного течения племенной жизни. Ведь указанное влияние двух начал — отцовской любви и матрилинейного принципа, — столь глубоко проникающее в рамки обычаев и в социальные установки и чувства туземца, по сути дела недостаточно хорошо согласуются в своих проявлениях¹⁵.

Необходимо сделать упор на отношениях между тробрианцем и его отцом, его матерью и ее братом, поскольку это — ядро сложной системы материнского права или матрилинейности, и данная система регулирует всю социальную жизнь описываемого туземного населения. Кроме того, данный вопрос имеет особое отношение к основной теме этой книги: физическая близость, брак и родство суть три аспекта одного предмета, суть три грани, поочередно открывающиеся социологическому анализу.

2. Тробрианская деревня

До сих пор мы давали социально значимое определение отцовства, родственной связи с братом матери и природы уз между матерью и сыном, уз, основанных на биологических фактах беременности и крайне тесной психологической привязанности, проистекающей из этого. Лучший способ сделать это абстрактное заявление ясным — продемонстрировать взаимодействие данных трех видов

475

родственных отношений в реальной тробрианской общине. Тем самым мы сможем сделать наши объяснения конкретными и прикоснуться к подлинной жизни — вместо того, чтобы блуждать среди абстракций. А кроме того, мы, между прочим, сможем ввести некоторых персонажей, которые появятся в следующих частях нашего повествования. Деревня Омаракана в известном смысле является столицей Киривины — главного дистрикта этих островов. Здесь находится резиденция верховного вождя, чье имя, престиж и известность простираются на весь архипелаг, хотя его власть не выходит за пределы провинции Киривина¹⁶. Деревня расположена на плодородной плоской равнине в северной части длинного плоского кораллового острова Бойова (см. рис. 2). Когда мы идем по направлению к деревне, от якорной стоянки в лагуне на западном берегу, ровная дорога ведет через однообразные пространства, покрытые низким кустарником, здесь и там перемежающимся табуированной рощей или обширным огородом, в котором растут, обвивая длинные колья, побеги ямса и который выглядит, когда разрастется, как пышный хмельник. Мы минуем на своем пути несколько деревень; почва становится более плодородной, а поселения гуще по мере того, как мы приближаемся к длинной гряде возвышающихся коралловых обнажений, которые тянутся вдоль восточного берега и отгораживают открытое море от равнин внутренней части острова.

Большая группа деревьев появляется на некотором расстоянии — это фруктовые деревья, пальмы и кусок нетронутых девственных джунглей, которые все вместе окружают деревню Омаракана. Мы минуем эту рощу и оказываемся между двумя рядами домов, построенных концентрическими кругами вокруг просторной открытой площадки (рис. 1 и илл. 1). Между внешним и внутренним кольцами проходит улица в виде окружности, огибающая всю деревню, и на ней, когда мы проходим, видны группы людей, сидящих перед своими хижинами (илл. 4). Внешнее кольцо состоит из жилых домов, внутреннее — из хижин-амбаров, в которых *taytu*, разновидность ямса, служащего туземцам основной пищей, хранится от урожая до урожая. Нас сразу поражает лучшая отделка, большая тщательность в постройке и превосходство в убранстве и украшении, которые отличают «дома ямса» от жилищ (илл. 31). Если мы стоим на широкой центральной площади, то можем любоваться стоящим перед нами рядом выстроенных по кругу амбаров, поскольку и они, и жилища всегда обращены к центру. В Омаракане большой «дом ямса», принадлежащий вождю, стоит в центре описанной площади. Несколько ближе к кольцу, но все же еще в центре нахо-

476

дится другая большая постройка — хижина, где живет вождь (илл.

1и2).

Такое исключительно симметричное построение деревни важно, так как представляет собой определенную социальную схему. Внутренняя площадь является сценой, где разворачивается общественная и праздничная жизнь. Часть этого пространства — древняя площадка для погребения жителей деревни, а в одном из его концов расположена площадка для танцев — сцена для проведения всех церемоний и праздников. Дома, окружающие площадь, то есть внутреннее кольцо из хижин-амбаров, разделяют квази-священный характер этого пространства, тот ряд табу, который на него налагается. Улица между двумя рядами — это театр домашней жизни и обыденных явлений (илл. 4 и 39). В грубом приближении, центральное пространство можно было бы назвать мужской частью деревни, а улицу — женской.

Позвольте теперь предварительно ознакомить вас с некоторыми наиболее важными обитателями Омараканы, начиная с действующего вождя То'улувы (илл. 4 и 39). Он и его

семья — не просто самые видные члены общины, они занимают больше половины деревни. Как мы увидим (гл. V, разд. 4), вожди на Тробрианских островах обладают привилегией полигамии. То'улува, который живет в большом доме в центре деревни, имеет несколько жен, занимающих целый ряд домов (А — В на плане, рис. 1). Кроме того, его родственники по матери, которые принадлежат к его семье и субклану под названием Табалу, имеют отдельный участок в деревне (А — С). В третьем секторе (В — С) обитают те общинники, которые не приходится вождю ни родичами, ни детьми.

Община, таким образом, поделена на три части. Первая состоит из вождя и его материнских родичей-табалу, которые все до единого считают деревню своей, а себя — хозяевами ее земли со всеми вытекающими отсюда привилегиями. Вторую часть деревни составляют общинники, которые и сами поделены на две группы: тех, чья претензия на «гражданство» покоится на мифологическом основании (эти права определенно уступают правам вождеского субклана, и те, кто на них претендует, остаются в деревне только как вассалы или слуги вождя), и чужаков, наследственно находящихся на службе у вождя и живущих в деревне благодаря этому их праву и званию. Третья часть состоит из жен вождя и их потомства.

Эти жены в силу патрилокальности брака должны поселяться в деревне своего мужа, с ними, разумеется, остаются и их не достигшие взрослого возраста дети. А выросшим сыновьям разрешается оставаться в деревне только благодаря личному влиянию их отца. Такое влияние берет верх над племенным законом,

477



согласно которому каждому мужчине надлежит жить в своей — то бишь материнской — деревне. Вождь всегда гораздо больше привязан к своим детям, нежели к своим материнским родственникам. Он предпочитает их компанию; как всякий типичный тробрианский отец он в любом споре принимает сторону детей (по крайней мере эмоционально); и он всегда старается предоставить им как можно больше привилегий и преимуществ. Такое положение дел, естественно, не одобряется законными наследниками вождя — его матрилинейными родичами, детьми его сестры; а в результате между этими двумя категориями частенько возникают серьезная напряженность и острые трения. Подобное состояние напряженности недавно выявилось в остром кризисе, который нарушил спокойное течение племенной жизни в Омаракане и на годы подорвал ее внутреннюю гармонию¹⁷. Существовала долго длившаяся междоусобица между Намваной Гуя'у, любимым сыном вождя, и Митакатой, его племянником и третьим по счету, кто наследовал право на верховную власть (илл. 3). Намвана Гуя'у был самым влиятельным человеком в деревне после вождя, его отца: То'улува позволил сыну обладать значительной властью и передал ему больше богатств и привилегий, чем это полагалось.

Однажды, примерно шесть месяцев спустя после моего приезда в Омаракану, ссора резко обострилась. Намвана Гуя'у, сын вождя, обвинил своего врага Митакату — племянника и одного из наследников вождя — в адюльтере со своей женой, привел к белому судье-резиденту и тем самым способствовал тому, что Митакату посадили в тюрьму на месяц или около того. Известие об этом из компаунда администрации, что в нескольких милях от деревни, пришло на закате солнца и вызвало панику. Вождь заперся в своей хижине, полный дурных предчувствий в отношении своего любимца, который так опрометчиво грубо поправ закон и чувства соплеменников. Родственники арестованного претендента на должность вождя кипели от сдерживаемого гнева и возмущения. С наступлением ночи подавленные обитатели деревни уселись за молчаливый ужин, каждая семья — за свою отдельную трапезу. На центральной площади никого не было. Намвану Гуя'у не было

видно, вождь То'улува пребывал в уединении в своей хижине, большинство его жен с детьми тоже не выходили из дому. Внезапно громкий голос раздался в безмолвии деревни. Багидо'у, бесспорный наследник и старший брат арестованного мужчины, стоя перед своей хижинкой, выкрикивал, обращаясь к обидчику своей семьи: «Намвана Гуя'у, ты причина несчастья. Мы, табалу Омараканы, позволили тебе остаться здесь, жить среди нас. У тебя в Омаракане было много еды. Ты ел от нашей пищи. Тебе доставались и свиньи, принесенные нам в дар, и мясо. Ты плавал на нашем каноэ. Ты построил хижину на нашей земле. Теперь ты принес нам вред. Ты солгал. Митаката — в тюрьме. Мы не хотим, чтобы ты оставался здесь. Это наша деревня! Ты здесь чужой. Уходи! Мы прогоняем тебя! Мы прогоняем тебя из Омараканы».

Эти слова были произнесены громким пронзительным голосом, дрожавшим от сильного чувства: каждая короткая сентенция произносилась после паузы; каждая — словно отдельный снаряд — выстреливалась через пустынную площадь в хижину, где сидел в мрачном раздумье Намвана Гуя'у. Следующей поднялась и начала говорить младшая сестра Митакаты, затем — юноша, один из матрилинейных племянников. Их слова каждый раз были почти теми же самыми, что и у Багидо'у: основу составляла формула отстранения, или изгнания (*yoba*). Эти речи прозвучали в глубокой тишине. Ничто в деревне не шелохнулось. Но еще до истечения ночи Намвана Гуя'у навсегда покинул деревню. Он прошел несколько миль и поселился в Осаполе, своей «родной» деревне, откуда пришла его мать. В течение нескольких недель мать и сестра оплакивали его, громко причитая как по мертвецу. Вождь три дня оставался в своей хижине, а когда вышел, то выглядел постаревшим и раздавленным печалью. Все его чувства и личная заинтересованность были на стороне любимого сына, и все же он ничем не мог ему помочь. Его родичи действовали строго в рамках своих прав и в соответствии с законом племени, и у него не было возможности отделить себя от них. Никакая власть не могла бы изменить принятое решение об изгнании. Как только слова «уйди» (*bukala*), «мы тебя изгоняем» (*kayabaim*) произнесены, человек должен уйти. Эти слова, крайне редко выговариваемые всерьез, имеют обязывающую силу и почти ритуальную власть, если произносятся «гражданами» в адрес проживающего у них чужака. Человек, который попытался бы противостоять ужасному оскорблению, содержащемуся в них, и остался бы, несмотря на произнесенные слова, навсегда обесчестил бы себя. Фактически ничто другое, кроме немедленного согласия с ритуальным требованием, немисливо для тробрианца.

Обида вождя на своих родственников была глубокой и длительной. Поначалу он даже не разговаривал с ними. В течение примерно года ни один из них не отваживался попросить, чтобы вождь взял его с собой в морские экспедиции, хотя они имели полное право на такую привилегию. Два года спустя, в 1917 г., когда я вернулся на Тробрианы, Намвана Гуя'у все еще жил в другой деревне и держался в стороне от родичей своего отца, хотя частенько бывал в Омаракане, желая присутствовать в его свите,

478

479

особенно, когда То'улува уезжал из дому. Мать умерла в течение года после изгнания сына. В интерпретации туземцев, «она плакала и плакала, отказывалась от еды и умерла». Отношения между двумя главными врагами были полностью прерваны, и Мита-ката, молодой вождь, посаженный в тюрьму, отрекся от своей жены, принадлежавшей к тому же субклану, что и Намвана Гуя'у. Глубокая трещина пролегла по всей общественной жизни Киривины. Этот случай был одним из самых драматических из всего, что мне довелось увидеть на Тробрианах. Я подробно описал его, поскольку он содержит яркую иллюстрацию того, что представляют собой материнское право, власть племенного закона и человеческие страсти, действующие вопреки им и несмотря на них. Случай этот показывает, кроме того, глубокую личную привязанность, которую отец испытывает к своим детям; тенденцию, в силу которой ему приходится использовать все свое личное влияние, чтобы обеспечить им твердое

положение в деревне; оппозицию, которую это всегда порождает среди материнских родственников, а также напряженность и раздоры, возникающие в результате. В обычных условиях в небольшой общине, где соперничающие силы более скромны и менее значимы, подобная напряженность означала бы просто, что после смерти отца дети должны будут вернуть его материнским родственникам практически все материальные выгоды, полученные от отца при его жизни. Во всяком случае значительная доля недовольства и трений, а также многие обходные способы поселения вовлекаются в эту двойную игру отцовской любви и власти матрилинии: сына и племянника вождя по материнской линии можно назвать врагами по определению.

Эта тема еще возникнет по ходу нашего повествования. Рассказывая о брачном соглашении, мы увидим и важность отцовской власти, и функции матрилинейных родственников. Обычай кросскузенных браков — это традиционное примирение двух противоположных принципов. Сексуальные табу и запреты на инцест также нельзя понять без ясного представления о принципах, разбираемых в данном разделе.

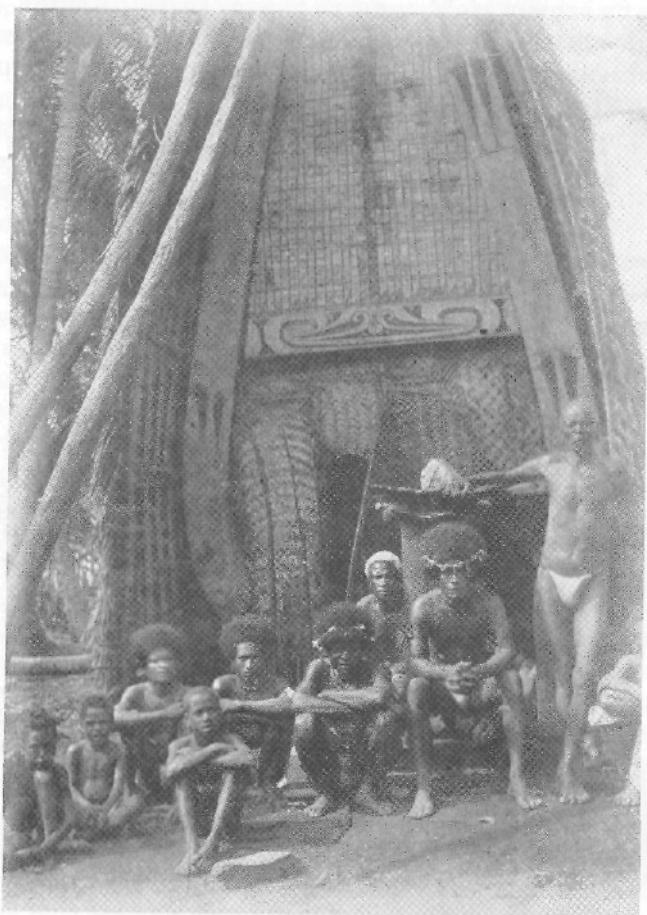
Пока что мы познакомились с То'улувой, его любимой женой Кадамвасилой, чья смерть продолжила собой упомянутую деревенскую трагедию, с их сыном Намваной Гуяа'у и его врагом Митакатой, сыном сестры вождя, — и мы встретимся с ними снова, поскольку они были в числе моих лучших информаторов. Кроме того, мы познакомимся с другими сыновьями вождя и его любимой жены, а также кое с кем из его материнских родственников и родственников. Мы проследим за некоторыми из них в их

480



1. Центральная площадь Омараканы

В центре — большой “дом мяса”, принадлежащий вождю, за ним навесы для гостей, слева личная хижина вождя; на заднем плане — дома внешнего ряда. [Гл. I, разд. 2; гл. III, разд. 4]



2. Вождь со своими сыновьями

То'улува, облокотившийся на платформу; справа от него Намвана Гуяа'у, а следом идут менее значимые сыновья. На заднем плане — Мвайдаили. Раковинный рог и раскрашенный фронто́н дома — символы власти вождя. [Гл. I, разд. 2, а также гл. II, разд. 1]



3. Два врага — два наследника

Сын вождя рядом с законным наследником, оба в танцевальных костюмах — еще до ссоры. [Гл. I, разд. 2; гл. II, разд. 2; гл. X, вступление]



4. Любимая жена вождя и ее семья

Кадамвасила сидит перед своей хижинкой, между двумя невестками, позади стоят их мужья: Калогуса — слева и Йобуква'у — справа. Их младшая сестра Кенория обливается водой. Вареный ямс и бананы приготовлены для семейной трапезы. [Гл. I, разд. 2 и 3; гл. III, разд. 4; гл. IV, разд. 1 и 3]



5. Обрядовое приготовление таро

“Клецки” на блюдах (слева): сначала их приготовлением занимаются женщины, затем их бросают в большие глиняные горшки и помешивают длинными лопаточками. Обратите внимание на мини-аторный дом ямса (в центре слева), принадлежащий маленькому мальчику, который стоит перед ним. Наш взгляд направлен от жилищ, через ямсохранилища, к центральной площади. [Гл. I, разд. 3; гл. IV, разд. 3 и гл. XI, разд. 2]



6. На головах у женщин прокладки для переноски тяжестей.

Отдыхая на обочине и сляв поклажу, прокладки оставляют на голове. Через плечо центральной фигуры перекинут один из атрибутов траура. [Гл. I, разд. 3; гл. VIII, разд. 4, прим. 80]



7. Семейство на дороге

Женщина несет корзину с крупными плодами ямса, ребенка она держит в характерном положении на бедре; на плече у мужчины тесло. Дитя явно считает, что самое безопасное — держаться одновременно и за отца, и за мать. [Гл. I, разд. 3]



8. Внутреннее убранство туземного жилища

Вдоль задней стенки укреплены две лежанки. На нижней, помимо сундучка китайской работы и куска миткаля, разместились сосуды для воды, сложенные циновки и корзина. На верхней лежанке обратите внимание на сосуд для извести, засунутый в круглую корзинку, а также на несколько мотков веревки из листа пандануса. [Гл. I, разд. 3]



9. Одна из стадий изготовления юбки

Листья пандануса делают гибкими и упругими, нагревая их перед огнем. Одна из женщин обрита в знак траура. [Гл. I, разд. 4]



10. Просушка волокон для юбки

Связки банановых листьев треплют и после окраски в малиновый и пурпурный цвета развешивают сушиться на солнце. Во внутреннем кольце построек этой лагунной деревни (Тейява) можно увидеть только "дома ямса". [Гл. I, разд. 4, а также гл. III, разд. 4]



11. Траурный танец

Исполняется в Обураку после смерти Инейкойи. Сравните с илл. 33. [Гл. II, разд. 2, а также гл. VI, разд. 3]



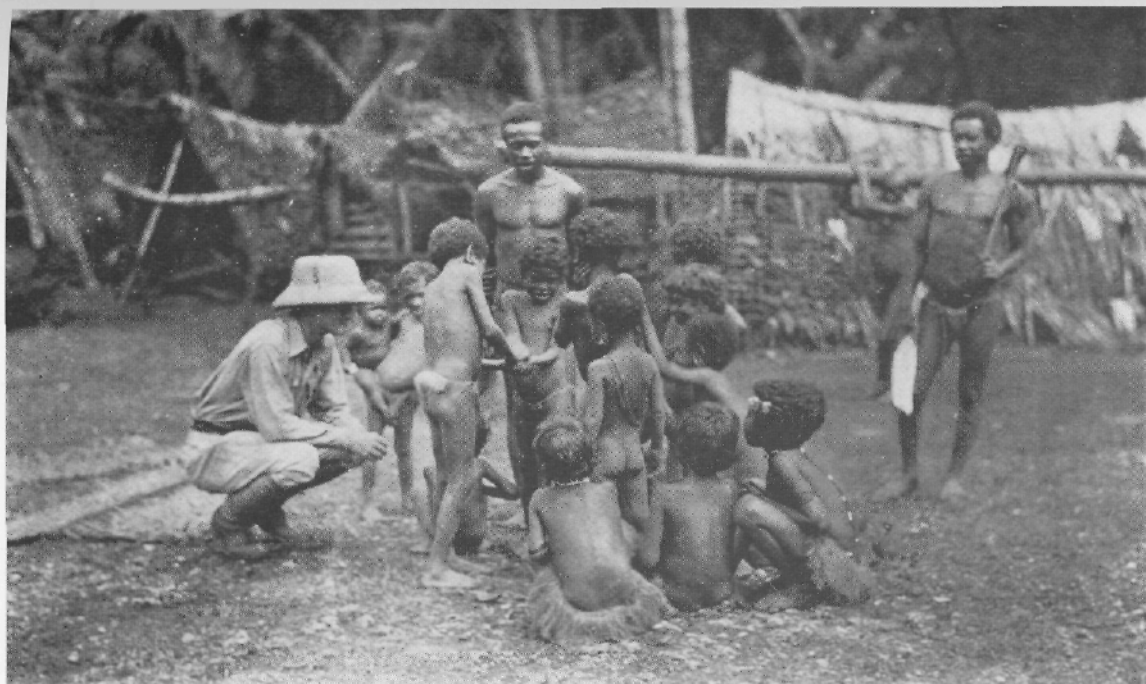
12. Раздача юбок на траурной церемонии
[Гл. II, разд. 2]



13. Женщины в праздничном убранстве
[Гл. II, разд. 2]



14. Мужчины в полном праздничном облачении
[Гл. II, разд. 2]



15. Дети, демонстрирующие свою игру этнографу
[Гл. III, разд. 1]



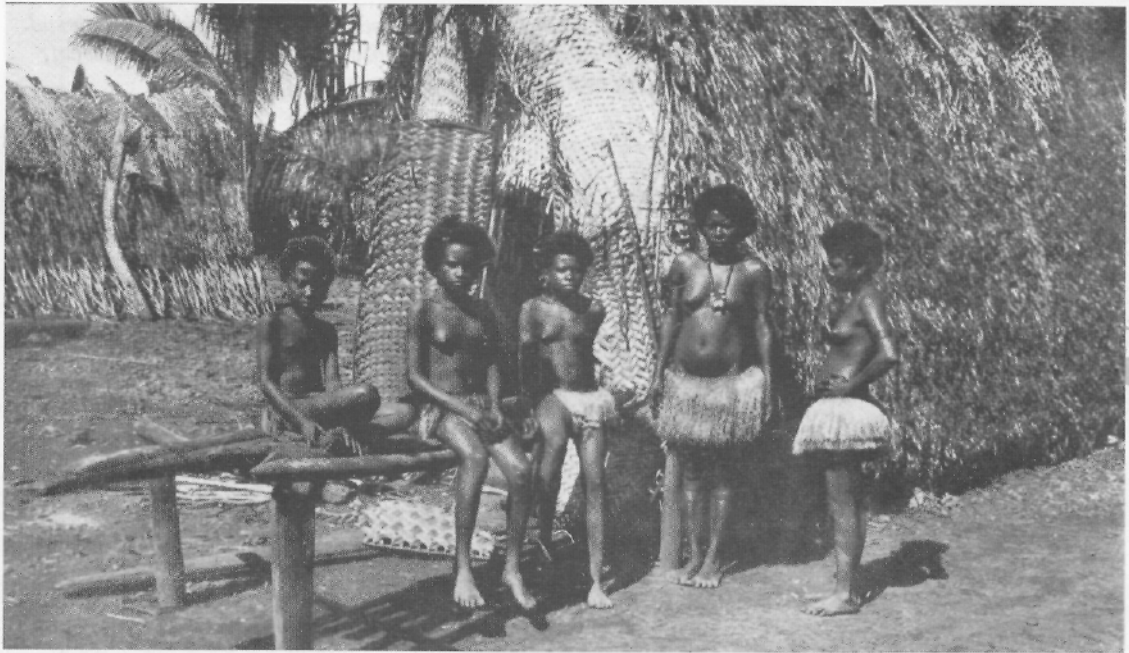
16. Детская республика

Иногда по ходу этнографического показа возникает общая дискуссия, которую проще "щёлкнуть" фотоаппаратом, чем заносить в тетрадь. [Гл. III, разд. I]



17. Маленькие мальчики, играющие в *sagali*

*Церемониальные раздачи (*sagali*) играют огромную роль в жизни аборигенов; у взрослых они разжигают честолюбие и страсть, а у детей будят воображение. [Гл. III, разд. I]*



18. Группа девушек

Три взрослые девушки из Омараканы наносят визит Исупване, одной из жен вождя. Справа — Итана, вторая слева — Геумвала. Три девушки слева одеты только в нижние юбки. [Гл. III, разд. 3; см. также гл. X, разд. 4]



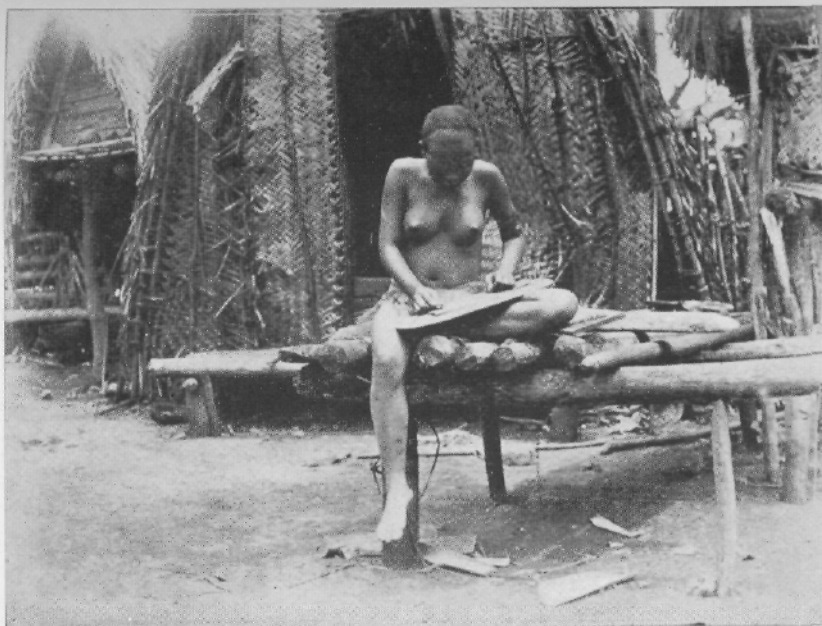
19. Мальчики на ямсовом огороде

[Гл. III, разд. 3]



20. Нарядно украшенный дом холостяков

Эта личная хижина (*lisisiga*) одного неженатого вождя в Вакуте — отсюда ее раскрашенные доски — используется также и в качестве постоянной *bukumatula*. [Гл. III, разд. 4; гл. II, разд. 1]

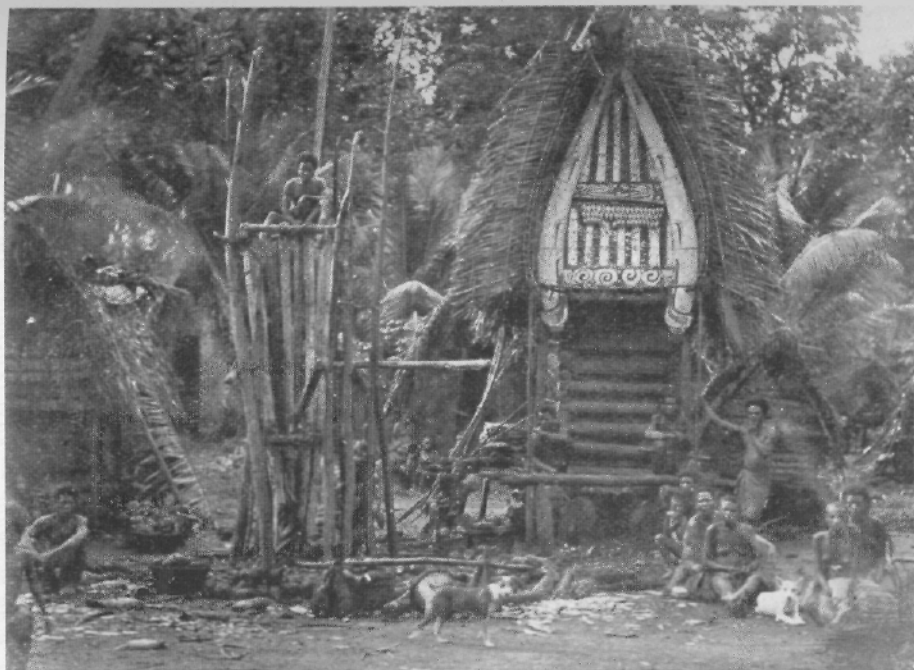


21. Девушка перед *bukumatula*

Скоблит и треплет банановые листья для травяной юбки. [Гл. III, разд. 4]

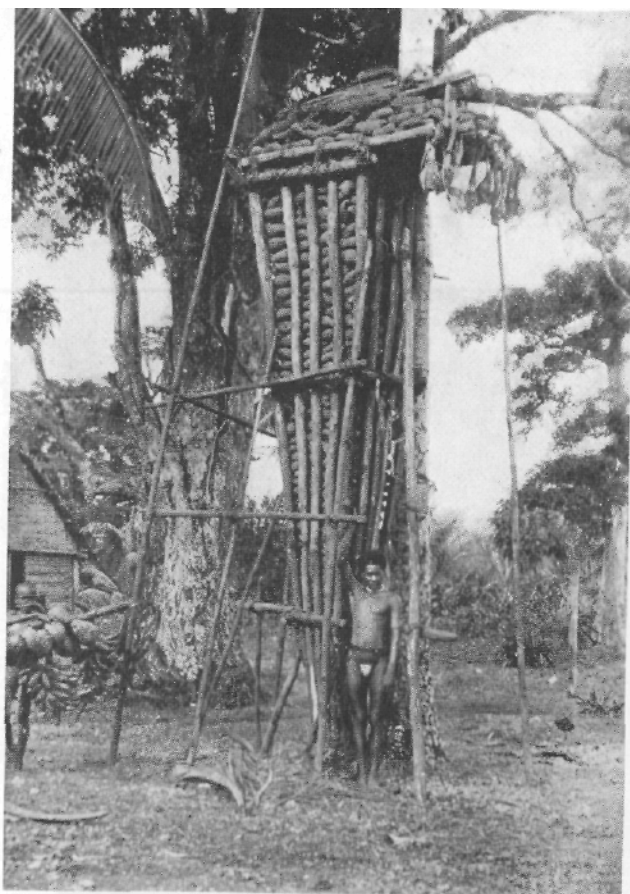


22. Калогуса, сын вождя
[Гл. IV, разд. 1]



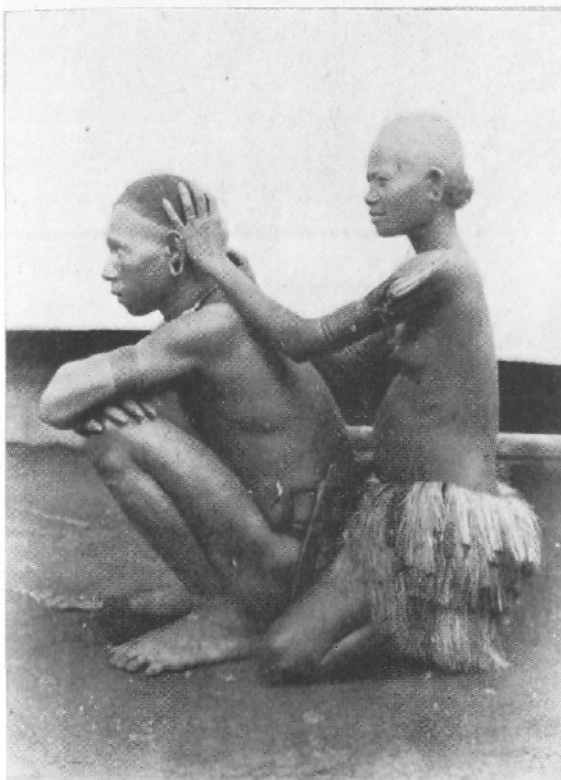
23. Подготовка свадебного дара

Молодой супруг знатного происхождения стоит слева от своего только что выстроенного и нарядно декорированного хранилища; rwata'i еще строится, и шурин прилагает последние усилия к его завершению. Пищу уже принесли, она в корзинах, стоящих вокруг сооружения в форме призмы. [Гл. IV, разд. 3; гл. II, разд. 1]



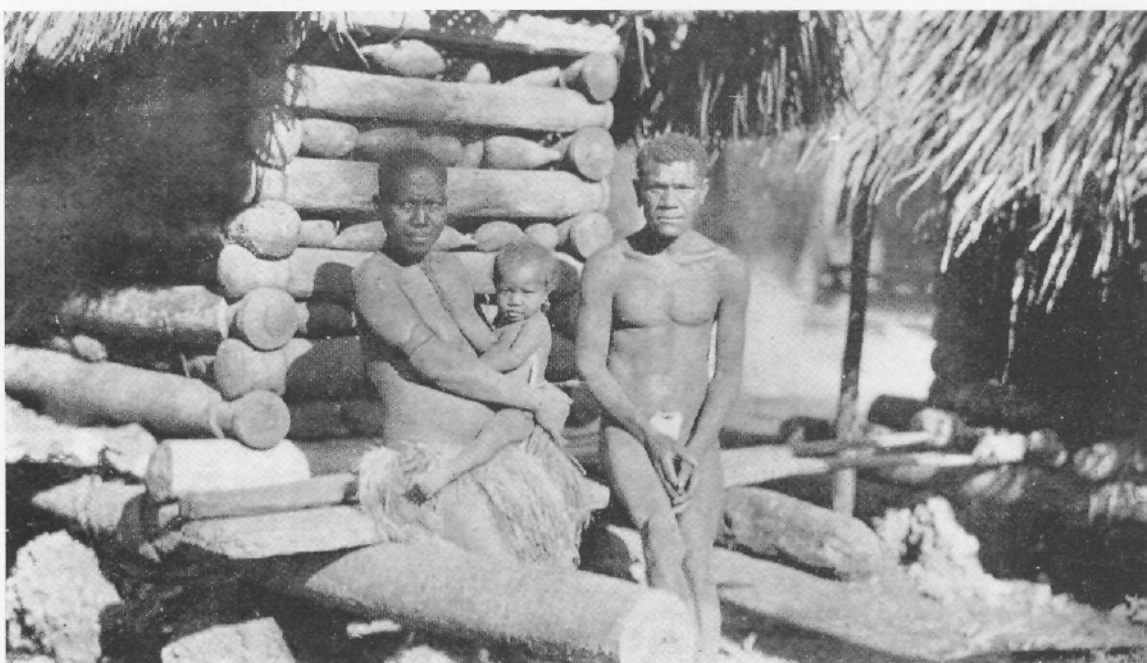
24. Выставление свадебного дара напоказ

Необычно большой pwata'i, возведенный на окраине деревни и заполненный taytu (основным, мелким, видом ямса), а на вершине — kuvu (крупным ямсом) и taro. [Гл. IV, разд. 3]



25. Митаката и Орайяйсе

Она ищет у него вшей — одно из нескольких позволительных на публике интимных проявлений заботы между мужем и женой. [Гл. V, разд. 1; гл. X, разд. 3]



26. Счастливая семья

Токулубакики и его жена Куво 'игу возле своего хранилища ямса; их маленькая дочка привычно сидит на материнском бедре. [Гл. V, разд. 1]



27. Брачный взнос в огороде

Во время соревнования за сбор урожая для вождя люди восхищаются ямсом, собранным в центре. Позади видны несколько куч меньшего объема, из корнеплодов худшего качества, часть которых уже отброшена. [Гл. V, разд. 3]



28. Переноска урожая, предназначенного в дар

Небольшая группа: мужчины несут груз на плечах, женщины на голове. Когда соревнуются в сборе урожая, длинные колонны людей заполняют дорогу. [Гл. V, разд. 3; гл. I, разд. 3]



29. Urigubi в деревне

Носильщики вновь укладывают ямс в коническую кучу перед ямсохранищем, куда со временем его перенесут. [Гл. V, разд. 3]



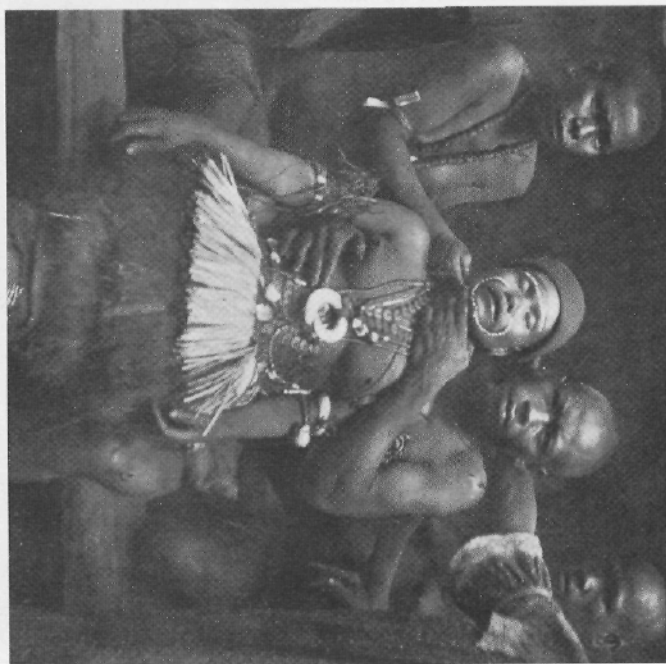
30. Полигамная семья

Вождь То'улува на омараканском побережье во время праздника спуска на воду каноэ восседает на платформе, специально водруженной ради этого случая. Он окружен некоторыми из своих жен и детей; справа от него — сын Гилайвийяка. [Гл. V, разд. 4]



31. Жена вождя и ее ежегодное приданое

Илака'исе перед хранилищами, которые каждый год ее братья и родственники по материнской линии должны заполнять плодами нового урожая. [Гл. V, разд. 4; гл. I, разд. 2]



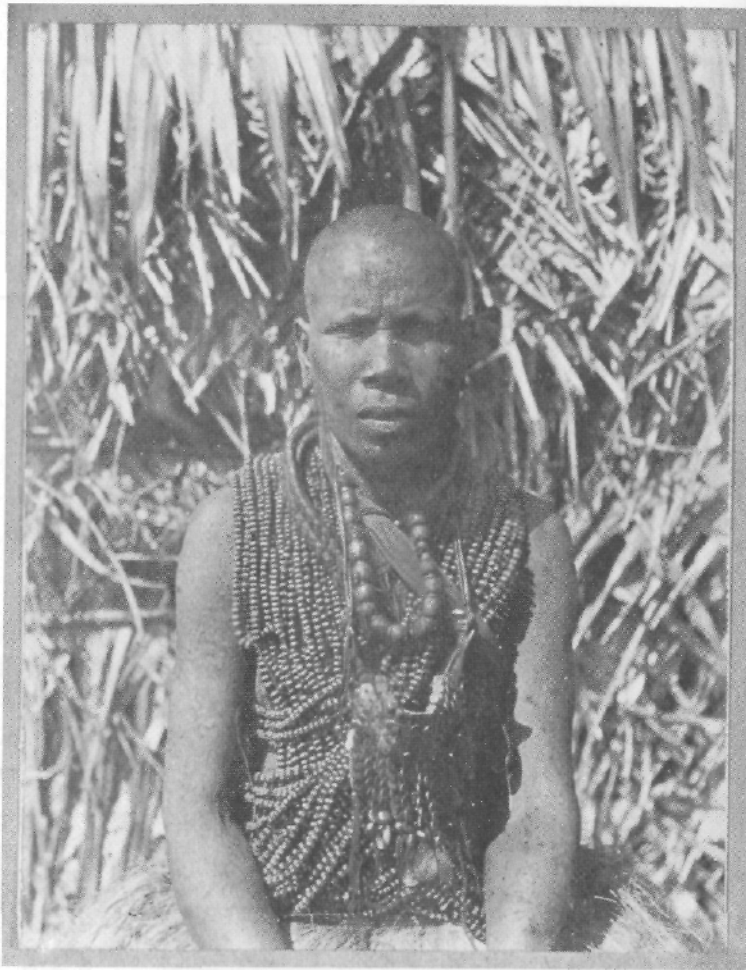
32. Разукрашенный труп

Тело молодой и красивой женщины, унесенной внезапной смертью, и искренне скорбящий вдовец, которого мы видим поддерживающим труп ради фотосъемки. Лицо женщины разукрашено; ее украшают ожерелья из раковин, перья и браслеты; на ней надеты разноцветные тщательно выделанные юбки. [Гл. VI, разд. 3]



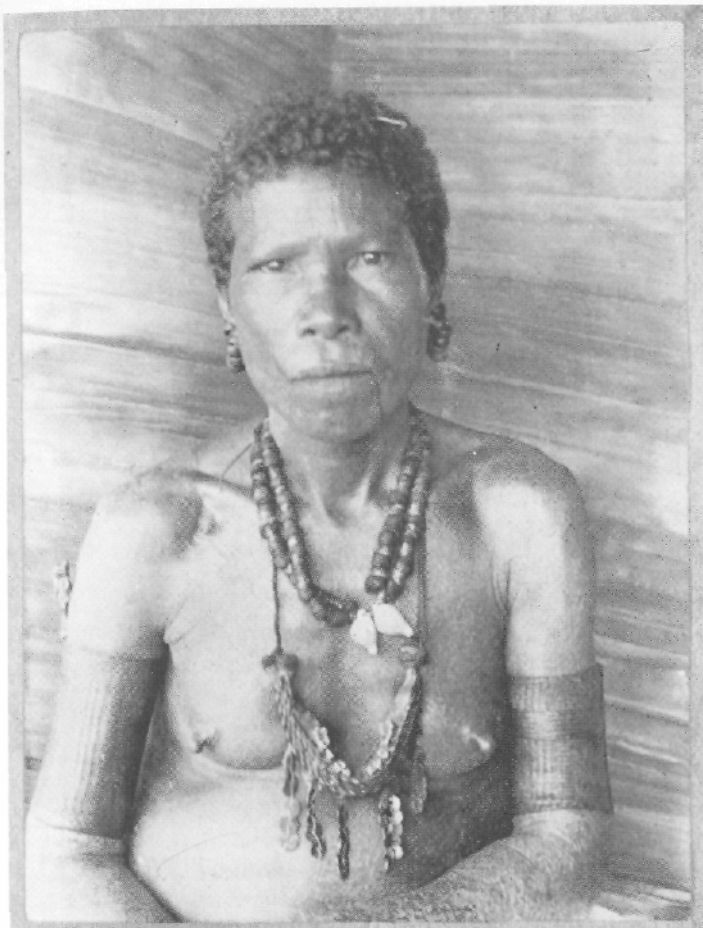
33. Тело после первой эксгумации

Снимок, выполненный на закате солнца, требовал долгой выдержки, поэтому многие фигуры выглядят расплывчато. Труп вызывает признаки разложения; хорошо видна перевязь на ногах. Тойодада, вдовец, держит мертвое тело. [Гл. VI, разд. 3]



34. Вдова, носящая полный траур

Грудь покрыта черными бусинами (семена неизвестного мне растения); на шее ожерелье из шариков, скатанных из волос ее мужа, другое ожерелье — из принадлежавшей ему панданусовой веревки, еще одно — из его миткаля, а поверх всего этого — челюсть умершего. Голова женщины полностью обрита, лицо зачернено. [Гл. VI, разд. 3]



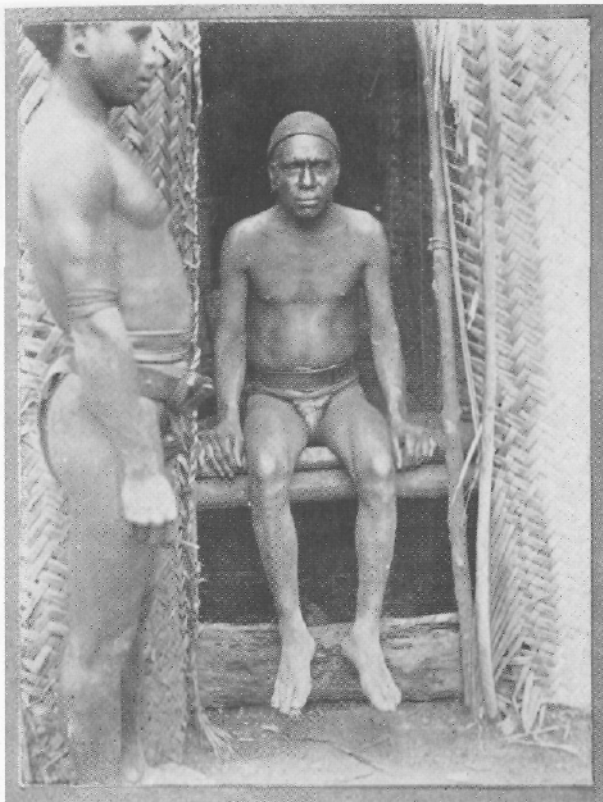
35. Вдова с уменьшенным наполовину трауром

Та же женщина, что и на предыдущем снимке, теперь носит только одно ожерелье и челюстную кость; ее волосы немного отросли, она больше не чернит себя, и в ее правом браслете видна веточка ароматного растения. (Через несколько месяцев она вышла замуж.) [Гл. VI, разд. 3]



36. Декорированная челюсть

Та же, что показана на снимках 34 и 45. [Гл. VI, разд. 3]



37. Томвайя Лаквабуло, ясновидец

Сидит на пороге своего дома; плетеная шапочка вдовца прикрывает его бритую голову. Характерное выражение его лица предвещает приближение транса. [Гл. VII, разд. 2, а также гл. XII, разд. 5]



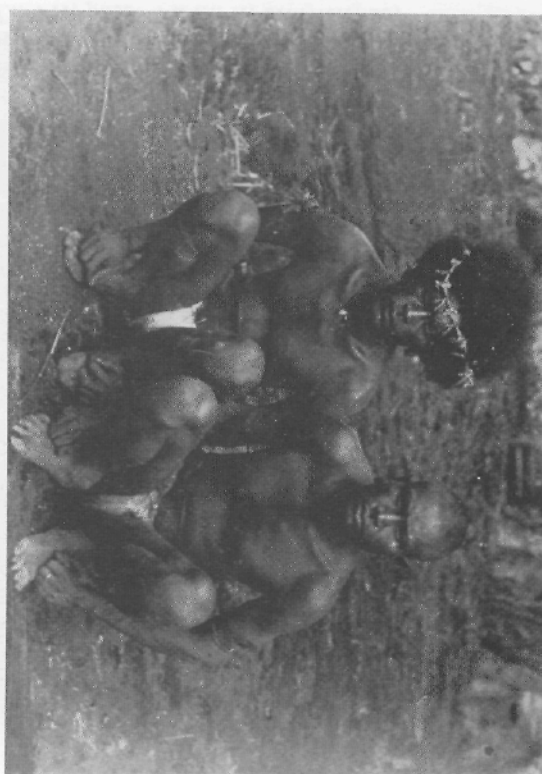
38. Альбинос

Различие в пигментации между этим и любым нормальным меланезийцем лучше всего можно уяснить, сравнив то, как контрастируют между собой кожа и коричневый браслет на этом снимке, и то, как данные два цвета полностью сливаются у любого другого мужчины. [Гл. VII, разд. 3, а также гл. X, разд. 2]



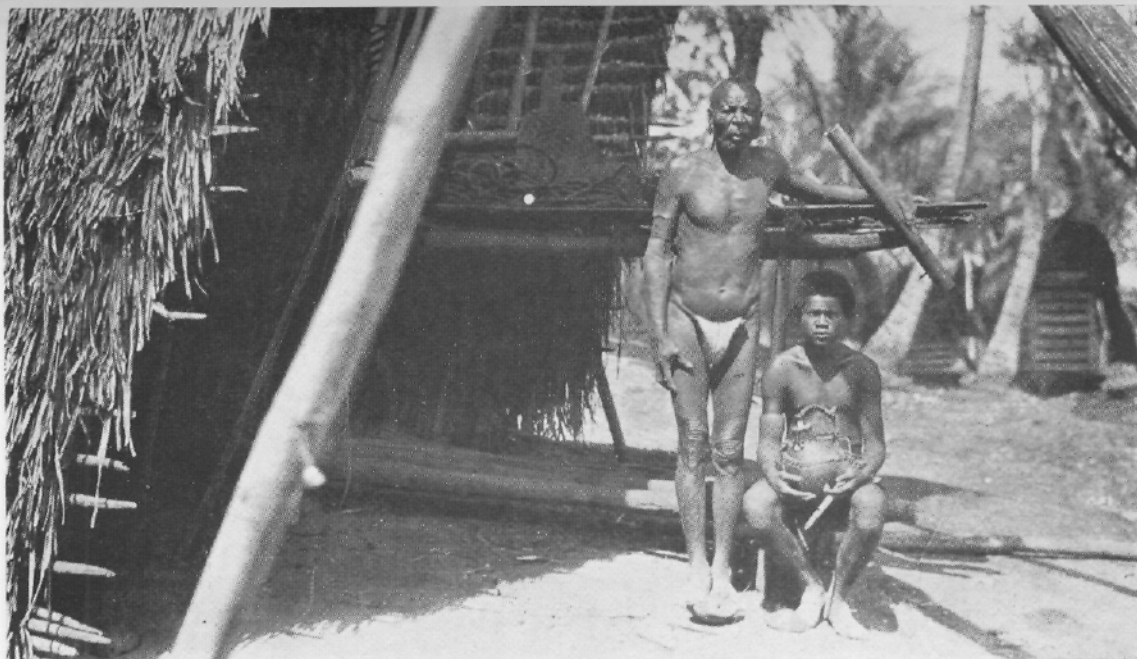
39. Незамужняя мать

Иламверия посреди типичной улицы, образуемой рядом ямсохранилищ (справа) и жилищами (слева). Большие чаны подготовлены для общинной трапезы. [Гл. VII, разд. 4 и гл. X, вступление]



40. Два брата

Сходство между Наманой Гуйа у и Йобукеа у настолько разительное, что обнаруживается здесь даже несмотря на то, что один из них обринул в знак труда. Эта фотография, кроме того, показывает, какие изменения во внешности влечет за собой труд. [Гл. VII, разд. 6]



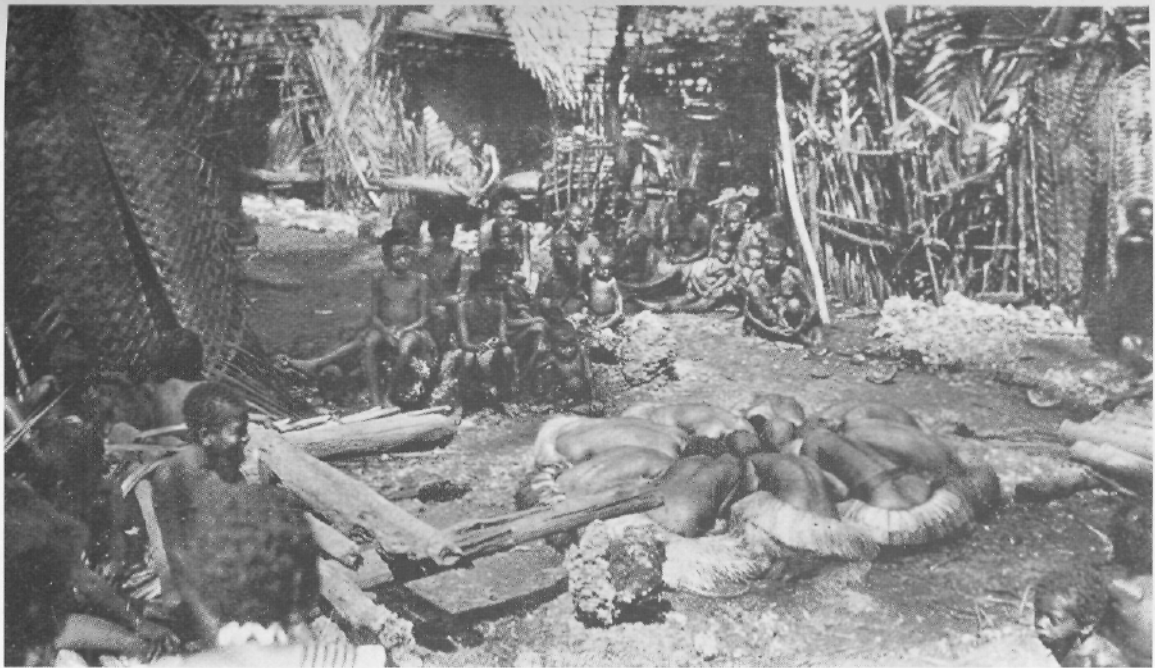
41. Отец и сын

Вождь То'улува с бамбуковой трубкой в руке стоит у входа в свой дом; его сын Дипана, в руках которого сосуд для извести, принадлежащий отцу, сидит у его ног. [Гл. VII, разд. 6; гл. I, разд. 2]



42. Накладка беременной

Фотография, сделанная на церемонии первой беременности. Обращают на себя внимание циновок, на которой стоит женщина, корзина с магическими растениями у ее ног (слева), а также необыкновенно светлый цвет ее кожи, контрастирующий с темным цветом волос. [Гл. VIII, разд. 1 и 4]



43. Первое заклинание одежды для беременной

Дыхание, несущее слова, должно войти в одежду, поэтому женщины склонились так, чтобы приблизить рты к волокнам одежды. [Гл. VIII, разд. I]



44. Нарезание листьев белой лилии

[Гл. VIII, разд. II]



45. Дорога в воду
[Гл. VIII, разд. 2]



46. Ритуальное купание
[Гл. VIII, разд. 2]



47. Второе закливание наклеи для беременной
[Гл. VIII, разд. 2]



48. Оберегаемая от соприкосновения с землей
[Гл. VIII, разд. 2]



49. Возвращение в отцовский дом
[Гл. VIII, разд. 2]



50. Бдение на помосте
[Гл. VIII, разд. 2]



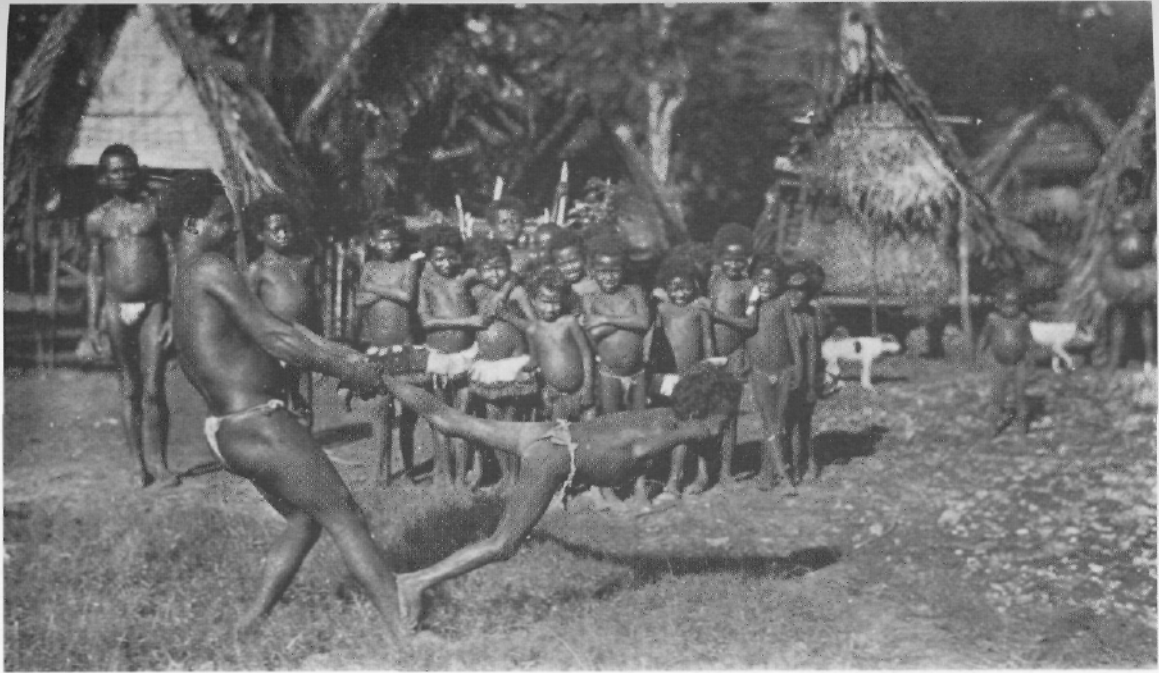
51. Мать и ее первенец

Женщина с младенцем одета в свое второе saykeulo. [Гл. VIII, разд. 4]

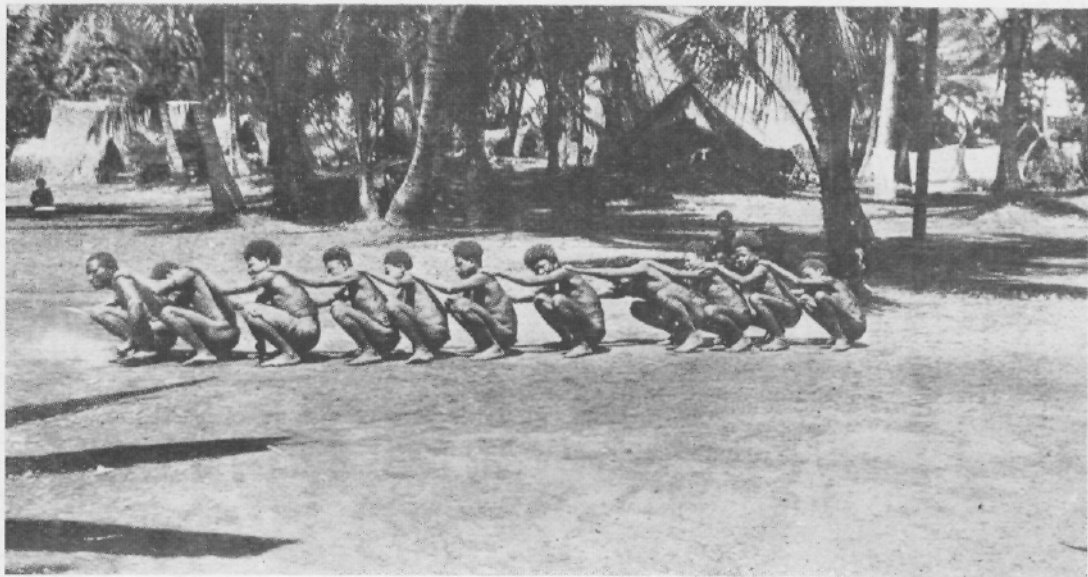


52. Дети в круговой игре

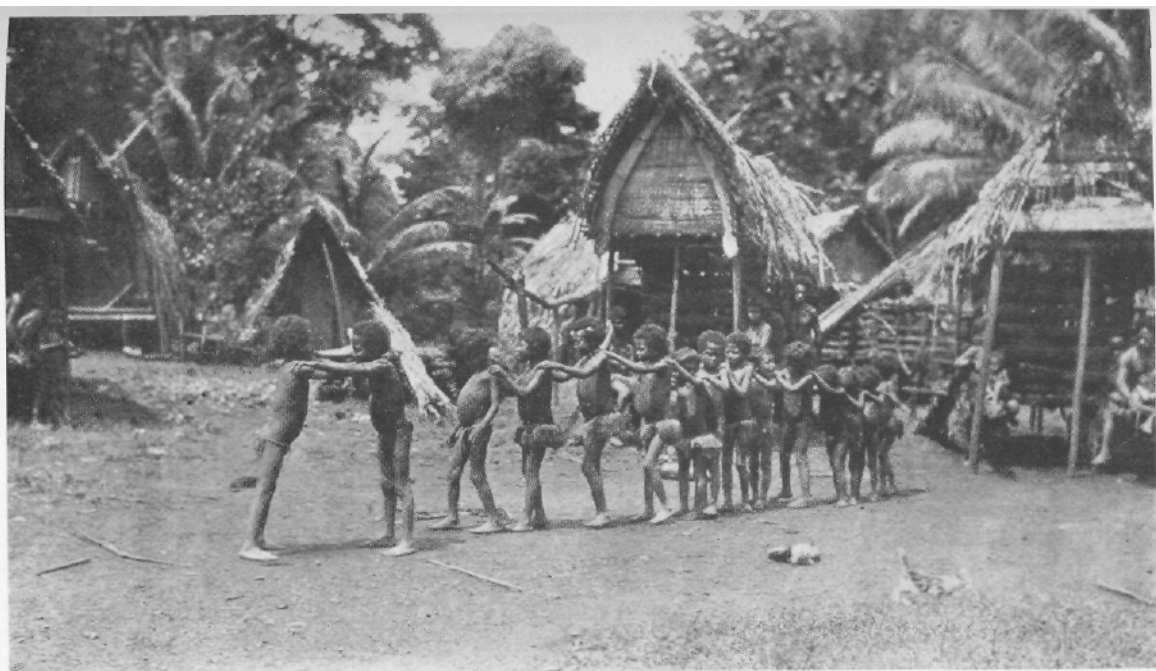
[Гл. IX, разд. 1]



53. Ролевые игры
[Гл. IX, разд. I]



54. “Крысы”
[Гл. IX, разд. I]



55. Ловля рыбы *kibooya*
[Гл. IX, разд. 1]



56. Типичный антураж при игре в прятки
[Гл. IX, разд. 2]



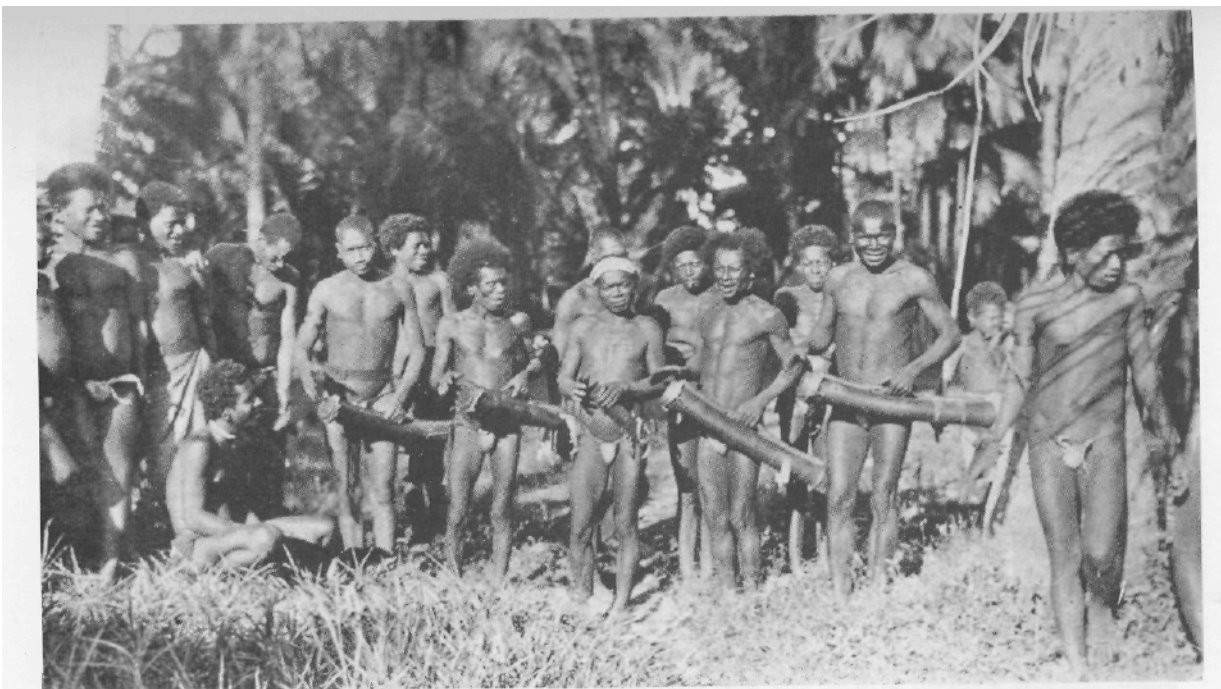
57. Один из эпизодов праздника урожая

Этот снимок был сделан во время *kayasa* (состязания) по сбору урожая, когда в Омаракану было доставлено огромное количество плодов по случаю возведения большого "дома ямса" (справа); его видно и на иллюстрации 1. [Гл. IX, разд. 3]



58. Церемония демонстрации танца

Танцоры из Омараканы, обучающие деревню Лилута медленному танцу Рогайево, который исполняется мужчинами, одетыми в травяные юбки и держащими в руках длинные полоски пандануса. Большинство зрителей наблюдали за представлением, стоя в тени, позади фотокамеры. [Гл. IX, разд. 3]



59. Ulatile из Квайбваги

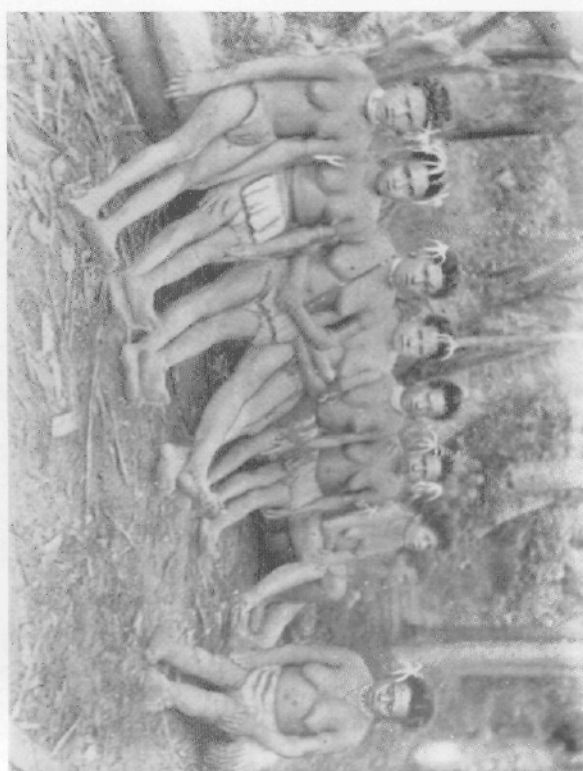
Певцы и танцоры из этой деревни выглядят не совсем привычно; их удалось сфотографировать, поскольку из-за предстоящего праздника они собирались начать каривот необычно рано. Они далеки от стандартов меланезийской красоты. [Гл. IX, разд. 6; гл. III, разд. 3]



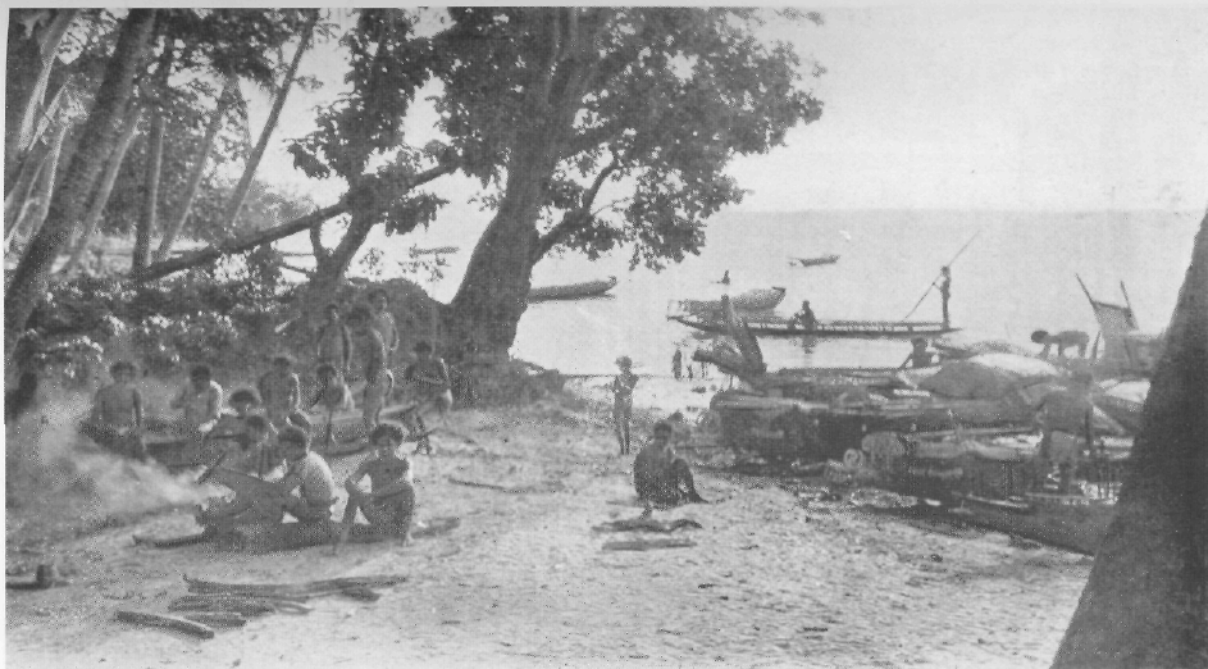
60. Ulatile в водах лагуны
[Гл. IX, разд. 6]



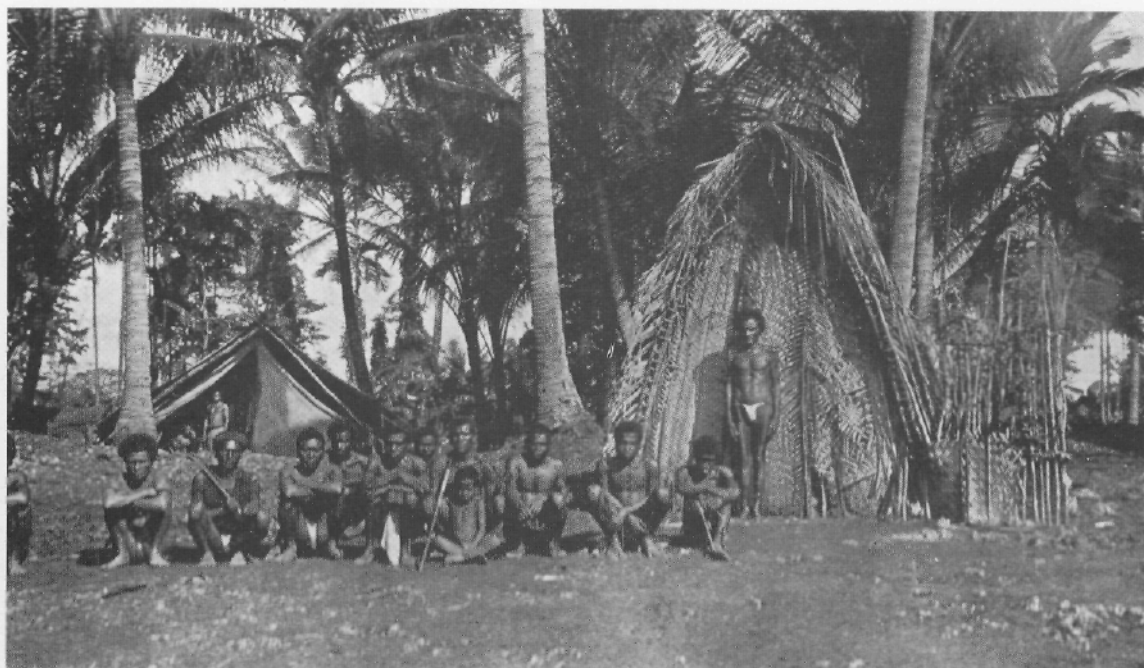
61. Девушки, наряженные для *katuyausi* или для визита по случаю урожая
[Гл. IX, разд. 3 и 7; гл. III, разд. 3]



62. Катуйауси: в постях
[Гл. IX, разд. 7]



63. Берег лагуны
[Гл. IX, разд. 9]



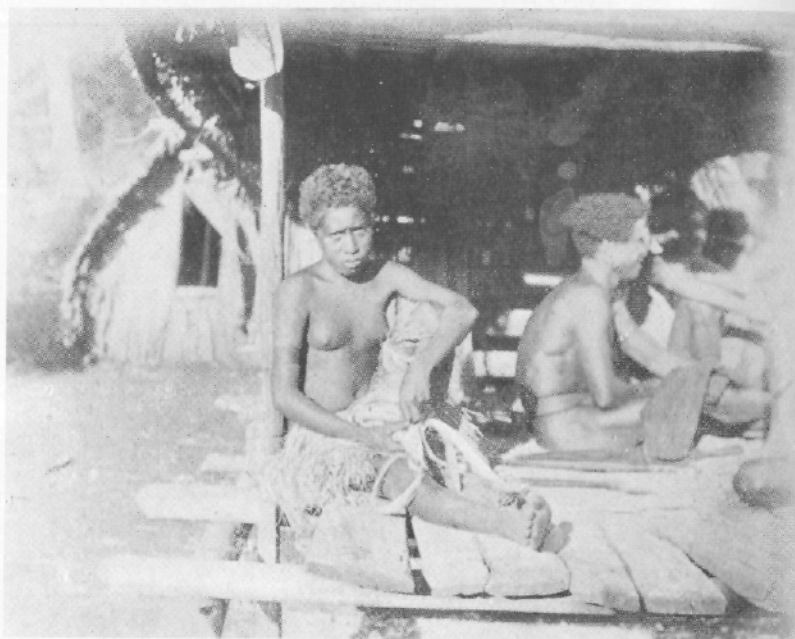
64. Багидо'у

Законный наследник стоит у входа в свой дом; на корточках перед ним несколько хорошо известных личностей; справа Орато'у, "придворный шут", за ним Уло Кадала и Токулубаики (держит ребенка). На заднем плане палатка этнографа. [Гл. X, вступление; гл. VI, разд. I]



65. Танец *kaydebi*

Круговой танец с резными щитами, происходящий на *baki* Омараканы. Обратите внимание на простые, но живописные головные уборы из перьев какаду. [Гл. X, разд. 1; гл. II, разд. 2]



66. Меланезийская красавица

[Гл. X, разд. 1]



67. Тип женщины, не вызывающий восхищения у туземцев
[Гл. X, разд. I]



68. Этнограф и мужчина в парике

Этнограф, разговаривающий с Тогугу 'а, хорошим информатором и, по общему мнению, колдуном; на последнем надет парик, а в руках он держит большой сосуд для извести и лопаточку к нему. По этому снимку введливый читатель может оценить, насколько справедливо утверждение, приведенное в разд. 4 (составление туземцами внешности европейцев и меланезийцев). [Гл. X, разд. 2 и 4]



69. Лист и одежда

Мужчина и женщина держат каждый по пальмовому листу, из которого сделана их одежда. [См. также илл. 9; гл. X, разд. 4; гл. I, разд. 4]



70. Выискивание вшей
[Гл. X, разд. 9]



71. Обрядовая раздача продуктов
[Гл. XI, разд. 2]



72. После раздачи

Женщины, забирающие провизию. Четыре домика по переднему краю — хранилища урожая; за ними жилые хижины, построенные прямо на земле. [Гл. XI, разд. 2]



73. Репетиция танца *kasawaga*

[Гл. II, разд. 2; гл. XI, разд. 2]



74. Толпа, собравшаяся за деревней для совершения магических
обрядов красоты
[Гл. XI, разд. 3]



75. Магия с помощью перламутра
[Гл. XI, разд. 4]



76. Магическое разрисовывание лица
[Гл. XI, разд. 4; гл. X, разд. 3]



77. Ритуальное украшение посредством uia
[Гл. XI, разд. 4]



78. Последний штрих в туалете танцора
[Гл. XI, разд. 4]



79. К завершающему танцу готовы
[Гл. II, разд. 2; гл. XI, разд. 5]



80. Женщины, собирающие раковины в воде
[Гл. XII, разд. 4]



81. Воды приливной бухты у деревни Квабуло
[Гл. XII, разд. 4]



82. Танец Инувайла'у
[Гл. XII, разд. 4]



83. Бананы *usikela* в Каулагу
[Гл. XII, разд. 4]



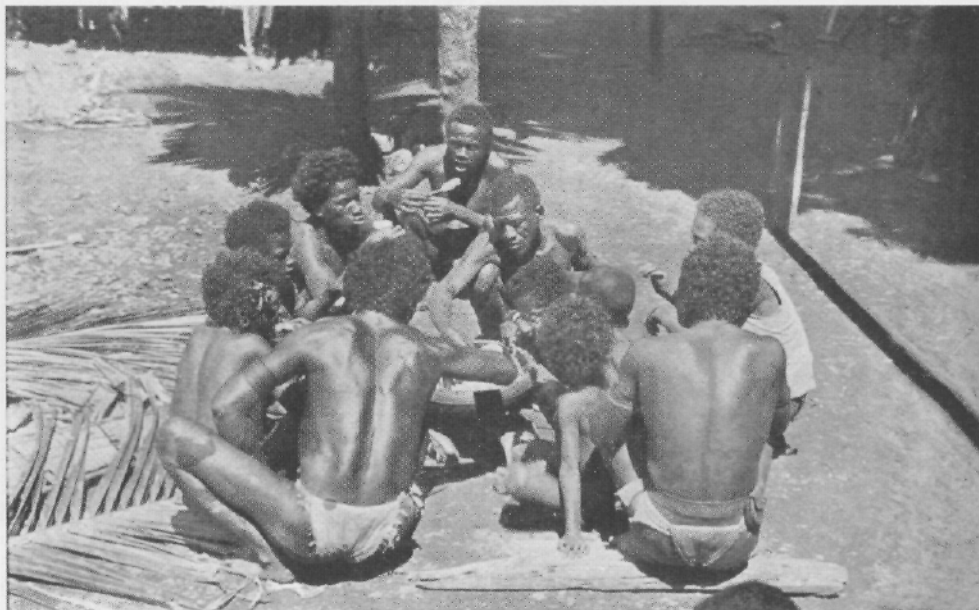
84. Продукты, собранные для праздника

Ямс кучками лежит на земле и заполняет собой pwata'i (деревянные хранилища в форме призмы); кокосы, сахарный тростник, бананы и связки орехов арековой пальмы положены сверху, а всё целиком производит на туземца сильное впечатление красоты, мощи и значительности. Это делается на milamala (ежегодное возвращение духов), а также на траурных и иных раздачах (sagali). [Гл. XIII, разд. 1]



85. Толпа, собравшаяся на берегу порадоваться обильному улову

Несколько человек — рыбаки, остальные здесь ради того, чтобы получить свою рыбу и унести; большинство — это зрители, очарованные успехом рыболовной экспедиции и таким большим количеством еды. [Гл. XIII, разд. 1]



86. Небольшая группа за поеданием таро

[Гл. XI, разд. 2; гл. XIII, разд. 1]



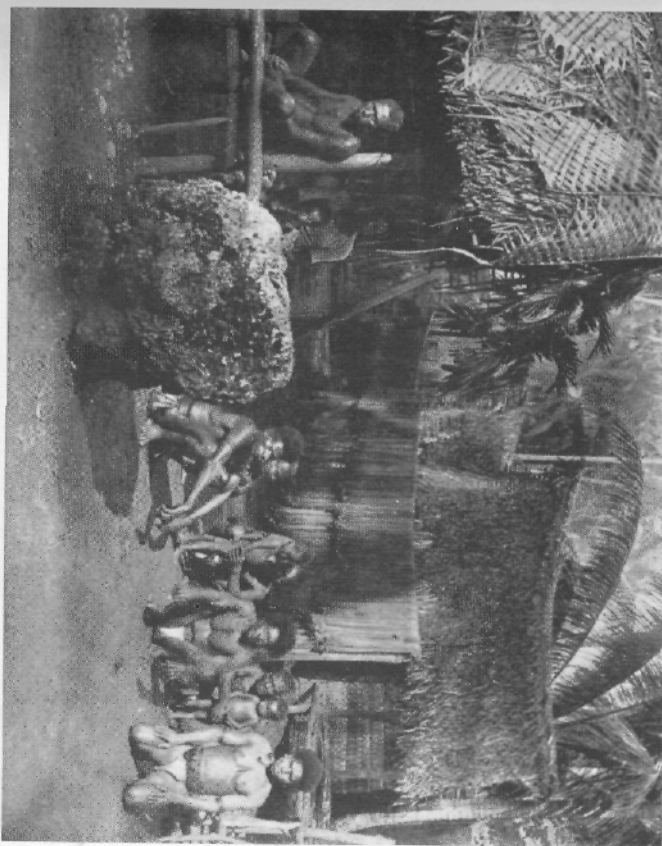
87. Типичная деревня на берегу лагуны

[Гл. XIII, разд. 1]



88. Tokeda — пояс джунглей, примыкающих к огороду

Крепкий забор, защищающий урожай от кустарниковых свиней и валлаби; слева перелаз, и женщина спускается по нему, неся на голове поклажу из хвороста. [Гл. XIII, разд. 4]



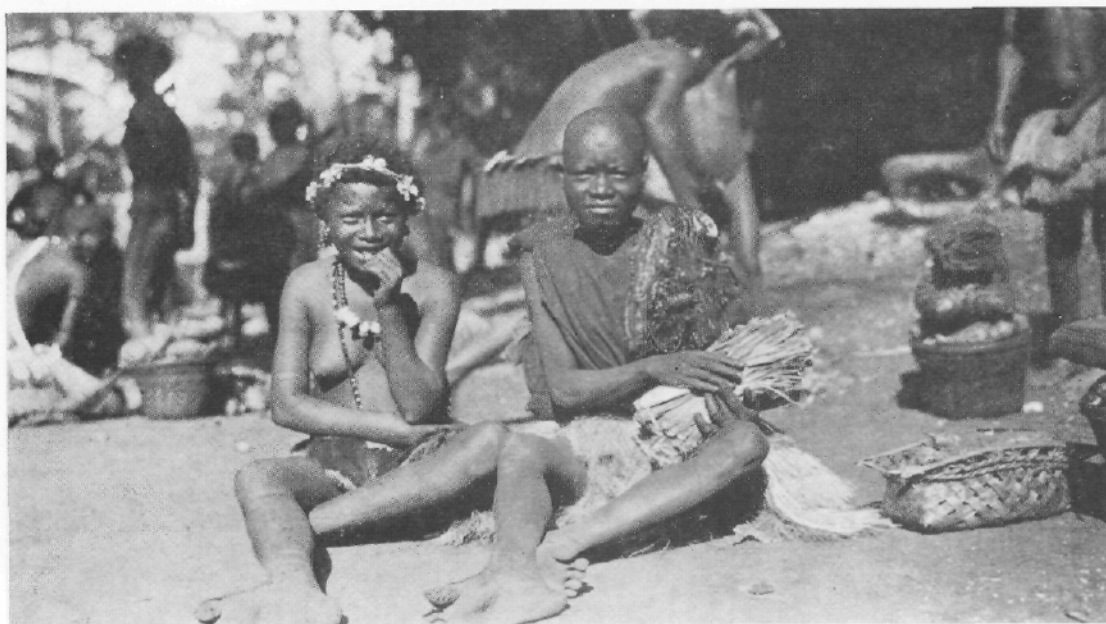
89. Место первого поселения предков в маленькой деревне на о-ве Вакута
[Гл. XIII, разд. 5]



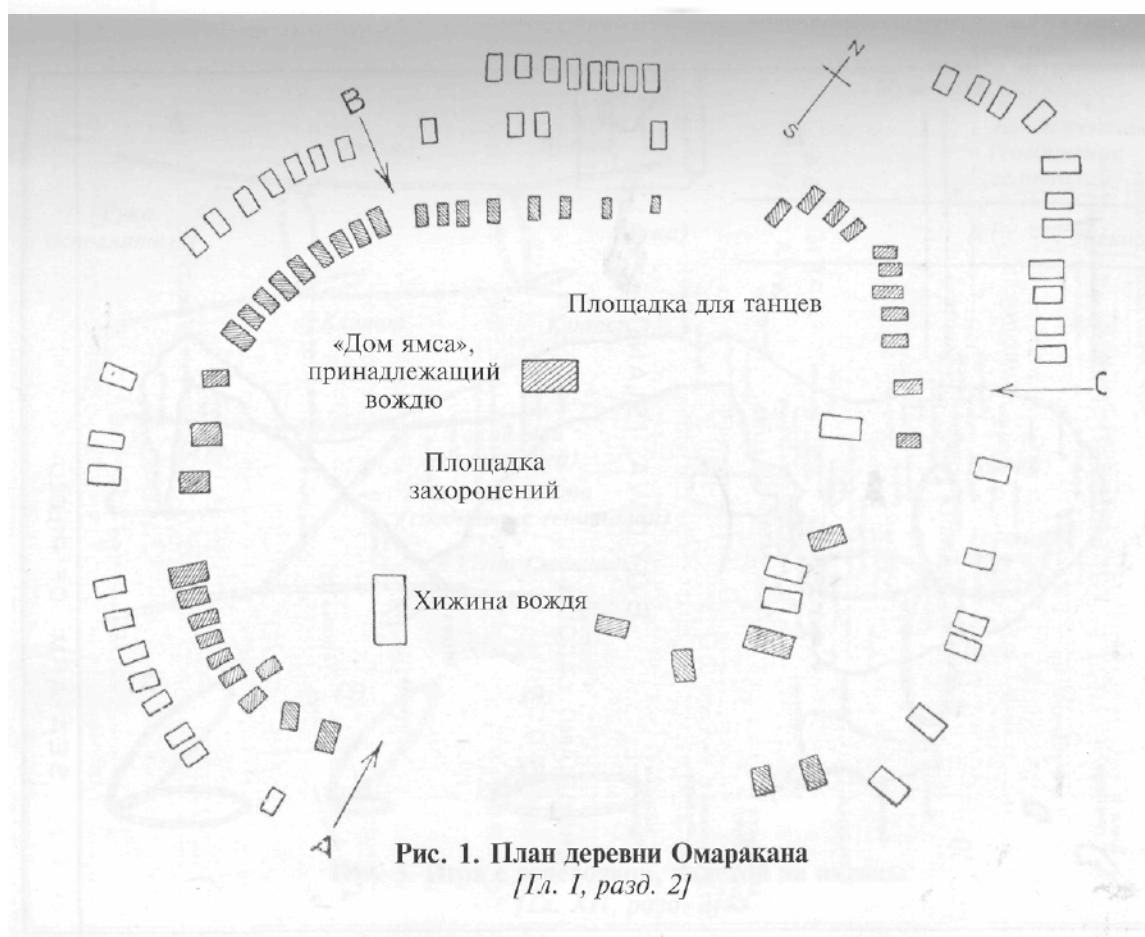
90. Мать и дитя
[Гл. VIII, разд. 4; гл. XIII, разд. 6]



91. Отец и дитя
[Гл. XIII, разд. 6]



92. Две хорошенькие девушки, одна из которых обезображена трауром
[Гл. VI, разд. 3; гл. X, разд. 2]



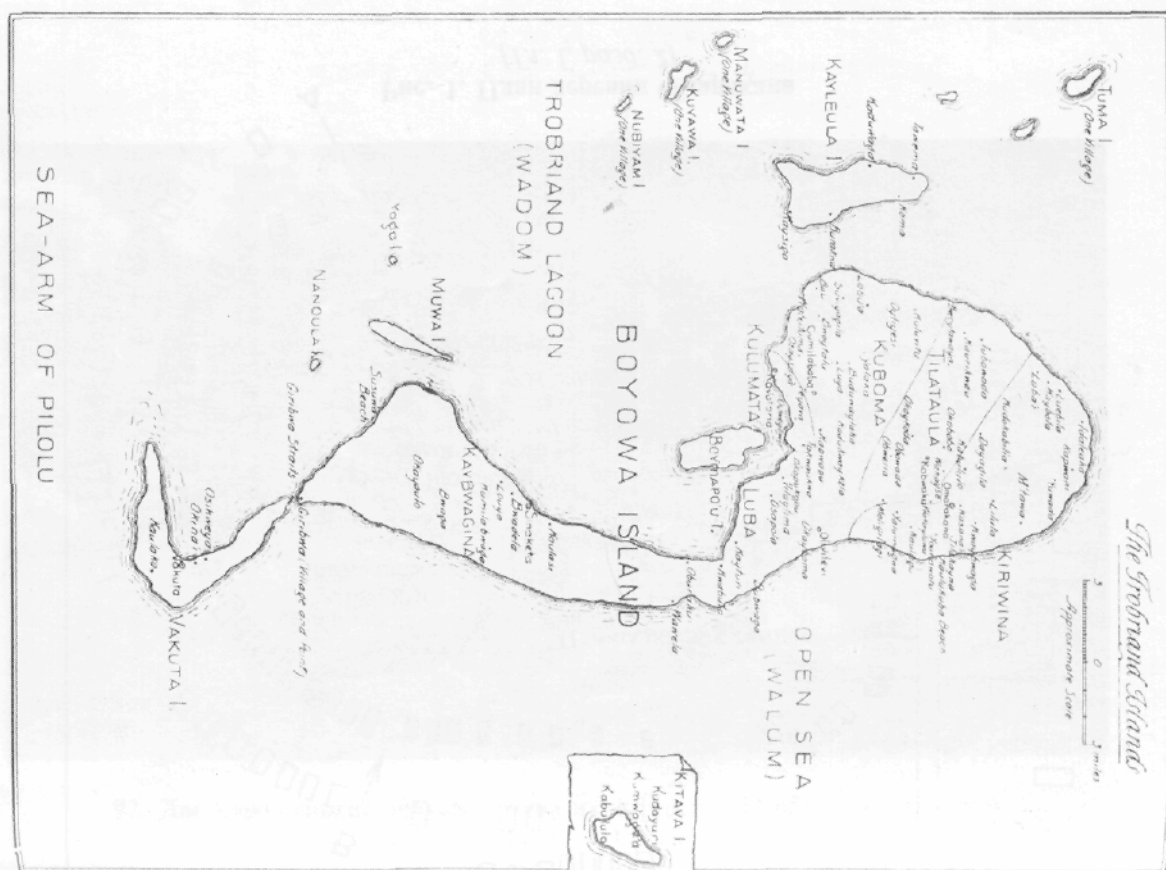


Рис. 2. Тробрианские острова

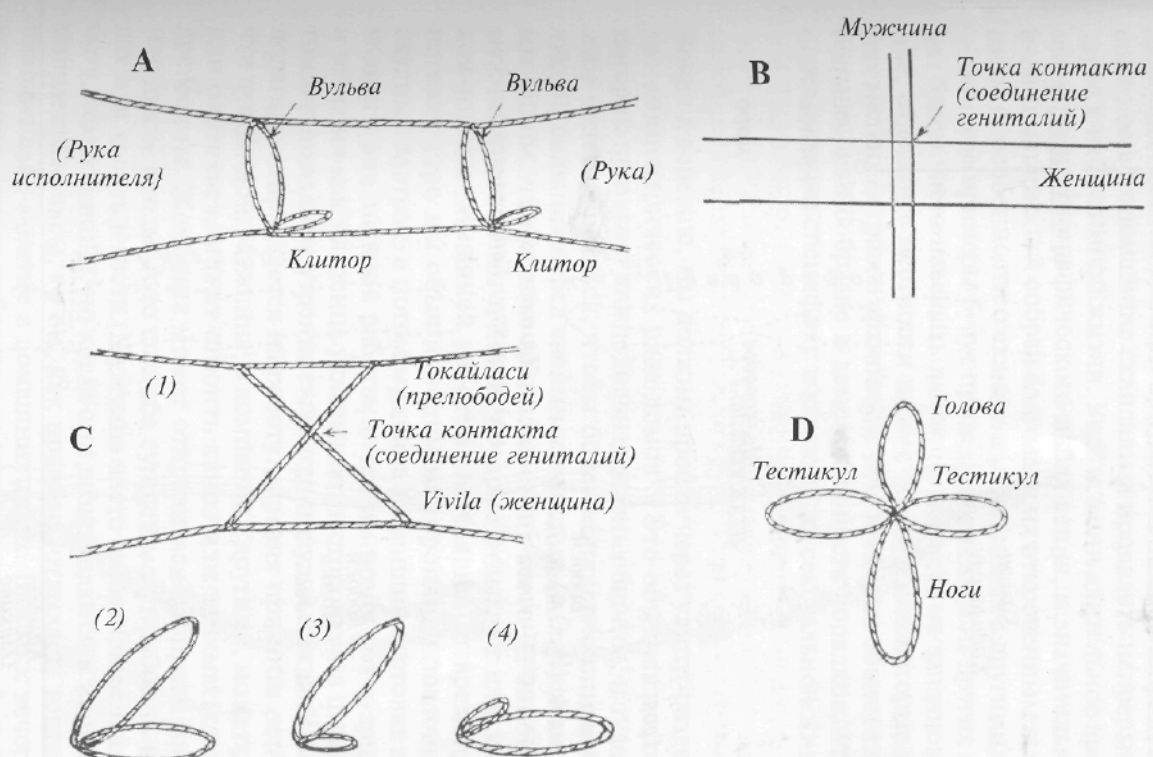
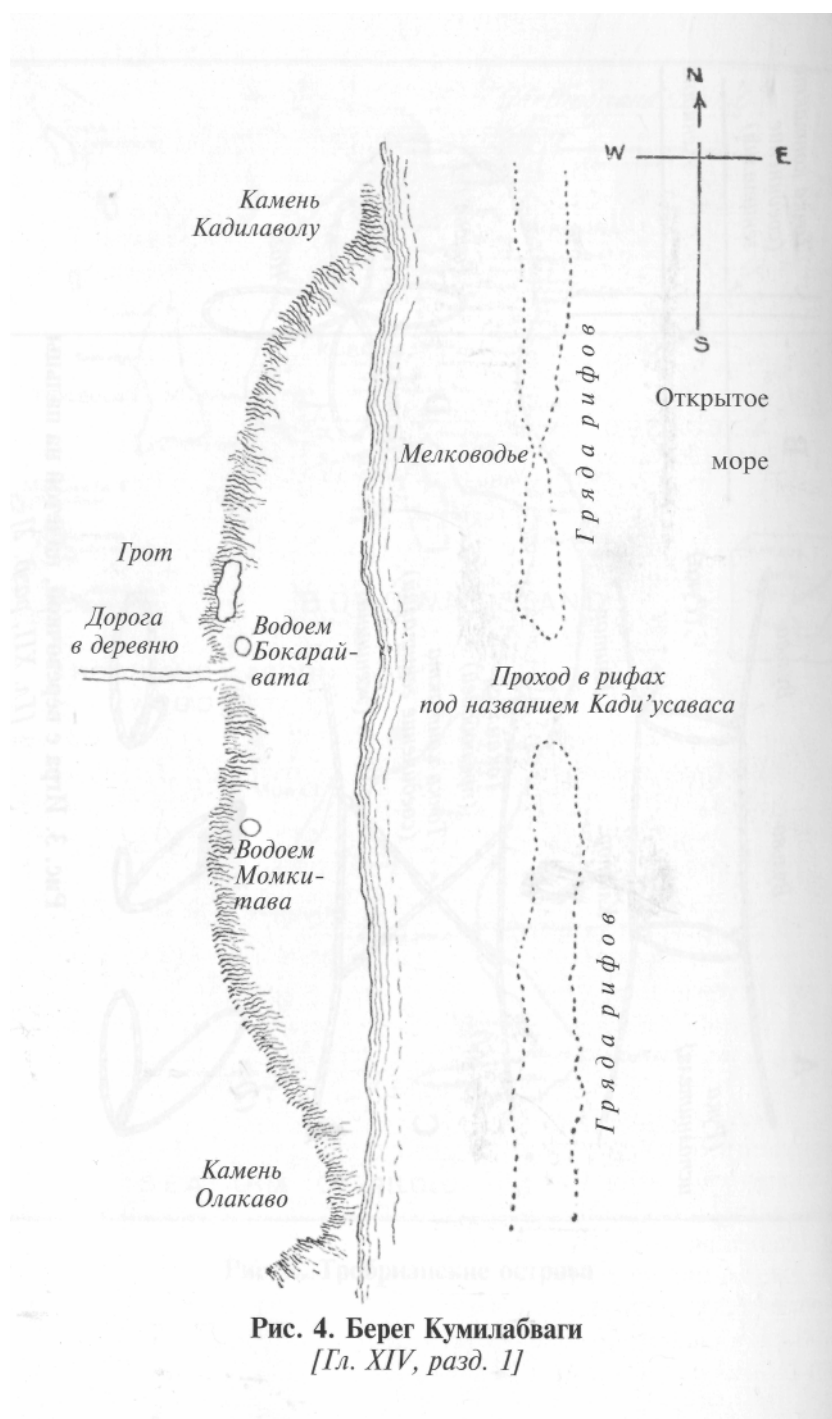


Рис. 3. Игра с веревочкой, надетой на пальцы
[Гл. XII, разд. 2]



любовных делах и брачных приуготовлениях; нам придется совать свой нос в их домашние скандалы и проявлять непрерывный интерес к их интимной жизни. Ведь все они длительное время были объектами этнографического наблюдения, и значительную долю своего материала я собрал благодаря их откровенным высказываниям (в особенности о скандалах, связанных с другими).

Многие примеры будут приведены также и из других общин, и мы будем часто навещать лагунные деревни на западном побережье, отдельные местности на юге острова и некоторые из соседних мелких островов архипелага. Для всех этих общин характерно большее единообразие и демократичность порядков, что вносит определенную специфику в характер их сексуальной жизни.

3. Семейная жизнь

Войдя в деревню, мы должны пройти через улицу, разделяющую два концентрических ряда домов¹⁸. Это обычная декорация, в которой протекает каждодневная жизнь общины, и туда мы должны будем вернуться, чтобы более конкретно описать группы людей, сидящих перед

своими жилищами (илл. 4). Как правило, мы видим, что каждая группа состоит всего из одной семьи — мужчины, его жены и детей, которые отдыхают или заняты какой-нибудь домашней работой, зависящей от времени дня. В погожее утро мы обычно видим их торопливо поглощающими скудный завтрак, а потом мужчина и женщина готовят все необходимое для дневной работы, в чем им помогают старшие дети, в то время как младенца укладывают в сторонке на циновку. Потом в прохладные утренние часы до полудня каждая семья, надо полагать, отправляется на работу, деревня при этом остается почти пустынной. Мужчина, в компании с другими, может рыбачить или охотиться, может строить каноэ или заниматься поиском древесины. Женщина может отправиться собирать моллюсков или дикие плоды. А то еще оба супруга могут работать на огородах или ходить в гости. Мужчина часто делает более тяжелую работу, чем женщина, но когда они возвращаются в жаркие послеполуденные часы, то он, как правило, отдыхает, тогда как она находит себе занятие в домашних делах. Ближе к вечеру, когда заходящее солнце отбрасывает удлинненные прохладные тени, в Деревне начинается общественная жизнь. В это время мы обычно видим нашу семейную группу перед хижиной, при этом жена готовит еду, дети играют, муж при этом может сидеть, забавляя самого младшего ребенка. Это — время, когда соседи переговариваются друг с другом, и разговор может переходить от группы к группе.

481

Откровенный и дружеский тон общения, очевидное ощущение равенства, участие отца в домашних заботах, особенно о детях, обычно сразу поражают любого внимательного гостя. Жена свободно шутит и участвует в разговорах; свою работу она выполняет с независимым видом, выражение ее лица не такое, как у раба или слуги, но как у человека, управляющего своим собственным ведомством. Она будет командовать мужем, если ей понадобится его помощь. Пристальное наблюдение, день за днем, подтверждает это первое впечатление. Типичное домохозяйство тробрианцев основывается на принципах равенства и независимости функций: мужчина считается хозяином, так как он находится в своей родной деревне и дом принадлежит ему, а женщина обладает значительным влиянием в других отношениях; у нее и ее семейства много работы, связанной с обеспечением домохозяйства едой; она владеет отдельным имуществом в доме и по закону является следующим по значению главой своей семьи после своего брата.

Разделение функций в домохозяйстве по некоторым вопросам вполне определено.

Женщина должна готовить пищу, которая проста и не требует длительной обработки.

Главное блюдо едят на закате солнца, и состоит оно из ямса, таро и других клубнеплодов, которые жарят на открытом огне или, реже, варят в маленьком котелке, а то и запекают в земле; при возможности к этому добавляется рыба или мясо. На следующее утро доедают холодные остатки, и иногда, хотя и не регулярно, в середине дня в ход могут пойти фрукты, моллюски или какая-то другая легкая закуска.

При определенных обстоятельствах и мужчины могут сделать все что нужно в таких случаях и приготовить еду; это случается во время путешествий, морских плаваний, охотничьих или рыбацких экспедиций — когда они остаются без своих женщин. Кроме того, в особых случаях, когда в больших глиняных горшках готовятся таро или саговые клецки, традиция требует, чтобы мужчины помогали своим женам (илл. 5). Но в деревне и в нормальной повседневной жизни мужчина никогда не готовит еду. Для него считалось бы зазорным делать это. «Ты — повариха» (*tokakabwasi yoku*) было бы язвительно сказано ему в этом случае. Страх заслужить такой эпитет, подвергнуться насмешкам или позору — огромен. Он вытекает из характерного для дикарей страха и стыда перед невыполнением чего-либо положенного или, хуже того, перед выполнением чего-либо, что свойственно другому полу или другому социальному классу (гл. XIII, разд. 1-4).

Есть ряд занятий, строго предписываемых племенным законом исключительно одному полу. Способ переноски тяжестей — весь-

ма показательный пример в этом смысле. Женщины должны носить особый женский сосуд (корзинку в форме колокола) или любую иную тяжесть — на голове; мужчины — только на плече (илл. 6, 7 и 28). Если бы индивид увидел, что нечто переносится

способом, свойственным противоположному полу, он по-настоящему содрогнулся бы и испытал глубокое чувство стыда, и ничто не побудит мужчину положить себе груз на голову, даже для смеха.

Исключительно женская епархия — обеспечение водой. Бутыли для воды, принадлежащие ее домохозяйству, находятся в ведении женщины. Бутыли делаются из твердой скорлупы зрелого кокосового ореха, а пробка — из скрученного пальмового листа. Утром или на закате солнца женщины идут (иногда целых полмили) наполнять бутылки водой из источника; здесь они собираются вместе, отдыхая и болтая, пока одна за другой не наполнят свои сосуды, вымоют их, установят в корзинах или на больших деревянных блюдах, а перед самым уходом в последний раз сбрызнут всю батарею бутылей водой, чтобы они блестели и выглядели свежими. Источник — это женский клуб и центр циркуляции слухов, и в этом качестве он весьма важен, поскольку в тробрианской деревне существует особое женское общественное мнение и женский взгляд на вещи, и у них есть свои секреты от мужчин, точно так же, как у мужчин — секреты от женщин. Мы уже видели, что муж полностью разделяет с женой уход за детьми. Он обычно ласкает и носит младенца на руках, следит за его чистотой и моет его, дает ему овощные каши, которые тот получает в дополнение к материнскому молоку почти с рождения.

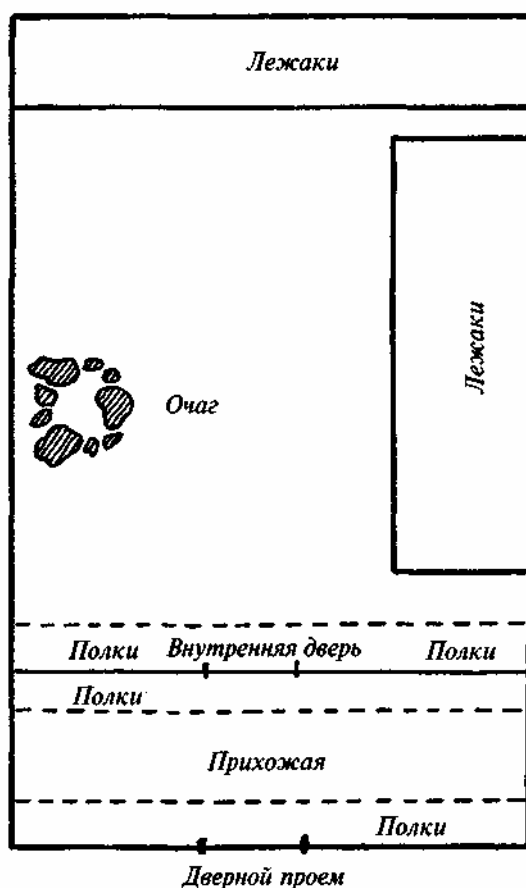
Фактически нянчение ребенка на руках или держание его на коленях (что обозначается туземным словом *koro 7*) является специфической функцией и обязанностью отца (*tamd*). О детях незамужних женщин, живущих, по выражению туземцев, «без тамы» (то есть, напомним, без мужа их матери) говорят, что они «несчастные» или «больные», потому что «некому их понячить и обнять (*gala taytala bikoro 7*)». Кроме того, если кто-нибудь интересуется, почему дети должны иметь обязанности перед отцом, который является «чужаком» по отношению к ним, ответ всегда одинаков: «потому что нянчил (*pela koro 7*)», «потому что его руки запачканы детскими экскрементами и мочой» (гл. VII).

Отец выполняет свои обязанности с неподдельной естественной нежностью: он способен носить ребенка часами, глядя на него глазами, полными такой любви и гордости, какие редко встретишь у европейского отца. Любая похвала в адрес ребенка трогает его душу, и он никогда не устает рассказывать о достоинствах и достижениях потомства своей жены и любит их демон-

483

стрировать. В самом деле, наблюдая туземную семью дома или встречая ее на дороге, получаешь сильное впечатление о тесном союзе и близости между ее членами (илл. 7, 26). Как мы убедились, эта взаимная привязанность не ослабевает и с годами. Таким образом, в интимной стороне домашней жизни нам открывается еще один аспект интересной и сложной борьбы между социальным и эмоциональным отцовством, с одной стороны, и открыто осознаваемым узаконенным материнским правом — с другой.

Следует отметить, что мы еще не проникали во внутренние покои дома, потому что при хорошей погоде сцена семейной жизни всегда размещается перед жилищем. Только когда холодно и идет дождь, ночью или для интимных надобностей туземцы



План жилого дома

484

удаляются внутрь дома. В прохладное время года сырым или ветреным вечером мы застанем деревенские улицы пустынными, с тусклыми огоньками, мерцающими сквозь мелкие щели в стенах хижины, с доносящимися изнутри голосами оживленно разговаривающих людей. Внутри, на небольшом пространстве, заполненном плотным дымом и человеческими испарениями, люди сидят на полу вокруг огня или полулежат на своих «кроватях», крытых циновками.

Дома строятся прямо на земле, и полы в них земляные. На прилагаемом схематичном плане видны основные детали их нехитрой обстановки: очаг, представляющий собой просто кольцо из мелких камней, среди которых три крупных поддерживают котелок; деревянные лежаки для сна, разложенные один над другим у задней и боковой стен, напротив очага (илл. 8), и одна-две полки для сетей, кухонных горшков, женских травяных юбок и других домашних вещей. Личное жилище вождя построено как обычный дом, только более крупный. Амбары для ямса — несколько другая, более сложная постройка, они слегка приподняты над землей.

Обычный день в типичном домохозяйстве вынуждает семью жить в тесной близости: они спят в одной и той же хижине, едят совместно и проводят большую часть рабочего времени и часов отдыха — вместе.

4. Разделение собственности и обязанностей — по полу

Члены домохозяйства, помимо прочего, связаны общностью экономических интересов. Однако эта тема требует более детального изложения, поскольку данный предмет и важен, и сложен. Прежде всего, говоря о праве собственности, необходимо помнить, что для туземца личное владение — вопрос огромного значения. Титул *toli-* («владелец» или «хозяин»), используемый как префикс в словах, обозначающих предмет обладания, имеет

серьезную ценность и сам по себе — как придающий некое отличие, — даже если в нем нет претензии на право эксклюзивного пользования. Этот термин и данная концепция собственности в каждом конкретном случае очень хорошо определены, но их соотношение меняется в зависимости от объекта, так что передать это соотношение в одной формуле, охватывающей все случаи, невозможно¹⁹.

Примечательно, что, несмотря на тесное единение членов домохозяйства, бытовая утварь и множество предметов, захламляющих хижину, не находятся в общем владении. Муж и жена обладают каждый своим собственным имуществом. Во владении

485

жены — юбки из травы, которых в ее гардеробе насчитывается обычно от двенадцати до двадцати и которые нужны на разные случаи жизни. К тому же в обеспечении себя ими она полагается на собственное умение и трудолюбие. Так что в том, что касается ее туалета, кировинская леди зависит исключительно от себя самой. Сосуды для воды, инструменты для изготовления одежды, некоторое количество личных украшений также являются ее собственностью. Мужчина владеет своими орудиями, топором и теслом, сетями, копьями, украшениями для танца и барабаном, а также теми высоко ценимыми предметами (туземцы называют их *vaugu'a*), которые представляют собой ожерелья, пояса, раковинные браслеты и большие полированные лезвия для топоров.

Частный владелец в данном случае — это не просто слово, лишенное практического значения. Муж и жена могут распоряжаться (и действительно распоряжаются) любыми предметами, находящимися в их собственности, и после смерти одного из них предметы эти не наследуются партнером, а распределяются среди особого класса наследников. Если происходит домашняя ссора, мужчина может испортить что-то из имущества своей жены: он может направить свой гнев на бутылки для воды или на травяные юбки — а она может продырявить его барабан или разбить щит, с которым он танцует. Мужчина должен, кроме того, чинить свои вещи и содержать их в порядке, так что женщина не является домохозяйкой в привычном европейском смысле.

Недвижимым имуществом, таким как земля огорода, деревья, дома, а также морскими судами владеют почти исключительно мужчины, то же самое относится и к скоту, главным образом состоящему из свиней. Нам придется затронуть этот предмет еще раз, когда речь пойдет об общественном положении женщин, так как обладание такого рода вещами идет рука об руку с властью.

Переходя теперь от экономических прав к обязанностям, давайте разберемся с разделением труда по полу. В более тяжелых видах труда, таких как обработка огородов, ловля рыбы, переноска серьезных тяжестей, существует четкое разделение между мужчиной и женщиной. Рыболовство и охота (последняя весьма незначительно развита на Тробрианах) возложены на мужчин, тогда как поиском морских моллюсков заняты только женщины. В огородничестве самые тяжелые работы, такие как вырубка кустарника, изготовление изгородей, доставка тяжелых опор для ямса и выращивание клубнеплодов, — исключительно мужское дело. Прополка — специфически женская обязанность, а некоторые промежуточные стадии ухода за растениями выполняются за счет смешанного, мужского и женского, труда. Мужчины осуществляют-

486

ют весь необходимый уход за кокосовыми и арековыми пальмами, а также за фруктовыми деревьями, тогда как за свиньями приглядывают главным образом именно женщины. Все морские экспедиции продельывают мужчины, и строительство каноэ — всецело их занятие. Мужчины должны осуществлять большую часть торговли, особенно — важный обмен растительной пищи на рыбу, который происходит между внутренней частью острова и прибрежными деревнями. При строительстве домов каркас изготавливают мужчины, а женщины помогают в плетении стен. Оба пола участвуют в переноске грузов; мужчины взваливают на плечи более тяжелые вещи, а женщины в качестве компенсации делают больше ходок. И, как мы видели, существует характерное разделение между полами в способе переноски тяжестей.

Что касается мелкой работы по изготовлению небольших предметов, то женщины должны

делать циновки и плести браслеты и пояса. Разумеется, они сами изготавливают свою одежду, точно так же, как мужчинам надлежит шить свою не слишком просторную, но тщательно выделанную деталь одежды — набедренную повязку. Мужчины вырезают деревянные предметы (даже когда те предназначены для женщин); делают из тыквы сосуды с известью для жевания бетеля, а в прежние времена их традиционным занятием было полирование и затачивание всех каменных орудий.

Названная специализация в работе на основе пола добавляет в определенные сезоны характерный и живописный штрих к деревенской жизни. С приближением урожая нужно изготавливать новые юбки разнообразных цветов, чтобы надеть их, когда собран урожай, и на следующих затем праздниках. Множество листьев банана и пандануса приносят в деревни и там их отбеливают и делают прочными с помощью огня. Ночью вся деревня сияет от этих светящихся огней, возле каждого из которых пара женщин сидят одна напротив другой и проносят лист туда-сюда перед пламенем (илл. 9). Громкая болтовня и песня оживляют работу, наполненную радостью от предвкушения грядущих развлечений. Когда материал готов, его еще нужно обрезать, нарезать на полоски и покрасить. Для окраски из кустарника приносят два вида корней: один дает глубокий пурпурный цвет, а другой — ярко-малиновый. Краску смешивают в больших лотках, сделанных из гигантских раковин съедобных морских моллюсков; в них полоски листьев погружают, а затем подвешивают сушиться в толстых связках на центральной площади, оживляя всю деревню их радостным цветом (илл. 10). После весьма сложного процесса соединения отдельных полосок великолепное «творение» завершается;

487

золотая желтизна пандануса, мягкая травяная зелень или серовато-коричневый оттенок банановых листьев, малиновый и пурпурный цвет окрашенных слоев создают поистине прекрасную гармонию цвета на фоне гладкой коричневой кожи женщины.

Некоторые изделия выполняются мужчинами и женщинами совместно. Например, в тщательно разработанном процессе, который необходим при изготовлении некоторых украшений из раковин, участвуют оба пола²⁰, тогда как сети и бутылки для воды могут делать представители любого пола.

Мы увидим впоследствии, что женщины не принимают на себя главный удар всех нудных и тяжелых работ. На самом деле наиболее тяжелые работы по огороду и наиболее монотонная деятельность выполняется мужчинами. С другой стороны, у женщин есть их собственная сфера экономической активности; эта сфера бросается в глаза, и благодаря ей женщины утверждают свой статус и значение.

Глава II

Статус женщины в туземном обществе

Представления туземца о родстве и происхождении, вкупе с отстаиванием исключительной роли матери в размножении; положение женщины в доме и ее широкое участие в экономической жизни — все это предполагает, что женщина играет влиятельную роль в обществе и что ее статус не может быть низким или лишенным значения. В данном разделе необходимо будет рассмотреть ее правовой статус и ее положение в племени, то есть ее ранг, власть и социальную независимость от мужчины.

В первом разделе предыдущей главы мы изложили представления туземцев о родстве, покоящиеся на матрилинейном принципе, согласно которому все наследуется через мать. Мы видели также, что реальная опека ее семьи лежит не на ней, а на ее брате. Это можно обобщить в виде формулы, согласно которой в каждом поколении женщина продолжает линию, а мужчина эту линию представляет; или, другими словами, что в каждом поколении власть и функции, принадлежащие семье, переходят к мужчинам, хотя передаваться они должны женщинами.

1. Привилегии и тяготы ранга

Давайте рассмотрим некоторые последствия этого принципа. Для сохранения и самого существования семьи нужны и женщина, и мужчина; поэтому оба пола рассматриваются туземцами в качестве одинаково ценных и важных. Когда вы говорите с тробри-анцем о

генеалогиях, вопрос сохранения линии постоянно увязывается с числом живущих женщин. Это было заметно всякий раз, когда мужчина из субклана высокого ранга, например омараканского Табалу, комментировал выполненную мной перепись членов этого субклана: тот факт, что в нем было очень много женщин, обычно отмечался с удовольствием, причем говорилось, что это хорошо и важно. То, что в Омаракане насчитывалось только

489

две женщины этого субклана высокого ранга, тогда как мужчин имелось несколько, явно воспринималось болезненно, и каждый информатор-табалу считал нужным сказать, что в младшей линии субклана, живущей в Оливилеви, деревне на юге острова, которая тоже управляется табалу, — женщин уже больше. Мужчина любого клана, говоря о своих семейных отношениях, часто распространяется на тему многочисленности своих сестер и их детей женского пола как чего-то по-настоящему важного для его линиджа. Таким образом, рождение девочек приветствуется так же, как и рождение мальчиков, и родители одинаково заинтересованы в тех и других, радуются им и любят. Нет нужды добавлять, что идея убийства новорожденных девочек была бы для тробрианцев столь же абсурдной, сколь и отвратительной.

Общее правило, состоящее в том, что женщины передают привилегии семьи, а мужчины ими пользуются, надлежит проверить на предмет его действительности. Сделав это, мы сумеем лучше понять указанный принцип и даже кое-что объяснить. Идея ранга, то есть присущего некоторым людям социального превосходства как их врожденного права, — чрезвычайно характерна для жителей Тробрианских о-вов; и если рассмотреть, каким образом ранг воздействует на индивида, это лучше всего объяснит действие принципа в целом.

Ранг ассоциируется с определенными наследственными группами тотемического характера, которые уже были здесь обозначены как *субкланы* (см. также гл. XIII, разд. 5). Каждый субклан имеет определенный ранг и, значит, претендует на более высокое положение по отношению к одним с одновременным признанием своей подчиненности другим. Можно различить пять или шесть основных категорий ранга; более мелкие градации внутри них тоже важны, но уже в меньшей степени. В интересах краткости и ясности для меня главным будет сравнить субклан Табалу (наивысший по рангу) с нижестоящими субкланами.

Каждая деревенская община «принадлежит» к одному такому субклану, или «находится в его владении», при этом самый старший мужчина является главой деревни. Когда субклан имеет наивысший ранг, его старший мужчина не только возглавляет свою собственную деревню, но и верховенствует над всем дистриктом и является тем, что мы называем здесь словом «вождь». Власть вождя и ранг поэтому тесно увязаны, и ранг несет в себе не только социальные различия, но и право на власть. В настоящее время один из этих двух атрибутов, но только один (а именно — социальные различия) одинаково присущ и мужчинам, и женщинам. Каждая женщина высшего ранга, например табалу, пользуется всеми личными привилегиями, какие дает знатность. Мужчины

490

клана, возможно, скажут, что они более знатны (более *giu a 'u*), чем женщины, но, может быть, эти слова просто выражают обычное представление о мужском превосходстве. Во всех конкретных проявлениях ранга, традиционных или социальных, оба пола равны. В обширной мифологии, относящейся к происхождению различных субкланов, женщина-прародительница всегда фигурирует рядом с мужчиной (ее братом), и есть даже мифы, в которых женщина в одиночку начинает линию²¹.

Другое важное проявление ранга — сложная система табу, и она в равной степени затрагивает и мужчину, и женщину. Табу, связанные с рангом, включают многочисленные пищевые запреты (определенные животные при этом выделены особо); существует ряд и других примечательных ограничений: например, не разрешается использовать никакую воду, кроме той, что берется из водоемов в коралловом рифе. Эти табу усиливаются наказанием со стороны сверхъестественных сил, и за нарушением следует болезнь, даже если оно было случайным. Но реальная сила, благодаря которой эти табу сохраняются, — это твердая убежденность самого человека, что запрещенная еда по сути своей плоха, что она омерзительна и грязна сама по себе. Когда члену субклана Табалу предлагают съесть морского кота²² или кустарниковую свинью, он выказывает явные признаки отвращения, и

рассказывают случаи, когда мужчину высокого ранга в полном смысле слова вырвало некой запрещенной субстанцией, которую он нечаянно съел. О тех, кто в прибрежных лагунных деревнях ест морских котлов, «гражданин» Омараканы обычно говорит с точно таким же брезгливым презрением, с каким благонамеренный британец говорит о поедателях лягушек и улиток во Франции или с каким европеец относится к употреблению в пищу щенков и тухлых яиц в Китае.

В настоящее время женщина высокого ранга полностью разделяет с мужчиной и это отвращение, и опасения за нарушения табу. Если — как это иногда случается — она выходит замуж за человека более низкого ранга, то вся ее еда, вся кухонная утварь, блюда и сосуды для питья должны быть отдельными от мужа, или же он должен отказаться от всей той пищи, которая табуирована для нее; последний вариант избирается чаще.

Обладателям ранга полагаются определенные украшения, которые служат и атрибутами ранга, и элементами праздничного декора. Например, особый вид раковинных украшений — диски из красных двустворчатых раковин — могут носить на лбу и на затылке только люди самого высокого ранга. В качестве поясов и браслетов они позволены также и людям следующего, более низкого ранга. Равным образом браслет на запястье — это знак

491

высшей аристократии. Многообразие и различие в индивидуальных украшениях весьма велики, но тут достаточно сказать, что отношение к ним мужчин и женщин совершенно одинаково, хотя последние и чаще ими пользуются.

Напротив, особые украшения для жилищ, такие как доски с резьбой и узоры из раковин (илл. 2, 20 и 23), доступные по своему оформлению и материалу только нескольким высоким рангам, используют прежде всего мужчины. Однако женщина, обладающая рангом и вышедшая замуж за простолюдина, тоже имела бы полное право разместить подобные украшения на своем доме.

Очень важный и тщательно разработанный ритуал для выражения уважения людям высокого ранга основан на представлении, что мужчина знатного линиджа должен всегда оставаться в буквальном смысле слова на более высоком уровне, чем те, кто ниже его по статусу. В присутствии знатного человека все люди более низкого ранга должны соответственно наклонять головы, или сгибать свое тело, или же садиться на корточки на землю — в зависимости от степени подчиненности своего ранга. Ни под каким видом ни одна голова не должна оказаться выше головы вождя. К дому вождя всегда пристраиваются высокие помосты, и на одном из них он обычно сидит — так что люди могут свободно двигаться под ним во время племенных соборщ (см. илл. 2, на которой мы видим вождя облокотившимся на такой помост). Когда простолюдин проходит мимо группы знатных людей, сидящих на земле, даже на расстоянии от него, он должен выкрикнуть *tokay* («поднимайтесь»), и вожди немедленно вскочат на ноги и останутся стоять, пока он будет, пригнувшись к земле, пробираться мимо них²³. Можно было бы думать, что столь неудобную церемонию оказания почестей каким-то образом обходят, но это не так. Много раз, когда в деревне я сидел и беседовал с вождем, какой-нибудь простолюдин проходил через деревенскую рощу и выкрикивал *tokay*; и хотя это случалось примерно каждые четверть часа, моему другу приходилось подниматься, а в это время тот, другой, низко склонившись, медленно проходил мимо²⁴.

Женщины, обладающие рангом, имеют в этом смысле точно такие же привилегии. Когда знатная женщина выходит замуж за простолюдина, ее муж должен склоняться перед ней на публике, а другие должны делать это еще более старательно. Для нее воздвигается высокий помост, и она сидит на нем одна во время племенных соборщ, тогда как ее муж внизу передвигается или сидит на корточках с остальной толпой.

Святость персоны вождя локализуется прежде всего в его голове, которая окружена ореолом строгих табу. Наиболее святы лоб и затылок с шеей. Только равным вождю по рангу, то есть

492

женам и нескольким особо привилегированным лицам, разрешено прикасаться к этим частям тела на предмет мытья, бритья, украшения и поиска вшей. Эта святость головы распространяется на женщин из знатных субкланов, и если знатная женщина выходит замуж за простолюдина, то муж не должен — по крайней мере теоретически — касаться ее лба,

затылка, шеи и плеч даже во время самых интимных моментов супружеской жизни. Таким образом, в мифе ли, при соблюдении табу или в ходе ритуала воздаяния почестей женщина пользуется точно такими же привилегиями ранга, как и мужчина, однако никогда не имеет связанной с этим реальной власти. Ни одна женщина никогда не стоит во главе субклана и поэтому не может быть вождем. Что произошло бы, если бы в каком-либо поколении не оказалось ни одного мужчины, я сказать не могу, поскольку реальных случаев такого рода не зафиксировано; но временное регентство женщины представляется совершенно несовместимым со взглядами тробрианцев. Что же до привилегии полигамии, которая, как мы увидим позже (гл. V, разд. 4), составляет основу власти вождя или главы субклана, то у женщин, разумеется, нет сходной привилегии полиандрии.

И многие другие социальные функции ранга непосредственно осуществляются лишь мужчинами, а женщины разделяют только общественный престиж. Так, например, правом собственности на каноэ облечен глава субклана (хотя у всех деревенских жителей тоже есть определенные права на них), а его родственникам при этом достается только преимущество славы (*butura*), то есть привилегия говорить о каноэ в терминах собственности и хвастаться ими²⁵. Лишь в исключительных случаях женщины оказываются-таки в морских плаваниях рядом со своими сородичами-мужчинами. Опять же все виды прав, привилегий и деятельности, связанных с *kula* (особой системой обмена ценностями), — это прерогатива мужчин. Женщина, будучи женой или сестрой мужчины, только случайно может быть лично вовлечена в дело. По большей части она лишь греется в лучах чужой славы и довольствуется чужой удовлетворенностью. Во время войны у мужчин есть сфера деятельности, всецело принадлежащая им, хотя женщины видят все приготовления и предваряющие обряды и даже порой могут увидеть украдкой само поле битвы²⁶.

Важно отметить, что в данном разделе, сравнивая роли двух полов, мы довольно часто вынуждены были упоминать рядом брата и сестру, как это принято в отношении мужа и жены. При матрилинейном счете родства брат и сестра — это естественно связанные друг с другом представители соответственно мужской

493

и женской социальных ролей, которые сказываются во всех правовых и обрядовых сторонах жизни. В мифах, затрагивающих происхождение семьи, брат и сестра появляются вместе из-под земли — через исходную дыру в ее поверхности. В семейных делах брат является естественным защитником и главой домохозяйства сестры и ее детей. На уровне племени соответствующие каждому из них обязанности строго регулируются, и брат с сестрой образуют, как мы увидим, одну из основных нитей социальной материи. Но в личностных отношениях брата и сестру разделяет строжайшее табу, препятствующее любому роду интимности между ними²⁷.

Поскольку женщина лишена властных полномочий, собственности на землю и многих других общественных преимуществ, из этого следует, что у нее нет места на племенных собраниях и нет голоса в таких публичных спорах, какие возникают по поводу огородов, рыбной ловли, охоты, морских экспедиций, войн, обрядовой торговли, праздничных торжеств и танцев.

2. Похоронные обряды и торжества

С другой стороны, существуют определенные формы участия в обрядах и торжествах, которые дают женщинам возможность многое и говорить, и делать. Наиболее важными из них по торжественности и сакральности, а также наиболее обязывающими по части внешнего проявления и масштабности являются погребальные обряды. В уходе за телом умершего, в демонстрировании горя, в похоронах с их многочисленными ритуалами и длинными сериями обрядового распределения пищи — во всей этой деятельности, которая начинается сразу после смерти кого-нибудь из важных соплеменников и продолжается на протяжении месяцев, а то и лет, — женщины играют большую роль и призваны выполнять определенные, свойственные только им, обязанности. Некоторые женщины, имеющие особое отношение к умершему, должны держать труп у себя на коленях и ласкать его; другая категория родственниц, пока о теле заботятся в хижине, осуществляет примечательный погребальный обряд вне ее: ряд женщин, одни попарно, лицом друг к другу, другие поодиночке, движутся в медленном танце, взад и вперед пересекая центральную площадь в ритме завывающих

погребальных песнопений (илл. 11). Как правило, каждая несет в руках какой-нибудь предмет, который носил или которым владел покойник. Такие реликвии играют огромную роль в похоронах, и женщины носят их на себе еще долгое время после тяжелой утраты. Завертывание трупа и последующее бодрствование над могилой — обязанность еще одной категории родственниц покойного.

494

Некоторые функции погребения, в особенности отвратительный обычай разрезания трупа, выполняются мужчинами. В последующий долгий период погребения тяжесть драматического выражения горя падает главным образом на женщин: вдова всегда печалится дольше, чем вдовец, мать — дольше, чем отец, женщина — дольше, чем мужчина одной с ней степени родства. В погребальных раздачах пищи и имущества, основанных на представлении, что члены субклана умершего платят остальным родичам за их участие в похоронах, женщины играют заметную роль и сами проводят некоторую часть ритуальных раздач (илл. 12).

Я только коснулся погребальных обрядов, так как вскоре мы должны будем к ним вернуться (гл. VI, разд. 3 и 4), но и сказанного достаточно, чтобы показать, насколько велико участие женщин в данном виде религиозных или обрядовых публичных действий. Некоторые племенные обряды, в которых задействованы только женщины, будут детально описаны позднее, а здесь необходимо лишь упомянуть, что в долгих и сложных обрядах первой беременности (гл. VIII, разд. 1 и 2) и в ритуалах магии красоты во время празднеств (гл. XI, разд. 2—4) женщины — главные действующие лица. В определенных случаях, таких как обряды первой беременности и первого выхода на люди после родов, а также в общеплеменных танцах и в *kayasa* (публичных состязаниях), женщины появляются в парадном облачении и убранстве (илл. 13), что соответствует полному праздничному наряду мужчин (как видно на илл. 14 и 79).

Интересный случай произошел во время *milamala*, ежегодного сезона танцев и праздников, начинающихся после сбора урожая. Данный период открывается церемонией, главная цель которой — снять табу с барабанов. На этом первом празднике происходит раздача пищи, и мужчины, облаченные во все положенные детали танцевального костюма, выстраиваются для выступления, причем барабанщики и певцы находятся в центре кольца, образуемого разодетыми танцорами. Как и в обычном танце, певцы, стоя на центральной площади, интонируют какое-нибудь протяжное песнопение, танцоры начинают медленно двигаться, а барабанщики отбивать такт. Но им не дают продолжить: как только раздается рокот барабанов, из хижин вырывается плач тех женщин, которые все еще находятся в трауре; стоящая позади внутреннего ряда домов толпа пронзительно кричащих, возбужденных женских фигур бросается вперед и нападает на танцоров, бьет их палками и швыряет в них кокосы, камни и куски дерева. Обычай не обязывает мужчин демонстрировать слишком большую смелость, и в один миг все барабанщики, столь торжественно начавшие выступление, исчезают, а деревня пустеет, так как

495

женщины преследуют участников праздника. Но табу нарушено, и в полдень того же дня исполняется первый на празднике танец, которому уже никто не мешает.

Танцы в полном парадном облачении (илл. 14, 58, 65, 73, 82) — это прежде всего мужчины, демонстрирующие свою красоту и искусство. В некоторых танцах, таких, которые исполняются в быстром темпе (с резными специальными дощечками или с пучками длинных узких лент), или таких, в которых условно имитируются движения животных, могут принимать участие только мужчины (илл. 65, 73, 82). Лишь в одном традиционном виде танца, для которого мужчины надевают женские юбки из растительных волокон²⁸ (илл. 3, 58), обычай не возбраняет принимать участие и женщинам. Но хотя я наблюдал множество подобного рода праздников, только однажды мне довелось увидеть, чтобы женщина действительно танцевала, и она была при этом самого высокого ранга. Однако в роли пассивных наблюдателей и восхищенных зрителей женщины образуют очень важное дополнение к указанной форме общественной активности. Помимо сезона танцев, на Тробрианах есть много и других длительных периодов

непрерывных развлечений, и в них женщины принимают уже более активное участие. Характер развлечений оговаривается заранее и должен сохраняться таким на протяжении всего периода. Существуют разного рода *kayasa* — как принято именовать эти увеселения (гл. IX, разд. 2—4). Есть *kayasa*, во время которой из вечера в вечер группы празднично наряженных женщин сидят на циновках и поют; во время другой мужчины и женщины, украсив себя венками и гирляндами из цветов, обмениваются этими украшениями друг с другом; а то, например, объявляется *kayasa*, главная цель которой — ежедневное выставление напоказ определенного рода украшений. Иногда члены общины изготавливают маленькие игрушечные парусные каноэ и каждый день устраивают на мелководье мини-регату. Бывает *kayasa* и эротического направления. Одни увеселения такого рода — исключительно женские (пение и определенные украшения); в других участвуют оба пола (цветы, эротика и демонстрация волос); в третьих — только мужчины (игрушечные каноэ).

Во всех публичных праздниках и развлечениях, вне зависимости от того, играют в них женщины активную роль или нет, их никогда не исключают из числа зрителей и им не запрещают свободно находиться среди мужчин; и они это делают на условиях совершенного равенства, обмениваясь с мужчинами шутками, добродушно поддразнивая друг друга и вступая в легкий разговор.

496

3. Участие женщины в магии

Один аспект общественной жизни очень важен для тробрианца и стоит особняком как нечто специфическое и особенное. Туземец выделяет определенную категорию фактов и некий тип человеческого поведения, обозначая все это словом *megwa*, что вполне адекватно можно перевести словом «магия». Магия весьма тесно связана с экономической жизнью, а по сути — с каждой насущной проблемой; кроме того, она является инструментом власти и показателем значимости тех, кто ее практикует. Поэтому положение женщин в магии заслуживает особого рассмотрения.

Магия создает специфический аспект реальности. Во всех важных сферах деятельности и развлечений, где человек не владеет ситуацией твердо и надежно, магия представляется необходимой. Так, например, к ней прибегают при обработке огорода и ловле рыбы, при строительстве большого каноэ и нырянии за ценной раковиной, при регулировании ветра и погоды, на войне, в делах любви, в заботах о личной привлекательности, при обеспечении безопасности на море, для гарантии успеха любого крупного начинания; и последнее, но не менее важное, — с лечебной целью или для извлечения болезни на врага. Успех и безопасность во всех этих делах во многом, а иногда и полностью зависят от магии и могут быть обеспечены ее надлежащим применением. Везение или неудача, нехватка пищи или ее обилие, здоровье или болезнь воспринимаются таким образом, что люди верят: все это существует прежде всего благодаря правильной магии, правильно примененной в правильных обстоятельствах.

Магия включает в себя заговоры и обряды, которые производит мужчина, наделенный таким правом в силу некоторых обстоятельств. Магическая сила локализуется прежде всего в словах формулы, а функция обряда, который, как правило, очень прост, состоит главным образом в том, чтобы передать дыхание мага, заряженное силой слов, предмету или персоне, подлежащим магическому воздействию. Тробрианцы верят, что все магические заклинания в неизменном виде ведут свое происхождение с незапамятных времен — от начала вещей.

Из этого последнего вытекает естественное социальное следствие: некоторые системы магии наследуются, каждая в определенном субклане, и такая система принадлежит ему с того момента, как он появился из-под земли. Практиковать магию может только член субклана, и она, безусловно, — один из ценных атрибутов субклана как такового, она — его собственность. Она пе-

497

редается по женской линии, хотя обычно — как это бывает и с другими формами власти и собственности — осуществляется только мужчинами. Однако в определенных случаях такую наследственную магию могут практиковать и женщины.

Сила, сообщаемая магией тому, кто ее практикует, объясняется не просто результатами ее специфического воздействия. В наиболее важных видах магии обряды тесно переплетены с той деятельностью, которую они дополняют, а не просто прилагаются к ним. Так, в огородной магии тот, кто совершает ритуал, играет важную экономическую и общественную роль и является организатором и руководителем работы. То же самое — в строительстве каноэ и свойственной этому магии, а также в обрядах, увязываемых с проведением морской экспедиции: мужчина, который технически управляет и является лидером какого-либо начинания, обязан (или имеет привилегию) одновременно отправлять и магические обряды²⁹. Обе функции — руководящая и магическая — неразрывно соединяются в одной персоне. В других видах магии, которые зачисляются туземцами в категорию *bulumwalata* (черная магия), объединяющую все виды колдовства и, среди прочего, вызывание или прекращение дождя, человек, выполняющий обряды, имеет огромное и прямое влияние на остальных соплеменников. Магия, несомненно, и в самом деле представляет собой наиболее эффективный и часто применяемый инструмент власти. Раз магия настолько тесно связана с той деятельностью, которой она сопутствует, то ясно, что в определенных-видах занятий разделение функций между полами должно повлечь за собой и соответствующее разделение в отправлении магии. Те виды работ, которые традиционно выполняют только мужчины, должны и для отправления магических обрядов нуждаться в мужчине; там же, где своим особым делом заняты женщины, человек, выполняющий обряд, должен принадлежать к женскому полу. Например, глядя на таблицу, приведенную ниже, мы видим, что в рыболовстве и охоте, а также в резьбе по дереву — занятиях, в которых ни одна женщина никогда не принимает участия, — магию практикуют исключительно мужчины. Военная магия (которая сейчас временно отменена) также представляла собой передаваемую по наследству систему заклинаний и обрядов, всегда выполняемую мужчиной определенного субклана. Долго длящиеся и сложные серии заклинаний, сопровождающих строительство морских каноэ, никогда не могли произноситься женщиной, и так как ни одна женщина никогда не отправлялась в ритуальную заморскую экспедицию, то магия безопасности и магия *kula*, которые должны осуществляться в этом случае, могут проводиться только мужчиной.

498

Разделение магии между полами

Мужская

Магия при обработке
общественного огорода

(*towosi*)

Рыболовная магия

Охотничья магия

Магия при постройке

каноэ

Магия *kula* (*mwasila*)

Магия погоды (солнца и
дождя)

Магия ветра

Военная магия (*boma*)

Магия безопасности на

море (*kayga 'u*)

Магия резьбы по дереву
(*kabitam*)

Колдовство (*bv/aga 'u*)

Женская

Обряды первой беременности

Магия изготовления юбки

Магия предупреждения опасности при родах Заговаривание зубной боли

Магия при слоновой болезни, при опухолях Магия в случае гени-тальных выделений (гонорее?) Магия при аборте

Женское колдовство (*yoouva* или *tulukwausi*)

Смешанная Магия красоты Любовная магия Магия при обработке частного огорода

Помимо этого существует несколько важных видов магии, которые с очевидностью приспособлены для женских рук и губ, так как сопутствуют таким действиям или функциям, которые по своей природе или согласно традиции исключают присутствие мужчин. К таковым относятся: магия, связанная с обрядами первой беременности (см. гл. VIII, разд. 1 и 2); магические

действия того, кто учит делать юбки из волокон; магические действия при аборте. Существуют, однако, и смешанные сферы активности и влияния полов, такие как работа на огороде или занятия любовью, управление погодой или человеческим здоровьем, где на первый взгляд, кажется, нет преимущественной связи с одним полом. И все же огородная магия — это всегда мужская забота, и женщины никогда не производят важные публичные обряды, те, что наиболее тщательно соблюдаются и высоко ценятся туземцами и проделываются деревенским «магом» над огородами всей общины³⁰. Даже таким фазам работы на огороде, как прополка (совершаемая исключительно женщинами), начало должен положить на официальной церемонии мужчина — специалист по огородной магии. Ветер, солнечный свет и дождь тоже всецело контролируются мужскими руками и мужским ртом.

В некоторых смешанных формах активности мужчина и женщина могут одинаково хорошо отправлять требуемые магические обряды, а ряд менее значимых обрядов для частных огородов, обрядов, применяемых каждым индивидом в видах собственной выгоды, могут выполняться без различия пола. Существуют любовная магия и магия красоты, заклинания которых произносятся кем-нибудь, кто страдает от неразделенной любви или нуждается

499
ся в усилении своей личной привлекательности. Кроме того, в определенных случаях, таких, например, как большие племенные празднества, заклинания красоты публично произносятся женщинами в адрес мужчин, а в другое время мужчины применяют форму магии красоты к себе самим и к своим украшениям³¹.

Наиболее определенную привязку магических сил к тому или иному полу можно найти в темных и страшных силах колдовства, тех силах, которые глубочайшим образом воздействуют на надежды и счастье людей. Магию болезни и здоровья, которая способна отравить жизнь или восстановить ее естественную привлекательность и которая придерживает смерть, как свой последний козырь, могут практиковать и мужчины, и женщины в равной мере; но характер магии полностью меняется в зависимости от пола. Мужчина и женщина владеют каждый собственным колдовством, производимым посредством различных обрядов и формул, которые по-разному воздействуют на тело жертвы и которые окружает совершенно разная атмосфера туземных представлений. Мужское колдовство гораздо более конкретно, и его методы можно ясно описать почти как рациональную систему. Сверхъестественные способности колдуна сводятся к его умению исчезать по своему желанию, испускать сияющий свет из своей персоны и иметь сообщников среди ночных птиц. Крайне бедные средства сверхъестественного воздействия по сравнению с достижениями какой-нибудь колдуньи!

Колдунья — а нужно помнить, что это всегда реальная женщина, а не дух или существо нечеловеческой природы — отправляется в свое ночное предприятие в облике своего же невидимого двойника; она может летать по воздуху и появляться как падающая звезда; если захочет, она может принять вид летающего светляка, или ночной птицы, или летучей лисицы; она может слышать и обонять на огромном расстоянии; она имеет пристрастие к мясу и питается трупами.

Болезни, которые вызывают колдуньи, почти неизлечимы и чрезвычайно быстротечны, убивая, как правило, немедленно. Это происходит из-за исчезновения у жертвы внутренностей, которые колдунья сразу же поедает. Напротив, колдун никогда не угощается мясом своей жертвы, его власть гораздо менее эффективна, он принужден действовать медленно, и самое лучшее, на что он может надеяться, это навлечь затяжную болезнь, которая, если ему повезет, сумеет прикончить жертву лишь спустя месяцы, а то и годы настойчивой работы. Бывает даже, что потом нанимают другого колдуна, чтобы противостоять работе первого и восстановить здоровье пациента. Но побороть колдунью — шансов мало, даже если сразу прибегнуть к помощи другой колдуньи.

500

Колдунья, когда она не старая, не менее желанна в сексуальном отношении, чем остальные женщины. В самом деле, ведь она окружена ореолом славы благодаря силе своей личности, а кроме того, обычно обладает еще и выраженной индивидуальностью, которая, как нам кажется, сопутствует ее репутации колдуньи. Привлекательность, которую в глазах другого пола имеет молодая колдунья, достигшая брачного возраста, не предполагает совсем уж

бескорыстного отношения, ибо колдовство — это подчас источник дохода и личного влияния, к которому приятно было бы присоединиться. Однако ремесло колдуньи, в отличие от колдуна, приходится таить: за исцеление колдунья может получать плату, но убивать за вознаграждение она никогда не станет. Этим она опять же отличается от колдуна, который большую часть своего дохода извлекает из черной магии, а не из практики целительства. В самом деле, обычно, даже если известно, что женщина — колдунья, она никогда не признается в этом открыто, даже своему мужу.

Колдовство передается по наследству от матери к дочери, и такая передача должна произойти в раннем возрасте. В дальнейшем искусство черной магии у такой женщины иногда может еще больше усилиться за счет малопочтенных средств. Говорят, что некоторые женщины имеют сексуальные отношения с нелюдью — крайне зловредными существами, называемыми *tauva 'u*, которые насылают на людей эпидемии и всяческое зло (см. гл. XII, разд. 4). Они в дальнейшем инструктируют женщин в искусстве причинения вреда, и таких женщин в народе страшно боятся. На нескольких моих личных знакомых определенно указывали как на имеющих любовников в среде *tauva 'u*, особенно это относилось к жене вождя Обверни, весьма смысленной и предприимчивой особе, которая на илл. 77 и 78 показана среди основных действующих лиц.

С точки зрения исследователя-социолога, наиболее важное различие между мужским и женским колдовством коренится в том, что колдун занимается своей профессией реально, тогда как деятельность колдуньи существует только в фольклоре и в воображении туземца. То есть колдун действительно знает магию, которой занимается; когда это необходимо, он обычно произносит заклинание над соответствующей субстанцией, выходит ночью, чтобы подстеречь свою жертву или «навестить» ее в ее хижине, а в некоторых случаях, подозреваю, может даже и яду поднести. С колдуньей все наоборот: как бы сильно ни верили, что она играет роль *yoouva*, нет нужды говорить, что на самом деле она не летает, и не выдирает у людей внутренности, и не знает никаких заклинаний или обрядов — поскольку данный тип женской магии живет только в легендах и вымыслах.

501

Есть ряд мелких хворей — среди них зубная боль, некоторые опухоли, разбухание тестикул и генитальные выделения (гонорея?), — которые женщина способна навлечь на мужчину при помощи магии. Зубная боль — исключительно женская специализация, и одну женщину зовут, чтобы снять ее, тогда как другая эту боль вызвала. Колдунья может сделать это благодаря своей магической власти над маленьким жуком, называемым *kirn*, который очень похож на жука, прогрызающего дырки в таро. Сходство между зубным кариесом и отверстиями, проделанными жуком в таро, — достаточное доказательство, что сходный эффект был вызван сходными причинами. Но некоторые из моих информаторов действительно видели маленького черного скарабея, выпадающего изо рта мужчины, когда некая женщина произносила лечебную формулу.

Существуют, как мы видели, формы наследственной магии, которые могут практиковать только мужчины некоего субклана, или — в виде исключения — кто-то из их сыновей. (В последнем случае молодой человек должен уступить это право, когда отец умрет.) Тогда, если мужчины определенного поколения вымрут, женщина может научиться этой магии (хотя ей не позволят отправлять ее), а если она родит мужского наследника своему субклану, то научит его нужной формуле, чтобы в будущем он мог ее применять. Так женщина способна преодолеть разрыв в одно поколение, пронеся в своей памяти систему «огородной магии», или чародейства, влияющего на погоду и ветер, или заклинаний, сопутствующих рыбной ловле, охоте, строительству каноэ и заморской торговле. Она может даже сохранить систему военной магии, но никогда не должна заучивать формулу мужского колдовства, которая строго табуирована для женского пола. И нет никакой необходимости делать это, поскольку магия такого рода никогда не бывает строго наследственной внутри субклана.

Таким образом, мы видим, что сильная позиция женщин в племени подкреплена также их правом на осуществление магии — этой наиболее стойкой и менее всего поддающейся разрушению субстанции туземных представлений.

А теперь, чтобы кратко подытожить результаты этой и предыдущей глав, давайте вообразим, что мы смотрим на туземную деревню с высоты птичьего полета и пытаемся составить

динамичную картину жизни общины. Бросая взгляд на центральную площадь, улицу и окружающую землю с рощами и огородами, мы видим, что их населяют мужчины и женщины, свободно общающиеся между собой и равноправные. Иногда они вместе идут работать на огород или искать что-нибудь съедобное в джунглях и на морском берегу. Или же они разделяются, причем каждый

502

пол формирует группу работников, занятых какой-то специфической деятельностью, каковую они и осуществляют успешно и заинтересованно. На центральной площади — преобладание мужчин; возможно, они обсуждают на общинном собрании виды на урожай или подготовку к морской экспедиции или к какому-то обряду. Улица полна женщин, занятых работой по хозяйству, и там уже мужчины, как правило, сразу присоединяются к ним и помогают забавлять детей или решать какие-то домашние задачи. Мы можем слышать, как женщины распекают своих мужей (обыкновенно в весьма добродушной манере).

Предположим, что наше внимание переключилось на какое-то единичное событие: смерть, пустяшную племенную ссору, дележ наследуемого богатства или какой-нибудь обряд. Мы наблюдаем его понимающими глазами и видим, как бок о бок с действием племенного закона и обычая разворачивается игра личных страстей и интересов. Мы видим влияние матрилинейных принципов, действие отцовского права, применение властных прерогатив внутри племени и результаты деления на тотемные кланы и субкланы. Во всем этом существует баланс между мужским и женским влиянием, причем мужчина обладает властью, а женщина ведает ее распределением.

А то еще может быть, что центральная площадь заполнена смешанной толпой, пестрой от праздничных нарядов и убранства. Женщины в праздничной одежде движутся мягкой покачивающейся походкой, кокетливо поигрывая своими формами и элегантно шурша широкими юбками, малиновыми, пурпурными и золотистыми. Мужчины одеты более сдержанно и демонстрируют чопорное невозмутимое достоинство. Они двигаются очень мало, пока не оказываются в числе исполнителей танцев или на иных праздничных ролях. Эти люди обвешаны яркими украшениями и исполнены жизни и движения. Представление начинается; его разыгрывают иногда одни мужчины, а иногда женщины. По мере продолжения праздника — позднее днем или вечером — молодые мужчины и женщины начинают выказывать некоторый интерес друг к другу: здесь и там можно слышать обрывки разговора, взрывы смеха и хихиканье. В их поведении невозможно усмотреть ничего, что было бы хоть в малейшей степени неприлично, неподобающе или вызывающе в сексуальном смысле, хотя лексика их ни в коей мере не чопорна. Но поскольку мы понимаем это общество, то знаем: происходят тайные встречи и закручиваются любовные романы. Так нас наводят на разговор о более детальном изучении эротической сферы туземной жизни; и теперь мы приступаем к систематическому описанию данного предмета.

Глава III

Добрачные отношения между полами

Тробрианцы весьма свободны и естественны в своих сексуальных отношениях. В самом деле, поверхностному наблюдателю может показаться, что их ничто не сдерживает в этой области. Однако это не так, поскольку их свобода подчиняется некоторым четко определенным ограничениям. Лучший способ убедиться в этом состоит в том, чтобы последовательно рассмотреть тот ряд стадий, через которые мужчина и женщина проходят, начиная с детства до своей зрелости, — что-то вроде истории сексуальной жизни некой репрезентативной пары. Вначале мы должны рассмотреть самые ранние годы их жизни — поскольку эти аборигены начинают свое знакомство с сексом в очень нежном возрасте. Беспорядочные и — если они имеют место — неустойчивые взаимоотношения этих ранних лет жизни оборачиваются в юношеском возрасте более или менее систематическими любовными связями, которые в дальнейшем развиваются в постоянные союзы. С этими последними стадиями сексуальной жизни связано существование на Тробрианских о-вах крайне интересного института — дума холостяков и незамужних девушек, который коренные жители называют *bukumatula*; он имеет большое значение, поскольку представляет собой одно из тех санкционированных обычаем

установлений, которые можно было бы принять за форму «группового брака».

1. Сексуальная жизнь детей

Дети на Тробрианских о-вах пользуются значительной свободой и независимостью. Они скоро освобождаются от родительской опеки, которая никогда не бывает очень строгой. Некоторые из них охотно подчиняются своим родителям, но это целиком связано с личностными особенностями обеих сторон: ведь там не существует ни представления об обычной дисциплине, ни систе-

504

мы домашнего принуждения. Часто, когда я сидел среди тробрианцев, наблюдая какую-нибудь сцену семейной жизни или прислушиваясь к перебранке между родителем и ребенком, я слышал, как представителю младшего поколения велели выполнить то или иное поручение, и обычно — о чем бы ни шла речь — это звучало как просьба об одолжении, — хотя в некоторых случаях требование могло быть подкреплено угрозой применить насилие. Родители обычно уговаривают ребенка, или бранятся с ним, или просят — как равные с равным. На Тробрианах никогда не услышишь из уст родителя простой команды ребенку, подразумевающей естественное повиновение.

Люди порой могут рассердиться на своих детей и побить их в приступе гнева; но я столь же часто видел, как ребенок в ярости бросается на своего родителя и бьет его. Такое нападение может быть воспринято с добродушной улыбкой, или же нанесенный удар может быть сердито возвращен; но представление о каре или непременном наказании не просто чуждо, но особо отвратительно туземцу. В ряде случаев, когда после какого-нибудь ужасающего детского злодеяния я высказывал мнение, что было бы лучше для будущего, если бы данный ребенок был побит или хладнокровно наказан как-нибудь иначе, эта идея воспринималась моими друзьями как противоестественная и аморальная и отвергалась с возмущением.

Такая свобода дает простор созданию собственной детской маленькой общины, независимой группы, в которую они естественным образом попадают в возрасте 4—5 лет и где пребывают до наступления половой зрелости. В зависимости от настроения они остаются со своими родителями в течение дня или же присоединяются на какое-то время к своим товарищам по играм в их маленькой республике (см. илл. 15, 16 и 17). И эта община внутри общины очень часто действует так, как решают ее члены, нередко становясь в положение своего рода коллективной оппозиции по отношению к старшим. Если дети сочтут нужным предпринять что-то определенное, например отправиться в однодневную экспедицию, то взрослые (и даже сам вождь), как я часто наблюдал, не смогут остановить их. В ходе этнографической работы у меня была возможность собирать нужную информацию о детях и их интересах непосредственно от них самих (на деле я и не мог действовать по-другому). Детей признавали духовными собственниками их игр и начинаний, а кроме того, они вполне были способны ввести меня в курс дела и объяснить все сложности своей игры или затеи (см. илл. 15).

Кроме того, маленькие дети начинают понимать племенные традиции и обычаи, те ограничения, которые имеют характер табу

505

или недвусмысленного требования племенного закона, нормы или приличия — и учатся считаться с ними³².

Детская свобода и независимость распространяются также и на сексуальную сферу.

Прежде всего, дети слышат и видят многое из того, что происходит в сексуальной жизни старших членов семьи. В пределах дома, где родители не в состоянии найти уединенного места, ребенок имеет возможность получить практические сведения в отношении полового акта. Мне говорили, что не предпринимается никаких особых предосторожностей, чтобы воспрепятствовать знакомству детей с сексуальными удовольствиями их родителей. Ребенка могут просто отругать и велеть ему накрыть голову циновкой. Я не раз слышал, как маленького мальчика или девочку хвалили в таких выражениях: «Хороший ребенок, никогда не говорит о том, что происходит между его родителями». Детям позволяется слушать откровенные разговоры на сексуальные темы, и они вполне хорошо понимают, о чем идет речь. Сами они также весьма сведущие эксперты в области брани и использования языка непристойностей. По причине их ран-

него умственного развития некоторые совсем маленькие дети способны употреблять непотребные шутки, которые их взрослые родственники встречают хохотом. Маленькие девочки сопровождают своих отцов на рыбную ловлю, в ходе которой мужчины снимают свою набедренную повязку. Нагота в таких условиях воспринимается естественно, так как она необходима. Там с ней не ассоциируется развращенность или непристойность. Однажды, когда я был вовлечен в обсуждение некоего непристойного предмета, к нашей группе подошла маленькая девочка — дочь одного из моих информаторов. Я попросил ее отца сказать ей, чтобы она отошла. «О, нет, — ответил он, — она хорошая девочка, она никогда не пересказывает своей матери того, о чем говорят между собой мужчины. Когда мы берем ее с собой ловить рыбу, нам не приходится стыдиться. Другая девочка могла бы рассказать об особенностях нашей наготы своим подружкам или своим матерям³³. Те будут дразнить нас и пересказывать то, что про нас услышали. А эта девочка никогда не скажет ни слова». Другие присутствовавшие там мужчины с восторгом это подтвердили и развили тему девочкиного благоразумия. Что касается мальчиков, то их контакты со своими матерями в указанной сфере являются значительно меньшими, так как здесь между материнскими родственниками (то есть для аборигенов - между настоящими родичами) табу на инцест начинает действовать с раннего возраста, и мальчика лишают возможности любых близких контактов такого рода с матерью, но прежде всего — с сестрами.

506

Существует много возможностей и для мальчиков, и для девочек получить сведения в эротической области — от своих сверстников. Дети посвящают друг друга в тайны сексуальной жизни в непосредственной практической форме еще в очень раннем возрасте. Незрелые формы половой жизни имеют место в их среде задолго до того, как они оказываются реально способными совершить половой акт. Они с радостью участвуют в играх и развлечениях, в которых удовлетворяют свое любопытство в отношении того, как выглядят и как функционируют детородные органы, а иногда, по-видимому, получают какую-то долю сексуального наслаждения. Манипуляции с гениталиями и такие незначительные извращения, как оральное стимулирование детородных органов, — типичные виды подобных забав. Говорят, что маленьких мальчиков и девочек нередко впервые вводят в курс дела их приятели постарше, которые позволяют им быть свидетелями своих собственных любовных развлечений. Поскольку они не встречают препятствий в виде властного авторитета взрослых и не ограничены какими-либо моральными нормами (исключая нормы специфических племенных табу), то только от степени их любопытства, зрелости и «темперамента», то есть от их чувственности, зависит, насколько много или насколько мало они позволяют себе в сексуальных забавах. Отношение взрослых или даже родителей к такому поведению детей — либо полное равнодушие, либо благодушное одобрение; они находят это естественным и не видят, почему им следует браниться или вмешиваться. Обычно они проявляют терпимость, относясь к происходящему как к чему-то забавному и говоря о любовных делах своих детей с легким юмором. Я часто слышал благодушную болтовню примерно такого рода: «Такая-то (девочка) уже имела половые отношения с таким-то (мальчиком)». И если дело обстояло именно так, то добавляли, что это был ее первый опыт. Обмен любовниками или какая-нибудь небольшая любовная драма, происходящие в этом мирке, обсуждаются полусерьезно. Детский сексуальный акт или какой-то его суррогат рассматриваются как невинная забава. «Это их игра в *kayta* (вступать в половые отношения). Они дают друг другу кокосовый орех, кусочек бетеля, несколько бусин или плодов, принесенных из зарослей, а потом идут и прячутся, и *kayta**. Но считается неподобающим, чтобы дети занимались этим в доме. Это всегда надлежит делать в кустах. Считается, что возраст, в котором девочка начинает развлекаться подобным образом, совпадает с надеванием ею травяной юбочки — то есть это происходит между четырьмя и пятью годами. Но очевидно, что здесь речь может идти лишь о неполных

опытах, а не о настоящем акте. Некоторые из моих информаторов настаивали, что такие маленькие дети женского пола действительно имеют половые сношения с проникновением. Однако если помнить об очень сильной склонности тробрианцев к преувеличению, вплоть до гротеска, о склонности, не вовсе лишенной некоторого злого раблезианского юмора, я бы не стал принимать во внимание подобные утверждения упомянутых мной авторитетных источников. Если же мы отнесем начало реальной сексуальной жизни к возрасту от 6 до 8 лет — в случае с девочками, и от 10 до 12 лет — в случае с мальчиками, то мы, возможно, не очень сильно ошибемся в отношении как тех, так и других. И с этого времени сексуальность постепенно обретает все большее и большее значение по ходу жизни, до тех пор, пока она не уменьшится в соответствии с естественным порядком вещей.

Получение сексуального или по меньшей мере чувственного наслаждения составляет если не основу, то во всяком случае какой-то элемент многих детских развлечений. Некоторые из них, конечно, вовсе не приводят ни к какому сексуальному возбуждению, — как, например, игры в подражание экономической и ритуальной деятельности взрослых (см. илл. 17), или игры, связанные с проявлением ловкости, или детские спортивные игры; но все виды общих игр, в которых участвуют дети обоего пола на центральной площади деревни, имеют более или менее сильный привкус секса, хотя выход эмоциям, который они дают, не является непосредственным и доступен только более старшим юношам и девушкам, которые также принимают в них участие. В самом деле, позже (в гл. IX и XI) нам придется вернуться к рассмотрению секса в определенных играх, песнях и сказках, поскольку по мере того, как связь с сексом становится более тонкой и менее непосредственной, она все больше привлекает исключительно людей более старшего возраста и, стало быть, должна изучаться в контексте последующих этапов жизни.

Имеются, однако, особые игры, в которых старшие дети никогда не участвуют, но в которых прямо присутствует секс. Малыши, например, иногда играют в строительство дома и в семейную жизнь. Маленькая хижина из палок и сучьев сооружается в уединенной части джунглей, и одна пара или несколько на какое-то время отправляются туда и играют в мужа и жену, готовят еду и осуществляют или имитируют — насколько им это удастся — сексуальный акт. Или же группа их, в подражание амурным экспедициям старших, приносит пищу на какой-нибудь излюбленный участок морского берега или на коралловую грядку, готовит и ест там растительную пищу, а «когда они наедятся досыта, мальчики иногда дерутся друг с другом или же иногда *kayta* (совокуп-

508
ляются) с девочками». Когда на некоторых диких деревьях в джунглях созревают плоды, дети отправляются компаниями рвать их, обмениваются подарками, осуществляют *kula* (ритуальный обмен) посредством фруктов и предаются эротическим развлечениям³⁴.

Таким образом, можно видеть, что у них есть тенденция к смягчению грубости сексуального интереса и потакания своим желаниям за счет связывания их с чем-то более поэтическим. Действительно, тробрианские дети демонстрируют в своих играх большое пристрастие ко всему необычному и романтическому. К примеру, если часть джунглей или деревни оказывается затоплена дождем, они отправляются туда и плавают на своих маленьких каноэ по этому новому водоему, или же, если очень бурной волной на берег вынесет что-нибудь интересное, приходят на это место и устраивают вокруг находки какую-нибудь необычную игру. Маленькие мальчики, кроме того, ищут необычных животных, насекомых или цветы и приносят их маленьким девочкам, придавая тем самым своему преждевременному эротизму «искупительный» эстетический оттенок.

Несмотря на важность сексуального мотива в жизни самого младшего поколения, следует иметь в виду, что разделение полов во многих сферах существует также и среди детей.

Очень часто можно видеть, что маленькие девочки играют или гуляют отдельной компанией. Маленькие мальчики, будучи в определенном настроении — а такое настроение, похоже, им наиболее свойственно, — пренебрегают женским обществом и

развлекаются самостоятельно (илл. 17). Таким образом, эта маленькая республика распадается на две различные группы, которые, возможно, нужно рассматривать чаще отдельно, чем вместе; и хотя они нередко объединяются в игре, последняя никоим образом не должна быть обязательно чувственной.

Важно отметить, что в сексуальную жизнь детей люди старшего возраста не вмешиваются. Изредка какого-нибудь взрослого мужчину или женщину могут заподозрить в том, что они проявляют сильный сексуальный интерес к детям и даже имеют половые сношения с кем-нибудь из них. Но я никогда не слышал, чтобы даже подозрения подобного рода были общим единодушным мнением, и всегда считалось, что для взрослых мужчин или женщин иметь сексуальные дела с ребенком — это одновременно и неприлично, и глупо. Разумеется, нет никакого следа обычая ритуальной дефлорации, совершаемой стариками или даже просто мужчинами более старшего возрастного класса.

509

2. Возрастное деление

Я только что использовал выражение «возрастной класс», но сделал это лишь в широком смысле, так как у тробрианских аборигенов нет резко различающихся возрастных степеней, или классов. Нижеследующая таблица возрастных обозначений лишь в общих чертах указывает на определенные этапы в жизни тробри-анцев, так как на практике эти этапы сливаются друг с другом.

Возрастные обозначения

1. *Waywaya* (эмбрион; дитя до того времени, когда оно начинает ползать, как мужского, так и женского пола).
2. *Pwarwawa* (дитя до того времени, когда оно начинает ходить, как мужского, так и женского пола).
3. *Gwadi* (ребенок до времени созревания, как мужского, так и женского пола).
4. *Managwadi* (ребенок мужского пола). 4. *Inagwadi* (ребенок женского пола).
5. *To 'ulatile* (юноша от полового созревания до вступления в брак).
6. *Tobulowa 'u* (зрелый мужчина).
- 6a. *Tovavaygile* (женатый мужчина).
7. *Tomwaya* (старый мужчина).
- 7a. Тойота (старый уважаемый мужчина).
5. *Nakapugala* или *Nakubikwaluya* (девочка от полового созревания до вступления в брак).
6. *Nabulowa 'u* (зрелая женщина).
- 6a. *Navavaygile* (замужняя женщина).
7. *Numwaya* (старая женщина).

I этап: *gwadi* — слово, используемое как общее обозначение для всех приведенных здесь этапов, с 1 по 4, подразумевающее ребенка и мужского, и женского пола в период между рождением и зрелостью.

II этап: общие обозначения - *Ta'u* (мужчина), *Vivila* (женщина).

III этап: старческий возраст

Термины, использованные в этой таблице, как оказалось, в некоторых случаях частично перекрывают друг друга. Так, очень маленький ребенок может быть обозначен равно как *waywaya* или *pwarpwawa*, но только первый термин, как правило, используется в разговорах об эмбрионе или при упоминании о еще не реинкарнировавшихся детях-духах с Тумы³⁵. С другой стороны, ребенка, которому исполнилось несколько месяцев, вы можете назвать либо *gwadi*, либо *pwarpwawa*, но последний термин используется редко, не считая случаев, когда речь идет об очень маленьком ребенке. Кроме того, термин *gwadi* может быть использован в общем смысле, как «child» в английском языке, обозначая любого ребенка: от эмбриона до мальчика или девочки. Таким образом, можно констатировать, что два термина могут вторгаться в смысловое поле друг друга, — но только если они составляют последовательность. Тер-

510

мины с приставками, обозначающими пол (п. 4), обычно используются только в отношении более старших детей, которых легко отличить по их одежде.

Помимо этих, более узких, подразделений, существуют три главные возрастные категории. Зрелых мужчин и женщин в полном расцвете сил отличают, с одной стороны, от детей, с другой стороны — от стариков, также различаемых по полу. Вторая (согласно таблице) основная категория делится на две части главным образом фактом вступления в брак. Так, термины п. 5 прежде всего обозначают неженатых людей и в этом своем

значении противостоят терминам п. ба, но, наряду с этим, они также подразумевают состояние юности и незрелости и в этом смысле противостоят терминам п. б. Мужской термин для стариков (*tomwaya* из п. 7) может также означать ранг или значимость персоны. Ко мне самому нередко так обращались, но мне это не было приятно и гораздо больше нравилось называться *toboma* (буквально — «табуированный мужчина») — что означало обращение к старикам высокого ранга, но с упором именно на ранг, а не на возраст. Довольно забавно, что заложенная в слове *tomwaya* комплиментарность или признание отличия значительно ослабевает и почти вовсе исчезает в его женском эквиваленте. Слово *nutwaya* передает тот оттенок презрения или насмешки, который неотделим от понятия «старуха» во многих языках.

3. Любовная жизнь подростков

Когда мальчик достигает возраста 12-14 лет и обретает ту физическую силу, которая приходит с половой зрелостью, и когда его возросшая сила и умственная зрелость позволяют ему прежде всего принимать участие — хотя все еще в несколько ограниченной и нестабильной форме — в некоторых видах экономической деятельности старших членов семьи, он перестает рассматриваться как ребенок (*gwadi*) и приобретает положение подростка (*ulatile* или *to 'ulatile*). В то же самое время он получает иной статус, предполагающий некоторые обязанности и много преимуществ, более строгое соблюдение табу и более широкое участие в племенных делах. Он уже несколько раз надевал набедренную повязку, но теперь он более тщательно следит за ее ношением и больше беспокоится о том, как она выглядит. Девочка переходит в подростковое состояние из детского в силу очевидных внешних изменений: «Ее груди — круглые и полные; волосы на ее теле начинают расти; ее менструации приливают и отливают с каждой луной», — как выражаются аборигены. Ей также нет нужды вносить какие-то изменения в свою одежду, так как она уже гораздо

511

раньше стала носить травяную юбку, — но теперь ее забота о ней сильно возросла с двух точек зрения: элегантности и внешнего приличия.

На этом этапе происходит частичный распад семьи. Братья и сестры должны быть разделены во исполнение того строгого табу, которое играет столь важную роль в племенной жизни³⁶. Старшие дети, особенно мужского пола, должны оставить свой дом, чтобы не затруднять сексуальную жизнь родителей своим стесняющим присутствием. Это частичное разделение семейной группы осуществляется посредством того, что мальчик перемещается в дом, занимаемый холостяками или пожилыми овдовевшими мужчинами — родственниками или же друзьями. Такой дом называется *bukumatula*, и в следующем разделе мы познакомимся с деталями его внутреннего устройства. Девочка иногда отправляется в дом пожилой овдовевшей тетки по матери или к другой родственнице.

Когда мальчик или девочка вступают в подростковый период, их сексуальная активность приобретает более серьезный характер. Она перестает быть просто детской игрой и занимает видное место среди жизненных интересов. То, что прежде было неустойчивыми отношениями, достигавшими кульминации в обмене эротическими манипуляциями или в незрелом половом акте, становится теперь всепоглощающей страстью и предметом серьезных устремлений. Подросток оказывается четко привязан к определенной персоне, хочет обладать ею, намеренно действует в направлении цели, строит планы по осуществлению своих желаний с помощью магических и иных средств и в конечном счете наслаждается своим успехом. Я наблюдал молодых людей этого возраста, становящихся несчастными по причине неудачной любви. В действительности этот жизненный этап отличается от предыдущего тем, что теперь в игру вступают личные предпочтения, а с ними — тенденция к большему постоянству в любовной связи. В мальчике развивается желание сохранять верность только одной возлюбленной и поддерживать отношения исключительно с ней — по крайней мере в течение какого-то времени. Но эта тенденция пока не связана с мыслью о том, чтобы удовлетвориться одной-единственной связью, и подростки пока не помышляют о браке. Мальчик или девочка хотят обрести гораздо больший опыт; он или она еще наслаждаются перспективой полной

свободы и не имеют желания принимать на себя обязательства. Хотя им и приятно думать, что их партнеры хранят им верность, тем не менее молодые любовники не чувствуют себя обязанными отвечать взаимностью на такую преданность.

Мы видели в предыдущем разделе, что в каждой деревне есть группа детей, образующих своего рода маленькую республику

512

внутри общины. Подростки представляют собой другую небольшую группу в рамках той же общины — группу юношей и девушек. Однако на этом этапе подростки обоего пола, хотя и гораздо больше связаны друг с другом с точки зрения амурных интересов, лишь в редких случаях сходятся вместе на публике в дневное время. Реально эта группа разделена на две, по половому принципу (илл. 18 и 19; см. также илл. 59 и 61). Этому разделению соответствуют два слова: *to 'ulatile* и *nakubukwabuya* — и не существует единого выражения, подобного тому, которое характеризует группу более младшего возраста (*gugwadi*, то есть дети), — чтобы обозначить подростков обоего пола вместе.

Местные жители явно гордятся этим, как можно было бы выразиться, «цветом деревни».

Говоря о каком-то событии, они часто упоминают, что «там были все *to 'ulatile* и *nakubukwabuya* (юноши и девушки) деревни». Рассказывая о каких-либо игровых соревнованиях, о танцах или спорте, они сравнивают внешность и поведение своих молодых людей с молодежью какой-нибудь другой деревни — и всегда в пользу своих. Эта группа ведет счастливое, свободное, райское существование, посвящая себя развлечениям и погоне за наслаждениями.

Ее члены пока что не обременены никакими серьезными обязанностями, к тому же их большая физическая сила и зрелость дает им большую независимость и более широкие возможности для действия по сравнению с тем временем, когда они были детьми. Мальчики-подростки участвуют (главным образом, добровольно) в огородных работах (см. илл. 19), рыбной ловле и охоте, а также в морских экспедициях; им доступны все радости и удовольствия, возможность получить престиж, при этом они все еще свободны от большого объема тяжелой работы и множества ограничений, которые сдерживают и тяготят взрослых. Многие табу еще не совсем опутывают их, тяжесть магии еще не опустилась на их плечи.

Если они начинают уставать от работы, они просто останавливаются и отдыхают.

Самодисциплина в устремлениях и подчиненность традиционным идеалам, которые управляют всеми взрослыми индивидами и оставляют им относительно мало личной свободы, еще не совсем втянули этих мальчиков в колесо общественной жизни. Девочки, присоединяясь ко взрослым в некоторых видах деятельности, также получают определенные удовольствия и радости, недоступные детям, в то же время им пока еще удается избегать тяжелой и нудной работы.

Молодые люди в этом возрасте, помимо того, что они ведут свои любовные дела более серьезно и интенсивно, расширяют и весьма разнообразят обстановку своих любовных связей. Оба пола устраивают пикники и походы, и таким образом их склонность

513

давать себе волю в сфере половых отношений оказывается связанной с получением удовольствия от новых впечатлений и изысканного пейзажа. Кроме того, они заводят сексуальные связи вне пределов той деревенской общины, к которой сами принадлежат. Всякий раз, когда в каком-нибудь другом месте происходит одно из тех ритуальных событий, в ходе которых обычай позволяет вольности, они отправляется туда, причем обычно группами, состоящими либо из мальчиков, либо из девочек, поскольку во время такого рода забав возможность дать себе волю предоставляется только одному полу (см. гл. IX, особенно разд. 6 и 7).

Необходимо добавить, что на этом жизненном этапе места для любовных утех отличаются от того, что выбиралось прежде. Маленькие дети производят свои сексуальные опыты тайком, в кустах или в роще, и это — часть их игры, в которой они используют все виды подручных средств, чтобы создать себе уединение; что же касается *ulatile* (подростка), то у него либо есть собственное ложе в доме холостяков, либо он пользуется хижинкой, принадлежащей одному из неженатых родственников. В «ямсовых домах» определенного типа тоже имеется замкнутое пустое пространство, в котором мальчики иногда создают небольшие «уютные уголки», становящиеся комнатой для двоих. Там они устраивают постель из сухих листьев и циновки и таким образом

получают комфортабельную *ganonniere*?¹, где могут встретиться и провести пару счастливых часов со своими возлюбленными. Такого рода «гнездышки», разумеется, необходимы теперь, когда любовные отношения полов сделались уже не игрой, а страстью.

Но молодая пара еще не живет в доме холостяков (*bukumatuld*) постоянно, деля одну и ту же постель ночь за ночью. И девушка, и парень предпочитают более скрытные и менее обязывающие формы поведения и избегают входить в постоянные отношения, которые могли бы наложить ненужные ограничения на их свободу, если бы стали всем известны. Вот почему они обычно предпочитают маленькое гнездышко в *sokwaypa* (закрытом «ямсовом доме») или временное гостеприимство дома холостяков.

Мы видели, что на этом этапе юношеская любовная привязанность друг к другу мальчиков и девочек вызревает из детских игр и сексуальных отношений. Все эти молодые люди выросли в тесной близости и прекрасно знают друг друга. Такие ранние романы разгораются — как это обычно бывает — в ходе некоторых увеселений, когда пьянящее воздействие музыки и лунного света, меняющееся настроение и наряды всех участников преобразуют подростков в глазах друг друга. Непосредственное наблюдение за местными жителями и их доверительные рассказы убедили меня в том, что внешние стимулы такого рода играют огромную роль

514

в любовных делах тробрианцев. Такую возможность взаимного преобразования и ухода от монотонности повседневной жизни дают не только многочисленные узаконенные периоды праздников с их разрешенными вольностями, но и те связанные с полнолунием ежемесячные подъемы людской тяги к удовольствиям, которые порождают многие специфические развлечения³⁸.

Таким образом, подростковый возраст знаменует собой переход от детской и шутливой сексуальности к тем серьезным постоянным отношениям, которые предшествуют браку. В течение этого промежуточного периода любовь делается страстной, но все еще остается свободной. По мере того, как идет время, а мальчики и девочки становятся старше, их любовные связи длятся дольше, а взаимные узы тяготеют к тому, чтобы стать более прочными и постоянными. Проявившееся личное предпочтение, как правило, имеет свое развитие и начинается с очевидностью затмевать все прочие любовные истории. Оно может быть основано на подлинной сексуальной страсти — или же на сходстве характеров. В это дело начинают вовлекаться практические соображения, и раньше или позже человек думает о том, чтобы закрепить одну из своих связей посредством брака. В соответствии с обычным ходом событий каждому браку предшествует более или менее продолжительный период совместной сексуальной жизни. Это широко известно, повсеместно обсуждается и рассматривается как публичное оповещение о матримониальных намерениях данной пары. Подобное сожительство, кроме того, служит проверкой на прочность любовной привязанности молодых людей друг к другу и пределов их взаимной совместимости. К тому же такой испытательный срок предоставляет время будущему жениху и семье женщины для того, чтобы экономически подготовиться к предстоящему событию.

Два человека, живущие вместе как постоянные любовники, обозначаются соответственно как «его женщина» (*la vivila*) и «ее мужчина» (*la ta 'u*). Или же для этого вида отношений применяется термин, используемый также для обозначения дружбы между двумя мужчинами (к слову *lubay-* добавляют при этом местоименные суффиксы). Чтобы отличить случайную связь от той, которая рассматривается как предшествующая браку, о женщине, упомянутой во втором случае, как правило, скажут: «*La vivila mokita; imisiya yambwata yambwata*» — «истинно его женщина; он спит с ней всегда-всегда». В этом выражении сексуальные отношения между двумя людьми обозначаются глаголом «спать с...» (*imisiya*), образованным от глагола *masisi* (спать) и имеющим значение длительности и повторения. Использование этого глагола также означает упор на законность данной связи, так как он упот-

515

ребляется при разговоре о сексуальных отношениях между мужем и женой или о таких отношениях, которые говорящий хотел бы обсуждать серьезно и уважительно.

Приблизительным эквивалентом в английском языке мог бы быть глагол «cohabit». У местных жителей есть и два других слова для указанного различия. Глагол *kaylasi*, который подразумевает элемент незаконности в данном действии, используется, когда речь идет о супружеской измене или других формах незаконных половых отношений. В этом случае наиболее близкое к аборигенному значение дает, видимо, английское слово

«fornicate». Когда коренные жители хотят сказать о грубом физиологическом акте, они используют слово *kayta*, которое, если быть педантичным, можно перевести глаголом «copulate with».

Добрачная постоянная связь основана только на личных склонностях и только ими поддерживается. Не существует никаких узаконенных обязательств ни с той, ни с другой стороны. Парень и девушка могут вступить в эту связь и расторгнуть ее, когда захотят. Фактически эти отношения отличаются от других только своей продолжительностью и прочностью. На последней стадии, когда дело реально близится к браку, элементы личной ответственности становятся сильнее. Парочка теперь регулярно встречается в одном и том же доме, и молодые люди по большей части хранят верность друг другу в сексуальной сфере. Однако они еще не отказались от личной свободы, и в определенных ситуациях, когда допускаются большие вольности, помолвленные парочки неизменно разделяются и каждый партнер проявляет «неверность», сходясь на время с новым «объектом». Даже при обычном ходе деревенской жизни девушка, заведомо собирающаяся выйти замуж за конкретного парня, как правило, одаривает своей благосклонностью и других мужчин, хотя при этом должна соблюдаться известная мера внешних приличий, и если она спит на стороне слишком часто, это может повлечь за собой расторжение основной связи и наверняка — трения и ссоры. Ни парень, ни девушка не могут открыто и вызывающе отправиться с каким-то другим партнером на любовную прогулку. Совершенно независимо от ночного сожительства полагается, чтобы данную парочку видели в компании друг друга и чтобы она публично демонстрировала свои отношения. Любое отклонение от исключительности отношений должно быть в рамках приличий, то есть тайным. Такие отношения, имеющие характер свободной помолвки, являются естественным завершением серии пробных союзов и надлежащим предварительным испытанием брака.

516

4. Дом холостяков

Наиболее важной чертой описанного способа продвижения к браку (через постепенное увеличение продолжительности и крепости интимных связей) является социальный институт, который можно было бы назвать «дом частичных холостяков» и который, на первый взгляд, действительно предполагает существование «группового внебрачного сожительства». Ясно, что для того, чтобы дать возможность парочкам любовников постоянно сожительствовать, необходим какой-нибудь дом, который дал бы им возможность уединиться. Мы уже видели импровизированные сооружения, построенные детьми, и более удобные, но пока еще не постоянные любовные гнездышки подростков, мальчиков и девочек, поэтому очевидно, что длительные любовные связи юношей и взрослых девушек требуют какого-то особого социального института, более четко организованного, более комфортабельного в материальном смысле и в то же время одобряемого обычаем. Перед лицом такой потребности племенной обычай и племенной этикет предоставляют помещение и уединение в виде *buku-matula* — дома холостяков и незамужних девушек, о котором уже упоминалось (см. илл. 20 и 21). В таком доме ограниченное число парочек — скажем, две, три или четыре — более или менее долго проживают совместно, образуя временную общину. В этом доме, кроме того, предоставляется убежище для эпизодических встреч юных парочек, если они жаждут любовного уединения на час или два.

Теперь мы должны обратить несколько более детальное внимание на этот институт, так как он крайне важен и в высшей степени примечателен со многих точек зрения. Нам нужно рассмотреть местоположение вышеуказанных домов в деревне, их внутреннее обустройство и те формы, в которых протекает жизнь внутри этих *bukumatula*.

В описании типичной деревни на Тробрианских о-вах (гл. I, разд. 2) внимание читателей было привлечено к ее схематическому разделению на несколько частей. Это деление выражает определенные социальные правила и принципы. Как мы видели, существует какая-то связь между центральной площадью — и мужской жизнью общины, между

улицей — и женской деятельностью. Кроме того, все дома внутреннего ряда, который состоит преимущественно из амбаров (илл. 10 и 82), подчиняются определенным табу, в частности, табу на приготовление пищи, поскольку, как полагают, это вредно для хранимого там ямса.

517

Внешнее кольцо, напротив, состоит из жилых домов, и там приготовление пищи допускается (илл. 4 и 5). С этим различием связан тот факт, что все постройки женатых людей должны стоять во внешнем кольце, тогда как дом холостяков может помещаться среди амбаров в центральной части деревни. Таким образом, внутренний ряд состоит из «домов ямса» (*bwayma*), личных хижин вождя и его родственников (*lisiga*) (илл. 1) и домов холостяков (*bukumatuld*). Внешний круг образован семейными домами (*bula-viyaka*), близкими «домами ямса» (*sokwaypa*) и домами вдов или вдовцов (*bwala nakaka 'u*). Основное различие между двумя кольцами построек заключается в табу на приготовление пищи. *Lisiga* (личная хижина) молодого вождя, как правило, используется также для размещения других юношей и таким образом становится *bukumatula* со всеми вытекающими отсюда последствиями (илл. 20). В настоящее время имеется пять холостяцких сооружений в Омаракане и четыре в прилегающей деревне Касана'и. Их число существенно уменьшилось вследствие влияния миссионеров. Действительно, из страха, что их заметят и будут увещевать и поучать, владельцы некоторых *bukumatula* теперь воздвигают их во внешнем кольце, где они меньше бросаются в глаза. Каких-нибудь десять лет назад мои информаторы могли бы насчитать до пятнадцати домов холостяков в обеих деревнях, а мои знакомые наиболее пожилого возраста вспоминают время, когда их было около тридцати. Такое сокращение количества частично является, конечно, следствием существенного уменьшения численности населения и лишь отчасти — того обстоятельства, что в настоящее время некоторые холостяки живут со своими родителями, некоторые — в домах вдовцов, а некоторые — на территории миссии. Но что бы ни было причиной, не приходится говорить о том, что такое положение дел повышает подлинную сексуальную мораль.

Внутренняя организация *bukumatula* проста. Мебель состоит почти исключительно из коек, покрытых циновками. Поскольку дневная жизнь обитателей домов связана с другими домохозяйствами и поскольку они хранят все свои рабочие инструменты в других домах, внутренняя часть типичного *bukumatula* на удивление пуста. Там ощущается отсутствие женской руки; такое впечатление, что на самом деле в них никто не живет.

В таком интерьере и проживают вместе старшие мальчики и их временные возлюбленные. Каждый мужчина владеет здесь своей койкой и регулярно пользуется ею. Если парочка разрывает свою связь, то уходит девушка — как правило, искать другое спальное место, с другим возлюбленным. Обычно *bukumatula* владеет группа юношей, которая там обитает; при этом один из них,

518

самый старший, является номинальным владельцем дома. Мне говорили, что иногда дом наподобие *bukumatula* мужчина строил для своей дочери и что в прежние дни обычным делом были дома для неженатых людей, которыми владели или которые арендовали девушки. Однако я никогда не встречал ни одного случая действительного наличия такого явления. На первый взгляд, как я уже говорил, институт *bukumatula* мог бы показаться разновидностью «группового брака» или по крайней мере «группового сожительства», но анализ показывает, что ничего подобного в нем нет. Такие всеохватные термины всегда вводят в заблуждение, если мы допускаем, чтобы они покрывали собой чуждые им понятия. Называть этот институт «групповым сожительством» — значило бы способствовать неправильному пониманию, так как следует помнить, что мы имеем дело с несколькими парами, которые спят в общем доме, соблюдая верность партнеру, а не с группой людей, беспорядочно сожительства друг с другом: там никогда не бывает ни обмена партнерами, ни каких-либо посягательств на чужого любовника, ни «уступок». В реальности внутри *bukumatula* соблюдается особый кодекс чести, который заставляет его обитателя быть гораздо более осторожным в следовании правилам сексуального поведения внутри дома, нежели вне его. Слово «*kaylasi*», означающее сексуальный проступок, используется в отношении того, кто грешит против этого кодекса; и

мне говорили, что «мужчина не должен этого делать, потому что это очень плохо, как супружеская измена с женой друга».

Внутри *bukumatula* поддерживается строгое соблюдение приличий. Обитатели никогда не устраивают оргий, и наблюдать за другой парой в то время, когда она предается любовным утехам, считается скверным делом. Мне говорили мои юные друзья, что правило состоит в том, чтобы или ждать, пока все остальные уснут, или же соблюдать общее обязательство всех пар не обращать внимания на остальных. Я не смог найти никаких следов како-го-бы то ни было «вуайеристского» интереса со стороны обычного мальчика, а также никакой тяги к эксгибиционизму. И действительно, когда мне рассказывали о позах и технике полового акта, то звучало утверждение, что существуют особо необременительные способы делать это так, чтобы не разбудить других людей в *bukumatula*.

Конечно, двое влюбленных, живущих вместе в *bukumatula*, не связаны никакими узами, имеющими силу с точки зрения племенного закона или налагаемыми обычаем. Они сходятся вместе, зачарованные привлекательностью друг друга, остаются вместе под действием страсти или любовной привязанности друг к

519

другу и расходятся, когда захотят. То, что со временем из непрочной связи зачастую вырастает постоянная, завершающаяся браком, происходит в силу совокупности причин, которые мы рассмотрим далее; но даже такая постепенно упрочивающаяся связь не влечет за собой обязательств до тех пор, пока не заключен брак. Отношения *bukumatula* как таковые не накладывают узаконенных уз.

Другой важный пункт состоит в том, что совместные интересы данной пары ограничены лишь сексуальными отношениями. Любовники разделяют общую постель — и больше ничего. В том случае, когда имеет место постоянная связь с тенденцией перехода в брак, они разделяют ее регулярно; но они никогда не принимают пищу совместно; они не оказывают друг другу взаимных услуг, не обязаны помогать друг другу в чем бы то ни было, короче говоря, нет ничего, что могло бы составлять общее хозяйство. Лишь редко можно видеть девушку перед домом холостяков, как на илл. 21, и это, как правило, означает, что она здесь совершенно как дома, что в данном случае имеет место давняя связь и что эти двое намерены вскоре пожениться. Это необходимо ясно понимать, так как такие слова, как «связь» и «внебрачное сожитительство», в европейском употреблении обычно подразумевают общность владения имуществом и общность хозяйственных интересов. Во французском языке выражение «*vivre en ménage*», описывающее типичное внебрачное сожитительство, подразумевает общее домашнее хозяйство, а также другие сферы совместной жизни, помимо секса. Для Киривины данное выражение было бы некорректно употреблять в отношении пары, совместно проживающей в *bukumatula*.

На Тробрианских о-вах два человека в преддверии брака никогда не должны совместно принимать пищу. Подобное действие чрезвычайно задело бы моральную чувствительность местного жителя, равно как и его понимание приличий. Пригласить девушку на обед до того, как женился на ней (вещь, дозволенная в Европе), означало бы опозорить ее в глазах жителя Тробрианских о-вов. Если мы возражаем против того, чтобы незамужняя девушка делила с мужчиной постель, то обитатель Тробрианских о-вов столь же решительно возражает, чтобы она делила с ним пищу. Юноши никогда не едят внутри *bukumatula* или перед ним, но всегда присоединяются к своим родителям или другим родственникам при всяком приеме пищи. Поэтому институт *bukumatula* характеризуется: 1) индивидуальным союзом, при котором партнеры в каждой паре принадлежат исключительно друг другу; 2) строгим соблюдением приличий и отсутствием каких-либо проявлений оргиастического поведения

520

или похотливости; 3) отсутствием какого-либо элемента установленных обязательств; 4) исключением каких-либо иных общих интересов у молодых людей, составляющих пару, кроме сексуального сожитительства.

Описав отношения, которые напрямую подводят к браку, мы заканчиваем наш обзор различных стадий сексуальной жизни, предваряющих супружество. Но мы не исчерпали данный предмет — мы лишь проследили за обычным развитием сексуальности и сделали это лишь в самых общих чертах. Нам следует еще рассмотреть те разрешенные оргии, которые

уже упоминались, чтобы еще глубже проникнуть в технику и психологию интимной жизни, исследовать определенные сексуальные табу и бросить взгляд на эротические мифы и фольклор. Но прежде чем мы обратимся к этим предметам, будет лучше довести наше описательное повествование до его логического завершения — брака.

Глава IV

Дороги, ведущие к браку

На Тробрианских о-вах институт брака, являющийся темой данной и следующей главы, внешне не обнаруживает ни одной из тех сенсационных черт, которые обыкновенно привлекают к себе любовь торговцев «пережитками», охотников за «происхождением» и агентов по продаже «культурных контактов». Жители нашего архипелага устраивают свои браки так просто и благоразумно, как если бы они были современными европейскими агностиками, без суеты, церемоний, без излишней траты времени и средств. Брачный союз, однажды заключенный, прочен и имеет исключительный характер, по крайней мере согласно идеалам закона, морали и обычая племени. Как правило, однако, обычная слабость человеческой натуры вносит в этот идеал некоторый беспорядок. Вдобавок тробрианские брачные обычаи совершенно лишены таких интересных развлечений, *KaKjusprima noctis*^{*9}, предоставление взаймы собственной жены, обмен женами или обязательная проституция. Личные отношения между двумя партнерами, будучи наиболее показательными в качестве примера матрилинейного типа брака, не демонстрируют ни одной из пресловутых «дикарских» черт, столь мрачных и одновременно столь привлекательных для любителя древностей. Если, однако, мы копнем дальше и вскроем более глубокие стороны этого института, то обнаружим некоторые факты, имеющие большое значение и принадлежащие к довольно необычному типу. Мы увидим, что брак накладывает постоянные экономические обязательства на членов семьи жены, так как они должны в значительной мере содействовать поддержанию нового домохозяйства. Вместо того, чтобы быть вынужденным покупать себе жену, мужчина получает приданое, нередко сравнительно столь же заманчивое, как и приданое современной европейской или американской наследницы. Это делает брак у тробрианцев стержнем построения племенной власти, да и всей экономической

522

системы в целом, фактически стержнем почти всякого института. Более того, насколько можно судить по нашим этнологическим данным, это делает их брачные обычаи уникальными среди брачных обычаев, бытующих в общинах дикарей.

Другая черта тробрианского брака, представляющая огромную важность для исследователя общественной организации, — это обычай детской помолвки. Она ассоциируется с кросскузенным браком, и мы увидим, что в ней есть интересный смысл и что такая помолвка влечет за собой интересные следствия.

1. Мотивы вступления в брак

Постепенное упрочение уз между двумя партнерами и тенденция к заключению брака, проявляющаяся на определенном этапе их совместной жизни в *bukumatula*, уже были описаны в предшествующей главе. Мы видели, что парочка, которая какое-то время жила вместе и сочла, что желает заключить брак, как бы оповещает об этом: молодые люди регулярно спят вместе, появляются вместе в общественных местах и долгое время не расстаются друг с другом.

Теперь это постепенное вызревание желания заключить брак требует более детального, чем до сих пор, рассмотрения, особенно потому, что речь идет об одном из тех общих и как бы очевидных вопросов, которые не привлекают внимания. Однако если в процессе более тщательного социологического исследования мы попытаемся поместить данный вопрос в соответствующие ему рамки и найти его правильное соотношение с другими чертами аборигенной жизни, реальная проблема сразу станет очевидной. Нам брак представляется последним проявлением любви и желанием союза; но в этом случае мы должны спросить сами себя, почему в обществе, где брак ничего не добавляет к сексуальной свободе, а в действительности многое у нее отнимает, где два любовника могут обладать друг другом так долго, как захотят, и без установленных обязательств, — почему они все же хотят быть

связанными браком. И это тот вопрос, ответ на который никоим образом не очевиден. То, что имеет место ясное и самопроизвольное желание сочетаться браком, и что общество оказывает давление в этом направлении, — суть два отдельных факта, относительно которых не должно быть ни малейшего сомнения. В отношении первого из них существуют недвусмысленные высказывания конкретных личностей — о том, что они женятся, потому что им нравится мысль о связи на всю жизнь именно с этим конкретным челове-

523

ком, в отношении второго — выраженная убежденность общественного мнения, что некоторые люди особенно подходят друг другу и должны поэтому сочетаться браком. Я столкнулся с рядом случаев, в которых мог наблюдать желание заключить брак, проявлявшимся на протяжении длительного периода времени. Когда я прибыл в Омаракану, я встретил несколько пар, собиравшихся пожениться. Калогуса, второй, самый младший брат Нам-ваны Гуйа'у (илл. 22), ранее был помолвлен с Дабугерой, девушкой, обладавшей наивысшим рангом, внучкой дочери сестры его отца, то есть внучатой племянницей (по материнской линии) То'улувы, нынешнего вождя и отца Калогусы (см. ниже, разд. 5). Во время необычно долгого отсутствия своего нареченного, длившегося целый год, девушка вышла замуж за другого. По возвращении Калогуса^утешился тем, что расстроил помолвку своего старшего брата Йобуква'у и взял за себя невесту последнего — Исепуну. Эти двое, Калогуса и Исепуна, были сильно влюблены друг в друга; они всегда были вместе, и юноша был очень ревнив. Старший брат не воспринял свою потерю слишком серьезно; он завязал отношения с другой девушкой, довольно некрасивой, ленивой, обучавшейся в миссии и совершенно неподходящей для него. Оба брата женились на своих невестах через несколько месяцев после того, как я с ними познакомился (см. илл. 4, где можно видеть Калогусу, стоящего возле хижины, и Йобуква'у в центре, при этом каждый - позади своей жены). Другой мужчина, Уло Кадала, один из наименее привилегированных сыновей упомянутого вождя, был сильно влюблен в девушку, родители которой не одобряли этот союз. Когда я снова вернулся через два года, эти двое все еще не были женаты, и я имел случай быть свидетелем решающей неудачи мужчины в попытке осуществить женитьбу. Я часто слышал доверительные признания от юношей, горячо стремящихся к женитьбе и сталкивающихся с каким-нибудь препятствием. Некоторые из них надеялись получить от меня материальную помощь, другие — опереться на авторитет белого человека. Было ясно, что во всех такого рода случаях юноша и девушка, составляющие пару, уже находились в сексуальных отношениях друг с другом, но то, чего им особенно хотелось, был брак. Мой большой друг Монакево имел долгую и прочную любовную связь с Дабугерой, племянницей только что упомянутого То'улувы, которая к тому времени развелась со своим первым мужем. Он знал, что ему никогда не удастся жениться на ней, потому что ее ранг слишком высок для него, и был искренне несчастен из-за этого.

Подобные примеры ясно показывают, что молодые люди хотят жениться, даже когда они уже сексуально обладают друг дру-

524

гом, и что брак для них имеет подлинное очарование. Но прежде чем я смог полностью понять все причины и мотивы такого желания, я должен был осознать сложности и более глубокие стороны этого института, а также его связь с другими элементами данной общественной системы.

Первое, что следует ясно себе представлять, — это то, что житель Тробрианских о-вов не обладает полноценным статусом в общественной жизни до тех пор, пока не вступит в брак. Как видно из таблицы возрастных обозначений, принятый термин для мужчины во цвете лет — *tovavaygile* (женатый мужчина). Холостяк не имеет своего домохозяйства и лишен многих преимуществ. В реальности нет неженатых мужчин зрелого возраста, кроме слабоумных, неизлечимых инвалидов, старых вдовцов и альбиносов. Некоторые мужчины стали вдовцами во время моего пребывания на островах, а других покинули их жены. Первые вновь женились почти сразу, как только закончился их траур, а вторые — как только их попытки к примирению оказались бесплодными.

То же самое относится и к женщинам. При том, что вдова или разведенная в целом пользуется терпимостью окружающих в отношении своего сексуального поведения, она не хочет долго

ждать. Едва освободившись от траура, вдова, как считается, снова годится для брака. Она может иногда помешкать немного, чтобы насладиться сексуальной свободой небрачного статуса, но такое поведение в конечном итоге навлечет на нее осуждение общественного мнения, а нарастающие обвинения в «аморальности», то есть пренебрежительное отношение соплеменников, принудят выбрать нового супруга.

Другая очень важная причина для брака, с точки зрения мужчины, состоит в экономических преимуществах. Брак приносит с собой ощутимые ежегодные подношения (в виде основной для данного района пищи), вручаемые мужу семьей жены. Эта их обязанность — может быть, наиболее важный фактор во всем социальном механизме тробрианского общества. На ней — используя институт ранга и свое привилегированное право на полигамию — строится авторитет вождя и его способность финансировать все ритуальные мероприятия и празднества. Таким образом, мужчина, особенно если он обладает высоким рангом и положением, вынужден вступать в брак, поскольку, наряду с улучшением своей экономической ситуации (за счет периодических доходов, поступающих от семьи жены), полноценный социальный статус он обретает, лишь присоединившись к группе *tovavaygile*. Далее, имеет место естественная склонность мужчины по истечении ранней молодости занять дом и собственное хозяйство. Те услуги, которые женщина предоставляет своему мужу, есте-

525

ственно, привлекают мужчину такого возраста; его горячее стремление к домашнему уюту развивается по мере того, как угасает его жажда перемен и любовных приключений. Более того, семья означает детей, а тробрианец имеет природную страсть к ним. Хотя дети не считаются связанными с ним телесно или продолжающими его родословную, они все-таки дают ему то нежное товарищеское общение, которого он начинает страстно желать, когда достигает возраста 25—30 лет. Нужно помнить, что у него вошло в привычку играть с детьми своей сестры, а также с детьми своих родственников и соседей.

Таковы причины — социальные, экономические, практические и эмоциональные, — которые подталкивают мужчину к браку. И последнее, но не менее важное — это сильное личное чувство к женщине и перспектива длительного союза с той, к которой его влечет и с которой он живет сексуальной жизнью; это чувство подталкивает мужчину к тому, чтобы привязать ее к себе постоянными узами, которые, в силу обычая племени, должны стать обязывающими. Что касается женщины, то у нее нет экономических стимулов к браку, а в смысле комфорта и социального статуса она приобретает меньше, чем мужчина; на женщину влияют главным образом ее чувства и желание иметь детей в супружестве.

Этот личностный мотив особенно сильно сказывается в тех любовных историях, которые протекают негладко. И он же заставляет нас от общих стимулов к браку обратиться к тем мотивам, которые определяют конкретный индивидуальный выбор.

В этом деле следует прежде всего понимать, что упомянутый выбор с самого начала ограничен. Некоторое количество девушек полностью исключено из брачной перспективы мужчины, — а именно те, кто принадлежит к одному с ним тотемическому классу (см. гл. XIII, разд. 5). Более того, существуют определенные эндогамные ограничения, хотя они не настолько строго очерчены, как те, что налагаются экзогамией. Эндогамия предписывает брак внутри одного и того же политического ареала, то есть внутри примерно 10-12 деревень одного и того же дистрикта. Жесткость этого правила сильно зависит от конкретного ареала. Например, один район в северо-западном уголке острова абсолютно эндогамен - в силу того, что другие островитяне настолько презируют его обитателей, что им и во сне не приснится жениться либо завести сексуальные связи в этом месте. Точно так же жители самой аристократической области Киривина редко вступают в брак вне пределов своего дистрикта, за исключением соседнего острова Китава или некоторых видных семей из одной-двух деревень соседнего дистрикта (см. также гл. XIII, разд. 5).

526

Даже в рамках данного ограниченного географического ареала существуют дополнительные ограничения в выборе супруга, и это те ограничения, что зависят от ранга. Так, члены наиболее высокого субклана Табалу, а точнее - их женщины, не выходят замуж в субклан слишком низкой касты, и даже при брачном союзе менее значимых людей определенное

соответствие в знатности считается желательным.

Из этого следует, что выбор должен быть сделан среди тех, кто не принадлежит к тому же клану, не слишком отличается по рангу, проживает в определенном географическом ареале и находится в подходящем возрасте. Однако на этом ограниченном поле все же существует достаточная свобода выбора, позволяющая троб-рианцам заключать *manages d'amour, de raison et de convenance*^{*0}, при этом, как в случаях с Калогусой и Исепуной, о которых я говорил, личное пристрастие и любовь часто являются определяющими факторами выбора. И многие другие женатые пары, которых я очень хорошо знал лично, руководствовались в своем выборе теми же мотивами. Об этом можно было сделать вывод по истории их отношений и по счастливому гармоническому тону их совместной жизни.

Имеют место также и *mariage de convenance*, когда выбор определяется либо богатством, состоящим в том количестве ямса, которое может обеспечить семья девушки, либо происхождением, либо статусом. Особое значение подобные соображения имеют, разумеется, при заключении брака путем помолвки детей, о чем мы сейчас будем говорить.

2. Согласие семьи жены

Постоянные связи, которые близки к тому, чтобы дозреть до брака, становятся известны и обсуждаются в деревне, и тогда семья девушки, до той поры не проявлявшая интереса к ее любовным делам и в самом деле демонстративно державшаяся в стороне, вынуждена столкнуться с фактом, уже почти свершившимся, и решить, согласиться с ним или нет. Напротив, семья мужчины не должна выказывать серьезного интереса к делу, в обсуждении которого она не участвует. Мужчина почти полностью независим в отношении брака, и его брачный союз, который станет предметом постоянных и значительных усилий и забот для семьи его жены, будет оставаться полностью вне сферы забот его собственных родственников.

Примечательно, что из всей семьи девушки тот человек, которому в наибольшей степени есть что сказать о ее браке, хотя в соответствии с существующими установлениями он не считает-

ся ее родственником (*veyola*), — это ее отец. Я был удивлен, когда получил такую информацию в начале моей полевой работы, но она целиком подтвердилась впоследствии в ходе наблюдений. Однако это парадоксальное положение вещей становится более понятным, если мы рассматриваем его в связи с некоторыми правилами морали и этикета, а также в связи с экономической стороной брака. Естественно было бы ожидать, что братья девушки и ее родственники по материнской линии примут наиболее весомое участие в обсуждении дел, касающихся ее брака, — но строгое табу, устанавливающее, что брат не должен иметь никакого отношения к любовным делам своей сестры, а другие ее родственники по материнской линии — лишь самое минимальное отношение, лишает их какого-либо контроля над матримониальными планами девушки.

Таким образом, хотя брат ее матери является ее общепризнанным опекуном, а ее собственные братья в будущем займут такое же положение по отношению к ее собственной семье, все они должны оставаться пассивными до тех пор, пока брак не станет свершившимся фактом. Отец, как говорят местные жители, действует в этом вопросе как представитель матери, которой положено обсуждать любовные связи и брак ее дочери. Также можно видеть, что отец принимает непосредственное участие (в экономическом смысле) в делах своих сыновей и что после того, как их сестра выйдет замуж, они должны будут делить плоды своего труда между ней и своей матерью, вместо того, чтобы как прежде передавать их все в родительское хозяйство. Когда два любовника решаются на брак, молодой человек начинает усердно проявлять внимание к семье своей возлюбленной, и, может быть, ее отец по собственной инициативе скажет ему: «Ты спишь с моим ребенком: очень хорошо, женись на ней». В сущности, если члены семьи вполне расположены к юноше, они всегда берут такую инициативу на себя, действуя либо посредством упомянутого прямого заявления, либо обращаясь к нему за маленькими подарками — столь же недвусмысленным указанием на то, что его принимают.

Когда семья определенно возражает против данного брака и не выказывает признаков доброй воли, молодой человек может взять инициативу на себя и самолично обратиться с просьбой.

Если ему отказывают, то это может быть либо потому, что он — слишком низкого ранга, либо потому, что он известен как лентяй и был бы слишком большим бременем для своих будущих свойственников, либо же потому, что данную девушку предназначают кому-нибудь еще. После такого отказа парочка может отказаться от своих планов, или — если молодые люди достаточно упорны в том, чтобы

528

отстаивать свое дело, — они могут попытаться осуществить свой брачный союз наперекор препятствиям. Если они решаются на это, невеста обосновывается в доме своего возлюбленного (то есть в доме его родителей), как если бы она действительно вышла замуж, и повсюду распространяется новость о том, что данный мужчина пытается жениться на ней вопреки ее родственникам. В некоторых случаях парочка фактически пускается в бега и отправляется в другую деревню, в надежде поразить и унижить своих жестокосердных противников. Во всяком случае, они весь день остаются внутри дома и не едят никакой пищи, чтобы увидеть, не смягчит ли это сердца членов ее семьи. Это воздержание от общей трапезы, которое, как мы знаем, представляет собой определенное оповещение о браке, показывает, что они все еще находятся в ожидании согласия ее семьи.

Тем временем отец юноши или его дядя по материнской линии могут отправиться в качестве посла к семье девушки и преподнести им ценный подарок — чтобы растопить их сопротивление. Такому двойному давлению семья может уступить и послать, как того требует обычай, подарок молодой паре. Если, напротив, родственники девушки не смягчаются, то в большом количестве они отправляются к тому месту, где находится девушка вместе с юношей, и «тащат ее назад», по общепринятому выражению (которое, кстати, указывает, что в таких случаях на самом деле происходит). Родственники и друзья юноши могут воспрепятствовать этому «утаскиванию назад», и тогда вспыхивает драка. Но родственники девушки всегда имеют преимущество, потому что, пока они отказываются дать свое согласие, никто не может заставить их снабжать вышеупомянутую пару молодых людей едой, а без этого семья скоро распадется естественным образом.

С несколькими такими неудавшимися попытками создать семью я столкнулся непосредственно. Мекала'и, юноша, который часто прислуживал мне, влюбился в Бодулелу, действительно привлекательную молодую девушку и падчерицу вождя Кабуло-ло, который, как было хорошо известно в деревне, жил с нею в инцестуальной связи (см. гл. XIII, разд. 6). Мекала'и сделал героическую попытку увести ее и поместить в доме своих родителей в Касана'и, но у него не было богатых родственников или могущественных друзей, способных поддержать его. В первый же день их совместной жизни вождь деревни Кабулоло просто пришел в Касана'и, взял свою сконфуженную беглую падчерицу за руку и отвел ее назад в свой собственный дом; этим все и закончилось.

Другой и более сложный случай — история Уло Кадалы, который был упомянут в предыдущем разделе. Он сватался к одной

529

девушке во время моего первого пребывания в Омаракане и был отвергнут ее родителями. Молодая пара попыталась начать совместную жизнь, но семья девушки утащила ее назад силой. Уло Кадала тем не менее продолжил свое преданное ухаживание. Во время моего второго визита в Омаракану два года спустя девушка пришла в деревню еще раз и поселилась в доме Исупваны, приемной матери Уло Кадалы, на расстоянии брошенного камня от моей палатки. Эта вторая попытка заключить брак длилась, я полагаю, один или два дня, пока То'улува делал ряд не слишком энергичных попыток к примирению. Однажды днем родители девушки пришли из соседней деревни, схватили ее и бесцеремонно увели прочь. Процессия проходила перед моей палаткой, плачущую девушку вел ее отец, а следом шли участники скандала, громко бранясь между собой. Родственники девушки совершенно определенно высказывали то, что они думают об Уло Кадале, о его лени, его неспособности сделать что-нибудь как следует и об его общеизвестной жадности. «Мы тебя не хотим, мы не дадим ей никакой еды». Этот аргумент завершил отказ. И это была последняя попытка, которую предприняли наши молодые люди. Когда родители настроены вполне благожелательно и выказывают свое согласие на брак тем, что просят претендента о маленьком подарке, заинтересованная молодая пара должна еще немного подождать, чтобы дать необходимое

время для подготовки. Но в один прекрасный день девушка, вместо того, чтобы вернуться поутру в родительский дом, остается со своим мужем, принимает пищу в доме его родителей и сопровождает его в течение всего дня. Повсюду распространяется слух: «Исепуна уже вышла замуж за Калогусу». Такое поведение представляет собой акт заключения брака. И нет другого обряда, другого ритуала, чтобы отметить начало супружества. С того утра, когда она осталась со своим женихом, девушка находится замужем за ним, — конечно, при условии, что ее родители дали свое согласие. Без этого, как мы уже видели, данный акт представляет собой лишь попытку заключить брак. Будучи чрезвычайно простым, данный акт — остаться с определенным мужчиной, открыто разделить с ним пищу и обосноваться под его крышей — имеет характер законной связующей силы. Он представляет собой традиционное публичное оповещение о браке. Он влечет за собой серьезные последствия, так как изменяет жизнь двух затронутых им людей и накладывает значительные обязанности на семью девушки, обязанности, связанные, в свою очередь, со встречными обязанностями самого жениха.

530

3. Брачные дары

За этим простым оповещением о браке следует тот обмен подарками, который столь присущ всякой социальной сделке на Тробри-анских о-вах. Содержание и количественные параметры каждого подарка точно определены, каждый подарок должен занимать присущее ему место в череде даров, и за каждым подарком следует ответный, примерно соответствующий ему дар. Прилагаемая ниже таблица поможет прояснить идущее вслед за ней описание.

Брачные дары

1. *Katuvila* — вареный ямс, принесенный в корзинах родителями девушки семье юноши.

I Д-Ю

II

Ю-Д

2. *Pepe Ч* — несколько корзин сырого ямса, каждая из которых вручается каждым из родственников девушки родителям юноши.

3. *Kaykaboma* — сваренные овощи, целое блюдо которых приносит в дом юноши каждый из членов семьи девушки.

4. *Maputo Kaykaboma* — возмещение подарка (3), делаемое точно в той же форме и в том же виде родственниками юноши семье девушки.

5. *Takwalela Pepe *i* — ценные вещи, вручаемые отцом юноши в качестве возмещения подарка (2) отцу девушки.

III r 6. *Vilakuria* — большое количество пищи из ямса, даримое юноше Д Ю \ лз первого же урожая после заключения брака семьей девушки.

{7. *Saykwala* — дар в виде рыбы, вручаемый юношей отцу своей жены в качестве компенсации подарка (6). 8.

Takwalela Vilakuria — дар в виде ценных вещей, передаваемый отцом юноши отцу девушки в уплату за подарок (6).

Д—Ю (от девушки к юноше) — дары от семьи девушки; Ю—Д — обратное движение подарков, от родственников юноши — к родственникам девушки.

Семья девушки должна сделать первое подношение — чтобы обозначить свое согласие на данный брак. Поскольку ее согласие совершенно необходимо, этот подарок в сочетании с публичным оповещением о супружеском союзе и означает заключение брака. Речь идет о маленьком подарке, о небольшом количестве приготовленной пищи, принесенной в корзинах и врученной отцом девушки родителям парня. Его опускают на землю перед их домом со словами *kam katuvila* — «твой *katuvila*». Его следует вручать в тот день, когда молодая пара остается вместе, или же наутро следующего дня. Как мы уже видели, в тех случаях, когда согласие семьи девушки под сомнением, молодая пара часто воздерживается от еды до тех пор, пока не приносят упомянутый дар.

Вскоре после этого, обычно в тот же день, родственники девушки приносят более крупный подарок. Ее отец, ее дядя по материнской линии и ее братья, которые теперь впервые возникают из того состояния бездействия, которое было навязано им специфическим братско-сестринским табу, приносят каждый по корзине сырой еды из ямса и дарят ее родителям юноши. Этот дар

531

называется *pepe Ч*. Но даже этого еще недостаточно. Третье подношение еды делается родителями юноши, на этот раз ее готовят и вручают на больших блюдах, — таких, которые можно видеть на илл. 4 и 5. Этот дар называется *kaykaboma**¹.

Семье юноши не следует долго медлить с ответными дарами. Последний подарок - приготовленная еда на подносах — возвращается почти немедленно и в точности в том же виде, как она была получена. За этим следует более значительный дар. Отец юноши уже приготовил некоторые ценные вещи из разряда *vaygu 'a*, то есть большие полированные лезвия топоров из зеленого камня, ожерелья из полированных дисков от двустворчатых раковин и браслеты, сделанные из раковин *konus*; кроме того, когда семья девушки принесла ему второй дар в виде сырой еды, он частично раздал ее своим собственным родственникам, и они теперь, в свою очередь, приносят ему другие ценные вещи, чтобы добавить их к его собственным. Все это он преподносит семье девушки; он сохраняет те корзины, в которых ему принесли еду, кладет в них ценные вещи, а затем он и члены его семьи несут их в дом девушки. Этот дар называется *takvalela pepe 7*, или «возмещение дара *pepe 7* в ценных вещах». Читателя, возможно, утомили все эти мелкие детали, но такая дотошная погруженность в маленькие подарки и ответные подарки в высшей степени характерна для тробрианцев. Они склонны хвастаться теми подарками, которые делают сами и которыми они полностью удовлетворены, и в то же время подвергают сомнению ценность того, что получают, и даже ссорятся из-за этого, — но они считают все эти детали чрезвычайно важными и скрупулезно их соблюдают. В обмене свадебными дарами, как правило, они менее придирчивы, чем в других случаях, и здесь преобладает дух большего великодушия и дружелюбия. После *takvalela pepe 7* имеет место длинная пауза в обмене подарками, длящаяся вплоть до нового урожая. В этот период, пока строится собственное жилье молодой пары, жена обычно пребывает вместе со своим мужем в доме его отца. Когда приходит время урожая, они получают первый продовольственный дар, причитающийся им от семьи девушки, и из него сами молодые люди производят изъятие, чтобы расплатиться с теми, кто помогал им в сооружении их собственного дома.

Затем, в продолжение начатой цепочки, семья девушки вручает весьма ценный подарок при сборе следующего урожая, и с этого момента при каждом урожае они должны помогать новой семье существенным подношением свежего ямса. Однако первый подарок такого рода имеет особое название (*vilakuria*) и сопровождается специфическим ритуалом. Призмовидные хранилища (*pwata 7*) сооружаются из жердей перед «домом ямса» молодой

532

пары (см. илл. 23 и 24), и семья девушки, отобрав большое количество — сто, двести или триста — полных корзин лучшего ямса, помещает их в эти хранилища, с большим количеством обрядовых церемоний и элементов демонстративности.

Этот дар также должен быть возмещен без большого промедления. Подходящим ответным подношением считается рыба. В прибрежных деревнях муж обычно отправляется со своими друзьями на рыбную ловлю. Если же он живет во внутренних районах, он должен приобрести рыбу в одной из прибрежных деревень, заплатив за нее ямсом.

Добытую рыбу кладут на землю перед домом родителей девушки со словами «*kam saykwala*» («твой *saykwala*»). В некоторых случаях, если молодой муж очень богат или же если он и его семья оказались изначально неспособны компенсировать подарок-*pepe 7*, подношение *vaygu 'a* (ценных вещей) делается на данном этапе в ответ на дар первого урожая. Это называется *takwalela vilakuria* (возмещение ценными вещами подарка-г"/а&ыг/а) и завершает череду первоначальных брачных даров.

Эта череда даров на первый взгляд представляется излишне усложненной. Но если приглядеться, можно обнаружить, что она являет собой сюжет с непрерывным действием, а вовсе не беспорядочную смесь случайных эпизодов. Прежде всего она выражает ведущий принцип экономических отношений, который затем действует на всем протяжении супружества: семья девушки обеспечивает вновь возникшую семью пищей, время от времени получая возмещение в виде ценных вещей. Небольшие первоначальные дары (1, 2 и 3) означают согласие семьи девушки и являются своего рода залогом более основательных подношений в будущем. Ответное подношение пищи (4), сразу же предпринимаемое семьей юноши, представляет собой типично тробрианский ответ на выражение любезности. И только действительно существенные дары семьи жениха семье невесты (5, или 8, или оба) оказывают очевидное обязывающее воздействие на мужа, так как, если этот брак распадется, он не сможет вернуть их, разве что в исключительных случаях. Они примерно равноценны всем

прочим подаркам первого года, взятым вместе. Но этот подарок от мужа ни в коем случае не должен рассматриваться как деньги в уплату за невесту. Такая мысль совершенно не соответствует ни точке зрения аборигенов, ни фактической стороне дела. Брак подразумевает предоставление существенных материальных выгод мужчине. Он возмещает их в виде ценных вещей через большие промежутки времени, и такой же подарок он должен вручить в момент заключения брака. Это — предвкушение последующих выгод, но никоим образом не плата за невесту. Можно отметить, что не все составляющие этой череды

533

подарков в равной мере обязательны. Из первых трех — лишь один (либо 1, либо 2) должен быть вручен любой ценой. Что же касается прочих, то никогда не пропускают дары 6 и 7, а абсолютно обязательными считаются либо 5, либо 8.

Как я уже говорил, вникать в такие мелкие детали, как вышеупомянутые, необходимо, если мы хотим приблизиться к точке зрения дикаря. Непосредственно наблюдая ту заботу и то внимание, с которыми собирают и вручают дары, можно выявить и психологию самих этих действий. Так, Палува, отец Исепуны, выражал благодушное беспокойство насчет того, как ему собрать достаточно пищи, чтобы преподнести ее сыну вождя — будущему мужу своей дочери, — и подробно обсуждал со мной свои заботы. Его трудности состояли в том, что у него было три дочери и несколько родственниц — и только три сына. Рабочая сила каждого из них уже полностью использовалась для того, чтобы обеспечить пищей других замужних дочерей. А теперь Исепуна собиралась замуж за Калогусу, мужчину и так-то высокого ранга, да еще сына То'улувы, верховного вождя. Вся родня Палувы напрягала последние силы, чтобы получить в этом сезоне максимально возможный урожай и суметь сделать достойный подарок-*vilakuria*. Со своей стороны и То'улува, отец жениха, поведал мне о собственном беспокойстве. Сможет ли он обеспечить подобающий ответный дар? Времена были трудные, и все же следовало преподнести что-то высококачественное. Я внимательно осмотрел ценные вещи вождя и обсудил с ним их пригодность для упомянутой цели. В разговоре с обеими сторонами имели место многозначительные намеки на то, что какое-то количество табака от белого человека было бы наиболее ценным дополнением к обоим подаркам.

4. Детская помолвка и кросскузенный брак

Существует и другой путь устройства браков на Тробрианских о-вах, помимо обычного способа ухаживания, и во многом они резко отличны друг от друга. Обычный брак возникает вследствие свободного выбора, испытаний и постепенного укрепления уз, которые приобретают форму установленных обязательств только после заключения брака. При браке в результате детской помолвки обязывающее соглашение заключается родителями, когда их чада находятся в детском возрасте; мальчик и девочка подрастают в рамках этих отношений и оказываются связанными прежде, чем имели бы возможность выбрать друг друга.

Большое значение этого второго типа заключения брака состоит в том, что такая детская помолвка всегда связана с кросскузен-

534

ным браком. Пара молодых людей, которые в соответствии с аборигенными представлениями в наибольшей степени подходят для брака друг с другом — сын какого-либо мужчины и дочь его сестры, — оказываются помолвленными в детстве. Если дочь сестры отца слишком взрослая для помолвки со своим малолетним кузеном, ее может заменить ее собственная дочь. В соответствии с местной системой установлений обе они — равноценны с точки зрения целей подобного брака.

Значение этого института может быть понято, лишь если мы вернемся к рассмотрению компромисса между отцовской любовью и матрилинией⁴². Кросскузенный брак — это такое предприятие, в котором и племенной закон, предписывающий матрили-нейное наследование, и побуждения, подсказанные отцовской любовью и склоняющие отца передать все возможные преимущества своему сыну, — в равной мере найдут свое воплощение и адекватное проявление.

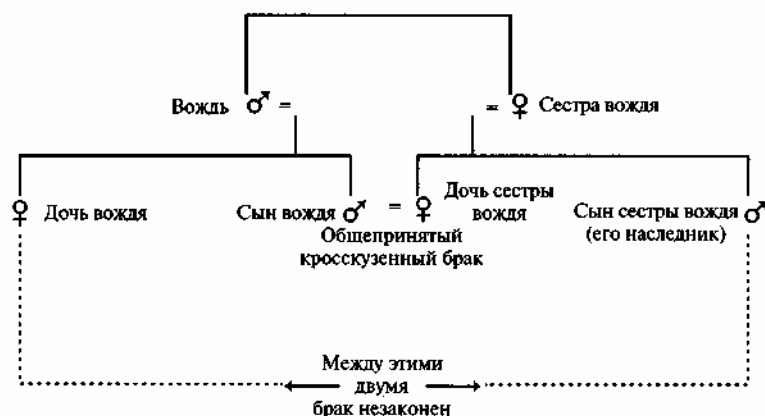
Рассмотрим конкретный пример. Вождь, глава деревни, а на деле любой мужчина, обладающий рангом, богатством и властью, хочет передать любимому сыну все то, что он сможет безопасно отобрать у своих наследников: несколько участков земли в деревне,

привилегии в рыбной ловле и охоте, некоторые из наследственных приемов магии, положение в системе обмена *kula*, привилегированное место в каноэ и главенствующую роль в танцах. Часто сын становится своего рода заместителем отца, исполняя магические обряды вместо него, возглавляя мужчин в племенном совете и проявляя свое личное обаяние и влияние во всех тех случаях, когда мужчина может обрести столь страстно желаемую *butura* (славу). В качестве примеров такой тенденции, которую я обнаружил в каждой общине, где был вождь, обладавший большим влиянием, мы можем привести надменного Намвану Гуйа'у до его изгнания — главенствующую фигуру в деревенской жизни Омараканы (см. гл. I, разд. 2). Кроме того, в родственной деревне Касана'и, Кайла'и (сын вождя), скромный и добродушный парень, обладал властью над громом и погожими днями благодаря самым действенным приемам магии погоды, которые передал ему отец. А каждая из прибрежных деревень: Каватария, Сина-кета, Туква'уква — имеет своего лидера в лице сына вождя. Но подобное привилегированное положение вызывает враждебные чувства и является ненадежным, даже когда оно имеет место по воле отца: ведь законные наследники и владельцы по материнской линии соглашаются на то, чтобы их отодвинули в сторону, лишь на время, пока вождь остается жив, а со смертью отца в любом случае все эти преимущества заканчиваются. Существует лишь один способ, посредством которого вождь может прочно

535

утвердить положение своего сына в деревне, обеспечив всеми правами «гражданства» и его, и его потомство и закрепив за ним владение всеми этими дарами до конца их жизни: это делается посредством женитьбы сына на кросскузине по отцовской линии, то есть на дочери сестры отца или дочери ее дочери. Нижеприведенная схема поможет прояснить генеалогию этой связи.

Схематическая генеалогия кросскузенного брака



У вождя из нашей схемы есть сестра, а у нее есть сын, наследник и преемник вождя, и дочь, племянница вождя, девушка, которая продолжит аристократическую линию. Муж этой девушки будет обладать весьма привилегированным положением, которое он обретет в день заключения брака. По местному закону и обычаю он обращается с недвусмысленным требованием к брату или братьям своей жены, а также к другим ее родственникам-мужчинам, которые обязаны предоставлять ему ежегодную дань в виде пищи и которые *ex officio* рассматриваются как его союзники, друзья и помощники. Он также получает право жить в деревне жены, если захочет, и участвовать в племенных делах и магических обрядах. Поэтому ясно, что он займет практически то же самое положение, что и у сына вождя, которым тот обладает, пока жив его отец, но которого он лишится в пользу законного наследника, когда отец умрет. Данный тип брака отличается от обычного также и тем, что в этом случае муж приходит жить в общину своей жены. Кросскузенный брак, таким образом, является матриликальным — в отличие от обычного патрилокального порядка⁴³.

Поэтому очевидное и естественное решение трудностей, стоящих перед нашим вождем, состоит в том, чтобы женить своего

536

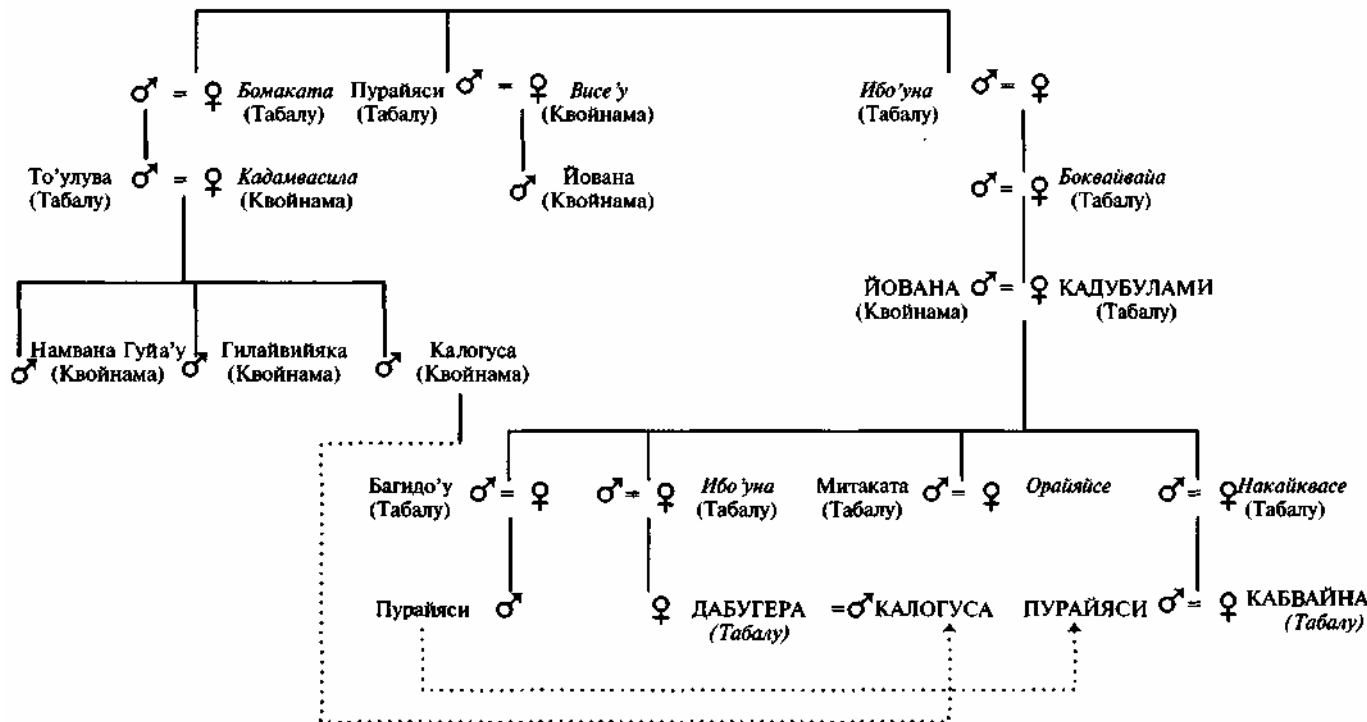
сына на своей племяннице или внучатой племяннице. Как правило, все стороны извлекают выгоду из такой сделки. Сам вождь и его сын получают то, что хотят; племянница вождя выходит замуж за самого влиятельного мужчину в деревне и своим поступком подкрепляет это влияние; а между сыном вождя и его же, вождя, законными наследниками устанавливается союз, который разрушает потенциальную вражду между ними. Брат девушки не может воспрепятствовать этому браку по причине соответствующего табу (см. гл. XIII, разд. 6); обычно он не в состоянии сделать это также и потому, что договоренность о браке достигается, когда сын вождя еще не вышел из детского возраста.

5. Матримониальные союзы в семье вождя

Когда есть такая возможность, всегда устраивают кросскузенный брак, — это хорошо иллюстрируется на примере семьи То'улувы (см. прилагаемую генеалогию).

Когда родился Намвана Гуйа'у, старший сын любимой и самой знатной жены То'улувы, то не было в семье его отца, то есть среди родственников женского пола То'улувы по материнской линии, подходящей для него потенциальной жены. Ибо'уна и Накайквасе были к тому времени на выданье и не могли быть помолвлены с маленьким ребенком, а их дочери еще не родились. И генеалогия не показывает других женщин в субклане Табалу, матрилинейном линидже То'улувы. Но к тому времени, когда у То'улувы родился младший сын, Калогуса, его внучатая племянница Ибо'уна имела маленькую дочь Дабугеру; поэтому эти двое были помолвлены. В данном случае кросскузенный брак не состоялся потому, что, как мы видели (см. выше, разд. 1), упомянутая девушка вышла замуж за другого в то время, когда ее нареченный находился в дальней отлучке.

Из той же генеалогии мы можем взять другой пример — в предшествующем поколении. У Пураяси, предпоследнего вождя Ома-раканы, был сын по имени Йована, который принадлежал к тому же субклану, что и Намвана Гуйа'у. Йована был человеком большого таланта и сильного характера; он был известен своим мастерским владением некоторыми приемами важных магических действий, которые он совершал вместо своего отца, и своим искусством в качестве огородника, моряка и танцора. Он женился на Кадубулами, внучатой племяннице Пураяси, и прожил всю свою жизнь в Омаракане, наслаждаясь своими привилегиями. Он обучил своего сына Багидо'у, на сегодняшний день очевидного наследника, всем магическим и прочим знаниям.



Генеалогия, показывающая брачные союзы между субкланами Табалу и Квойнама и их кросскузенные браки (обозначены заглавными буквами).

В свою очередь, у Багидо'у был сын от его первой жены, но он умер в детском возрасте. Этот ребенок вскоре после рождения был помолвлен с малолетней дочерью младшей сестры Багидо'у — Накайквасе. Таким образом, в одной маленькой генеалогии мы видим три случая кросскузенного брака, организованного посредством помолвки детей. Однако следует помнить, что эта генеалогия включает самую знатную семью вождей Омараканы и субклан Квойнама из Осаполы; обе эти структуры рассматриваются как особенно подходящие для заключения брачного союза.

Кросскузенный брак, без сомнения, является компромиссом между двумя плохо согласующимися друг с другом принципами: материнским правом и отцовской любовью, и в этом — его главный *raison d'être**⁴. Туземцы, конечно, не способны к логичным теоретическим формулировкам, но в их доводах и высказываниях о мотивах того, почему и для чего существует этот институт, указанное объяснение присутствует в отчетливой, хотя и фрагментарной форме. Туземцами выражено несколько точек зрения и выдвинуто несколько причин, проливающих дополнительный свет на их представления, но все они, будучи доведены до логического конца, указывают на одну и ту же основную причину кросскузенного брака. Иногда, например, она обосновывается как дополнение к принципу экзогамии, согласно которому «брак между братом и сестрой — дело неправильное» («брат и сестра» понимаются в расширительном смысле: как все лица противоположного пола и одного поколения, находящиеся в родстве по матери). «Вступать в брак с *tabula* (кросскузиной) — правильно; настоящая *tabula* (двоюродная сестра) — подходящая жена для нас».

Проясним еще один момент: среди всех браков, какие возможны между кузенами, только один является законным и желательным для тробрианца. Два молодых человека противоположного пола, матери которых — сестры, являются, безусловно, объектом строгого сексуального табу, какое разделяет брата и сестру. Юноша и девушка, которые являются детьми двух братьев, не состоят в особом родстве друг с другом. Они могут вступать в брак между собой, если им этого хочется, но нет причины, по которой они должны были бы это сделать; нет никакого особого обычая или института, связанных с таким отношением,

поскольку в матри-линейном обществе оно не представляется значимым. Лишь те юноша и девушка, которые происходят соответственно от брата и сестры, могут заключить брак, который является законным и в то же время выделяющимся из разряда обычных браков, заключаемых по воле случая — поскольку здесь, как мы видели, мужчина отдает своему сыну в качестве жены собственную родственницу. Но здесь необходимо отметить важный момент:

сын

539

мужчины обязан жениться на дочери женщины, а не дочь этого мужчины — выходить замуж за сына женщины. Только в первом из этих сочетаний двое молодых людей называют друг друга *tabugu*, то есть термином, который подразумевает законность сексуальных отношений. Вторая же пара, обозначенная на схеме пунктирной линией (разд. 4), находится в ином отношении, согласно туземным представлениям о родстве (см. описание этих терминов родства в гл. XIII, разд. 6). Девушка называет сына сестры своего отца *tamagu* («мой отец»). Брак с подлинным отцом или с братом отца является инцестуальным и строго табуирован. Брак же с *tama* («отец» = сын сестры отца) не является инцестуальным, но воспринимается с неодобрением и случается лишь изредка. В таком браке мало привлекательного. Вождь может желать того, чтобы его дочь вышла замуж за другого вождя или за мужчину высокого ранга в его собственной семье, но она в этом случае не обретет какого-либо высокого или привилегированного положения. С другой стороны, поскольку его дочь должна будет получать поддержку от тех же самых мужчин, которые ныне работают на ее мать, жену вождя, он может предпочесть, по своим соображениям, выдать ее замуж за более скромного и менее требовательного человека, чем его наследник. Все зависит от его отношений с наследником, каковые, как мы видели, ни в коей мере не являются столь же однозначно дружественными и близкими, как отношения с собственным сыном.

Преимущества кросскузенного брака были изложены мне с иных позиций - Багидо'у, когда я спросил его, почему он хотел, чтобы его маленький сын Пурайяси сочетался браком с Кабвайнай-ей. «Я хотел сноху, которая была бы моей настоящей родственницей, — говорил он. — Я хотел, чтобы, когда я состарюсь, был бы кто-нибудь из моей семьи, кто бы заботился обо мне, готовил бы мне еду, приносил мне мой горшочек с известью и палочку для извести, удалял бы мои седые волосы. Плохо иметь чужого человека для того, чтобы делать это. Когда это кто-нибудь из моей родни, я не боюсь». Его страх, конечно, относился к колдовству. Нужно понимать, что, поскольку брак — патрилокальный и поскольку сын — в случае, если речь идет о важных персонах — часто остается при отце, этот последний имеет все основания быть заинтересованным в своей снохе. Поскольку она является его родственницей, существует еще и другое обоснование для пребывания его сына в общине отца. Таким образом, мы вернулись обратно к кросску-зенному браку как к примиряющему компромиссу между требованиями отцовской любви и матрилинией. Может статься, что в престарелом возрасте мужчине придется полагаться на заботы сына и его жены, но ведь никто из них ему не родственник, разве

540

что сноха является одновременно дочерью его сестры. Несмотря на личную привязанность к сыну, он предпочитает иметь около себя кого-нибудь из своей *veyola* (материнской родни), а этого можно достичь только если его сын женится на подходящей кросскузине, то есть на дочери сестры отца или на ее дочери.

6. Обряды детской помолвки

Теперь, когда мы уяснили принципы кросскузенного брака, следует дать краткий обзор тех действий и обрядов, посредством которых он осуществляется. И инициативу здесь всегда берет на себя брат, который от имени своего сына просит у своей сестры руки ее дочери. Мужчина имеет определенное право обратиться с такой просьбой; как говорят туземцы, «разве он не *kadala* (дядя по материнской линии) девушке? Разве его сестра и ее дитя — не подлинная его *veyola* (родня по материнской линии)? Разве он не приносил каждый год *urigubu* (часть урожая) для этой семьи?»

Просьба может быть высказана, когда у мужчины родился сын — если у сестры этого мужчины есть дочь или, может быть, внучка (дочь дочери), которая не слишком стара для

того, чтобы позднее стать женой этого новорожденного младенца. В данном случае разница в возрасте никогда не должна превышать двух или трех лет.

Или же отец мальчика может подождать, и если в течение десяти лет или около того у его сестры родится дочь, он может сделать заявку на нее как на будущую сноху. Сестре не дозволяется отказать ему в просьбе. Вскоре после того, как происходит заключение предварительного соглашения, мужчина должен взять *vaugu 'a* (ценную вещь) — отшлифованное лезвие топора или украшение из раковин — и вручить ее мужу своей сестры, то есть отцу (*tama*) малолетней невесты. «Это - *katupwoyna kapo 'ula* за вашу дочь», — говорит он и добавляет, что вручает ее «для того, чтобы она не спала с мужчинами, не совершала *katuyausi* (безнравственных поступков), не спала в *bukumatula* (доме холостяков). Она должна спать только в доме своей матери». Вскоре после этого три пищевых дара вручаются семьей девушки отцу юноши. По своему содержанию они подобны трем первоначальным дарам при обычном браке и обозначаются теми же названиями: *katuvila*, *pepe 'i* и *kaykaboma*.

Туземцы рассматривают *vaurokala* (детскую помолвку) как равноценную настоящему браку. О помолвленных говорят как о муже и жене, и так же сами они обращаются друг к другу. Как и при взрослом бракосочетании, упомянутые три дара считаются заключением брака, и семья малолетнего жениха должна возме-

541

стить последний дар ответным пищевым даром — *mapula kayka-boma*. При следующем урожае отец девушки приносит *vilakuria* (существенное количество пищи из ямса) родителям юноши. Этот последний факт интересен тем, что представляет собой обратное по направленности действие — ввиду ожидаемого брака — по отношению к тому, что происходит в предшествующем поколении. Отец юноши, являющийся братом матери девушки, должен год за годом подносить родителям девушки дар в виде части собранного урожая; еще когда его сестра выходила замуж, он положил этому начало своим подарком-у//а^мгш. Теперь он получает от имени своего малолетнего сына подарок- *vilakuria* от мужа своей сестры, действующего, в свою очередь, как представитель собственного сына или сыновей (то есть брата или братьев будущей невесты), которые позднее будут ежегодно подносить значительную долю урожая молодой семье, когда та станет реальностью. Однако до той поры ежегодные *urigubu* (дары урожая) не идут за первым даром (*vilakuria*), и эта пауза в обмене дарами продолжается до тех пор, пока помолвка не завершится настоящим браком. Его заключение завершает предварительный обмен дарами в связи с помолвкой детей. Хотя последнюю туземцы называют браком, различие *de facto* между помолвкой и браком присутствует и в высказываниях туземцев, и в обычае, поскольку двое молодых людей, становясь взрослыми, вынуждены жениться снова. То есть невеста должна официально отправляться в дом жениха, делить там с ним его постель, принимать пищу совместно с ним и стать объектом публичного оглашения о браке с ним. Но первичные дары, соответствующие обычному браку (№ 1—4 из таблицы в разд. 3), в этом случае не делаются. Имеет место только обмен большого дара из собранного урожая (*vilakuria*) на его возмещение (*takwalela vilakuria*).

Но прежде чем эта стадия будет достигнута и двое молодых людей благополучно сочетаются браком, нужно пройти довольно трудный путь. Хотя никто всерьез не ждет от молодых людей, что они будут целомудренны и верны друг другу, видимость этого должна соблюдаться. Скандальное нарушение одним из нареченных упомянутого обязательства вызывает возмущение обиженной стороны и с некоторым преувеличением провозглашается «супружеской изменой». Считается большим позором для девушки, если ее жених открыто состоит в связи с кем-нибудь еще, а она со своей стороны не должна делать *bukumatula* местом своего постоянного пребывания ни в компании со своим нареченным, ни с кем-нибудь еще; не может она и отправляться в другие деревни в составе тех откровенно сексуальных экспедиций, которые называются *katuyausi* (см. гл. IX, разд. 7). Обе стороны в помолвке должны ус-

542

траивать свои любовные дела осторожно и *sub rasa*⁴⁵. Это, конечно же, для них и нелегко, и неприятно, и они ступают на надежный путь поверхностного декорума лишь под сильным давлением. Юноша знает, чего ему придется лишиться, поэтому он настолько осторожен,

насколько может себя заставить быть таковым. К тому же и отец в определенной степени контролирует сына, одновременно обладая властью над будущей снохой — в силу своего статуса дяди по матери. Один мужчина, который осуществил помолвку своего сына и своей племянницы, изложил мне это дело таким образом: «Она боится, что может умереть (имеется в виду, что в результате колдовства), или что я могу побить ее». И, конечно, ее мать очень озабочена и делает все, что может, чтобы скрыть проступки своей дочери или представить их как нечто несерьезное.

Несмотря на это, конфликты тут в порядке вещей, и разрывы договоренностей случаются. Одним из моих первых информаторов был Гомайа из Синакеты, предприимчивый, но очень ленивый и недобросовестный человек и большой *coureur defemmet*⁶. Я узнал его историю частично от него самого, частично из разговоров, а частично — из личных наблюдений. Он был помолвлен со своей кросскузиной, но, несмотря на это, вступил в скандальную связь с хорошенькой девушкой, некой Иламверией из Вакай-се, деревни близ Омараканы (см. гл. VII, разд. 4). Однажды, когда он привел эту девушку в Синакету, родственники его невесты хотели убить ее, и ей пришлось бежать прочь. Когда Гомайа устал от своего любовного приключения и возвратился в свою родную деревню, он захотел спать со своей нареченной — но та отказалась. «Ты всегда спишь с Иламверией, — сказала она, — ну так и иди к ней». Он сразу же обратился к человеку, сведущему в любовной магии, и попросил его о заклинании, говоря: «Я хочу спать с моей женой (то есть с моей невестой); она мне отказывает. Мне нужно насладиться на нее чары». И лишь после того, как необходимый ритуал был исполнен, она уступила. Однако этот брак так никогда и не был заключен, потому что ее родители в конечном счете дали ему отставку — как ни на что не годному лентяю. Подарки не были возвращены, потому что совсем не в обычае, чтобы расстраивалась помолвка кросскузенков. Мы видели также, что помолвка Калогусы и Дабугеры так никогда и не привела к браку. Но, по моему мнению, обе эти неудачи, которые относятся к недавнему времени, во многом произошли вследствие разрушительного влияния белого человека на туземные обычаи.

В предыдущих разделах мы дали обзор различных стимулов к браку и двух способов его заключения. В следующей главе мы перейдем к описанию фаз самой жизни в браке и социальных свойств брака как института.

Глава V

Брак

Муж и жена на Тробрианских островах ведут свою совместную жизнь в тесном партнерстве, работая бок о бок, разделяя некоторые из семейных обязанностей и проводя значительную долю своего свободного времени друг с другом, по большей части в замечательной гармонии и взаимопонимании. Мы уже посетили туземную семью, когда делали общий обзор отношений между полами, и вынесли такое впечатление из нашего предварительного ознакомления. С нашим нынешним, более глубоким знанием тробрианской социальной жизни и лучшим пониманием сексуальных проблем мы теперь должны вновь рассмотреть тему личных отношений между мужем и женой.

1. Муж и жена как партнеры

Мы оставили молодую пару, когда она начинала свою совместную жизнь в хижине родителей жениха; здесь она пребывает до тех пор, пока не завершится затяжная череда брачных даров и ответных подарков, а также перераспределение каждого из них среди более отдаленных родственников. Лишь ко времени следующего урожая они отстраивают свой собственный дом; до этого времени им придется проводить затяжной «медовый месяц» под родительской кровлей. Европейскому читателю такое положение дел должно казаться наиболее неприятным. Но ему следует избегать проведения слишком тесной параллели с условиями нашей собственной жизни. Молодые люди уже оставили страстный этап своей совместной жизни позади, в *bukumatula*, и первые месяцы супружества, в которое они теперь вступают, уже не обладают для них преимущественно сексуальным интересом. Сейчас их занимают главным образом изменение их социального статуса и те перемены, которые претерпевают их отношения как с собственными семьями,

так и с другими людьми в деревне.

544

Хотя для этого времени нет никакого определенного сексуального табу, пара молодоженов, по-видимому, меньше думает об интимных отношениях в течение того периода, который соответствует нашему «медовому месяцу», чем они делали это на протяжении длительной предшествующей стадии. В качестве объяснения этому я слышал такое заявление: «Мы чувствуем себя неловко в доме своих матери и отца. В *bukumatula* мужчина имеет интимные отношения со своей возлюбленной до того, как они поженились. Потом они спят на одном ложе в родительском доме, но никогда не снимают свою одежду». Молодая пара страдает от этих неудобств, связанных с новыми условиями жизни. Первые ночи брака представляют собой естественный период воздержания. Когда пара молодоженов перебирается в свою собственную хижину, они могут делить одно ложе, а могут и не делать этого: похоже, что на этот счет нет определенного правила. Некоторые из моих туземных информаторов сообщали мне, в частности, что супружеские пары всегда поначалу спят на одном ложе, но в дальнейшем они разделяются и сходятся вместе только для интимных отношений. Я подозреваю, однако, что в этих словах мы имеем дело скорее с проявлением циничной философии, нежели с констатацией общепринятой практики.

Следует напомнить, что невозможно получить прямую информацию от какого бы то ни было мужчины касательно его собственной супружеской жизни, так как в этой сфере должен соблюдаться очень строгий этикет. В разговоре с мужем необходимо избегать малейшего намека на этот счет. Не позволяются какие-либо упоминания ни о совместном сексуальном прошлом супругов, ни о предшествовавших браку любовных приключениях женщины с другими мужчинами. Будет непροстительным нарушением этикета, если вы упомянете, даже непреднамеренно и походя, о красоте женщины в разговоре с ее мужем; мужчина уйдет прочь и долгое время не будет к вам приближаться. Самая грубая и непροстительная форма ругательства или оскорбления для тробрианца — «*kwoy um kwawa*» (совокупляюсь с твоей женой). Такое высказывание приводит к убийству, колдовству или самоубийству (см. гл. XIII, разд. 4).

Имеет место интересный и безусловно удивительный контраст между той свободной и легкой манерой общения, которая обычно устанавливается между мужем и женой, и жесткими правилами приличия между ними же в области секса, пресечением любого жеста, который мог бы навести на мысль о нежных отношениях между ними. Когда они прогуливаются, то никогда не держатся за руки и не обнимаются тем способом, который называется *каурапа* и который допускается любовникам, а кроме того, друзьям одного

545

и того же пола. Гуляя однажды с одной супружеской парой, я сказал мужчине, что он мог бы поддержать свою жену, которая стерла себе ногу и сильно хромала. Оба они улыбнулись и усталились в землю в сильном смущении, явно сконфуженные моим неприличным предложением. Обычно супруги прогуливаются, следуя друг за другом гуськом. На публике и во время праздников они, как правило, разделяются, жена присоединяется к группе других женщин, а муж отправляется к мужчинам. Вы никогда не перехватите обмен нежными взглядами, ласковыми улыбками или любовными шутками между мужем и женой на Тробрианских островах.

Цитируя выразительное высказывание по этому поводу одного из моих информаторов, «мужчина, который обнимает жену на *baku* (на центральной площади деревни, то есть принародно); мужчина, который ложится рядом со своей женой на помосте 'дома ямса' — он дурак. Если мы хватаем жену руками — мы поступаем как дураки. Если же муж и жена на *baku* ловят вшей друг у друга — это правильно (см. илл. 25)». За исключением, возможно, последнего пункта следует признать, что супружеские пары на Тробрианах довели свой этикет до уровня, который может показаться нам неестественно преувеличенным и обременительным.

Такая щепетильность, как мы знаем, не мешает добродушной фамильярности в других

отношениях. Муж и жена могут разговаривать и подшучивать друг над другом прилюдно до тех пор, пока какие-либо намеки на секс строго исключены. Вообще говоря, муж и жена находятся в превосходных отношениях и выражают очевидное стремление к обществу друг друга. В Омара-кане, Обураку, Синакете и во многих других местах, где я сумел близко познакомиться с домашней жизнью обитателей, я обнаружил, что большинство супружеских пар объединяются стойкой сексуальной привязанностью или истинным родством характеров. Если брать пример из числа уже упомянутых друзей, то Ка-логусу и его жену после двух лет супружества я нашел такими же добрыми товарищами друг другу, какими они были в дни добрачного ухаживания. И Куво'игу, жена моего лучшего информатора и главного любимца, Токулубакики, стала ему прекрасной супругой, так как оба они великолепно подходили друг другу по красоте, чувству собственного достоинства, доброму характеру и неиспорченности нрава (см. илл. 26). Митаката и его жена Орайяйсе (до того, как они развелись), Товесе'и и Та'уйя, Намвана Гуяа'у и Ибомала — все они были, несмотря на случавшиеся иногда размолвки, прекрасными друзьями и партнерами. Между более старшими парами также порой обнаруживается подлинное чувство. Вождь То'улува, например, был искренне привязан к своей жене

546

Кадамвасиле. Но любовной привязанности в некоторых случаях оказывается недостаточно для того, чтобы устоять против давления обстоятельств. Так, Митаката и Орайяйсе, образцовая пара в тот момент, когда я впервые познакомился с ними в 1915 г., были вынуждены разойтись из-за ссоры между мужем и родственником жены — Намваной Гуяа'у (гл. I, разд. 2). Двое самых красивых людей, каких я знал на Тробрианах — Томеда из Касана'и и его жена Сайябийя, — которых во время моего первого приезда я считал наиболее привязанными друг к другу, к моему возвращению были уже разведены. Но существование любовных привязанностей, длящихся вплоть до пожилого возраста, показывает, что супружеские чувства на Тробрианах могут быть подлинными, даже если они, возможно, не всегда глубоки.

Я редко наблюдал ссоры или слышал брань между супругами. Бывает, что женщина сварлива (*uriweri*), а муж недостаточно сдержан, чтобы выносить это с кротостью (или *vice versa*), но тробрианский брак так легко расторгим, что вряд ли хоть одно неудачное супружество переживет первую же вспышку ссоры. Я могу вспомнить только две или три семьи, в которых отношения между мужем и женой были с очевидностью хронически напряженными. Двое супругов в Обураку часто позволяли себе предаваться долгим ссорам, причем до такой степени, что это стало для меня серьезным неудобством и мешало моей полевой работе.

Поскольку их хижина находилась близ входа в мою палатку, я мог слышать все их домашние свары — и это почти заставило меня забыть о том, что я находился среди дикарей, и ощутить себя снова среди цивилизованных людей. Моим надежным информатором и другом Моровато помыкала его жена, и он был в сильной степени у нее под башмаком; кроме них я мог бы назвать, пожалуй, еще один несчастливый брак — в Синакете. То, что существует меньше брачных пар, где мужчина, а не женщина является агрессором в ссорах, возможно, объясняется тем обстоятельством, что для мужчины разрушение основательного домашнего очага — гораздо более серьезная потеря, нежели для женщины (см. следующую главу). Одна супружеская пара, живущая в Лилуте, постоянно ссорилась по причине агрессивного и ревнивого нрава мужчины. Однажды, когда он очень грубо бранил свою жену и измывался над ней — из-за того, что она совершила *kula* (ритуальный обмен) душистых гирлянд из цветов *butia* с другим мужчиной, — она ушла в свою родную деревню. Я видел посольство из нескольких мужчин, идущих от этого мужа к его жене и несущих ей умиловительные подарки (/и/а). Это был единственный случай избиения жены, который реально случился во время моего пребывания в Киривине, и он произошел в приступе ревности.

547

2. Супружеская измена и сексуальная ревность

Ревность, с основанием или без оно, и супружеская измена суть те два фактора племенной жизни, которые подвергают наибольшему испытанию брачные узы. По закону, обычаю и всеобщему мнению сексуальное обладание имеет исключительный характер. Не существует

ни временного одалживания жен, ни обмена ими, ни отказа от своих супружеских прав в пользу другого мужчины. Любое подобного рода нарушение супружеской верности так же сурово осуждается на Тробрианских о-вах, как оно осуждается христианскими принципами и европейскими законами; действительно, самое пуритански настроенное общественное мнение в нашей среде не будет более строгим. Нет нужды говорить, однако, что эти правила столь же часто и столь же легко нарушаются, обходятся и забываются, как и в нашем собственном обществе.

На Тробрианах нормы строги, и хотя отклонения от них нередки, последние не являются ни открытыми, ни — если оказываются обнаруженными — неискупимыми; разумеется, они никогда не воспринимаются как нечто само собой разумеющееся.

К примеру, в октябре 1915 г., во время одной из длительных заморских отлучек вождя, деревня Омаракана подпала под обычное табу. После захода солнца жителям не полагалось покидать свои дома, молодым мужчинам из соседних поселений не разрешалось проходить через деревню, выглядевшую пустынной, если не считать одного-двух стариков, которым предписывалось нести стражу. Ночь за ночью, когда я выходил на поиски информации, я находил улицы пустыми, дома — запертыми; не было видно никаких огней. Деревня как будто вымерла, и я не мог добиться того, чтобы кто-нибудь из Омараканы или из соседних деревень пришел ко мне в палатку. Однажды утром, прежде чем я поднялся, большое смятение поднялось на другом конце деревни, и я смог расслышать громкую перебранку и вопли. Удивленный, я поспешил узнать, что происходит, и в разгневанной горлающей толпе сумел найти одного или двух из моих близких друзей, которые и рассказали мне о том, что случилось. Токвайлабига, один из менее знатных сыновей вождя То'улувы, не сопровождавший своего отца, покинул Омаракану и отправился в гости. Вернувшись раньше, чем его ожидали, он получил сведения, что его жена Дигийгайя в его отсутствие спала с другим сыном То'улувы — Мвайдайле, и что они именно в это самое утро отправились вместе на огороды, при этом женщина в качестве предлога взяла свои бутылки для воды. Он бросился вслед за ними и обнаружил их — в полном соответствии со сплетнями — при компрометиру-

548
ющих обстоятельствах (хотя как все было в действительности, никто никогда не узнает). Токвайлабига, не слишком кровожадный человек, дал выход своим чувствам и сам отомстил своей жене, разбивши вдребезги все ее бутылки для воды. Явный философ в духе мсье Бержере*, он не хотел причинить каких-то серьезных неприятностей и тем не менее не собиравшийся совершенно подавлять свои оскорбленные чувства. Суматоха, привлекавшая мое внимание, была тем приемом, который ждал мужа и жену по их возвращении в деревню — из-за того, что было нарушено табу, и все граждане высыпали из своих домов, став на сторону того или другого из супругов. Тем же вечером я увидел оскорбленного супруга сидящим подле своей жены в совершеннейшей гармонии⁴⁷.

Еще один случай супружеской неверности был ранее упомянут в рассказе об изгнании Намваны Гуяа'у. Обоснованно или нет, он заподозрил Митакату, племянника и наследника своего отца, в том, что тот находится в преступной связи с его женой Ибомалой. Но он также не простер свою супружескую месть далее того, что обратился с этим делом к белому судье, а после того, как покинул столицу, его и его жену можно было видеть в его родной деревне, и они явно находились в превосходных отношениях.

Однако зафиксированы и более серьезные случаи супружеской неверности. В маленькой деревне около Омараканы жил мужчина по имени Дудубиле Каутала, который скончался в 1916г., по всей видимости, в пожилом возрасте, и на похоронах которого я присутствовал. Я помню его жену Кайяву, страшную старую каргу, высохшую как мумия и всю измазанную жиром и сажой в знак траура; и я до сих пор ощущаю ужасную атмосферу, наполнявшую ее маленькую вдовью клетушку, когда я нанес ей визит вскоре после ее тяжелой утраты. Однако история говорит нам, что некогда она была прекрасна и соблазнительна, так что мужчины доходили из-за нее до самоубийства. Молатагула, вождь соседней деревни, был среди тех, кого покорила ее красота. Однажды, когда муж отправился за рыбой в деревню на берегу лагуны, истомленный любовью вождь проник в дом Кайявы, зная, что она находится там, — грубое нарушение обычая и правил приличия. История гласит, что Кайява спала обнаженной в своей постели, являя собой наиболее соблазнительное зрелище для незваного гостя, как

туземцы довольно грубо об этом рассказывают. Он приблизился к ней и воспользовался ее сном и беспомощностью, без — как гласит известная мне версия, все же в какой-то степени почтительная к упомянутой даме, — какого-либо поощрения с ее стороны. Но когда вернулся муж, пыхтящий под тяжестью рыбы, он застал их вместе. Оба были

* Мсье Бержере — профессор-эрудит и скептик из произведений А. Франса. — *Прим. ред.*

549

без одежды, и было много чего и помимо этого, чтобы их скомпрометировать. Соблазнитель попытался выдержать хорошую мину, бесстыдно заявив, что он зашел только позаимствовать огня, однако очевидность была против него, и когда муж схватил топор, обидчик проломил большую дыру в тростниковой крыше и удрал. Общественное мнение было возмущено, и жители деревни оскорбляли и высмеивали Молатагулу. Поэтому он принял рыбьего яду, к которому на самом деле прибегают те, кто хочет оставить себе лазейку, когда их принуждают к самоубийству. И действительно, с помощью рвотных средств он был спасен и какое-то время после этого жил в полном почете и в добром здравии.

Более трагичную историю рассказывают в Омаракане о мужчине по имени Тайтапола, принадлежавшем к поколению, ныне уже ушедшему. Он застал свою жену Булуквау'укву непосредственно в момент совершения акта супружеской измены с Мо-луквайявой, женщиной из той же деревни. Любовнику удалось убежать. Муж преследовал его с копьем в руке, но, не сумев догнать, вернулся назад в свою хижину и затрубил в раковину. Его родственники по материнской линии (*veyola*) собрались вокруг него, и они отправились на тот конец деревни, где жил его враг, и они выдвинули обвинение против преступника и оскорбили его перед его субкланом. В деревне в результате этого произошла драка, два основных участника при поддержке своих сородичей схватились друг с другом. Обидчик был поражен копьем и умер. По-видимому, в данном случае правонарушитель стал основным объектом нападения, а его защитникам не хватило стимула в виде убежденности в своей правоте.

Коута'уйя, вождь деревни-компаунда Синакета, отправился в экспедицию *kula* на Гумасилу⁴⁸.

У одной из его жен, Богонелы, был любовник по имени Каукведа Гуяа'у- Оба мужчины еще живы и хорошо мне известны. Старшая жена отсутствующего вождя, Питавийяка, подозревала свою более красивую товарку и следила за ней. Услышав шум однажды ночью, она пошла в хижину Богонелы и обнаружила там двух любовников вместе. Грандиозный скандал разразился в деревне. Провинившаяся жена подверглась публичным обличениям и оскорблениям со стороны родственников ее мужа: «Ты слишком любишь плотские наслаждения; ты слишком равнодушна к мужчинам». Богонела сделала то, что требовали от нее обычай и идеал личной чести. В своем лучшем наряде, надев все свои ценные украшения, она взобралась на высокую кокосовую пальму на центральной площади деревни. Ее маленькая дочь Канийявийяка стояла под деревом и плакала. Собралось много людей. Она поручила своего ребенка заботам старшей жены - и прыгнула с дерева. Погибла она сразу.

550

Есть много подобных историй, которые доказывают существование сильных страстей и сложных чувств у туземцев. Так, мужчина из Синакеты, по имени Гумалуия, был женат на Кутавауйе, но влюбился в Илапакуну и вступил с ней в постоянную связь. Его жена отказалась готовить ему пищу и приносить воду, так что ему пришлось получать все это от своей замужней сестры. В один прекрасный вечер, в то время, когда деревня находится в состоянии общего оживления в связи с тем, что все семьи сидят за ужином или болтают, Кутавауйя устроила публичную сцену, и ее брань разносилась над всей деревней: «Тебе слишком нравится беспутная жизнь; ты все время в состоянии сексуального возбуждения; ты никогда не устаешь совокупляться», — таковы были долетавшие до меня фрагменты ее яркой и цветистой речи. Она распалила себя до бешенства и оскорбляла своего мужа в таких ужасных выражениях, что он также потерял самообладание от ярости, схватил палку и избил ее до бесчувствия. На следующий день она покончила с собой, приняв содержимое желчного пузыря *рыбы-soka* (разновидности рыбы-шара), — яд, который действует молниеносно.

Исакапу, привлекательная молодая женщина, добродетельная и трудолюбивая, была абсолютно верна своему мужу (если верить рассказчикам), и тем не менее совершенно необоснованно была им заподозрена. Однажды, возвратившись домой после продолжительного отсутствия, он впал в бешенство от ревности, обрушил на нее обвинения и

оскорбления и безжалостно избил ее. Она плакала и стенала, восклицая: «Я вся больная, моя голова болит, моя спина болит, мой зад болит. Я влезу на дерево и прыгну вниз». Через день или два после ссоры она нарядилась, забралась на дерево и громко крикнула своему мужу: «Кабвайнака, иди сюда. Посмотри на меня, ибо я тебя вижу. Я никогда не совершала супружеской измены. Ты побил меня и оскорбил безо всякого основания. Теперь я убью себя». Муж попытался добраться до нее, чтобы остановить, но, когда он был на полпути, взбираясь по стволу, она прыгнула вниз и таким образом закончила свою жизнь.

По какой-то причине Болобеса, одна из жен Нумакалы, предшественника нынешнего вождя Омараканы, оставила на некоторое время своего мужа и вернулась в родную деревню Ялумугву. Ее дядя по матери, Гумабуди, вождь той деревни, отослал ее обратно к мужу. Она отказывалась идти и с полпути опять повернула назад, хотя, как мне говорили, и намеревалась в конечном счете вернуться к мужу. Ее дядя настаивал и оскорблял ее так грубо, что она покончила с собой.

В каждом из этих случаев для женщины была возможность просто уйти от мужа или, как в последнем приведенном случае,

551

вернуться к нему. В каждом из них она явно отказалась от того, чтобы принять это простое решение, по причине сильной любовной привязанности или же из-за *amour propre*^{*9} и чувства личной чести. Смерть была предпочтительней жизни в той деревне, где женщина оказалась обесчещенной, и так же предпочтительней жизни была она в любой другой деревне. Невыносимо было жить с данным мужчиной, и невозможно жить без него, то есть имело место то состояние души, которое — хотя это может показаться невероятным в отношении дикарей, чья сексуальная жизнь такая простая и плотская, — способно-таки оказывать реальное влияние на их семейную жизнь.

3. Материальный взнос семьи жены

Мы подошли теперь к наиболее примечательной и, можно сказать, сенсационной для обществоведов особенности тробрианс-кого брака. Она столь важна, что мне пришлось уже несколько раз высказывать свое суждение об этом. Брак ставит семью жены в постоянные даннические обязательства по отношению к мужу, которому эти люди должны делать ежегодные подношения, пока существует семья-реципиент. С того момента, как своим первым даром они показали, что принимают этот брак, они должны год за годом собственным трудом выращивать определенное количество ямса для семьи своей родственницы. Размеры такого подношения варьируют в зависимости от статуса обоих партнеров, но покрывают около половины ежегодного потребления среднего домохозяйства.

Когда после «медового месяца» в родительском доме юноши пара молодоженов начинает жить самостоятельно, они должны воздвигнуть ямсохранилище, а также жилой дом, и первое, как мы знаем, как правило, стоит во внутреннем кольце построек напротив последнего. В «ямсовом доме» есть ритуальное отделение, помещающееся между перекладинами квадратного пролета, и туда во время сбора урожая регулярно складывается ежегодное подношение от родственников жены. В то же время сам владелец нового домохозяйства доставляет большое количество ямса своей собственной сестре или родственницам. Он сохраняет для себя только худшие клубни, складываемые под тростниковой крышей в верхнем отделении «дома ямса», причем того дома, что поплотше (*sokwaypa*). Наряду с этим, он выращивает собственный семенной ямс и все прочие овощи: горох, тыквы, таро и *viya*.

Таким образом, каждый сохраняет часть своей огородной продукции для себя. Остальное идет его родственницам и их мужьям. Когда человек юн, его обязанностью является обеспечение его

552

ближайшей родственницы — матери. Позднее он должен помогать своей сестре, когда та выходит замуж, или, возможно, своей тетке по матери, или же ее дочери — если у тех нет более близких родичей-мужчин, которые могли бы их обеспечить.

Существует несколько видов огородов, каждый — особого характера и с особым названием. Есть вид ранних огородов — *kaymugwa*, засеваемых смешанными культурами: они обеспечивают новую пищу после того, как прошлогодний урожай бывает израсходован. Это поддерживает существование домохозяйства до того, как подходит время нового, главного урожая. А есть огород для таро — *taropi*. Оба вида огородов каждая семья возделывает для собственных нужд. Есть, кроме того, основной огород — *kaymata*, урожай с которого в основном предназначается для поддержания родственников. Все то, что мужчина производит для самого себя, называется общим термином *taytumwala*; то, что он выращивает для своей женской родни и ее мужей, называется *urigubu*.

Сбор урожая с главных огородов открывает длительную и разработанную серию действий, связанных с подношением ежегодных подарков. Члены каждого домохозяйства — поскольку копание земли всегда осуществляется *en famille* — отправляются на свои огородные участки, расположенные в пределах большого общинного огороженного пространства. Затем ямс мелкого сорта, называемый *taytu* и являющийся, несомненно, самым важным из всего, что выращивают туземцы, выкапывают при помощи остроконечных палок и перетаскивают в тенистую зеленую беседку (*kalimomyo*), сделанную из кольев и стеблей ямса, где семейная группа усаживается и старательно очищает выкопанные клубни, стряхивая с них землю и сбривая волосы с помощью заостренных раковин. Потом производится отбор. Лучшие клубни ямса складывают посередине в большую кучу конической формы, это и есть плоды *urigubu* (см. илл. 27). Остальные откладывают в сторону, по углам, в не столь правильные и гораздо меньшие кучи. Главная куча сооружается с почти геометрической точностью, в ней лучшие клубни ямса, тщательно уложенные поверху, поскольку куча некоторое время будет оставаться в этом маленьком сарае, чтобы ею могли полюбоваться жители деревни и соседних общин. Вся эта часть работы, которая, как легко можно видеть, не имеет утилитарной ценности, делается с большим чувством, заинтересованностью и *con amore*, будучи вдохновлена тщеславием и честолюбием. Главный предмет гордости для троб-рианца — слава «мастера-огородника» (*tokway-bagula*). И чтобы добиться ее, он предпринимает огромные усилия и возделывает много участков с целью сложить большое количество куч со мно-

553
жеством клубней ямса в каждой. Необходимо помнить также, что брачный дар представляет собой главный и наиболее зрелищный результат огородных трудов.

В течение одной-двух недель *taytu* (мелкие плоды ямса) переносят с огородов в деревню. Затем владелец привлекает какое-то количество помощников — мужчин, женщин и детей, — дабы доставить этот дар мужу своей сестры, быть может, даже в отдаленный конец дистрикта (илл. 28). Они одеваются почти как на праздник (см. илл. 61), разрисовывают лица, украшают себя цветами и движутся веселой гурьбой; это время — время веселья и радости. Группы таких носильщиков проходят по всем огородам, оценивают выращенный урожай и либо восхищаются, либо критикуют. Бывает, у какого-нибудь мужчины, в силу особого везения или избытка рвения в работе, урожай необычайно хорош, тогда слава (*butura*) об этом распространяется повсюду. А то еще в деревне может проживать знаменитый мастер-огородник, и всем полагается лицезреть полученный им урожай и сравнивать с его же прежними достижениями. Иногда деревенская община или несколько таких общин договариваются устроить *kayasa* (соревнование) по сбору урожая, и туземцы стараются сделать все возможное, дабы поддержать собственную честь и честь общины. Соперничество при этом столь сильно, что в давние времена редкий сбор урожая на условиях *kayasa* обходился без войны или по меньшей мере без драки.

Огороды в это время имеют живописный и праздничный вид. Множество вырванных с корнем стеблей *taytu* покрывают землю своими большими декоративными листьями, похожими по форме на листья смоковницы или винограда. Среди них восседают группы людей, очищающих ямс и сортирующих его, в то время как веселые компании экскурсантов ходят туда и сюда по беспорядочным ворохам листьев. Медный цвет их тел, красный и золотой

цвета праздничных девичьих юбок, малиновый цвет гибискуса, бледно-желтый — пандануса и зеленый — свисающей гирляндами листвы, цепляющейся за конечности или туловище, — образуют наполовину вакхическую, наполовину идиллическую пастораль Южных морей. После того, как они успокоились и налюбовались огородами, толпа носильщиков, привлеченных для данного случая, отправляется на участок упомянутого владельца. Там плоды ямса распределяют и измеряют их количество с помощью какой-нибудь стандартной корзины. Каждый раз, наполнив корзину, от листа саговой пальмы отрывают одну долю. Каждую десятую долю оставляют торчать, отмечая таким образом десяток корзин. Для большого участка могут потребоваться несколько листьев саговой

554

пальмы. Затем носильщики отправляются в деревню получателя; мужчины и женщины идут попеременно, шутя и смеясь. Владелец груза по дороге раздает им лакомства: кокосовое молоко — чтобы утолить их жажду, орехи бетеля — как возбуждающее средство, сочные бананы — чтобы освежить их. В деревню вступают на большой скорости. Мужчины бегут впереди, лепестки пандануса сыпятся с их браслетов, а женщины следуют сразу же за ними. Когда они проходят между домами, громко звучит коллективное песнопение, причем бегущий впереди очень быстро и во весь голос повторяет череду бессмысленных традиционных слов «*bomgoy, yakakoy, siyaloy...*», в то время как позади него вся толпа выкрикивает в унисон громкое и резкое «*uah*». Затем перед принадлежащим получателю «домом ямса» они складывают из плодов кучу с круглым основанием, совершенно такую же, как та, что была ранее сооружена в огороде (илл. 29). И лишь через несколько дней происходит следующее ритуальное действие, когда овощи переносят внутрь «дома ямса».

Возвращаясь теперь к общественному и экономическому значению ежегодных брачных подношений, можно сказать, что последние оказывают весьма значительное воздействие не только на институт брака как таковой, но и на всю экономику и структуру племени. Если рассматривать его с точки зрения получателя, то очевидно, что каждый мужчина, делая свой брачный выбор, должен исходить из своих потребностей и вероятностной оценки подношений со стороны родственников жены. Ведь он будет зависеть не только от собственного трудолюбия и способностей, но также и от аналогичных качеств своих свойственников. Искатель богатых невест будет осаждать девушку, которая является единственной сестрой нескольких братьев, — само наличие которых враз охладило бы пыл европейца, имеющего аналогичные намерения. И только мужчина, способный хладнокровно противостоять нужде, будет ухаживать за девушкой, у которой несколько сестер и лишь один брат. Когда жена мужчины рождает сыновей и те вырастают, он как бы приобретает свойственников «домашнего производства», поскольку в матрилинейном обществе дети естественно рассматриваются как свойственники отца, и их первейшая обязанность состоит в том, чтобы обеспечивать родительское домохозяйство. Обычно основную часть подношения от родственников жены муж получает из рук только одного свойственника; но когда речь идет о вожде или какой-то важной персоне, то, несмотря на номинальную ответственность одного человека, с ним кооперируются и многие другие, дабы обеспечить достойное подношение. Тем не менее даже простой общинник, помимо *urigubu* от своего основного донора, получает ряд более

555

мелких даров, называемых осушили *taytupeta*, от других родственников своей жены. Все это вручается в период урожая и представляет собой несколько корзин ямса и других овощей. Мужчина получает также от своих свойственников различные услуги, предоставляемые в случае необходимости. Ему требуется помощь, когда он сооружает дом или каноэ, организует рыболовную экспедицию или участвует в одном из общественных праздников. В случае его болезни они должны присматривать за ним, оберегая от колдунов, или переносить в какое-нибудь другое место, где он надеется почувствовать себя лучше. В случае наследственной вражды или какой-либо другой чрезвычайной необходимости он может — при определенных обстоятельствах — воспользоваться их услугами. Наконец, после его смерти весь груз похоронных обязанностей падает на них. Лишь время от времени этот мужчина должен возмещать круглогодичные услуги своих свойственников, поднося им ценные вещи; такие редкие дары имеют название *youlo*.

Наиболее интересный (и наиболее трудный) вопрос в связи с описанным институтом

ежегодных подношений урожая состоит в следующем: каковы те правовые, социальные или психологические факторы, в силу которых мужчина отдает плоды своих трудов — свободно и щедро, год за годом — и для этого работает, предельно напрягая все свои силы? Ответ таков: племенной обычай и личная гордость. Не существует каких-либо определенных наказаний, принуждающих к исполнению описанных обязанностей; те, кто пренебрегает ими, просто роняют себя в общественном мнении и вынуждены сносить презрение окружающих. Тробрианец крайне честолюбив, и есть два пункта, к которым его честолюбие особенно чувствительно. Один из них — его семейная гордость. Сестра мужчины — его ближайшая родственная связь, и ее честь, ее положение и ее достоинство он ощущает как свои собственные. Второй пункт, связанный с честью, касается обеспечения пищей. Недостаток пищи, голод, отсутствие изобилия в самом деле рассматриваются как нечто весьма позорное⁵⁰. Так, когда необходимо поддержать честь семьи, обеспечивая свою сестру пищей, тробрианец — если только он не напрочь лишен представлений о благопристойности и морали — работает с большой охотой. Когда муж его сестры — человек более высокого ранга, чем он сам, тогда все бремя престижа этого человека становится дополнительным стимулом для честолюбия дарителя; если же муж сестры имеет более низкий ранг, чем у него самого, тогда дар должен повысить статус сестры. Короче говоря, ощущение того, что является правильным, давление общественного мнения и различие рангов в обоих направлениях представляют собой

556

сильные психологические побуждения, которые лишь в редких и исключительных случаях не оказывают своего воздействия.

С точки зрения племенной экономики, эта система ежегодных брачных подношений приносит элементы чрезвычайной сложности: тут и совершенно дополнительный труд, связанный с выставлением напоказ и обрядовым подношением; тут и сортировка, чистка и укладывание в кучи корнеплодов; тут и сооружение специального зеленого навеса. Вдобавок это еще работа по транспортировке, которая иногда является весьма значительной, — поскольку мужчина должен возделывать свой огород в том месте, где он живет, и переправлять всю собранную там продукцию в деревню своего зятя, может быть — за шесть или восемь миль, на другой конец дистрикта. В некоторых случаях, когда расстояние чрезвычайно велико, несколько сотен полных корзин ямса должны быть доставлены в несколько этапов в какую-то прибрежную деревню, оттуда перевезены на каноэ, а затем вновь перемещены по суше. Легко увидеть, какие огромные расходы все это влечет за собой. Но если благожелательный белый реформатор — а много таких, увы, работает даже на Тробрианских о-вах — попытается разрушить эту туземную систему, такое доброе дело будет очень сомнительным, а вред — совершенно определенным. Вообще разрушение какого бы то ни было племенного обычая губительно для общественного порядка и морали. И более того: если мы тщательно рассмотрим эти окольные пути функционирования туземной экономики, то увидим, что они обеспечивают мощный импульс для эффективности производства. Если туземец трудится лишь затем, чтобы удовлетворить собственные непосредственные нужды, и его стимулируют только прямые экономические соображения, то такой туземец, не имеющий средств для капитализации своих излишков, не будет иметь и побудительных мотивов, чтобы их производить. Глубоко укоренившиеся побуждения, основанные на честолюбии, чести и моральном долге, влекут его к достижению относительно высокого уровня эффективности и организации труда, что позволяет ему производить продукцию, достаточную для преодоления бедствий, связанных с периодами засухи и голода.

В этом экономическом пожертвовании сторонним домохозяйствам мы опять наблюдаем двойное воздействие: отцовского права и матрилинии. Муж лишь отчасти является главой домохозяйства, которое он обеспечивает тоже лишь отчасти. Брат его жены, который согласно племенному закону продолжает оставаться опекуном ее самой и ее детей, несет тяжелые материальные обязанности по отношению к данному домохозяйству. Таким образом, существует своего рода экономическое дублирование в свя-

557

зи с вмешательством брата жены в дела этого семейства. Или, другими словами, муж вследствие своего брака становится владельцем экономического залога со стороны своих

свойственников-мужчин, тогда как они в обмен на свои услуги сохраняют законную власть над его женой и детьми. Конечно, здесь перед нами в абстрактных терминах сформулировано положение вещей, как оно видится социологу; в нем не содержится никаких гипотез относительно исторического старшинства или значимости отцовского и материнского права. Оно не представляет также точки зрения туземцев, которые и не были бы в состоянии создать столь абстрактную формулу.

4. Полигамия вождей

Моногамия до такой степени является правилом у тробрианцев, что наша трактовка их брачных обычаев до сих пор предполагала существование только одной жены. В известном смысле это справедливо, ведь если мужчина имеет несколько жен, все сказанное выше можно отнести к каждому супружескому союзу в отдельности. Однако по поводу наличия нескольких жен следует сделать ряд дополнительных замечаний. Полигамию (*vilayawa*) обычай позволяет людям более высокого ранга или очень важным персонам, таким, как, например, известные колдуны. В определенных случаях мужчина действительно обязан иметь большое количество жен — в силу своего положения. Так обстоит дело с каждым вождем, то есть с каждым начальствующим лицом высокого ранга, которое осуществляет власть над более или менее обширным дистриктом. Для того, чтобы властвовать и выполнять обязанности, вытекающие из его положения, он должен обладать богатством, а это в социальных условиях Тробрианских о-вов возможно только при наличии нескольких жен.

Весьма примечательным в устройстве племени, о котором идет речь, является то, что источник власти имеет главным образом экономический характер и что вождь может осуществлять многие из своих исполнительных функций и претендовать на некоторые из своих привилегий только потому, что он — самый богатый человек в данной общине. Вождю дано право получать знаки высокого уважения, руководить проведением ритуала и требовать услуг; он может обеспечить участие своих подданных в войне, в любой экспедиции и в любом празднестве; но ему необходимо основательно платить за все это. Он должен давать большие праздники и финансировать все мероприятия, обеспечивая еду участникам и награды главным действующим лицам. Власть на Тробрианских о-вах является по преимуществу плутократической. Не

558

менее примечательной и неожиданной чертой этой системы управления служит то, что, хотя вождь нуждается в больших доходах, последние не связаны непосредственно с его должностью: никаких сколько-нибудь значительных налогов жители не платят ему как подданные вождю. Небольшие ежегодные подношения или дань в виде особых лакомств — первая пойманная рыба, первые овощи, особые орехи и фрукты — никоим образом не представляют собой источника дохода; на деле вождь обязан возместить полную стоимость этих даров. Чтобы иметь реальный постоянный доход, он должен рассчитывать исключительно на причитающиеся ему ежегодные брачные подношения. Однако последние в его случае очень велики, так как у него много жен, и каждую из них обеспечивают гораздо большим приданым, нежели она имела бы, если бы вышла замуж за простолюдина.

Рассмотрение конкретных обстоятельств прояснит данный вопрос. У каждого вождя есть обязанный ему данью округ, включающий несколько деревень: в случае с Киривиной их несколько дюжин, в случае с Лубой или Тилатаулой — дюжина или около того; в случае с некоторыми мелкими вождями — одна или две. И этот округ обязан ему данью в силу брака.

Каждая подвластная община предоставляет вождю значительный налог, но только и исключительно в виде приданого, ежегодно выплачиваемого ямсом. Каждая деревня — а в случае с деревней-компаундом каждая ее составная часть — является «владением» какого-либо субклана (см. гл. I, разд. 2) и управляется главой этого субклана. Из каждого такого субклана вождь берет себе жену, и она является как бы вечной, поскольку в случае ее смерти другая женщина из того же субклана, считающаяся ее заменой (*kaymapula*), немедленно сочетается с ним браком. В приданое этой женщины — избранной представительницы субклана — вносят свою долю все его члены мужского пола, хотя в целом коллективное приданое преподносится главой субклана. Таким образом, каждый мужчина в округе работает на своего вождя, но работает на него в качестве его свойственника, хотя и дальнего.

Глава Омараканы (он же вождь Киривины) занимает наиболее высокое положение в смысле

ранга, власти, степени влияния и известности. Его налоговая власть, в настоящее время значительно ограниченная белыми людьми и претерпевшая ущерб в результате исчезновения нескольких деревень, обычно простиралась на всю северную половину острова и включала около пяти дюжин общин, деревень или подразделений деревень, и вкуче они предоставили ему до шестидесяти жен (оставшуюся часть которых можно видеть на илл. 30). Каждая жена приносила ему существенный ежегодный доход в виде ямса. Ее семья должна

559

была каждый год наполнять целиком один или два амбара (илл. 31), вмещавших примерно 5—6 тонн ямса. Вождь, как правило, получает от 300 до 350 тонн ямса в год⁵¹. Того количества, которым он располагает, вполне достаточно, чтобы обеспечивать грандиозные празднества, платить мастерам за изготовление драгоценных украшений, финансировать войны и морские походы, нанимать опасных колдунов и убийц — короче говоря, делать все то, чего ждут от человека, облеченного властью.

Таким образом, богатство отчетливо образует основу власти, хотя в случае с верховным вождем Омараканы значение богатства усиливается личным престижем данной персоны, тем уважением, которое вызывает его табуированная, или священная, фигура, и тем, что он владеет устрашающими магическими приемами воздействия на погоду, посредством которых может обеспечить или же разрушить процветание всей страны. Более мелкие вожди имеют обычно только несколько деревень для извлечения доходов; самые мелкие вожди — лишь составные части их собственного поселения. В каждом случае их власть и статус полностью зависят от имеющейся у них привилегии на полигамию и от исключительно богатого приданого, сопровождающего женщину, которая вступает в брак с вождем,?

Этого очерка, несмотря на его краткость и вынужденную неполноту, должно быть достаточно, чтобы показать огромное и многообразное влияние брака и полигамии на структуру власти и в целом на всю социальную организацию тробрианцев⁵².

5. Домашний аспект полигамии

Переходя теперь к домашнему аспекту полигамии, давайте рассмотрим шаги, предпринимаемые вождем для обретения нескольких жен. Лучше всего будет взять конкретный случай, к примеру — случай с То'улувой. Он начал свою сексуальную жизнь в обычной манере, пройдя через стадии полной свободы, затем отношений в *bukumatula* и в конце концов — постоянной связи. Его первый выбор пал на Кадамвасилу из клана Луквасисига, субклана Квайнама, деревни Осапола (см. илл. 4 и схему в гл. IV, разд. 5). То была вполне подходящая партия, ибо данный субклан — тот самый, из которого вождь-табалу должен выбрать свою главную жену. Должно быть, девушка была очень привлекательной и, разумеется, «истинной леди», обладающей очарованием, достоинством и просто честностью. Оба они были глубоко привязаны друг к другу и такими и остались; этот союз был благословлен свыше: пятью сыновьями и одной дочкой, самой младшей из детей. Я называл Кадамвасилу «любимой женой вождя», имея в виду, что

560

их союз был союзом любви, настоящего партнерства, а в свои первые годы, несомненно, — страстных отношений. Однако наш вождь, даже до того, как вступил в свою должность, взял себе других жен, каждую — от одной из тех общин, которые должны были снабжать его ежегодной данью. Часто случается, что, когда какая-то из жен вождя умирает, община, из которой она пришла, предоставляет законному наследнику (а не самому ныне действующему вождю) девушку, которая считается заменой той, что умерла. То'улува успел стать обладателем трех или четырех таких жен к тому моменту, когда его старший брат и предшественник умер. Тогда он унаследовал вдов покойного вождя, которые автоматически и немедленно стали его женами, а их дети стали его домочадцами. Большинство этих вдов были довольно старыми, а некоторые прошли через руки трех мужей. По-видимому, вождь не имеет никаких обязательств в отношении сексуальной жизни с такими доставшимися ему в наследство женами, но, разумеется, он может делать это, если захочет. В дальнейшем То'улува женился еще на четырех женщинах — из тех общин, которые не были представлены в его комплекте к тому времени. Брак вождя не отличается от брака простолюдина, за исключением того, что его жену открыто доставляют к нему ее родители, а подарки, кр-торыми при этом

обмениваются, — более основательны.

В настоящее время всей этой системе полигамии вождей постепенно приходит конец. Первые чиновники администрации — благожелательно-самодовольные и высокомерно-раздражительные, какими только и могут быть все те, кто обладает деспотической властью над какой-нибудь «низшей» расой, — не руководствовались желанием понять туземные обычаи и институты и не сочувствовали им. Ничего о них не зная, они действовали не постепенно, а решительно и резко. Они старались разрушить ту туземную власть, которую застали, вместо того, чтобы использовать ее и действовать с ее помощью. Полигамия — обычай, чуждый европейскому сознанию и, следовательно, воспринимаемый им как нечто вроде непристойного потакания своим плотским желаниям — казалась сорной травой, наиболее подходящей для выпалывания. Таким образом, вождям (и в частности — вождю Омараканы) хотя и позволили сохранить тех жен, которые у них были, но запретили заполнять места умерших женщин — как принято было делать в прежние времена. Между прочим, данное запрещение было произвольным поступком со стороны белого судьи-резидента, так как оно не было подтверждено никаким законом или предписанием колонии⁵³. Теперь богатство То'улувы и его влияние идут на спад и уже перестали бы совсем существовать, если бы не было преданного подчинения его подданных туземному

561

обычаю. Их открыто поощряли к тому, чтобы отказаться от принесения ежегодных даров, а женам предлагали оставить своего мужа; но до сих пор преданность и традиция оказывались возобладавшими. Однако со смертью нынешнего вождя среди туземцев Тробрианских о-вов наверняка воцарится полная дезорганизация, а за ней, конечно, последуют постепенный распад культуры и угасание данной расы⁵⁴.

Если обратиться к семейству вождя, то очевидно, что его отношения с разными женами не могут быть одинаковыми. Можно в общем виде выделить три категории жен.

Первая состоит из женщин, полученных от предшественника данного вождя — человека, бывшего намного старше. Они обычно рассматриваются как вдовствующие источники дани, с которыми нельзя разводиться и которые пребывают в условиях достойного уединения, но едва ли служат сексуальной приманкой. Некоторые из них действительно играли важную роль и пользовались высокой степенью престижа. Самая старшая жена То'улувы, Бокуйоба (четвертая справа на илл. 30), которую он унаследовал от своего старшего брата, имеет, несмотря на свою бездетность, право первенства во многих делах и считается главой *giyovila* (жен вождя) во всех тех случаях, когда они выступают в полном составе — будь то в связи с обрядами и праздниками или же во время частных приемов. Следом идут Бомийотото, Бомидабобу и др., и есть там также Намтава (мать двух рослых парней, сыновей последнего вождя, которые занимают следующее место после собственных сыновей То'улувы). По-видимому, нынешний вождь не жил подлинной сексуальной жизнью с этими почтенными реликтами прошлого режима.

Вторая категория жен — это те, на ком вождь женился в молодости, женщины, которых он сам приобрел, а не получил в наследство. Обычно среди них есть одна любимая: Кадамвасила занимала это положение в молодости, а в пожилом возрасте пользовалась большим уважением и обладала значительным влиянием. Это влияние осуществлялось как непосредственно, так и косвенным путем, через ее сыновей, одним из которых является изгнанный Намвана Гуяа'у.

Третью категорию составляют более молодые женщины, полученные в обмен на тех, более старших, которые умерли. Некоторые из них действительно хороши собой, поскольку наиболее привлекательных женщин всегда выбирают для вождя. Способ выбора прост: вождь указывает, кто из девушек ему нравится больше всех, и, вне зависимости от ее прежних связей, девушку отдают ему. С этими более молодыми женщинами их муж бесспорно имеет сексуальные отношения, но та степень близости и

562

партнерства, какая у него была с женами его молодости, как правило, уже не достигается. Самое последнее приобретение То'улувы, Илака'исе (вторая справа на илл. 30 и 31) — одна из самых привлекательных девушек на Тробрианских о-вах. Но вождя редко видят в ее обществе. Исупвана (илл. 18), самая старшая в этой третьей категории приобретений, реально находится

на разделительной линии между этой последней и второй категорией. Она — нынешняя фаворитка вождя, и ее часто можно видеть с ним или в саду, или во время визитов, или перед его личной хижиной. Но он, как правило, всегда предпочитал принимать пищу в доме Кадамвасилы, когда она была жива, и — наряду со своей собственной хижинкой — сделал ее дом своим.

Внешне отношения жен вождя между собой — вполне добрые. Я также не смог обнаружить в нескромных деревенских разговорах существования какого-либо сопряженного с насилием соперничества или ревности. Бокуйоба, самая старшая жена, которая, как было сказано, занимает между ними привилегированное положение, без сомнения, популярна и любима ими всеми. Предполагается, что она также следит за их нравственностью, что является обязанностью, вызывающей довольно неприязненное отношение и всегда выпадающей на долю самой старшей жены. Следует напомнить, что Питавийяка, первая жена Коута'уйи, одного из вождов Синакеты, действительно обнаружила некий акт супружеской измены среди своих товарок — открытие, которое, как мы видели, столь трагически завершилось самоубийством провинившейся женщины. Однако в Омаракане первая жена — это вам не миссис Гранди⁵⁵.

Злые языки сообщают о многих нарушениях супружеской верности среди жен То'улувы, особенно — и естественно — со стороны наиболее юных из них. То, на чем деревенская молва сосредоточивает свой наиболее жадный и недобрый интерес, — это наличие некоторых из наиболее видных сыновей самого То'улувы среди тех, кто замечен в супружеской неверности. Конечно, такого рода связи не имеют здесь того инцестуального аромата, какой они имели бы для нас, так как физическое родство между отцом и сыном не осознается; но эти связи имеют достаточно скверный характер, чтобы шокировать туземцев или, скорее, возбуждать их интерес своей пикантностью. Илака'исе, самая младшая жена (девушка не старше 25 лет, являющаяся своей высокой фигурой, мягким, хорошо развитым телом и приятным лицом образец меланезийской красоты), имеет постоянную любовную связь с Йобуква'у. Он является третьим сыном То'улувы и Кадамвасилы и одним из наиболее изящно выглядящих, прекрасно вос-

вос-

563

питанных и в самом деле наиболее славных молодых людей, каких я только знаю. Он — как, может быть, помнит читатель — недавно женился на девушке, которая не является ему ровней ни по характеру, ни по личному обаянию (см. гл. IV, разд. 1). На предположение о том, что его брак может означать разрыв с Илака'и-се, его друзья только улыбались.

Исупвана, любимая жена вождя из числа его молодых жен и женщина, которая имеет вид величавой и все еще миловидной матроны, среди прочих страстно влюблена в Йябугибоги, сына нынешнего вождя. Этот молодой человек, хотя он достаточно внешне привлекателен и наделен — если верить досужим сплетникам — весьма привлекательными для пресыщенного женского вкуса качествами, является, возможно, самым несносным и никудашным человеком во всей общине.

Намвана Гуйа'у, старший сын Кадамвасилы и любимый отпрыск своего отца, не считает это обстоятельство достаточным основанием для того, чтобы быть более сдержанным, нежели его братья. Он выбрал себе в любовницы Бомависе, наименее привлекательную из нескольких молодых жен своего отца. И до своего вступления в брак, и после этого он жил, сохраняя преданность, в союзе с ней (хотя и инцестуальном), и лишь с его изгнанием этот союз распался.

Самый грандиозный из всех скандалов разразился из-за Ги-лайвийяки, второго сына Кадамвасилы, ладного и разумного туземца, который умер вскоре после моего первого отъезда с Тробрианских о-вов. К своему несчастью, он женился на очень привлекательной девушке, Булубвалогге, которая, как казалось, была страстно влюблена в него и очень ревновала. До того как вступить в брак, он имел любовную связь с Набойюмой, одной из жен своего отца, и не разорвал эту связь после свадьбы. Жена подозревала и выслеживала его. Однажды ночью преступная пара была задержана ею *in flagrante de licito* в собственной

хижине Набвойюмы. Поднялась тревога, и в результате случился ужасный скандал. Разъяренная жена немедленно покинула деревню. В Омаракане произошел мощный социальный сдвиг, и между отцом и сыном в результате этих событий установилось постоянное отчуждение. Ситуация такова, что, хотя сам вождь, возможно, многое знает о том, что происходит, и прощает это, — но раз уж случился публичный скандал, обычай требует наказания преступников. В прежние времена их бы пронзили копьем или умертвили посредством колдовства или яда. Теперь же, когда власть вождя парализована, ничего столь радикального произойти не может; но Гилайвийяка был вынужден покинуть деревню на какое-то время, а после своего возвращения

564

всегда оставался в тени. Его жена никогда больше к нему не вернулась. Жена вождя осталась с пятном на своей репутации и в большой немилости у мужа.

Я слышал много и других сюжетов скандальных сплетен, которые мне не позволяют пересказывать слишком короткий срок, прошедший с тех пор. Достаточно сказать, что поведение старших сыновей Кадамвасилы типично. Другие дети мужского пола того же вождя, похоже, не имеют столь постоянных и интимных связей с конкретными женами вождя, но они не пользуются большим уважением народа, так как известно, что они используют любую возможность, чтобы сойтись на время с любой из жен своего отца. В наши дни, когда закон и моральные требования со стороны белых властей сделали так много для того, чтобы погубить подлинную нравственность среди туземцев и их ощущение того, что является правильным, — все эти внутрисемейные супружеские измены совершаются гораздо более открыто и бесстыдно. Однако даже в прежние времена - как поведал мне с ностальгической улыбкой один из моих наиболее пожилых информаторов — юные жены старого вождя никогда не смирялись со своей печальной участью и искали себе утешения, с осторожностью, но не без успеха. Полигамия на Тробрианских о-вах никогда не была жестоким и бесчеловечным институтом.

В этой главе мы рассмотрели брак в его домашнем аспекте и в аспекте экономических и правовых обязательств, которые он налагает на прежнюю семью жены по отношению к ее собственному домохозяйству. В заключение мы рассмотрели результаты того воздействия на общественную и политическую жизнь, которое брак осуществляет посредством полигамии вождя. В следующей главе мы увидим, какой свет проливают на тробрианский брак способы его расторжения в результате развода или смерти.

Глава VI

Развод и расторжение брака вследствие смерти

Природа брачных связей выявляется, когда происходит их расторжение при жизни, в результате развода, и то же самое имеет место при их распаде в результате смерти. В первом случае мы можем наблюдать, какому давлению они подвергаются, можем увидеть, где они достаточно прочны, чтобы устоять, а где более всего уязвимы. Во втором случае мы можем оценить прочность социальных уз и глубину личной скорби - по тому, как они проявляются в траурном и похоронном ритуале.

1. Развод

Развод, который туземцы называют *vaupaka* (*vay* — брак; *paka*, от *payki* — отказываться), не является редкостью. Всякий раз, когда муж и жена ссорятся слишком сильно, или же всякий раз, когда ожесточенные перебранки или неистовая ревность заставляют их слишком тяготиться той связью, которая существует между ними, эта связь может быть расторгнута - при условии, что взрыв эмоций не приведет к более трагическому исходу (см. разд. 2 предыдущей главы). Мы видели, почему такое решение проблемы (или, скорее, ее снятие) является оружием, используемым не столько мужчиной, сколько женщиной. Муж очень редко разводится со своей женой, хотя в принципе может это сделать. За измену он вправе убить ее, но обычно наказание ограничивается либо взбучкой, либо простым увещанием, либо приступом дурного настроения. Если у мужа есть какие-то иные серьезные поводы для недовольства женой, например, ее дурной нрав или лень, то муж, который мало стеснен

брачными узами, легко находит утешение за пределами своего домохозяйства, продолжая тем не менее пользоваться брачной данью от родственников своей жены.

С другой стороны, известны случаи, когда женщина оставляет своего мужа по причине дурного обращения или неверности с

566

его стороны, или же потому, что она влюбилась в кого-нибудь еще. Так, если взять уже описанный случай, когда Булубвалога застигла своего мужа Гилайвийяку *inflagrante de lecto* с женой его отца, она ушла от него и вернулась в свою семью (см. гл. V, разд. 5). Еще пример: одна женщина, вышедшая замуж за Го-майю, непутевого наследника одного из мелких вождей Синаке-ты, ушла от него, потому что, по его собственным словам, сочла его нарушителем супружеской верности, а также «очень ленивым». Болобеса, жена предыдущего вождя Омараканы, покинула его потому, что была не удовлетворена, или ревновала, или просто устала от него (гл. V, разд. 2). Дабугера, правнучатая племянница нынешнего вождя, оставила своего первого мужа, потому что обнаружила его неверность и, более того, решила, что он не в ее вкусе. Ее мать Ибо'уна, внучатая племянница нынешнего вождя, вышла замуж вторым браком за Илувака'и — мужчину из Каватарии, служившего в то время переводчиком судьи-резидента. Когда он утратил свою должность, она покинула его, как можно предположить, не только потому, что он был менее привлекателен без своей форменной одежды, но также и потому, что власть прельщает прекрасный пол на Тробрианских островах так же, как и повсюду. Две эти леди высокого ранга проявляют большую взыскательность в отношении мужей, и в самом деле переменчивость этих дам, привилегированных вследствие своего рождения, вошла на Тробрианах в поговорку: «Она любит фаллос, подобно женщине ранга *giya'u* (вождеского)».

Но и среди людей более низкого ранга тоже много случаев, когда женщина уходит от своего мужа просто потому, что он ей не нравится. Во время моей первой поездки на Тробрианские о-ва Сайябийя, хорошенькая девушка, в которой здоровье, жизненные силы и темперамент били ключом, была вполне счастлива замужем за Томедой — статным, красивым и честным, но глупым мужчиной. Когда я вернулся, она уже ушла жить обратно в родную деревню, как незамужняя девушка, просто потому, что устала от своего мужа. Очень привлекательная девушка из Обураку, Бо'у-сари, оставила двоих мужей одного за другим и, судя по ее любовным связям, находилась в процессе поиска третьего. Ни от нее самой, ни из интимных деревенских разговоров я так и не смог получить никакого надежного объяснения этих двух ее уходов, и было очевидно, что она просто хочет снова быть свободной.

В некоторых случаях к разводу приводят внешние обстоятельства, чаще всего ссоры между мужем и семьей его жены: так, в результате ссоры между Намваной Гуяа'у и Митакатой жена Митакаты — Орайяйсе — вынуждена была оставить своего мужа, поскольку принадлежала к семье его врага. Когда спо-

567

рят две общины, браки часто распадаются по той же самой причине.

Интересный случай того, как злокозненные обстоятельства смогли привести к распаду брака, — история Багидо'у, законного наследника Омараканы (илл. 64). Его первая жена и ее сын умерли, и после этого он женился на Дакийе — чрезвычайно привлекательной женщине, которая сохраняла следы былой красоты даже в том довольно зрелом возрасте, когда я впервые ее увидел. Младшая сестра Дакийи, Камвалила, была замужем за Манимувой, известным колдуном из Вакайсе. Камвалила заболела, и ее сестра Дакийя отправилась ухаживать за ней. И вот между ней и мужем сестры начались нехорошие дела. Он применил к ней любовную магию. Ее сознание подчинилось ему, и они тут же совершили прелюбодеяние. Когда после смерти своей сестры Дакийя вернулась к своему мужу Багидо'у, все уже не было так, как раньше. Он находил подаваемую еду жесткой, воду солоноватой, кокосовое молоко горьким, орехи бетеля — лишенными остроты. Кроме того, он стал находить маленькие камешки и кусочки дерева в своем горшочке для извести, сучья, валяющиеся на дороге, по которой привык ходить, куски инородного происхождения в еде. Он заболел, и ему становилось все хуже и хуже, потому что, разумеется, все это были средства вредоносной магии, осуществляемой его врагом — колдуном Манимувой, которому в этом деле помогала вероломная жена. Тем временем его жена встречалась со своим любовником.

Багидо'у бранил ее и угрожал ей до тех пор, пока однажды она не убежала прочь и не отправилась жить с Манимувой, что было совершенно непозволительным поступком. Поскольку от власти вождей теперь осталась лишь тень, Багидо'у не мог воспользоваться «спецсредствами», чтобы вернуть ее назад; тогда он взял другую жену — широколицую, неповоротливую и довольно сварливую личность по имени Дагирибу'а. Дакийя осталась со своим колдуном-любовником и вышла за него замуж. Несчастный Багидо'у, который явно страдал от чахотки — болезни, в большей или меньшей степени поразившей всю его семью, — приписывал свои несчастья колдовству своего удачливого врага, который даже теперь, как он полагал, действовал против него. Это было очень болезненно, так как к порче от черной магии добавилось оскорбление, нанесенное обольщением жены. Когда я вернулся в Омаракану в 1918 г., я нашел моего друга Багидо'у в гораздо худшем состоянии. В настоящее время (1928 г.) этот мужчина необычайного ума, с хорошими манерами и удивительной памятью, последний достойный хранитель семейной традиции табалу, без сомнения, уже мертв.

568

Формальная сторона развода столь же проста, как и способ заключения брака. Женщина покидает дом своего мужа со всеми своими пожитками и отправляется в хижину своей матери или в дом своей ближайшей родственницы по материнской линии. Там она остается, переживая развитие событий, и между тем пользуется полной сексуальной свободой. Ее муж, по всей вероятности, попытается вернуть ее назад. Он направит нескольких друзей с «мирными подношениями» (*koluluvi*, или *lula*) для своей жены и тех, с кем она проживает. В некоторых случаях подарки в первый раз отвергаются, и тогда посланцев присылают снова и снова. Если женщина их принимает, она должна вернуться к своему мужу: развод окончен и брак возобновлен. Если она настроена серьезно и решила не возвращаться к замужней жизни, подарки так никогда и не будут приняты; тогда муж должен сделать все, чтобы привести себя в порядок, и это значит, что он начинает искать другую девушку. Расторжение брака ни в коем случае не влечет за собой возмещения начальных брачных даров, обмен которыми в свое время произошел, если только, как мы увидим, разведенная женщина не выйдет замуж вновь. Девушка, если она еще достаточно молода, теперь продолжает свою добрачную жизнь и ведет свободное, беззаботное существование *nakubukwabu* (незамужней девушки), вступая в одну любовную связь за другой и пребывая в домах холостяков. Одна из таких связей вполне может затянуться и перейти в новый брачный союз. Тогда новый муж должен преподнести какую-то ценную вещь (*vaygu 'a*) своему предшественнику — в компенсацию за ту, которую тот вручил семье его жены в самом начале ее первого брака. Новый муж должен также подарить другую *vaygu 'a* родственникам своей жены, а затем он получает от них первый ежегодный дар с урожая — *vilakuria* — и последующую ежегодную дань ямсом. У меня возникло впечатление, что разведенная женщина гораздо более независима от вмешательства своей семьи в выбор нового мужа, чем это происходило с обычной незамужней девушкой. Первоначальные дары в виде пищи (*pere'i* и т. д.) в случае такого повторного брака не вручаются. По-видимому, на девушке или мужчине, которые побывали в браке и развелись, нет никакого социального пятна, хотя — что касается *amour propre* — никому не хочется, чтобы его (или ее) кто-то бросал.

Не стоит и говорить о том, что дети в случае развода всегда следуют за своей матерью; и нет сомнения, что это — другая причина, по которой мужчины обращаются к разводу с меньшей охотой, чем женщины. В это промежуточное время, когда их мать живет как незамужняя, сами дети находятся в семействе ее ближайшего женатого родственника по материнской линии.

569

2. Смерть и те, кто понес утрату

Когда мужчина умирает, его жена не становится свободной в результате этого события. Можно сказать, отнюдь не впадая в парадокс, что в некотором отношении наиболее суровые и тяжелые обязанности по браку ложатся на нее после того, как реальные узы уже расторгла смерть. Обычай заставляет ее играть тягостную роль главного участника похоронных церемоний и с момента кончины мужа на протяжении месяцев, а иногда и лет демонст-

ризовать скорбь о нем в драматической и крайне обременительной форме. Она должна выполнять свою роль под бдительным взором общественности, ревниво оберегающей точное соблюдение традиционных норм нравственности, и под еще более пристальным наблюдением родственников умершего мужчины, которые будут считать особым и тяжелым оскорблением для своей семейной чести, если женщина хотя бы на единый миг пренебрежет своим долгом. То же самое до мельчайшей степени применимо и в отношении вдовца, но в случае с ним траур менее разработан и менее обременителен, а надзор за ним не столь неумолим.

Обряды, относящиеся к первым стадиям вдовства, самым непосредственным и явным образом обнаруживают наиболее интересный комплекс представлений — некоторые из которых весьма грубы и необычны, — касающихся родства, природы брака и чисто социального характера связей между отцом и детьми. Весь похоронный ритуал на деле является, возможно, наиболее трудной и запутанной для исследователя частью тробрианской культуры. В нарастающем обилии обрядности, в сложнейшем лабиринте взаимных обязанностей, выстраивающихся в длинную череду ритуальных действий, необходимо отыскать сокрытый в них мир понятий (социальных, нравственных и мифологических), которые по большей части поражают меня, будучи совершенно неожиданными и труднообъяснимыми с точки зрения общепринятых взглядов на отношение людей к смерти и трауру.

На всем протяжении этого ритуала несчастные останки человека никак не оставят в покое. Его тело дважды выкапывают из земли, разрезают на части, некоторые кости извлекают из трупа, перебирают руками, передают одной группе, затем — другой, пока, наконец, они не прибывают к последнему успокоению. Но что делает все представление более всего приводящим в замешательство, так это отсутствие реального героя: Гамлет без Принца Датского. Ведь дух умершего ничего не знает обо всем, что происходит с его телом и костями, и куда меньше этим озабочен, так

570

как уже ведет счастливую жизнь на Туме, в нижнем мире, дыша магией забвения и вступая в новые отношения с себе подобными (см. гл. XII, разд. 5). Ритуальные спектакли у его дважды вскрытой могилы, над погребенными останками, и все то, что делают с его мощами, — это всего лишь социальная игра, где в связи с кончиной человека различные группировки, в очередной раз обозначающие себя в общине, действуют друг против друга. Должен добавить и особо подчеркнуть, что такое видение соответствует реальному нынешнему взгляду туземцев, и в нем нет места гипотетическим ссылкам на происхождение или прошлую историю данного института. Всегда ли дух умершего пребывал в отрыве от тробрианского похоронного ритуала или исчезал из него постепенно — решать не полевику-исследователю. В данном контексте нам придется ограничить себя в изучении похоронных обрядов только самыми общими чертами. Полное же их описание с легкостью составило бы том размером с наш. Поэтому мы отберем только те элементы, которые проливают свет на узы брака и представления о родстве и родственниках, но даже и это придется сделать в несколько схематичной и упрощенной форме⁵⁶.

Возьмем, к примеру, смерть мужчины высокого ранга, в расцвете лет, оставившего после себя вдову, нескольких детей и братьев. С момента его смерти различие между его настоящей, то есть матрилинейной, родней (*veyola*), с одной стороны, и его детьми, свойственниками и друзьями — с другой, приобретает острую и даже внешне заметную форму. Родичи покойного подпадают под табу; они должны держаться в стороне от трупа. Им не позволено ни обмывать его, ни украшать, ни ласкать, ни хоронить, потому что, если бы они коснулись его или прошли близко от него, пагубное воздействие его тела настигло бы их и поразило болезнью или смертью. Это вредоносное воздействие предполагается в виде материального испарения, исходящего от трупа и заражающего воздух. Оно называется *bwaulo* — словом, которое означает также и облако дыма, обволакивающее деревню, особенно в тихие дни, когда парит. Трупное *bwaulo*, невидимое для обычного глаза, открывается ведьме или колдуну как черное облако, окутывающее деревню. Оно безвредно для посторонних, но опасно для родственников (гл. XIII, разд. 1).

Родственники также не должны демонстрировать никаких внешних признаков траура в одежде или украшениях, хотя они не обязаны скрывать свою скорбь и могут выражать ее своим плачем. Заложенная здесь идея состоит в том, что родственники по материнской линии

(*veyola*) являются объектами поражения лично; что каждый из них страдает потому, что весь субклан, к ко-

571

торому они принадлежат, был изувечен потерей одного из своих членов. «Как если бы была отрублена конечность или ветка срублена с дерева». Таким образом, хотя они не обязаны скрывать свое горе, им не следует и выставять его напоказ. Это воздержание от внешних проявлений траура распространяется не только на всех членов субклана, помимо настоящих родственников, но и на всех членов того клана, к которому принадлежал покойный мужчина. С другой стороны, табу на прикосновение к трупам распространяется прежде всего на членов данного субклана и особенно на настоящих родственников, для которых, конечно, искушение дотронуться до тела, выразив этим свою любовь, должно быть наиболее сильным.

Совершенно иным в понимании туземцев является отношение к покойнику и к его телу вдовы, а также детей и свойственников. Они должны, согласно правилам морали, страдать и чувствовать себя обездоленными. Однако, чувствуя таким образом, они не страдают напрямую; они не горюют о потере, которая постигла их собственный субклан (*dald*), а потому и их лично. Их горе не спонтанно, как у *veyola* (родственников по материнской линии), оно — почти притворная обязанность, выполняемая со рвением, как если бы речь шла о договоренности. Поэтому они должны нарочито выражать свое горе, выставять его напоказ и всячески демонстрировать. Если они не будут этого делать, они оскорбят живых членов субклана умершего человека. Таким образом, разворачивается интересная ситуация, порождающая очень странное зрелище: через несколько часов после смерти знатного человека деревня наполнена людьми, головы которых обриты, все тело густо намазано сажей, а сами они завывают, как отчаявшиеся демоны. И это — не родственники умершего, эти люди на самом деле не понесли утраты. В отличие от них некоторое число других людей можно видеть в их обычном наряде, внешне спокойных и ведущих себя так, как если бы ничего не произошло. Они представляют субклан и клан покойника — тех, кто на самом деле понес утрату. Так, посредством извилистого хода мыслей, традиция и обычай производят что-то противоположное тому, что кажется естественным и очевидным нам или любому наблюдателю, принадлежащему почти что к любой другой культуре.

Среди тех, кто демонстрирует свое горе, легко различить несколько групп и градаций. На похоронах присутствует толпа народа, включающая всех людей, принадлежащих к остальным трем кланам; так как, когда умирает знатный человек, каждый член деревенской общины включается в траурные действия — исключая членов собственного клана покойного. Небольшая группа

572

занимается телом и могилой; эта группа состоит из сыновей покойного и мужчин-свойственников одного с ним поколения. Ближе всего к телу, глубже всего погруженные в имитацию горя, располагаются несколько женщин, из которых одна — вдова — обращает на себя внимание, ее поддерживают дочери и сестры. В этой группе наблюдатель, хорошо знакомый с данными туземцами, сумеет различить интересное взаимодействие притворного и просто неестественного горя с настоящей и искренней скорбью. И то же самое может касаться группы сыновей.

3. Похоронный обряд и обязанности траура

Имея перед собой эту социальную схему, мы можем теперь проследить за последовательностью событий и ритуалов, которые начинаются автоматически со смертью человека. Когда становится очевидно, что смерть приближается, жена и дети, родня и свойственники собираются вокруг ложа, до предела заполняя маленькую хижину. Наступление смерти отмечается неистовым взрывом причитаний. Вдова, которая обычно стоит у изголовья умирающего мужчины, издает первый пронзительный крик, на который незамедлительно отвечают другие женщины, пока деревня не наполняется странными

звуками погребального пения. С этого момента все разнообразные виды деятельности на протяжении последующих дней и даже недель будут происходить под продолжительные причитания, которые не замирают ни на одно мгновение. Иногда они усиливаются до бешеных и нестройных воплей; затем опять ослабевают до мягких мелодичных напевов, музыкально хорошо выражающих печаль. Для меня этот могучий неровный поток звуков, струящийся над деревней и охватывающий ее так, как если бы все эти человеческие существа выражали слабый, немощный протест против смерти, стал символическим воплощением всего того, что было глубоко человеческим и истинным в траурном ритуале (во всех других отношениях жестком, условном и непонятном).

Прежде всего тело обмывают, умащают и покрывают украшениями (илл. 32 и 33), затем телесные отверстия заполняют волокном от скорлупы кокосового ореха, ноги связывают вместе, а руки привязывают по бокам. Подготовленное таким образом, его помещают на колени к женщинам, сидящим в ряд на полу хижины; с одного конца этого ряда находится вдова (вдовец), которая держит голову покойного⁵⁷. Они ласкают тело умершего, поглаживают его кожу ладонями, прижимают ценные предметы к его груди и животу, слегка двигают его конечности и шевелят голову. Это тело, таким образом, заставляют двигаться и извиваться посред-

573

ством медленных и страшных движений в ритме непрерывных причитаний. Хижина полна участников траурной церемонии, все они тянут нараспев мелодичные горестные жалобы. Слезы текут у них из глаз, слезы — из ноздрей, и вся эта жидкость, говорящая о скорби, старательно выставляется напоказ, размазывается по телу или же демонстративно вытирается. Снаружи несколько женщин, обычно свойственниц умершего, исполняют медленный ритмический танец (*vaysali*) с мощами в руках (илл. 11).

Между тем сыновья роют могилу, которая в прежние времена всегда была на центральной площади деревни, но которая теперь, по решению белого человека, должна быть на окраине. Через несколько часов после смерти тело укладывают туда, обернутое в циновки, и прикрывают бревнами, которые оставляют над ним пустое пространство. На этот слой бревен ложится вдова, чтобы нести вахту над телом покойного. Рядом с ней может быть ее дочь; вокруг, по краю могилы, располагаются ее сестры, родственницы и подруги, а также другие свойственницы покойного. С наступлением ночи центральная площадь заполняется людьми, так как даже в наши дни предписания белого человека, направленные против похорон на *baku*, обходятся посредством сооружения там временной могилы или помещения тела покойного прямо на земле. Здесь участники похорон, родственники, все жители деревни и много гостей издалека собираются, чтобы отметить весьма примечательные поминки (*yawali*).

Главные участники похорон и родственники соответствующими группами занимают главное место вокруг могилы. За пределами этого внутреннего круга сидят жители деревни и гости, каждая община отдельно; их настроение и поведение имеют тем менее трагичный характер, чем дальше они размещаются от умершего, вплоть до того, что на краю этого скопища людей мы найдем тех, кто оживленно разговаривает, ест и жует бетелевый орех. Центральная группа участников похорон издает вопли глубокой скорби, другие поют песни, и, по мере того, как проходит ночь, люди поднимаются и произносят отрывки магических заклинаний в честь покойного, распевая их над головами собравшихся.

Телу не дают долго пребывать в покое — если можно так выразиться, имея в виду странный, рокошующий и нестройный шум от пения, воплей и публичных речей. Вечером следующего дня тело извлекают из могилы и осматривают на предмет обнаружения колдовских знаков (см. илл. 33). Такой осмотр дает наиболее важные улики касательно того, кто причинил смерть посредством колдовства и по какой причине это было сделано. Я несколько раз присутствовал при этой церемонии. Снимок для илл. 33 был сде-

574

дан во время первой эксгумации Инейкой, жены Тойодады, моего лучшего информатора

в Обураку⁵⁸.

Перед рассветом после первой эксгумации тело извлекают из могилы и отделяют от него несколько костей. Эту анатомическую операцию проделывают сыновья человека, которые часть этих костей хранят как реликвии, а остальные раздают определенным родственникам. Этот обычай был строго запрещен администрацией — еще один пример того, как предрассудкам и моральной щепетильности «цивилизованного» белого человека приносится в жертву наиболее священный религиозный обычай. Однако тробрианцы столь глубоко привязаны к этому обычаю, что он все еще подпольно практикуется, и я видел челюстную кость мужчины, с которым разговаривал за несколько дней до того, свисающей с шеи его вдовы (см. илл. 34, 35 и 36).

Отделение костей и их последующее использование в качестве реликвий есть акт почтительности; процесс отделения их от разлагающегося трупа — тяжелая, неприятная, внушающая отвращение обязанность. От сыновей умершего в соответствии с обычаем ожидают, что они смиряют и скроют свое отвращение и будут сосать какие-то части разлагающихся тканей, когда очищают кости. С целомудренной гордостью они обычно говорят: «Я обсосал лучевую кость моего отца; мне пришлось отойти в сторону, и меня вырвало; я вернулся назад и продолжил». После того, как они очистили кости, что всегда делается на морском берегу, они возвращаются в деревню, и родственники умершего ритуально «моют их рты», давая им еду и очищая им руки с помощью кокосового масла. Кости подвергают обработке с различными целями, как для практических нужд, так и для украшений: череп превращается в горшочек для извести, которым пользуется вдова; челюстная кость преобразуется в шейное украшение, свисающее ей на грудь; из лучевой, локтевой, большой берцовой и некоторых других костей вырезают лопаточки для извести, которую используют с бетелем и орехом арековой пальмы.

Любопытное смешанное чувство лежит в основании этого комплекса обычаев. С одной стороны, по-видимому, имеет место желание вдовы и детей сохранить какую-то часть любимого усопшего. «Реликвия (*kayvaluba*) возвращает покойного назад, в наше сознание, и делает нашу душу нежной». С другой стороны, использование этих реликвий рассматривается как тяжелая и неприятная обязанность, как своего рода благочестивая плата за все благодеяния, полученные от отца. Как мне объясняли, «наш разум горюет по человеку, который кормил нас, который давал нам есть лакомства; мы сосем его кости, как палочку для извести». Или еще: «Правильно, что ребенок должен сосать локтевую кость

575

отца. Ведь отец брал руками его экскременты и позволял ему мочить свои колени» (сравните с подобными высказываниями, приведенными в разд. 3 гл. I). Таким образом, использование реликвий является в одно и то же время и помощью понесшим утрату вдове и детям, и актом сыновней почтительности, которая должна строго соблюдаться.

Для родственников покойного по материнской линии (*veyold*) использование его костей строжайше табуировано. Если они нарушат это табу, они заболеют, у них распухнут животы, и они могут умереть. Такой контакт особенно опасен, когда кость еще влажная от телесных соков покойного. Когда несколько лет спустя кости передаются родственникам, они преподносятся тщательно завернутыми в сухие листья, и тогда их берут руками, но только очень осторожно. В конечном счете их помещают на скалистых рифах, возвышающихся над морем. Так эти кости несколько раз переходят из рук в руки, прежде чем достигают места своего последнего успокоения.

У более отдаленных свойственников и друзей покойного имеются его ногти, зубы и волосы, которые они вставляют во все виды траурных украшений и носят как реликвии. Личные вещи покойного используются таким же образом; и в наши дни, когда телесные останки нередко приходится прятать, такой обычай пользуется большой популярностью (см. илл. 92).

После второй эксгумации тело захоранивают, поминки заканчиваются, и люди расходятся; но вдова, которая все это время находилась рядом со своим мужем, не ела, не пила, не переставала рыдать, еще не освобождается. Вместо этого она отправляется в небольшую клетку,

сооруженную внутри ее дома, где будет находиться на протяжении нескольких месяцев подряд, соблюдая строжайшие табу. Она не должна покидать это место; говорить она может только шепотом; она не должна касаться пищи или питья руками и вынуждена ждать, пока ей положат их в рот; она остается заключенной в темноте без свежего воздуха или света; ее тело вымазано толстым слоем сажи и жира, которые не будут смыты на протяжении долгого времени. Она отправляет все жизненные потребности внутри, и ее родственники должны выносить испражнения наружу. Так она живет несколько месяцев, запертая в низком, душном, очень темном пространстве, таком тесном, что, разведя руки, она почти достает до противоположных стенок; оно часто наполнено людьми, которые помогают ей или утешают ее, и пропитано неопишуемой атмосферой человеческих испарений, накопившейся телесной грязи, несвежей пищи и дыма. Кроме того, она находится под более или менее активным контролем и наблюдением родственников ее мужа

576

по материнской линии, которые рассматривают соблюдение ею траура и связанных с ним лишений как свою обязанность. Когда срок ее вдовства близок к своему завершению — его продолжительность зависит от статуса ее мужа и варьирует примерно от полугода до двух лет, — она постепенно освобождается от своего прежнего состояния с помощью родственников покойного мужа. Пищу кладут ей в рот, но уже сопровождая это ритуалом, позволяющим есть своими руками. Затем посредством обряда разрешают разговаривать, и в конце концов она освобождается от табу, предписывающего ей пребывание в заключении: с помощью соответствующего обряда вдове предлагается выйти наружу. На церемонии окончательного освобождения (усилиями женской *veyola* покойного мужа) ее моют, умащают и облачают в новую яркую трехцветную травяную юбку. Это делает ее вновь готовой к браку.

4. Идеология траура

На всем протяжении сурового траурного ритуала, в котором вдова, сироты и в гораздо меньшей степени другие свойственники покойного чувствуют себя зажатыми в тиски, мы можем наблюдать действие некоторых представлений, характерных для племенной традиции тробрианцев. Одно из них — табу на родственников по материнской линии, которое вынуждает их держаться в стороне (так как опасно приближаться к телу покойного и не нужно выказывать скорбь), — особенно отчетливо видно на протяжении всего хода похорон, эксгумации и заботы о могиле. Согласно этому представлению, что демонстрировать скорбь и исполнять все, что полагается на похоронах, есть неотъемлемая обязанность вдовы и ее родственников, подчеркивает, с точки зрения традиции, крепость и постоянство брачных уз. Это, кроме того, — посмертное продолжение той примечательной системы услуг, которые должны предоставляться женатому мужчине семьей его жены, включая саму женщину и ее детей.

Однако на погребальном этапе субклан покойного мужчины должен отдаривать эти услуги чаще и скрупулезнее, чем приходилось это делать при жизни умершего. Немедленно после того, как кости вырезаны из тела, а останки захоронены, субклан покойного устраивает первую большую раздачу пищи и ценных вещей, в результате чего со вдовой, детьми и другими свойственниками, а также с участниками похорон, не являющимися родственниками, щедро расплачиваются за различные услуги (уход за телом и выкапывание могилы). Через установленные промежутки времени следуют другие раздачи. Одна из них специально предназна-

577

чена для женщин, участвующих в похоронах; одна — для тех, кто заботится о могиле; одна — для массы простых участников похорон; еще одна, несомненно наиболее значительная, — та, в ходе которой вдове и детям передаются ценные подарки и огромное количество пищи, поскольку они, скорбя и проявляя почтительность, использовали кости покойного как палочки для извести (при жевании бетеля) или делали из них украшения. Эта сложная череда раздач растягивается на годы и тянет за собой настоящий клубок обязательств: члены субклана покойного должны обеспечить еду и отдать ее главному организатору, главе субклана, а тот накапливает ее и затем раздает, кому положено. Последние, в свою очередь, перераспределяют ее (по крайней мере частично). И каждый

дар в этом огромном комплексе влечет за собой собственную цепочку ответных подарков и обязательств, которые будут осуществлены в будущем.

Нарочитость, с которой вдова и дети должны выставить напоказ свое горе, бремя (в буквальном и метафорическом смысле) носимого ими траура — поистине поразительны, но в свете вышесказанного сложная психология, лежащая в основе этого, должна стать понятной. Прежде всего это обязанность по отношению к покойнику и его субклану, обязанность, строго вменяемая сводом моральных правил и хранимая общественным мнением, так же как и родственниками. «Наши слезы — они чтобы родственники нашего отца видели», — как просто и прямо сказал мне один из участников похорон. Во-вторых, это демонстрирует всему миру, что жена и дети в самом деле хорошо относились к покойному и что они очень заботились о нем, когда он болел. Наконец, очень важно, что это отводит всякое подозрение относительно их соучастия в его убийстве посредством черной магии. Чтобы понять последний странный мотив, нужно осознать, что островитяне испытывают крайний ужас, постоянное настороженное подозрение в колдовстве и необычное отсутствие доверия к кому бы то ни было в этом отношении. Тробрианцы вместе со всеми расами своего культурного уровня рассматривают всякую смерть без исключения как акт колдовства, если только она не вызвана самоубийством или очевидной причиной, такой как отравление или удар копьем. Для их понимания связей по браку или отцовству, воспринимаемых как искусственные и ненадежные, характерно, что главное подозрение в колдовстве всегда связывается с женой и детьми. Подлинная заинтересованность в благополучии мужчины, подлинная любовь к нему, естественная невинность в каких бы то ни было действиях против него приписываются в традиционной системе представлений его родственникам по материнской линии. Жена же и дети — просто чужаки, и обычай

578

упорно не признает никакого подлинного тождества интересов между ними⁵⁹.

Насколько такой традиционный взгляд в целом расходится с экономической и психологической реальностью, было показано и проиллюстрировано многими фактами в главе I, разд. 1 и 2. Ведь ясно, что, помимо любовной привязанности, которая всегда существует между мужем и женой, отцом и детьми, дети мужчины с его смертью теряют больше, чем его родственники, которые в качестве наследников всегда получают материальную выгоду, особенно если мужчина был богат, влиятелен и обладал высоким рангом. Действительно, подлинные чувства живых в их естественном проявлении существуют независимо от того, какими мимическими и официально принятыми средствами демонстрируется скорбь. Существование индивидуальных мыслей, чувств и импульсов, которые проявляются наряду с общепринятыми чувствами и представлениями, характерными для традиционных моделей поведения и ими же продиктованными, является одной из наиболее важных проблем социальной психологии, проблемой, для решения которой мы нуждаемся в большем количестве материалов этнологических исследований — детальных и основанных на личном знакомстве с изучаемыми дикарями. На Тробрианских островах неподдельную скорбь вдовы и детей трудно разглядеть из-за того, что она перекрывается неестественным и театральным выставлением своего горя напоказ. Но подлинные чувства туземцев можно оценить, если проследить за их поведением в другие моменты времени, особенно в критических обстоятельствах. Не однажды я видел, как муж ночь за ночью ухаживал за своей больной женой. Я видел, как то разгорались, то угасали его надежды, а когда кажущиеся шансы на выздоровление убывали, его охватывало явное и даже глубокое отчаяние. Отчетливо видно, что осиротевшие супруги скорбят по-разному. Одни из них просто следуют обычаю, другие же искренне горюют. То'улува, вождь, при всей его достаточно эгоистичной и поверхностной натуре, не мог говорить о смерти Кадамвасилы, своей любимой жены, без явного и искреннего волнения. Тойодала, самый приятный человек из тех, кого я знал в Обураку (см. илл. 33), на протяжении нескольких недель с тревогой следил за болезнью

своей жены и надеялся на ее выздоровление. Когда она умерла, сначала он вел себя как безумный, а затем, во время своего траурного заточения, в ходе которого я часто навещал его, он плакал так горько, что повредилось его зрение. Нет никакого сомнения, что члены родни покойного ощущают потерю в значительно меньшей степени. С другой стороны, их обусловленное обычаем чувство тяжелой утраты и осознание того ущерба, кото-

579

рый претерпела их группа, не оставляют их индифферентными. Но здесь мы сталкиваемся с проблемой чувств и понятий, относящихся к солидарности клана, — проблемой, которая, если заняться ею основательно, уведет нас слишком далеко от нашей темы.

Изучение брака отвлекло нас от изучения секса в более узком смысле слова. Нам нужно было рассмотреть проблемы социальной организации, а также правовой, экономической и религиозный контексты отношений между мужем и женой, родителями и детьми. Эта последняя тема (отцовство и материнство) как раз и будет занимать нас в двух следующих главах, прежде чем мы перейдем к детальному анализу сексуального влечения, каким оно проявляется в культуре наших туземцев.

Глава VII

Появление детей и беременность в туземных верованиях и обычаях

Зависимость социальной организации данного общества от представлений, верований и настроений, имеющих в нем, обладает первостепенным значением для антрополога. Среди диких народов мы часто обнаруживаем неожиданные и фантастические представления о естественных процессах и, соответственно, крайне выраженное и одностороннее развитие социальной организации в том, что касается родства, общественной власти и племенного устройства. В данной главе я дам изложение присущего тробрианцам представления о человеческом организме — в той мере, в какой это затрагивает их верования, связанные с производством потомства и беременностью, те верования, которые заключены в устной традиции, обычаях и обрядах и которые оказывают глубокое влияние на социальные явления в сфере родства и матрилинейную структуру племени.

1. Туземные представления о мужском и женском организме, а также о сексуальном влечении

Туземцы на практике знакомы с основными особенностями человеческой анатомии и имеют обширный объем лексических обозначений для различных частей человеческого тела и внутренних органов. Они часто разрезают свиней и других животных, в то время как обычай вскрытия тел *post mortem* и посещения заморских соседей-каннибалов дают им точное знание о гомологичности человеческих и животных организмов. С другой стороны, их физиологические теории явно несовершенны: существует много очевидных пробелов в их знаниях о функциях наиболее важных органов, наряду с некоторыми фантастическими и странными представлениями.

581

В целом понимание ими анатомии пола, в сравнении с тем, что они знают о других частях человеческого тела, — ограничено. Принимая во внимание тот огромный интерес, который они проявляют к этой сфере, выделение ими отдельных элементов выглядит поверхностным и грубым, а терминология здесь скудна. Они различают и называют следующие части тела: влагалище (*wila*), клитор (*kasesa*), пенис (*kwila*), тестикулы (*puwald*). У них нет слов ни для обозначения *mons veneris* в целом, ни для *labia majora* и *minora*. *Glanspenit*⁹ они обозначают как «острие» (*matala kwila*), а крайнюю плоть — как кожу пениса (*kamivinela kwila*). Внутренние женские органы в совокупности называются *bat*, и это включает матку и плаценту. Не существует особого слова для обозначения яичников.

Их физиологические взгляды грубы. Половые органы служат для выделения и для наслаждения. Мочевыделительные процессы не связываются с почками. Узкий канал

(*wotund*) идет из желудка прямо в мочевой пузырь, а из него - через мужские или женские гениталии. По этому каналу вода, которую мы пьем, медленно проходит, пока не выйдет наружу, а по пути она меняет свою окраску и темнеет в желудке вследствие контакта с экскрементами. Ведь пища начинает превращаться в экскременты в желудке.

Их представления о сексуальных функциях гениталий более сложны и системны и представляют собой своего рода психофизиологическую теорию. Глаза - это средоточие желания и вожделения (*magila kayta*, буквально - «желание совокупления»). Они — основа или причина (*u 'ula*) сексуальной страсти. Из глаз желание перемещается в мозг посредством *wotuna* (буквально — усик, или ползучее растение; в анатомическом контексте - вена, нерв, канал или сухожилие), а оттуда распространяется по всему телу - к животу, рукам, ногам, пока в конечном счете не сосредоточится в почках. Почки рассматриваются как главная или срединная часть, или стержень (*tapwana*) системы. От них другие каналы (*wotuna*) ведут к мужскому органу. Это - верхушка или главная точка (*matala*, буквально - глаз) всей системы. Таким образом, когда глаза видят объект желания, они «пробуждаются», сообщают импульс почкам, которые передают его пенису и вызывают эрекцию. Следовательно, глаза - это первичный мотив всякого сексуального возбуждения; они — «то, что важнее всего для совокупления», они суть «то, что создает в нас желание совокупляться». В доказательство этого туземцы говорят: «Мужчина с закрытыми глазами не будет иметь эрекции», — хотя они смягчают это утверждение, допуская, что обоняние может иногда заменить глаза, поскольку «когда женщина сбрасывает свою травяную юбку в темноте, желание может появиться».

582

Процесс возбуждения желания в женщине — аналогичен. Таким образом, глаза, почки и половые органы объединены той же самой системой *wotuna* (связующих каналов). Глаза поднимают тревогу, которая проходит по телу, овладевает почками и производит сексуальное возбуждение клитора. И мужские, и женские выделения называются одним и тем же словом (*tomona* или *tomola*), и они приписывают и тому, и другому один и тот же источник — почки, и одну и ту же функцию, которая не имеет ничего общего с порождением потомства, а относится к смазыванию слизистой и усилению удовольствия. Я впервые получил такое разъяснение данного предмета от Намваны Гуя'у и Пирибомату, первый из которых — колдун-любитель, а второй — колдун-профессионал; оба они были умными людьми, и оба, в силу своей профессии, интересовались человеческой анатомией и физиологией. Таким образом, приведенная трактовка представляет собой высшую степень развития тробри-анского знания и теории. Я получил сходные разъяснения в других частях острова, и в своих общих чертах — таких, как сексуальные функции почек, огромное значение глаз и обоняния, а также точное соответствие мужской и женской сексуальности — все совпадало.

А в целом это довольно последовательный и не совсем бессмысленный взгляд на психофизиологию сексуального либидо. Проведение параллели между двумя полами — логично. Обозначение трех главных точек сексуальной системы обоснованно и характерно для туземных правил классификации. Во многих областях они различают эти три элемента: *u 'ula*, *tapwana* и *matala*. Этот образ происходит от дерева, столба или копья: *u 'ula*, буквально означающее нижнюю часть ствола дерева, основу, фундамент, — в результате расширения стало обозначать причину, происхождение, источник силы; *tapwana*, средняя часть ствола, также означает и сам ствол, основную часть любого удлиненного предмета, длину пути; *matala* — изначально глаз или острие (как у копья), иногда заменяется словом *dogina* или *dabwana*, то есть верхушка дерева или вершина любого высокого предмета — означает самую высокую часть или, применяя более абстрактную метафору, — последнее слово, наивысшую выразительность.

Такое сравнение, если применить его к сексуальному механизму, вовсе не лишено смысла, как мы сказали, а бессмысленным оно становится только когда приписывает почкам особую функцию. Последние рассматриваются как в высшей степени важная и жизненно

необходимая часть человеческого организма, главным образом потому, что они — источник семенной жидкости. Другая точка зрения приписывает мужские и женские выделения

583

не почкам, а кишечнику. В каждом из этих случаев туземцы считают, что что-то в кишках является действительным фактором эякуляции: *iripisi motona* — «оно выпускает наружу выделения».

Весьма примечательно их полное неведение относительно физиологической функции тестикул. Они не знают, чтобы что-либо вырабатывалось в этом органе и, опережая вопросы о том, не имеет ли мужская жидкость (*motona*) там своего источника, отвечают подчеркнуто отрицательно: «Смотри, у женщин нет тестикул, и тем не менее они вырабатывают *motona*». Про эту часть мужского тела говорят, что она — лишь декоративный привесок (*katububuld*). «Ну, правда же, как уродливо выглядел бы пенис без тестикул», — обычно восклицает туземный эстет. Тестикулы служат для того, чтобы «сделать, чтобы он выглядел как следует» (*bwoynd*).

Любовь, или привязанность (*yobwayli*), располагается в кишках, в коже живота и рук и лишь в меньшей степени в вышеназванном источнике желания — глазах. Вот почему нам нравится смотреть на тех, кого любим, например, на наших детей, наших друзей или наших родителей, но если это сильная любовь, нам хочется их крепко обнять.

Менструацию тробрианцы рассматривают как явление, в какой-то неясной степени связанное с беременностью: «Прилив приходит, течет, течет, убывает — кончено». Они обозначают это просто словом «кровь» (*buyavf*), но с характерной грамматической особенностью. В то время как обычная телесная кровь всегда упоминается с местоимением, имеющим значение самой близкой принадлежности и применяемым ко всем частям человеческого тела, — о менструальной крови говорят, употребляя другие притяжательные местоимения, которые используют, говоря об украшениях и предметах одежды (вторая степень близкой принадлежности). Таким образом, *buyavigu* («кровь-меня», «часть меня — кровь»), означает телесную кровь, которая течет вследствие пореза или геморроя; *agu buyavi* («моя кровь», «принадлежащая мне — кровь») означает менструальную кровь.

Здесь нет резко выраженного мужского отвращения или страха перед менструальной кровью. Мужчина обычно не сожительствует со своей женой или возлюбленной в ее менструальный период, но остается в одной хижине с ней, ест одну с ней пищу и воздерживается лишь от того, чтобы спать с ней в одной постели. Женщины во время менструаций ежедневно моются — по соображениям опрятности — в том же водоеме, из которого вся деревня черпает себе воду для питья и в котором, кроме того, иногда купаются мужчины. Нет ни каких-либо особых омовений, выполняемых в конце этого периода, ни какого-либо обряда в связи с

584

впервые случившимися у девушки месячными. Никакого особого способа одеваться во время менструаций у женщин нет, за исключением того, что иногда они надевают длинную юбку; нет и особой скромности в разговорах на эту тему между полами.

2. Реинкарнация: путь к жизни через мир духов

Связь между менструальной кровью и образованием зародыша туземцы отмечают и осознают, но их представления об этом крайне неопределенны. В том виде, в каком последние существуют, они настолько перемешаны с верой в олицетворение сверхъестественных существ, что в нашем рассказе физиологический процесс и деятельность сверхъестественных сил следует рассматривать совокупно. Тем самым мы сохраним естественную логику и облик туземной доктрины. Поскольку новая жизнь, согласно тробрианской традиции, начинается со смертью, нам придется теперь переместиться к постели умирающего мужчины и последовать за перемещением его духа до тех пор, пока мы не проследим его новое возвращение к земному существованию⁶¹.

После смерти этот дух направляется на Туму — остров мертвых, где ведет приятное существование, подобное земной жизни — только намного счастливее. В природу этого блаженства нам придется вникнуть несколько более детально, так как секс играет в нем важную роль⁶². Здесь же мы коснемся лишь одной из его сторон — постоянной молодости, которая сохраняется в силу способности к омоложению. Всякий раз, когда дух (*baloma*) видит, что волосы на теле покрывают его кожу, что сама кожа становится дряблой и морщинистой и что его голова начинает седеть, он просто сбрасывает свою оболочку и оказывается свежим и юным, с черными волосами и гладкой безволосой кожей.

Но когда дух устал от постоянного омоложения, когда он уже долгое время просуществовал «внизу», как это называют туземцы, он может захотеть снова вернуться на землю, и тогда он перескакивает назад в своем возрасте и становится маленьким ребенком накануне появления на свет. Некоторые из моих информаторов указывали, что на Туме, как и на земле, множество колдунов. Часто используется черная магия, которая может поразить духа и сделать его слабым, больным и уставшим от жизни; тогда и только тогда возвращается он назад, к началу своего существования, и превращается в духа-ребенка. Убить духа с помощью черной магии или несчастного случая совершенно невозможно; его конец всегда означает всего лишь новое начало.

Эти омоложенные духи, эти предвоплощенные крошки, или духи-дети,— единственный источник, из которого человечество

585

черпает ресурс новой жизни. Ребенок перед своим рождением находит дорогу назад на Тробрианские о-ва и во чрево какой-нибудь женщины, но всегда такой, которая принадлежит к тому же клану и субклану, что и сам дух-ребенок. Как именно он путешествует с Тумы на Бойову, как вселяется в тело своей матери и каким образом физиологические процессы беременности сочетаются с активной деятельностью духа-ребенка, — это вопросы, в которых религиозные представления туземцев не вполне согласуются. Но то, что все духи должны в конечном счете завершить свою жизнь на Туме и превратиться в еще не родившихся детей; что каждый ребенок, рожденный в этом мире, должен был сначала существовать (*ibubuli*) на Туме как результат метаморфозы духа; что единственное основание и реальная причина всякого рождения есть деятельность духа, — все это факты, известные каждому и твердо усвоенные всеми.

В силу важности деталей и вариантов этой системы верований я собирал их с особой заботой. Процесс омоложения обычно ассоциируется с морской водой. В мифе, рассказывающем, как люди утратили право обретать юность по своему желанию, сцена последнего омоложения разыгрывается на морском берегу в одном из заливов лагуны⁶³. В первом повествовании об омоложении, которое я услышал в Омаракане, мне было сказано, что дух «идет к берегу моря и купается в соленой воде». Томвайя Лаква-було-Провидец (илл. 37), который в состоянии транса часто отправляется на Туму и общается с духами, говорил мне: «*Baloma* идут к источнику, который называется *sopiwina* (буквально «моющая вода»); он находится на морском берегу. Там они моют свою кожу солоноватой водой. Они становятся *to 'ulatile* (молодыми людьми)». Аналогичным образом при последнем омоложении, которое возвращает их в младенческое состояние, духи должны омыться в соленой воде, и когда они вновь станут детьми, то заходят в море, и их уносит течением. О духах-детях всегда говорят, что они плывут на дрейфующих бревнах или на листьях, сучьях, мертвых морских водорослях, морской пене и других легких предметах, разбросанных по поверхности моря. Томвайя Лаква-було говорит, что они все время плавают вокруг берегов Тумы, завывая: «*Wa, wa, wa*». «Ночью я слышу их вой. Я спрашиваю: "Что это?" "О, дети; море приносит их, они приходят"». Духи на Туме могут видеть этих предвоплощенных младенцев, и то же может Томвайя Лаквабуло, когда он спускается в мир духов. Но для обычных людей они невидимы. Однако временами рыбаки из северных деревень Кайбола и Лу'эбила, когда они выходят далеко в море за акулой, слышат завывания — *wa, wa, wa* — в шуме ветра и волн.

586

Томвайя Лаквабуло и другие информаторы утверждают, что такие духи-дети никогда не

уплывают далеко от Тумы. Они переправляются на Тробрианские о-ва с помощью другого духа. Томвайа Лаквабуло так описывает это: «Ребенок плывет на дрейфующем бревне. Некий дух видит - он красивый. Он берет его. Он — дух матери или отца беременной женщины (*nasusuma*). Затем он кладет его на голову, на волосы беременной женщины, которая мучается от головной боли, тошноты и боли в животе. Потом ребенок проходит вниз, в живот, и она — по-настоящему беременна. Она говорит: "Уже он (ребенок) нашел меня; уже они (духи) принесли мне ребенка"». В этом рассказе мы находим две основные идеи: во-первых, активное вмешательство другого духа, того, который каким-то образом переправляет дитя обратно на Тробрианы и передает его матери; и во-вторых — внедрение дитяти через голову, с чем в обычном понимании (а не в цитированном рассказе) ассоциируется представление о кровоизлиянии сперма в голову, потом в живот.

Мнения относительно того, как реально осуществляется такое перемещение, разнятся. Есть туземцы, которые воображают, что более старший дух переносит дитя в каком-то особом вместилище — в корзинке из кокосового волокна или на деревянном блюде, — а то и просто на своих руках. Другие прямо говорят, что они не знают. Но активное воздействие другого духа имеет существенное значение. Когда туземцы говорят, что детей «дает *baloma*», что «*baloma* - это истинная причина рождения ребенка», они всегда имеют в виду этого воздействующего духа (как можно было бы его назвать), а не духа самого младенца. Этот воздействующий дух, как правило, приходит к женщине во сне перед тем, как она забеременеет (см. гл. VIII, разд. 1). Так поведал мне Мотаго'и, один из моих лучших информаторов: «Ей снится, что ее мать приходит к ней, она видит лицо своей матери во сне. Она просыпается и говорит: "О, есть для меня ребенок"».

Нередко женщина говорит своему мужу, кто принес ей ребенка. И традиция такого духа, своего рода крестного отца или крестной матери, сохраняется. Так, нынешний вождь Омараканы знает, что именно Бугваббага, один из его предшественников в должности, вручил его матери. Мой лучший друг Токулуба-кики был подарком его матери от ее *kadala* (материнского брата). Жена Токулубакики получила свою старшую дочь от духа своей матери. Обычно женщине преподносит этот подарок родственник именно со стороны ее матери, но, как утверждает Томвайа Лаквабуло, это может быть также и ее отец.

Физиологическая теория, связанная с этим представлением, уже затарагивалась. Тот, кто принес духа-ребенка, кладет его на

587

голову женщины. Кровь ее тела устремляется туда, и с этим током крови ребенок постепенно опускается до тех пор, пока не обоснуется в матке. Кровь помогает построить тело ребенка: она питает его. В этом причина того, почему, когда женщина становится беременной, ее менструации прекращаются. Женщина видит, что ее менструации прекратились. Она ждет одну, две, три луны, и тогда знает наверняка, что она беременна. Гораздо менее авторитетное мнение утверждает, что ребенок попадает внутрь *per vaginam*.

Другая версия истории с реинкарнацией приписывает большую инициативу предвпопощенному младенцу. Предполагается, что он способен приплыть к Тробрианским о-вам по собственной воле. Там он остается, возможно, в компании с другими, и дрейфует вдоль берегов острова, ожидая своего шанса войти в тело какой-нибудь женщины, когда та будет купаться. Некоторые обряды, совершаемые девушками из прибрежных деревень, свидетельствуют о том, что такое представление живуче. Духов-детей воображают плавающими (как и вокруг Тумы) на дрейфующих бревнах, пене, листьях и ветках или даже сидящими на мелких камнях на дне моря. Всякий раз, когда из-за ветра и прилива близ берега скапливается много обломков, девушки, как правило, не входят в воду из страха забеременеть. Кроме того, в деревнях северного берега существует обычай наполнять водой из моря деревянный черпак, который затем оставляют на ночь в хижине женщины, желающей зачать, — на тот случай, если дух-ребенок попадется в этот черпак и ночью самостоятельно переместится в эту женщину. Но даже в этом случае о женщине говорят, что во сне ее посетил дух какого-то умершего материнского родственника, так что воздействие духа все же необходимо для зачатия.

Важно отметить, что упомянутая вода всегда должна быть принесена братом женщины или братом ее матери, — то есть материнским родственником. К примеру, некоего мужчину из деревни Капвани на северном берегу дочь его сестры попросила добыть ей ребенка. Несколько раз он ходил на морской берег. Однажды вечером он услышал такой звук, как будто плачут дети. Он набрал в черпак воды из моря и оставил ее на ночь в хижине своей *kadala* (племянницы). Она зачала ребенка (девочку). Этот ребенок, к несчастью, оказался альбиносом, но подобная неудача не была вызвана способом зачатия. Основные моменты, которыми это представление отличается от того, что было описано первым, состоят в том, что предвоплощенный дух-ребенок наделяется большей самостоятельностью (он может переплыть море и войти в купающуюся женщину без чьей-либо помощи) и что его проникновение осуществляется *per*

588

vaginam, а то и через кожу живота (если зачатие имеет место в хижине). Я обнаружил, что данное представление преобладает в северной части острова и особенно в его прибрежных деревнях.

Природа духа-ребенка (предвоплощенного младенца) не очень ясно определена в традиционном фольклоре. Отвечая на прямой вопрос, большинство информаторов говорили, что они не знают, что это такое и как оно выглядит. Однако один-двое из них, кто, в силу высокого интеллекта, анализировал свои представления более детально и последовательно, говорили, что дух-ребенок похож на плод в матке, который — добавляли они — «выглядит как мышь». Томвайя Лаквабуло рассказал, что предвоплощенные младенцы выглядят как очень маленькие и вполне развитые дети и что иногда они очень красивы. Конечно, он должен говорить что-нибудь, так как, по его собственному признанию, он часто видел их на Туме. Даже наименование духов-детей не вполне определено. Иногда их называют *waywaya* (маленький ребенок, или плод), но иногда используется слово *warwawa*, которое, хотя оно почти синонимично *waywaya*, относится, возможно, скорее к уже родившемуся ребенку, чем к плоду или к предвоплощенному младенцу. Однако столь же часто о них говорят просто как о «детях» (*gwadi*; мн. ч. — *gugwadi*).

Мне говорили — хотя я так и не сумел полностью в этом удостовериться, — что существует магия, называемая *kaykatuvilena kwegu* и совершаемая с помощью разновидности листа бетеля (*kwegu*) для того, чтобы вызвать беременность. Одна женщина в Иоуравоту, маленькой деревне близ Омараканы, знает эту магию, но, к сожалению, мне не удалось вступить с ней в контакт⁶⁴.

Таким образом, как это всегда бывает, когда определенное представление рассматривают под увеличительным стеклом детального исследования, проводимого на обширной территории, оно распадается на разнообразные и лишь отчасти согласующиеся элементы. Географические различия не полностью объясняют расхождения; не могут они быть отнесены и на счет особых социальных слоев, поскольку порой нестыковки встречаются в рассказе одного и того же человека. Например, Томвайя Лаква-було настаивал, что дети не могут путешествовать одни, а их должен перемещать и помещать в женщину воздействующий на них дух; тем не менее Томвайя сообщил мне, что плач детей-духов можно услышать на северном берегу близ Кайболы. Или, с другой стороны, мужчина из Киривины, который рассказал мне, как дух-ребенок может войти в женщину из черпака, сообщил также о более старшем духе, «дающем» этого ребенка. Такие нестыковки, возможно, являются результатом существования нескольких мифологических циклов, так сказать, встретившихся и пересек-

589

шихся в локусе упомянутого представления. Один из этих циклов содержит идею омоложения; другой — идею новой жизни, приплывающей по морю к острову; еще один — представление о том, что новый член семьи появляется как подарок от какого-то духа-предка.

Важно, однако, что по всем основным пунктам разные версии и описания согласуются, взаимно перекрывают и подкрепляют друг друга, и перед нами возникает сложная картина, которая, не будучи ясной в отдельных деталях, тем не менее четко очерчена, если смотреть на нее с некоторого расстояния. Таким образом, все духи омолаживаются; все дети представляют собой воплотившихся в них духов; целостность субклана сохраняется на протяжении всего цикла; реальной причиной деторождения служит инициатива, проявленная духами с Тумы.

Однако необходимо помнить, что представление о реинкарнации не относится к числу тех, что оказывают большое влияние на обычай и социальную организацию Тробрианских о-вов; скорее, это одна из тех доктрин, которые ведут тихое и пассивное существование в фольклоре и воздействуют на социальное поведение лишь в небольшой степени. Так, например, хотя тробрианцы твердо верят, что каждый дух превращается в еще не родившегося ребенка, а тот вслед за этим реинкарнируется в человеческое существо, — тем не менее на протяжении всего этого процесса не сохраняется никакого осознания личной индивидуальности. То есть никто не знает, чьим воплощением является ребенок, кем он был в своем предыдущем существовании. Нет никаких воспоминаний о прошлой жизни на Туме или на земле. Любые распросы туземцев с очевидностью показывают, что вся эта проблема представляется им не относящейся к делу и совершенно неинтересной. Единственное признаваемое правило, руководящее этими превращениями, состоит в том, что целостность клана и субклана всегда сохраняется. Не существует моральных понятий вознаграждения или наказания, которые бы входили в тробрианскую теорию реинкарнации, и нет обычаев или обрядов, связанных с ней или свидетельствующих о ней.

3. Незнание физиологического отцовства

Сочетание мистического и физиологического аспектов в представлении о беременности (возникновение ребенка на Туме и его путешествие на Тробрианы, последующие процессы в материнском теле, приток крови от живота к голове, а затем отлив от головы к животу) обеспечивает существование согласованной и самодостаточной, хотя и не всегда последовательной, теории о

590

происхождении человеческой жизни. Оно также дает хорошее обоснование для существования матрилинии, так как весь процесс введения новой жизни в сообщество лежит между миром духов и женским организмом. Там нет места для какого бы то ни было физического отцовства.

Но существует другое условие, рассматриваемое туземцами как необходимое для зачатия и деторождения, условие, которое усложняет эту теорию и затуманивает четкий контур их представлений. Это условие касается сексуального контакта и ставит перед нами трудный и деликатный вопрос: действительно ли туземцы пребывают в полном неведении относительно физиологического отцовства? Не есть ли это, скорее, такой факт, который более или менее осознается, хотя, может быть, перекрывается и искажается мифологическими и анимистическими верованиями? Не есть ли это пример эмпирического знания, которым отсталое общество хотя и обладает, но никогда его не формулирует, поскольку оно слишком очевидно, чтобы нуждаться в точном определении, — в отличие от традиционной легенды, которая является основой их общественной структуры и тщательно воспроизводится как часть всего корпуса официальной догматики? Те факты, которые я готов представить, содержат недвусмысленный и решительный ответ на эти вопросы. Но не стану предвосхищать вывод, который, как мы увидим, будет действительно сформулирован самими туземцами.

Девственница не может зачать.

Традиция, распространенный фольклор, определенные аспекты обычаев и традиционного поведения учат туземцев этой простой физиологической истине. У них нет сомнения в ней, и из последующего изложения станет видно, что они способны формулировать эту истину выразительно и ясно.

Данное утверждение было высказано Нийовой, надежным информатором из Обураку: «Девственница не зачинает, потому что нет пути, чтобы детям пройти, а этой женщине зачать. Когда проход широко открыт, духи знают, они дают ребенка». Сказано вполне определенно; но перед этим во время того же сеанса общения тот же информатор детально описал мне, как дух кладет ребенка на голову женщине. Слова Нийовы, процитированные здесь дословно, подразумевают внедрение *per vaginam*. Ибена, умный старик из Касана'и, дал мне сходное объяснение — в действительности именно он впервые разъяснил мне, что девственность технически препятствует оплодотворению посредством духа. Его способ объяснения был графическим. Протянув свой сжатый кулак, он спросил: «Может что-нибудь войти?»; затем, разжав его, он продолжил: «Теперь это, конечно, легко. Вот так

591

происходит, что *bulabola* (широкий проход) зачинает легко, а *nakapatu* (маленький или закрытый вход — девственница) не может этого сделать».

Я процитировал два этих высказывания *in extenso*⁶⁵, так как они выразительны и характерны; но это не единственные высказывания такого рода. Я получал большое число подобных заявлений, и все они выражали ту точку зрения, что дорога должна быть открыта для ребенка, но это не обязательно должно происходить вследствие сексуального контакта. Этот момент совершенно ясен. Вагина должна быть открыта, чтобы удалить физиологическое препятствие, называемое просто *kalapatu* (ее теснота). После того, как это однажды проделано (в норме - с помощью полового контакта), мужчине и женщине нет необходимости сходиться вместе, чтобы произвести ребенка.

Принимая во внимание, что в этих деревнях нет девственниц - так как каждый ребенок женского пола начинает свою половую жизнь очень рано, — можно только удивляться, как туземцы пришли к данному *conditio sine qua non*⁶⁶. К тому же, раз уж они зашли так далеко, трудно понять, почему они не продвинулись еще чуть-чуть и не уяснили оплодотворяющую силу семенной жидкости. Тем не менее есть много фактов, доказывающих, что они не сделали этого шага: так же несомненно, как они знают о необходимости механического открытия вагины, они не знают о производительной силе мужских выделений. И вот в ходе обсуждения мифологических рассказов о начале человеческого рода на земле (см. ниже, гл. XIII, разд. 5) и фантастических легенд о дальних странах, к изложению которых я сейчас перейду, мне стало понятно это тонкое и тем не менее важнейшее различие между механическим расширением и физиологическим оплодотворением; и таким образом для меня оказалось возможным поместить туземное представление о порождении потомства в соответствующий ему контекст.

Согласно туземной традиции, человечество возникло из-под земли, откуда некая пара - брат и сестра - появилась в нескольких конкретных местах. Согласно некоторым легендам, вначале появились только женщины. Часть моих комментаторов настаивала на этой версии:

«Понимаешь, нас так много на земле, потому что вначале пришло много женщин. Если б там было много мужчин, нас было бы мало». Теперь независимо от того, сопровождал ее брат или нет, первую женщину всегда представляют рожаящей детей без вмешательства мужа или какого-либо другого партнера мужского пола - но не без того, чтобы ее вагина была открыта какими-либо способами. В некоторых вариантах фольклорной традиции об этом ясно упоминается. Так, на ост-

592

рове Вакута есть миф, который повествует о том, как женщина-предок одного из субкланов подставила свое тело под падающий дождь и таким образом механически потеряла свою девственность. В наиболее важном тробрианском мифе женщина по имени Митигис или Болутуква, мать легендарного героя Тудава, живет совершенно одна в гроте на берегу моря. Однажды она засыпает в своем скальном жилище, лежа под капающим сталактитом. Капли воды протыкают ее вагину и таким образом лишают ее девственности. Отсюда ее второе имя — Болутуква: *bo* — префикс женского рода; *litukwa* — капающая вода. В других мифах о происхождении способы проткнуть девственную плеву не упоминаются, но часто ясно указывается, что женщина-предок была без мужчины и потому не могла иметь сексуальных

контактов. Когда же подробно спрашиваешь, как получалось, что женщины-предки рожали детей без мужчины, туземцы обычно упоминают, более или менее грубо или шуточно, некоторые средства для проделывания отверстия, которые могли бы быть легко использованы, и было очевидно, что ничего больше и не требовалось.

Перемещаясь в другое мифологическое измерение — в сегодняшние легенды о странах, лежащих далеко к северу, — мы обнаруживаем чудесную страну Кайталуги, населенную исключительно сексуально одержимыми женщинами⁶⁷. Они так грубо распутны, что их неумеренность убивает каждого мужчину, случайно занесенного на их берега, и даже их собственные дети мужского пола никогда не достигают зрелости, поскольку еще до ее наступления их доводят до смерти сексуальным воздействием. Тем не менее эти женщины очень плодovitы и рожают много детей мужского и женского пола. Если туземца спросить, как такое может быть, как эти женщины беременеют, если там нет мужчин, он просто не сможет понять столь нелепого вопроса. Эти женщины, скажет он, уничтожают свою девственность всевозможными способами, если они не могут заполучить какого-нибудь мужчину, чтобы замучить его до смерти. И у них есть, разумеется, свой собственный *baloma*, чтобы приносить им детей.

Я начал с этих мифических примеров, потому что они ясно демонстрируют точку зрения туземцев: необходимость в проделывании отверстия и отсутствие какого-либо представления об оплодотворяющей силе семени. Но имеется несколько убедительных современных примеров, которые показывают, что туземцы верят в то, что девушка может оказаться с ребенком и не имея предварительных сексуальных контактов. Так, есть некоторые женщины, столь уродливые и омерзительные, что никто не поверит, будто они могли иметь сексуальные отношения с кем-либо (разумеется, не считая тех немногих, кому лучше знать, но кто

593

очень тщательно хранит молчание во избежание позора; см. гл. X, разд. 2). Тилапо'и, нынче — старуха, была известна своей безобразной внешностью в молодости. Она ослепла, была всегда почти безумной, и у нее было отталкивающее лицо и уродливое тело. Ее непривлекательность была настолько известна, что женщина стала субъектом поговорки: *Kwoy Tilapo 7* («иметь связь с Тилапо'и»), — способ задеть человека, применяемый при поддразнивании (гл. XIII, разд. 4). В общем, она — бесконечный источник и средоточие всевозможных непристойных брачных шуток, основанных на предположении о невозможности быть любовником или мужем Тилапо'и. Меня снова и снова уверяли, что никто никогда не мог иметь интимной связи с ней. Тем не менее у этой женщины был ребенок, на что торжествующе указывали туземцы, когда я пытался убедить их, что произвести на свет детей можно только посредством полового сношения.

Кроме того, есть пример с Курайяной из Синакеты, женщиной, которую я никогда не видел, но которая, как мне говорили, была «так уродлива, что всякому мужчине было бы стыдно» иметь с ней интимную связь. Такое высказывание означает, что общественный позор даже более устрашающ, чем сексуальное отвращение; одновременно его слова показывают, что мой информатор был неплохим практическим психологом. Курайяна, настолько целомудренная, насколько можно быть таковой — если не по добродетели, то по нужде, — имела по меньшей мере шестерых детей, пятеро из которых умерли, а один до сих пор жив⁶⁸.

Альбиносы, будь то мужчины или женщины, рассматриваются как неподходящие для сексуальных контактов. Нет ни малейшего сомнения в том, что все туземцы действительно испытывают отвращение и неприятие в отношении этих несчастных существ, отвращение, совершенно понятное всякому, кто видел таких непигментированных туземцев (см. илл. 38). Тем не менее отмечено несколько случаев, когда женщины-альбиносы произвели на свет многочисленное потомство. «Почему они забеременели? Потому ли, что совокупляются по ночам? Или потому, что *baloma* дал им детей?» Таков был убийственный довод одного из моих информаторов, поскольку первая возможность представлялась ему очевидно абсурдной. Действительно, весь этот строй аргументов был мне представлен уже в одну из первых бесед на эту тему, хотя подтверждающие данные на этот счет я получил в ходе последующих изысканий. Ведь в качестве средства проверить прочность их представлений я иногда заставлял себя решительно и агрессивно выступать в роли сторонника более правильной физиологической доктрины деторождения. В таких спорах туземцы обычно не только

приводят позитивные примеры, вро-
594

де тех, что уже были упомянуты, — о женщинах, которые имели детей без каких бы то ни было половых отношений; но туземцы ссылаются и на столь же убедительные негативные примеры, то есть на множество случаев, когда у незамужней женщины обилие половых контактов, а детей нет. Этот довод повторяется снова и снова с особо выразительными конкретными примерами бездетных персон, известных своим распутством, или женщин, которые живут с одним белым торговцем, затем с другим, — и не имеют ни одного ребенка.

4. Доказательства: слова и дела

Хотя я никогда не боялся использовать наводящий вопрос или выявлять точку зрения туземцев, оспаривая ее, я был несколько удивлен тем горячим протестом, который вызывала защита мной физиологического отцовства. Лишь в конце моего пребывания на Тробрианских о-вах я выяснил, что был не первым, кто критиковал эту область туземных представлений: мне предшествовали учителя-миссионеры. Я говорю главным образом о цветных учителях, так как не знаю, какой позиции придерживались те один-два белых человека, кто возглавлял миссию до моего приезда, а те, кто прибывал на острова в то время, когда я там находился, занимали должность лишь на короткий срок и не вдавались в подобные детали. Но все мои туземные информаторы подтверждали тот факт - едва я обнаружил его, - что доктрина и идеал Отцовства, а также все, что способствует их укреплению, пропагандируется цветными христианскими учителями.

Мы должны понимать, что главный догмат о Боге-отце и Боге-сыне, жертвоприношении одного лишь Сына и сыновней любви человека к своему Создателю не срабатывает в матрилинейном обществе, где отношения между отцом и сыном в соответствии с племенным законом строятся как отношения двух чужаков, где всякая личная близость между ними отрицается и где все семейные обязательства ассоциируются с материнской линией. Не стоит удивляться поэтому, что среди основных истин, внушаемых христианскими проповедниками, должно присутствовать понятие Отцовства. В противном случае догмат о Троице нужно было бы перевести в матрилинейные термины, и нам пришлось бы говорить о *Bome-kadala* (брате матери), Боге-сыне сестры и божественном *baloma* (духе).

Однако миссионеры, отказавшись от преодоления доктринальных сложностей, ревностно занимаются пропагандой сексуальной морали, как мы ее понимаем, когда представление о том, что половой акт влечет за собой серьезные последствия для семейной

595

жизни, совершенно обязательно. Более того, вся христианская мораль в целом твердо ассоциируется с институтом патрилинейной и патриархальной семьи, с отцом-прародителем и хозяином дома. Коротко говоря, религия, сущность догматов которой основана на святости отношения между отцом и сыном, а мораль целиком и полностью зависит от сильной патриархальной семьи, — эта религия должна, безусловно, предваряться утверждением отцовских отношений, демонстрацией того, что она имеет естественную основу. Лишь во время моей третьей экспедиции на Новую Гвинею я обнаружил, что туземцы были несколько раздражены тем, что им проповедуют «нелепости», и что я, как правило, столь «немиссионерски» настроенный, занимаюсь теми же пустыми спорами.

Когда я это выяснил, я стал называть правильную физиологическую точку зрения «болтовней миссионеров» и провоцировать туземцев на комментарии или возражения. Таким способом я получил некоторые из собранных мной наиболее надежных и ясных формулировок, из которых я выберу несколько.

Мотаго'и, один из наиболее толковых моих информаторов, отвечая на несколько высокомерно построенное утверждение, что миссионеры были правы, воскликнул:

«*Gala wala! Isasopasi: yambwata yambwata* Вовсе нет! Они лгут: всегда всегда
nakubukwabuya /nomona ikasewo

незамужние девушки семенная жидкость полон до краев *litusi gala*». дети их нет.

Это можно перевести примерно так: «Вовсе нет, миссионеры ошибаются: незамужние девушки постоянно имеют половые отношения, они фактически переполнены семенной жидкостью и тем не менее не имеют детей».

Здесь в краткой и живописной манере Мотаго'и выражает ту точку зрения, что, в конце концов,

если бы сексуальные отношения были причинно связаны с производством детей, то именно у незамужних девушек было бы тогда много детей, потому что они ведут намного более интенсивную сексуальную жизнь, чем замужние женщины, - трудноразрешимое противоречие, которое действительно имеет место, как мы позже увидим, но которое наш информатор слегка преувеличивает, так как незамужние де-вушки-таки беременеют, хоть и значительно менее часто, чем могли бы ожидать те, кто придерживается «миссионерских взглядов». Будучи спрошенным в ходе той же самой дискуссии: «В чем

596

же тогда причина беременности?», — он ответил: «Кровь на голове делает ребенка. Семенная жидкость не делает ребенка. Духи приносят в ночное время младенца, кладут на голову женщине — это делает кровь. Потом, после двух или трех месяцев, когда кровь [то есть менструальная кровь] не выходит, они знают: "О, я беременна!"»

Один информатор в Тейяве в ходе подобного же разговора высказал несколько утверждений, из которых я привожу два наиболее непосредственных и убедительных. «Одно лишь совокупление само по себе не может произвести ребенка. Ночь за ночью, годами, девушки совокупляются. Никакой ребенок не приходит». В этом мы опять видим то же доказательство от эмпирической очевидности: большинство девушек, несмотря на свою неутомимость в сексуальных отношениях, не рожают детей. В другом высказывании тот же информатор заявил: «Они говорят, что семенная жидкость делает ребенка. Ложь! На самом деле духи приносят [детей] в ночное время. Мой любимый информатор в Омаракане, Токулубаики, на честность, доброжелательность и хладнокровную рассудительность которого я всегда мог положиться, когда хотел окончательно проверить свою информацию, дал ясную, хотя и несколько раблезианскую формулировку туземной точки зрения:

«*Takayta itokay vivila italagila*

Мы совокупляемся она поднимается женщина она вытекает *momona* — *iwokwo*.
семенная жидкость — это закончилось.

Другими словами, после того, как следы сексуальных отношений устранены, нет никаких дальнейших последствий.

Эти высказывания вполне определены, как и те, что были процитированы ранее; но, в конце концов, некое мнение — это просто теоретическое выражение представления, глубина и прочность которого лучше всего могут быть проверены исследованием поведения. Для туземца Южных морей, как и для европейского крестьянина, его домашние животные, то есть его свиньи — наиболее ценимые и заботливо выращиваемые члены домохозяйства. И если где и проявляется его горячее и неподдельное рвение, так это в заботе о благополучии и качестве его животных. Туземцы Южных морей страстно желают иметь хороших, сильных и здоровых свиней, причем свиней хорошей породы.

Основное различие, которое они проводят в вопросе о качестве, — это различие между дикими, или кустарниковыми, свиньями и ручными деревенскими свиньями. Деревенская свинья

597

считается большим лакомством, тогда как мясо кустарниковой свиньи является одним из строжайших табу для людей высокого ранга в Киривине, и нарушение его они воспринимают с неподдельным ужасом и отвращением. Тем не менее они позволяют домашним свиньям-самкам бродить по окрестностям деревни и по кустарникам, где те легко могут спариваться с кустарниковыми свиньями-самцами. Кроме того, они кастрируют всех свиней-самцов в деревне с целью улучшить их состояние. Таким образом, всё потомство на самом деле обязано своим происхождением диким кустарниковым производителям. Однако у туземцев нет ни малейшего подозрения на этот счет. Когда я сказал одному из вождей: «Вы едите отпрыска кустарникового кабана», — он просто воспринял это как дурную шутку, так как смеяться над поеданием кустарниковой свиньи вовсе не считается хорошим вкусом среди тробрианцев высокого ранга и положения. Но он совсем не понял, что я на самом деле имел в виду.

В одном случае, когда я прямо спросил, как размножаются свиньи, ответ был такой: «Свинья-самка дает приплод сама по себе», — что, возможно, означает лишь то, что нет никаких *baloma*, участвующих в размножении домашних животных. Когда я провел параллели и предположил, что маленьких свинок приносят их собственные *baloma*, туземцев это не убедило, и было очевидно, что ни их собственное любопытство, ни опыт

традиции не приводят к тому, чтобы они озаботились вопросом, как размножаются свиньи.

Очень важным было заявление, высказанное мне Мотаго'и: «Всем свиньям-самцам мы отрезаем тестикулы. Они совокупляться нет. Однако самки приносят потомство». Таким образом, он не принимал во внимание возможность дурного поведения кустарниковых кабанов и приводил кастрацию домашних самцов как окончательное доказательство того, что половые отношения не имеют никакого касательства к размножению. В другом случае я привел пример с единственной парой коз на архипелаге — самцом и самкой, — которых один торговец недавно завез. Когда я спросил, родит ли самка хоть одного детеныша, если самца забьют, в ответе не было никаких колебаний: «Из года в год она будет приносить потомство». Таким образом, они твердо убеждены в том, что если самка какого-либо животного полностью отделена от всякого самца того же вида, это никоим образом не помешает ее плодовитости.

Другой перекрестной проверкой стал недавний ввоз европейских свиней. В честь первого человека, который их привез, покойного Мика Джорджа, греческого торговца и поистине гомеровского типа, туземцы называли их *bulukwa Miki* (Микины свиньи) и в об-

мен на одну из них дают от пяти до десяти своих свиней. Однако когда они получают такую свинью, то не предпринимают ни малейших усилий для того, чтобы случить ее с самцом той же высшей породы, хотя легко могли бы это сделать. В одном случае, когда у них было несколько маленьких поросят европейской породы и они кастрировали всех самцов, белый торговец разобрал их и сказал, что, поступив подобным образом, они испортили всю породу. Но их просто невозможно было заставить понять это, и по всему дистрикту они по-прежнему позволяли своим ценным европейским свиньям вступать в неподобающие связи.

В уже цитированной статье из «Журнала Антропологического института» за 1916 г. я дословно привел одну реплику о свиньях, сделанную ранее в ходе моей полевой работы одним из моих информаторов: «Они совокупляются, совокупляются, вскорости самка родит». Мой комментарий был таким: «Таким образом, здесь совокупление выступает как *u 'ula* (причина) беременности». Но подобное мнение, даже в смягченной форме, неверно. На самом деле во время моей первой поездки на Тробрианы, после которой была написана эта статья, я никогда не вникал глубоко в проблему размножения животных. Приведенное выше выразительное туземное высказывание не может — в свете последующей, более полной информации — интерпретироваться как содержащее какое-то знание о реальном размножении свиней. В данном случае оно означает только, что животные нуждаются в вагинальном расширении точно так же, как и человеческие существа. Оно означает, наряду с этим, что, согласно туземной традиции, животные не являются в этом отношении (как и во многих других) субъектом тех же причинных связей, что свойственны человеку. У людей причиной беременности являются духи; у животных — так происходит, и все. Кроме того, если все человеческие хвори тробрианцы приписывают колдовству, то в случае с животными болезнь — это просто болезнь, и все. Люди умирают по причине очень сильной вредоносной магии, а животные — просто умирают, и все. Но было бы совершенно неверно интерпретировать это как свидетельство того, что в случае с животными туземцы знают естественные причины зачатия, болезни и смерти, тогда как в отношении человека они стирают из памяти эти знания посредством анимистической надстройки. Истинная суть данной точки зрения туземцев состоит в том, что они так погружены в людские дела, что выстраивают особую традицию для всего, что является жизненно важным для человека; в то же время в том, что касается животных, вещи принимаются такими, каковы они есть, без какой-либо попытки истолкования, а также без какого-либо проникновения в истинный порядок вещей в природе.

599

Их отношение к своим собственным детям также говорит о незнании ими какой-то причинной

связи между соитием и последующей беременностью. Мужчина, жена которого зачала во время его отсутствия, обычно бодро принимал и это событие, и этого ребенка, и не видел совершенно никаких оснований для того, чтобы подозревать ее в супружеской неверности. Один из моих информаторов рассказывал мне, что после более чем годового отсутствия он вернулся и обнаружил дома новорожденного ребенка. Он привел это сообщение как иллюстрацию и окончательное доказательство истинности того, что сексуальные отношения не имеют никакого касательства к зачатию. А следует напомнить, что ни один туземец никогда бы не стал участвовать в разговоре, который хоть в малейшей степени мог коснуться темы верности его жены. Вообще, никогда не делается никаких намеков на ее сексуальную жизнь — в прошлом или в настоящем. С другой стороны, ее беременность и рождение ею детей обсуждаются свободно.

Есть и другой случай: когда один туземец с маленького острова Китава, вернувшись после двухлетнего отсутствия и обнаружив дома ребенка нескольких месяцев отроду, был совершенно удовлетворен этим и абсолютно не понимал насмешек и нескромных намеков некоторых белых людей в отношении добродетельности его жены. Мой друг Лайсета, великий мореплаватель и чародей из Синакеты, в молодости провел долгое время на островах Амфлетт. По возвращении он нашел двух детей, которых его жена родила в его отсутствие. Он очень любит и их, и свою жену. И когда я обсуждал эту тему с другими, высказывая предположение, что по крайней мере один из этих детей может быть не его ребенком, мои собеседники не понимали, что я имею в виду.

Из этих примеров мы видим, что дети, родившиеся в браке во время продолжительного отсутствия мужа, тем не менее обычно признаются им своими детьми, то есть находящимися с ним в социальном отношении «ребенок — отец». Поясняющим примером здесь служат истории с детьми, родившимися вне брака, но тем не менее в период связи, столь же исключительной, что и брак. В этом случае физиологический отец обычно для нас очевиден, тем не менее тробрианец, как правило, не признает таких детей своими, и, более того, поскольку для девушки позорно рожать детей до замужества, он может и отказаться на ней жениться. У меня есть хороший тому пример: Гомайа, один из моих первых информаторов, которого мы уже знаем (гл. IV, разд. 6), имел связь с девушкой по имени Иламвериа (илл. 39). Они жили вместе и собирались пожениться, но она забеременела и родила девочку, после чего Гомайа ее оставил. Он был полностью уверен,

600

что у нее никогда не было никаких отношений с другим парнем, так что если бы ему в голову пришел вопрос о физиологическом отцовстве, он принял бы этого ребенка как своего и женился на матери малышки. Но, в соответствии с туземной точкой зрения, он просто не вникал в вопрос отцовства: достаточно было того, что имело место добрачное материнство. Таким образом, по отношению к детям, родившимся у замужней женщины, ее муж является отцом *ex officio*, однако в случае с незамужней матерью «у ребенка нет отца». Отец определяется социально, и для того, чтобы могло иметь место отцовство, должен иметь место брак. И, согласно традиционному мнению, наличие незаконнорожденных детей, как мы уже сказали, считается неприличным для их матери. Конечно, в такого рода осуждении нет какого-то понятия сексуальной вины, но для туземца делать что-то плохое — это просто поступать вопреки обычаю. А для незамужней девушки не в обычае иметь маленьких детей, хотя вполне в обычае для нее иметь столько сексуальных отношений, сколько ей нравится. Когда туземцев спрашивают, почему это считается дурным, они обычно отвечают:

«Pe/a gala tamala, gala taytala bikopo 7».

«Потому что нет отец его, нет мужчина [который] мог бы держать [его] на руках».

«Потому что нет отца для этого ребенка, нет мужчины, чтобы держать его на руках». В этом выражении правильное значение термина «*tamala*» ясно выражено: это муж матери, мужчина, роль и обязанность которого состоят в том, чтобы держать ребенка на руках и помогать женщине растить его и воспитывать.

5. Дети без отцов в матрилинейном обществе

Похоже, здесь самое подходящее место сказать об очень интересной проблеме незаконнорожденных детей, или, как туземцы это называют — «детей, рожденных

незамужними девушками», «детей без отцов». Некоторые вопросы, без сомнения, уже возникли у читателя. Если имеет место так много сексуальной свободы, разве не должно большое число детей рождаться вне брака? Если это не так, то какими средствами предохранения располагают эти туземцы? Если же это так, то как они обходятся с этой проблемой, каково положение незаконнорожденных детей?

Что касается первого вопроса, то очень важно отметить, что незаконнорожденные дети — редки. Похоже, что девушки остаются бесплодными в течение всего периода их свободы, который

601

начинается, когда они еще маленькие дети, и продолжается до их выхода замуж; когда они состоят в браке, они беременеют и рожают, порою весьма обильно. Я выражаюсь осторожно о количестве незаконнорожденных детей, так как в большинстве случаев весьма трудно удостоверить даже сам этот факт. Иметь добрачных детей, как я уже говорил, в силу деспотического правления догмы и обычая считается достойным порицания. Таким образом, вследствие деликатности по отношению к присутствующим, по соображениям семейных интересов или местной гордости существование таких детей неизменно скрывается. Этих детей часто усыновляют какие-нибудь родственники, и гибкость терминов родства делает очень трудным различие между настоящими и усыновленными детьми. Если женатый мужчина говорит: «Это мой ребенок», — это вполне может быть незаконнорожденное дитя сестры его жены. Так что даже в хорошо знакомой общине об этом предмете можно судить лишь приблизительно. Мне удалось выявить примерно дюжину незаконнорожденных детей, генеалогически зафиксированных на Тробрианских о-вах, или около одного процента. Сюда не включены незаконнорожденные дети уродливых и бесформенных женщин или женщин-альбиносов, о которых говорилось выше, поскольку никто из них не фигурировал в зафиксированных мной генеалогических схемах.

Таким образом, встает вопрос: почему там так мало незаконнорожденных детей? На эту тему я могу говорить лишь предположительно, и я чувствую, что моя информация, возможно, совсем не так полна, как могла бы быть, если бы я сосредоточил на этом больше внимания. Одну вещь я могу сказать с полной уверенностью: на Тробрианах не известны никакие предохранительные средства любого рода, и нет ни малейшего понятия о них. Это, конечно, совершенно естественно. Раз производительная сила семенной жидкости неизвестна, раз она считается не только безвредной, но и благотворной, то туземцам нет никаких причин мешать ей свободно изливаться в половые органы, для смазки которых она предназначена. В самом деле, любое предположение о неомальтузианских приспособлениях заставляет тробрианцев содрогаться или смеяться — в зависимости от их настроения или темперамента. Они никогда не практикуют *coitus interruptus*⁹ и в еще меньшей степени имеют представление о химических или механических способах предохранения.

Однако если в этом пункте я совершенно уверен, то говорить с такой же убежденностью об абортах не могу, хотя, возможно, они и не практикуются в сколько-нибудь широких масштабах. Я могу сразу сказать, что туземцы, когда обсуждаешь с ними эту тему, не испытывают ни страха, ни стеснения, так что здесь не

602

может возникать вопроса о каких-либо трудностях при выяснении положения дел в данной сфере по причине замалчивания или утаивания. Мои информаторы говорили мне, что существуют магические приемы для вызывания преждевременных родов, но мне не удалось обнаружить ни конкретных случаев, когда бы они совершались, ни заклинаний или обрядов, которые при этом используются. Некоторые из лекарственных растений, применяемые в такого рода магии, мне называли, но я уверен, что ни одно из них не обладает какими-либо физиологическими свойствами. Аборт с помощью механических средств представляется в конечном счете единственным эффективным способом, практикуемым с целью контролировать рост населения, и нет сомнения в том, что даже он

не используется в широких масштабах.

Таким образом, проблема остается. Может ли существовать какой-то физиологический закон, который делает зачатие менее вероятным, если женщины начинают свою половую жизнь в более юном возрасте, ведут ее неумоимо и свободно меняют своих любовников? Конечно, на это нельзя ответить здесь, так как это чисто биологический вопрос; но подобного рода решение проблемы представляется единственно возможным, если только я не упустил какого-то очень важного этнологического ключа к разгадке. Я, как и говорил, никоим образом не считаю, что мои изыскания в этой сфере — окончательны. Забавно обнаружить, что обычный белый, постоянно живущий на Тробрианских о-вах или заехавший сюда на время, глубоко интересуется этим и только этим предметом из всех этнологических проблем, открытых для его рассмотрения. Существует представление, распространенное среди белых жителей восточной части Новой Гвинеи, что тробрианцы располагают некими таинственными и могущественными средствами предохранения или абортов. Это представление, несомненно, объясняется теми удивительными и озадачивающими фактами, о которых мы только что говорили. Оно усиливается недостаточным знанием и склонностью к преувеличениям и сенсациям, столь характерной для грубого европейского сознания. У меня было несколько примеров такого недостаточного знания; ведь каждый белый человек, с которым я говорил на этот сюжет, считал необходимым начать с догматического утверждения о том, что у незамужних тробрианских девушек никогда не бывает детей, исключая тех, кто живет с белыми торговцами, — тогда как, как мы видели, незаконнорожденные дети там зафиксированы. Столь же неверной и фантастической является вера в таинственные противозачаточные средства, о которых даже самые старые резиденты, твердо убежденные в их существовании, не могут сообщить никаких ре-

603

альных сведений. Это, похоже, пример хорошо известной истины, состоящей в том, что более высокая раса, находящаяся в контакте с более низкой, склонна наделять представителей последней таинственными демоническими способностями. Возвращаясь теперь к вопросу о «детях без отцов», мы обнаруживаем у тробрианцев сложившееся общественное мнение в отношении незаконнорожденных, мнение, доходящее почти до уровня нравственного закона. В нашем собственном обществе мы глубоко разделяем это мнение, но у нас оно связывается с суровым моральным осуждением нецеломудренного поведения. Если не на практике, то по крайней мере в теории мы осуждаем плоды сексуальной аморальности из-за причины, а не из-за следствия. Наш силлогизм выглядит следующим образом: «Все половые отношения вне брака плохи; беременность вызвана половыми отношениями; следовательно, все незамужние беременные девушки — плохие». Таким образом, когда мы обнаруживаем, что в другом обществе последняя часть силлогизма подтверждается, мы тут же приходим к выводу, что таковы и другие его части, особенно средняя. То есть мы предполагаем, что туземцы осознают физиологическое отцовство. Однако нам известно, что первое утверждение силлогизма не принимается на Тробрианских о-вах, так как половые отношения вне брака совершенно не осуждаются здесь, если только не оскорбляют какие-то особые табу, связанные с супружеской неверностью, а также экзогамией и инцестом. Поэтому средняя часть силлогизма не может служить связующим звеном, и тот факт, что туземцы согласны с завершающей частью, совсем не доказывает, что они знают об отцовстве. Я развил данный пункт довольно подробно, потому что это характерный пример того, насколько сложно освободиться от наших собственных ограниченных способов думать и чувствовать и от наших собственных жестких структур социальных и моральных предубеждений. И хотя сам я должен был бы быть настороже, чтобы не попадать в такого рода западни, и хотя к тому времени я уже был знаком с тробрианцами и их способами мышления, тем не менее, ясно представляя себе их неодобрительное отношение к внебрачным детям, я проделал все эти ошибки аргументации, прежде чем более полное

знакомство с фактами заставило меня исправить их.

Рождение детей незамужними девушками — позор; бесплодие замужних женщин — несчастье. Один и тот же термин *nakarige* (*na* - префикс женского рода, *karige* - умирать) используется для обозначения и бесплодной женщины, и бесплодной свиньи. Но само по себе это обстоятельство не позорит женщину, оказавшуюся в таком положении, и никак не принижает ее социальный статус. У самой старой жены То'улувы, Бокуйобы, нет детей, но

604

тем не менее она занимает главное место среди его жен, поскольку это обусловлено ее возрастом. Точно так же слово *nakarige* не считается неделикатным; бесплодная женщина, как правило, использует его, когда говорит о самой себе, а в ее присутствии и другие люди могут называть ее так. Тем не менее плодovitость замужней женщины рассматривается как достоинство. Прежде всего это затрагивает ее материнских родственников и является для них делом огромной важности (см. гл. I, разд. 1). «Родственники радуются, потому что их тела становятся более сильными, когда одна из их сестер или племянниц имеет много детей». Формулировка этого высказывания выражает интересное понятие коллективного кланового единства, члены которого не только одной плоти, но и почти что составляют единое тело (см. гл. VI и XIII, разд. 5).

Снова возвращаясь к основному направлению нашего разговора, следует отметить, что презрительное и неодобрительное отношение к рождению вне брака в высшей степени социально значимо. Давайте еще раз задумаемся в это интересное и странное сочетание фактов: физическое отцовство неизвестно, тем не менее отцовство в социальном смысле считается необходимым, и «ребенок без отца» рассматривается как некая аномалия, противоречащая нормальному ходу событий и потому достойная порицания. Что это означает? Общественное мнение, основываясь на традиции и обычае, провозглашает, что женщина не должна становиться матерью до замужества, хотя и может пользоваться сексуальной свободой в той степени, в какой ей это нравится, и без каких-либо ограничений со стороны закона. Это означает, что мать нуждается в защите и обеспечении ее экономических потребностей. У нее есть один-естественный господин и защитник — брат, но он не в состоянии присматривать за ней во всех делах, где ей требуется опека. Согласно туземным понятиям беременная женщина должна на определенной стадии воздерживаться от всех половых контактов и «отвернуть свои мысли от мужчин». Кроме того, она нуждается в мужчине, который примет на себя все сексуальные права по отношению к ней, но, начиная с определенного момента, будет воздерживаться от осуществления даже своих собственных привилегий, станет оберегать ее от каких-либо посягательств и следить за ее собственным поведением. Брат не может все это делать, потому что, в силу строгого табу на отношения брата и сестры, он должен тщательно избегать даже мысли о чем-то, что имеет отношение к сексуальной жизни его сестры. К тому же существует обязанность для мужчины нести вахту при ней во время родов и «принять ребенка в руки», как выражаются туземцы в этой связи. В дальнейшем обязанность дан-

605

ного мужчины состоит в том, чтобы участвовать во всех нежных заботах, полагающихся ребенку (см. гл. I, разд. 1 и 3; гл. XIII, разд. 6). Только когда ребенок подрастает, мужчина отказывается от большей части своей власти и передает ее брату своей жены, удерживая некоторую ее долю в отношении детей женского пола, когда дело доходит до их замужества (см. выше, гл. ГУ).

Таким образом, роль, исполняемая мужем, строго определена обычаем и считается социально необходимой. Женщина с ребенком, но без мужа представляет собой неполную и аномальную группу. Неодобрительное отношение к незаконнорожденному ребенку и его матери есть частный случай общего неодобрительного отношения ко всему, что не согласуется с обычаем и противоречит принятым социальным моделям и традиционной

племенной организации. Семья, состоящая из мужа, жены и детей, есть стандарт, предписанный племенным законом, который определяет также функции составляющих ее частей. Поэтому неправильно, если одного из членов этой группы будет не хватать.

Итак, хотя туземцы пребывают в неведении относительно какой бы то ни было физиологической необходимости в наличии мужчины в составе семьи, они рассматривают его как совершенно необходимого в социальном смысле. Это очень важно. Отцовство, неизвестное в его полном биологическом значении, столь привычном нам, поддерживается тем не менее социальной догмой, которая гласит: «Каждая семья должна иметь отца; женщина должна выйти замуж, прежде чем она может иметь детей; в каждом домохозяйстве должен быть мужчина».

Институт отдельной семьи, таким образом, прочно покоится на твердом осознании ее необходимости, что вполне совмещается с абсолютным незнанием ее биологических основ. Социальная роль отца установлена и определена обществом без какого-либо признания его физиологической роли.

6. Социальное отцовство и его необычные претензии

Любопытная ситуация с двойным влиянием — и матрилинейным, и патриархальным, — которое представлено соответственно братом матери и отцом, есть один из лейтмотивов первого акта троб-рианской племенной жизни. Здесь мы подошли к самой сердцевине проблемы, ибо внутри описанной социальной схемы, с ее жесткими табу в отношениях брат — сестра и с ее неведением физического отцовства, мы видим две естественные сферы влияния, оказываемого мужчиной на женщину (см. гл. I, разд. 1 и 2): одна — это сфера секса, от которой брат совершенно отлучен и

606

где влияние мужа является преобладающим; другая — сфера, в которой естественные интересы кровного родства могут быть защищены надлежащим образом только тем, в ком течет та же кровь. Эта последняя есть сфера брата матери.

Вследствие неспособности брата контролировать главное в жизни женщины — ее секс — или даже приближаться к этому в качестве стороннего наблюдателя в системе матрилинии остается широкая брешь. Через эту брешь муж и внедряется в закрытый круг семьи и домохозяйства и однажды полностью обосновывается в доме. Со своими детьми он оказывается связан прочнейшими личными узами; над своей женой он приобретает исключительные сексуальные права и разделяет с ней большую часть домашних и хозяйственных забот.

На явно неблагоприятной почве строгой матрилинейности, с ее отрицанием каких-либо связей с отцом по рождению, с ее утверждением, что отец не имеет отношения к потомству, возникают определенные верования, представления и привычные нормы, которые протаскивают в цитадель материнского права крайние патрилинейные принципы. Одно из этих представлений относится к разряду, так широко встречающемуся в сладострастных любительских описаниях жизни дикарей и сразу поражающему нас как поистине дикарское — настолько однобоким, искаженным и эксцентричным оно выглядит. Я имею в виду их представление о сходстве между родителями и потомством. То, что в цивилизованном обществе это является излюбленной темой сплетен по поводу детей, в комментариях не нуждается. В матрилинейном же обществе, таком, как тробрианское, где все материнские родственники считают, что они составляют «одно тело», а отец — «чужак», мы бы не сомневались, предполагая, что сходство лицом и телом должно прослеживаться аборигенами только в рамках материнской семьи. Однако на деле все обстоит наоборот, и об этом говорится с крайне сильным общественным напором. То, что дитя никогда не похоже на свою мать, на кого-либо из своих братьев и сестер или на кого-то из материнских родичей, — это не только семейная догма, так сказать; даже намёк на какое-то сходство подобного рода есть крайне дурное поведение и большое оскорбление. Напротив, иметь сходство с отцом — естественно, правильно и приличествует как мужчине, так и женщине.

Я был приобщен к этому правилу *savoir vivre*¹⁰ обычным способом — совершив *faux pas*⁷¹. Один из моих телохранителей в Ома-ракане, по имени Морадеда, был наделен своеобразными внешними чертами, которые поразили и очаровали меня с первого взгляда, так как имели странное сходство с австралийским аборигенным типом: волнистые волосы, широкое лицо, низкий лоб,

607

крайне широкий нос с сильно опущенной переносицей, большой рот с выступающими губами, выдающийся вперед подбородок. Однажды я был поражен внешностью абсолютного двойника Морадеды и спросил о его имени и месте жительства. Когда мне сказали, что он был старшим братом моего друга, живущим в отдаленной деревне, я воскликнул: «А, точно! Я спросил о вас потому, что ваше лицо похоже - похоже на лицо Морадеды». Тут над всем собранием сразу повисла такая тишина, что я испугался. Мужчина повернулся и ушел, а часть присутствующих отвернулась с полусмущенными-полуоскорбленными лицами и вскоре разошлась. Мои надежные информаторы потом рассказали мне, что я нарушил обычай, я сделал то, что называется *taputaki migila* — устойчивое выражение, относящееся только к данному действию, которое можно перевести так: «Пачкать-сравнивая-с-родственником-его-лицо» (см. гл. XIII, разд. 4). Больше всего в этом разговоре меня удивило то, что, несмотря на поразительное сходство между двумя братьями, мои информаторы отказывались его признать. Фактически они считали, что никто даже предположительно не может походить на своего брата или, коли на то пошло, на любого материнского родича. Я совершенно рассердил моих информаторов, которые были недовольны тем, что я спорил и даже, более того, приводил случаи очевидного сходства между двумя братьями, вроде того, что существует между Намва-ной Гуяа'у и Иобуква'у (илл. 40).

Этот случай научил меня никогда не намекать на такого рода сходство в присутствии людей, которых это касается. Но в дальнейшем я тщательно выяснял этот предмет со многими туземцами в ходе общих разговоров. Я обнаружил, что каждый житель Тробриан, наперекор всякой очевидности, стойко отрицает возможность сходства между матрилинейными родственниками. Тробрианец просто раздражается и оскорбляется, когда ему предоставляют разительные примеры его неправоты — точно так же, как в нашем собственном обществе мы раздражаем ближайшего соседа, если приводим ему очевидную истину, которая противоречит взлелеянному им мнению на тему политики, религии или морали, а еще того хуже, если она идет вразрез с его личными интересами. Тробрианцы утверждают, что упоминание о вышеуказанном сходстве может быть сделано лишь для того, чтобы оскорбить человека. Действительно, выражение *migim lumuta* («твое лицо твоей сестры») есть устойчивая бранная формула, указывающая, между прочим, на худший вариант родственного сходства. Это выражение считается таким же бранным, как «имей половые отношения с твоей сестрой». Но по мнению тробрианца, ни один

608

нормальный и приличный человек, будучи в здравом уме и спокойном состоянии духа, не способен поддерживать столь возмутительную мысль, будто кто-то может хоть в малейшей степени походить на свою сестру (см. гл. XIII, разд. 4).

Еще более примечательна вторая часть этой социальной догмы, а именно — что каждый ребенок похож на своего отца. Такое сходство всегда предполагается, и утверждается, что оно существует. Там, где оно реально обнаруживается хотя бы в малой степени, к нему привлекается постоянное внимание как к чему-то такому, что красиво, хорошо и правильно. Мне часто указывали, как сильно тот или иной сын То'улувы, вождя Омараканы, похож на своего отца, и старик особенно гордился сходством (более или менее воображаемым) со своим последним сыном Дипа-пой (см. илл. 41). Главным образом это касалось пяти его любимых сыновей, и Кадамвасила о каждом из них говорила, что он — вылитый отец. Когда же я указывал, что это «сходство» с отцом подразумевает сходство с кем угодно, подобная ересь с негодованием отвергалась.

Существуют также определенные обычаи, в которых воплощен этот догмат о патрилинейном сходстве. Так, обычно после смерти мужчины его родичи и друзья время от времени приходят навестить его детей, чтобы «увидеть его лицо в их [лицах]». Они вручают им подарки и сидят, глядя на детей и плача. Говорят, что это для того, чтобы облегчить боль души, потому что в детях они вновь видят образ покойного. Как туземцы воспринимают несовместимость этой догмы с матрилинейной системой? Когда их спрашивают, они обычно говорят: «Да, материнские родственники суть одна плоть. Но похожих лиц у них нет». Когда вы вновь спрашиваете, почему так происходит, что люди похожи на своего отца, который является им чужим и не имеет ничего общего с формированием их тела, то у них есть стереотипный ответ: «Происходит сгущение лица ребенка, потому что он всегда лежит с ней, они сидят вместе». В тех ответах, которые я получал, выражение *kuli* (сгущаться, формироваться) использовалось постоянно. И это не просто личное мнение моих информаторов, а утверждение, выражающее общественную доктрину относительно того, как влияет отец на внешность ребенка. Один из информаторов объяснил мне это более точно, протянув ко мне руки раскрытыми ладонями вверх: «Положи немного мягкой массы (*sesd*) сюда, и она примет форму руки. Таким же образом муж остается с женщиной, и ребенок приобретает форму». Другой мужчина мне сказал: «Всегда мы даем пищу из своей руки ребенку поесть, мы даем плод и лакомство, мы даем бетелевый орех. Это делает ребенка таким, как он есть».

609

Кроме того, я обсуждал с моими информаторами феномен смешанной расы — детей белых торговцев, женатых на туземных женщинах. Я указывал на то, что некоторые из них похожи на туземцев намного больше, чем на европейцев. Мои собеседники вновь просто отрицали это, упорно утверждая, что у всех детей, о которых идет речь, лица белых людей, и представляли это как еще одно доказательство в свою пользу. Не было никакого способа поколебать их убежденность или смягчить неприятие ими той мысли, что человек может быть похожим на свою мать или ее родственников, — мысли, осужденной традицией и добрыми нравами племени. Таким образом, мы видим, что была введена искусственная физическая связь между отцом и ребенком и что в одном важном пункте эта связь затмевает матрилинейную. Ведь физическое сходство — это очень сильные эмоциональные узы между двумя людьми, и их прочность едва ли уменьшится, если сходство приписать не физиологической, а социальной причине, то есть продолжительному общению между мужем и женой. Я должен отметить еще одно важное утверждение относительно отцовских прав в этом матрилинейном обществе, утверждение, имеющее чисто социальную и экономическую природу. То, что в социальной и экономической сферах имеет место компромисс между двумя принципами — матрилинейностью и влиянием отца, — мы уже видели, но здесь стоит вновь коротко изложить их и назвать наиболее характерные черты. Матрилинейный принцип поддерживается наиболее жесткими законами племенного права. Эти законы декретируют безусловно, что ребенок должен принадлежать семье, субклану и клану своей матери. Менее безусловно, но тем не менее весьма строго они регулируют членство в деревенской общине и должность колдуна. Кроме того, они закрепляют все наследование земли, все привилегии и имущество за материнской линией. Но здесь уже ряд обычаев и правил допускают если не отклонение, то по меньшей мере компромисс и модификацию племенного закона. Согласно этим обычаям, отец может на протяжении своей жизни предоставлять право гражданства в своей деревне сыну и даровать ему право пользования каное, землями, обрядовыми привилегиями и магическими приемами. Посредством кросскузенного брака, в сочетании с матрилокальным поселением, он даже может обеспечить все это своему сыну на всю жизнь. Все это мы уже знаем, но должны здесь отметить еще одно важное различие в передаче имущества и привилегий от дяди по материнской линии к его племяннику, с одной стороны, и от отца к сыну — с другой. Мужчина обязан оставлять после смерти свое

имущество и должности своему младшему брату или племяннику по материнской линии. Но, как правило, более молодой человек хочет обладать некоторыми из этих вещей еще при жизни своего старшего родственника, и вполне в обычае для дяди по материнской линии расставаться с частью своих огородов или с какими-то из своих магических функций еще при жизни. Но в подобных случаях ему должны за это заплатить, и такая плата часто довольно существенна. Ее называют специальным словом *pokala*⁷².

Напротив, когда мужчина передает что бы то ни было из вышеперечисленного своему сыну, он делает это по собственной воле и совершенно безвозмездно. Например, племянник по материнской линии или младший брат имеет право требовать свою долю и всегда получает ее, если делает первый взнос в *счет pokala*. Сын же полагается на добрую волю отца, которая, как правило, очень эффективно действует в его интересах, и получает все эти дары за так. Человек, имеющий право на эти вещи, должен за них заплатить, тогда как человеку, получающему их без санкции племенного закона, они достаются даром. Конечно, после смерти отца он обязан возратить их, по крайней мере частично, но польза и удовольствие, которые он извлек из материальных выгод, остаются за ним, что же до магических приемов, то их он вернуть не может.

Туземцы объясняют это аномальное положение вещей отцовским пристрастием к своим детям, которое, в свою очередь, объясняется его связью с их матерью. Туземцы говорят, что его добровольные дары этим детям есть награда за сожителство, которым его добровольно одаривает жена⁷³.

Глава VIII

Беременность и рождение ребенка

Нам пришлось сделать отступление в область социологии, куда нас завели тробрианские представления о рождении детей и инкарнации духа, а также огромное влияние, которое они оказывают на семью и родство. Продолжим теперь наше последовательное описание, проследив за течением беременности и деторождением. В первых двух разделах этой главы я приведу те наблюдения, которые представляют чрезвычайно большой интерес для этнолога, а именно особые публичные обрядовые действия, совершаемые, когда женщина проходит через свою первую беременность. Следующие два раздела будут посвящены обычаям, связанным с деторождением и материнством в целом.

1. Подготовка к обрядам первой беременности

Беременность первоначально диагностируется по набуханию груди и потемнению сосков. В это время женщина может увидеть во сне, что дух одной из ее родственниц из другого мира приносит ей ребенка — для реинкарнации. Если в течение следующих двух или трех лун ее менструальные выделения не появляются, то, как говорят туземцы, существует уверенность, что она забеременела (*isuma*). Туземная эмбриология учит, что через четыре луны после появления во сне *baloma* живот начинает пухнуть, и когда эта стадия во время первой беременности достигнута, родственники той-которая-будет-матерью предпринимают меры, чтобы обеспечить ее особыми обрядовыми одеяниями, предписанными обычаем: простой белой фибровой юбкой и длинной накидкой (*sav-keulo*) из того же материала (илл. 42). Все эти вещи вручаются ей примерно на пятом лунном месяце беременности, с большим количеством обрядовых церемоний, и она надевает все это на месяц или два, а также после того, как она родит ребенка. Эта церемония никогда не исполняется для *igamugwa* — женщины, ко-

612

торая уже перенесла прежде беременность, но только для *igava 'u* — женщины, которая зачала впервые.

Как и все другие обрядовые церемонии на Тробрианских о-вах, «презентация» травяной накидки происходит в соответствии с определенной социальной схемой. Обязанности, связанные с этой церемонией, накладываются на определенных родственников, которые затем получают соответствующую плату. Задача по изготовлению названной одежды и вручению ее *igava 'u* падает на родственниц отца девушки — женщин, которых она называет *tabugu*, — а

возглавляет их всех родная сестра отца. Мы уже видели на примере более раннего события огромной важности в жизни девушки, а именно — кануна ее вступления в брак, — что именно отец, а не официальный опекун, брат матери, есть тот человек, чье согласие является решающим и кто должен присматривать за всем мероприятием. И вновь, в более поздний по времени кризисный момент, именно отец и его матрилинейные родственники играют активную роль. Отец призывает свою сестру, мать и племянницу и говорит им: «Ну что же, ступайте в мой дом и кроите *saykeulo* для вашей племянницы — моей дочери». Затем сестра отца берет руководство на себя и призывает максимально возможное число родственников помочь ей в работе. Они сходятся вместе, обсуждают это дело и договариваются, когда им начинать. *Saykeulo* всегда делается перед отцовским домом или же — если отец является вождем — на центральной площади его деревни. Женщины садятся в широкий круг вокруг кучи банановых листьев, к которой каждая работница добавляет несколько своих охапок, уже очищенных до волокон и готовых к использованию. Затем отдельные части сплетают вместе — среди непрерывной болтовни, шума и смеха. Это сборище — исключительно женское, и ни один мужчина, обладающий хоть в какой-то мере чувством приличия и этикета, не подойдет близко. Необходимо изготовить четыре предмета: две длинных накидки и две юбки. Одну из этих накидок следует надевать на первоначальное празднование по случаю первой беременности, а вторую — когда мать впервые появится на публике после родов; две юбки также предназначены для использования после рождения ребенка. Четыре предмета одежды легко могут быть закончены за один присест, хотя порою необходим и второй, поскольку здесь слишком много болтают, чтобы работа делалась быстро. Когда одеяния изготовлены (обычно в полдень), работницы переходят к магической части всей церемонии. Ибо магия — как это всегда бывает при изготовлении действительно важного предмета или такого, который должен быть наделен определенными свойствами и возможностями, — является существенной частью процесса производства.

613

У меня были хорошие возможности изучить магию, связанную с одеждой беременных. Я наблюдал и фотографировал обряды во время их совершения в деревне Туква'уква, и в той же самой деревне я записал формулу магии *saykeulo*, в том виде, как она тогда воспроизводилась; кроме того, я обсуждал обрядовые церемонии с их подлинными исполнителями, так же как и с женщинами из других населенных пунктов.

Обряд этот прост, но интересен, так как он раскрывает туземные представления о природе магической силы и о способе ее действия. На земле расстилают циновку и на нее кладут четыре одеяния для беременной (илл. 43). Женщины приносят с собой мясистые нижние части маслянистых белых листьев особого растения из семейства лилейных, дающего белоснежные цветы. Их режут на куски (илл. 44) и разбрасывают поверх вещей. Те из мастериц, кто знает необходимую формулу — а среди них всегда есть такие, — становятся на колени вокруг сложенной одежды и, склонившись над ней, утыкаются лицами прямо в фибровую материю (илл. 43), чтобы она могла как следует пропитаться дыханием, которое несет с собой магические слова:

«О, *bwaytuva* (птица, похожая на рифовую цаплю, но с совершенно белым оперением), пари над Вайбеовой (залив у деревни Туква'уква), спускайся к Мкикийе (деревенскому водоему)! О, *bwaytuva*, пари над Мкикийей, спускайся к Вайбеове!»

Это — вступление (*u 'ula*), т. е. открытая часть магической формулы, в которой, как мы видим, белую птицу приглашают парить над местом купания и главными водными ресурсами деревни⁷⁴. Затем следует основная часть (*tapwana*) заклинания. В ней фраза *bwaytuva ikata* — «птица *bwaytuva* точит» (то есть делает блестящим или сверкающим) — повторяется с разными словами, каждое из которых означает какую-то часть одежды для беременной. На Тробрианах, как и, без сомнения, в любом другом обществе, каждая деталь дамской одежды тщательно определена и имеет свое особое название. Их перечисляют и складывают одну за другой, сопровождая это основной фразой. Таким образом, данная формула содержит ряд магических заклинаний типа «птица *bwaytuva* делает блестящей верхнюю кайму этого одеяния», «птица *bwaytuva* делает блестящей бахрому этого одеяния», и т. д. Потом эта же фраза повторяется с разными словами, обозначающими части тела: «*bwaytuva-птица* делает блестящей голову моего *tabu* (ребенка моего брата)», «*bwaytuva* делает блестящим нос

ребенка моего брата», и то же самое о щеках, груди, животе, пахе, ягодицах, бедрах, коленях, икрах и ступнях. Таким образом, формула перечисляет все части тела с последовательной педантичностью, характерной для тробрианской магии. Концовка (*dogina*) заклинания

614

звучит так: «Это больше не ее голова, ее голова — как бледный свет перед восходом; это больше не ее лицо, ее лицо — как белые побеги молодых листьев ареки; восхваляйте ее, разграбляя ее дом! Восхваляйте ее, требуя *tilewa* Ч (подарок за лесть)!».

Эта формула выражает желание с помощью магии улучшить внешность носительницы данных одеяний, что ассоциируется прежде всего с белизной ее кожи. В начале призывается птица красивой формы и с ослепительным белым оперением, а в главной части формулы ее название действует как наиболее сильное заклинание. Связь ее имени с названиями залива и водоема, где беременная женщина должна купаться и мыться, может обладать способностью отбелить ее кожу.

Здесь концовка предвосхищает результат — форма, очень распространенная в тробрианских заклинаниях: лицо беременной женщины бледнеет, как белое небо перед рассветом и как молодые ростки ареки. Последние две фразы упомянутой формулы имеют отношение к любопытному обычаю: всякий, кто произносит лестные слова и восхваляет героя за подвиг или замечательное достижение, а потом забирает с собой что-то из его украшений в качестве залога, имеет право требовать для себя особый подарок *tilewa* 'i. В случае же еще более выдающегося достижения тот счастливчик, который его добился, может обнаружить, что все его вещи, до которых члены общины сумели добраться, оказались *kwaykwaya*, — то есть «растущие в знак восхищения». Замечательное достижение, предсказываемое вышеупомянутым образом в обрядах первой беременности, — это блистающая белизна кожи беременной женщины.

В другой деревне — Омаракане — я записал начальный фрагмент магического заговора, применяемого там некоторыми женщинами. В этой формуле тоже обращаются к птице: «О, белый голубь, приди, убаюкай нашу накидку для беременной, чтобы она уснула. Я пойду и убаюкаю твоё яйцо, чтобы оно уснуло».

Призываемый здесь голубь примечателен белизной своего оперения и скорлупы своих яиц. «Убаюкивание» накладки беременной относится, говорят, к ребенку, который должен родиться и чью кожу тоже нужно сделать белой. Нам придется говорить несколько более подробно об этой главной идее повеления кожи, которая лежит в основе обрядов беременности.

В целом по своему характеру описанные мероприятия походят на большинство тробрианских обрядов. Женщины заканчивают делать одежды, а потом столь же деловито отправляются совершать магический ритуал. Сразу после того, как одеяние закончено, одна из них срезает листья белой лилии (илл. 44), а другая

615

раскладывает предметы одежды на циновке. Во время произнесения магических заклинаний (илл. 43) не разрешается шуметь, мешая происходящему, но в то же время никого и не прогоняют; зрители не должны занимать какие-то особые позиции или соблюдать какой-то особый ритуал. После того как женщины напитают одеяния магической силой своего заклинания, они бьют ладонями по сложенным вещам. Это увеличивает силу одежд, придающих белизну той, кто их наденет. Такое похлопывание понимается как «пробуждение одеяния». Данный обряд называется *yuvisola saykeulo* — «дышать над одеянием беременной». Четыре одеяния, вместе с белыми разрезанными листьями, разбросанными по ним, покрывают теперь другой циновкой так, чтобы магия не могла испариться, и весь этот ворох помещают в дом главной *tabula* — сестры отца.

2. Обряд первой беременности

На следующий день после изготовления и заговаривания одежд происходит реальное облачение беременной женщины. С этим связаны ее публичное купание и мытье, а также и ее украшение с магической целью. Я опишу этот обряд таким, каким увидел его в деревне Туква'уква, где в мае 1918г. мы с моим другом, покойным г. Б. Ханкоком, сумели его заснять (илл. 43, 44, 45, 46, 49 и 50). Мой друг также сфотографировал и записал этот обряд примерно за год до этого, когда он совершался в той же деревне (илл. 42, 47 и 48).

По ходу дела я буду указывать на локальные различия, которые существуют между прибрежными деревнями, одной из которых является Туква'уква, и селениями внутренней части острова, расположенными вдали от морского берега.

Ранним утром вся деревня или, по крайней мере, все ее обитатели женского пола пребывают в возбуждении и готовятся к представлению. *Tabula* (сестра отца и другие отцовские родственницы) предварительно собираются в хижине отца, где их ожидает сама беременная женщина. Когда все готово, будущая мать направляется к морскому берегу, шествуя между двумя своими *tabula*.

В тех внутриостровных деревнях, которые отстоят от моря не слишком далеко, процессия обычно тоже следует к морскому берегу; однако жители тех деревень, которые расположены настолько далеко, что сами себя считают «внутриостровным народом», практикуют купание беременных в водоеме, где они обычно моются. Если женщина — высокого ранга, то ее будут нести всю дорогу до берега или до водоема. В данном обряде активное участие принимают только женщины.

616

Туква'уква расположена прямо у заливаемой волнами прилива бухты в лагуне, и женщину несут к берегу ее *tabula*. Поскольку это чисто женский обряд, хорошие манеры требуют, чтобы ни один мужчина в нем не участвовал, и мужчины обычно не входят в воду, чтобы посмотреть на представление. Однако относительно моего присутствия не было ни особого табу, ни каких-либо возражений.

Достигнув кромки воды, женщины выстраиваются в два ряда, лицом друг к другу, и каждая соединяет руки крестообразно с той, что оказывается напротив, способом, который у детей называется «трон королевы». По этому живому мосту беременная ступает, держась за головы женщин, и когда она проходит, задняя пара перемещается вперед, непрерывно наращивая мост. Так они заходят на некоторое расстояние в воду, при этом беременная женщина ступает сухими ногами по рукам своих товарок (илл. 45). В определенный момент ей позволяют спрыгнуть в воду. Затем все они начинают играть друг с другом, а будущая мать всегда является центром такой игры. Ее товарки плещут на нее водой, всячески окунают и обливают ее, и все это в атмосфере бьющего через край добродушного веселья (илл. 46). Обязанность *tabula* — следить за тем, чтобы женщина, проходящая обряд, была хорошо вымыта в ходе ритуального купания. «Мы трем ее кожу руками, мы трем ее поверхность, мы чистим ее».

После того, как обливание и мытье тщательно проделаны, женщину переносят на берег и ставят на циновку. Хотя в большинстве случаев родственницы приносят ее на берег, она должна быть полностью изолирована от земли и с этого момента не должна касаться ногами почвы. Женщину ставят на пальмовую циновку, и *tabula* (матрилинейные родственницы отца) приступают к ее одеванию — очень тщательно и в соответствии с разработанным магическим ритуалом. Эта магия красоты имеет определенное сходство с обрядностью, совершаемой мужчинами в ходе экспедиций *kula* (см. «Аргонавты Тихоокеанского запада», гл. XIII, разд. 1), хотя мужские и женские заклинания разнятся⁷⁵. С другой стороны, эта магия по части заклинаний и обрядов идентична магии красоты, совершаемой женщинами по отношению к мужчинам во время больших танцевальных празднеств; в реальной жизни заклинания, записанные мной во время обрядов беременности и приводимые позднее в этой книге, используются и в том, и в другом случае (см. гл. XI, разд. 2—4).

После купания беременную женщину следует прежде всего вытереть и высушить. Это делается по ритуальным правилам. *Tabula* (сестра отца) заговаривает, посредством заклинаний *kaykakaya*, волокно от скорлупы кокосового ореха, которое дер-

617

жат наготове в руке; им и вытирают кожу молодой женщины⁷⁶. Затем несколько мягких губчатых листьев растения *wageva*, которые обычно служат туземцам как природное полотенце, заговаривают другой формулой, и женщину снова вытирают. После того, как

ее кожу основательно просушили, беременную женщину намазывают заговоренным кокосовым маслом, и присутствующие надевают на нее новую ярко раскрашенную фибровую юбку, в то время как мокрая купальная юбка убирается из-под низа.

Праздничная юбка здесь — не та, что недавно изготовили для беременной, и ее надевание не связано ни с каким магическим обрядом. Зато следом идет чисто магическое действие: лицо молодой женщины гладят перламутровой раковиной, в то время как одна из *tabula* бормочет заклинание красоты (см. гл. XI. разд. 4). Три обрядовых действия, о которых до сих пор говорилось, предназначены для того, чтобы сделать кожу женщины гладкой, светлой и мягкой, а ее наружность в целом — красивой. Затем идет ряд последовательных стадий украшения беременной, и каждая происходит в обрядовой форме. Прежде всего, бормоча магическую формулу, *tabula* раскрашивает рот и лицо будущей матери красной краской. После этого на ее лицо наносится черная краска — уже с другим заклинанием. Затем, под декламирование еще одной формулы, ей расчесывают волосы. Красные цветы гибискуса вплетают в ее волосы, и ароматные листья, вдохнув в них чары, втыкают в ее браслеты. После этого молодая женщина считается полностью украшенной.

Все это обрядовое одевание и разукрашивание связано с магией красоты, которую на данной стадии требуют обычай и традиция, но которая напрямую не связана с беременностью или одеждой беременной женщины. Лишь проделав обряды магии красоты, можно исполнять собственно обряд, связанный с беременностью, — облачение в длинное одеяние. *Tabula* набрасывает одно из двух *saykeulo* (одеяний для беременной) на плечи молодой женщины и еще раз декламирует формулу, применявшуюся при его изготовлении, одновременно вдыхая чары непосредственно в это одеяние (см. илл. 47). В этот момент существует также обыкновение (хотя и не всегда) произносить над женщиной некие магические заклинания против опасностей, грозящих беременности и деторождению, — магическая профилактика конкретного зла от колдовства, которого всегда страшатся при родах (см. след. раздел).

На всем протяжении этого ритуала будущую мать ставят на циновку, потому что — как мы уже говорили — ее босые ноги не должны касаться земли после купания. Теперь, полностью одетую и покрытую длинной фибровой накидкой, ее поднимают две

618

tabula (илл. 48 и 49) и несут к дому ее отца, где уже воздвигнута небольшая платформа, на которую беременную и усаживают (илл. 50). Для женщины вожделеского ранга принято направляться не в дом своего отца, а к дяде по материнской линии, и оставаться там, сидя на высокой платформе.

На этой платформе женщина должна находиться всю оставшуюся часть дня. В течение этого времени ей следует оставаться практически неподвижной. Ей нельзя разговаривать, кроме как попросить еды или питья, и даже это ей следует — если это возможно — делать знаками. Она не должна трогать еду своими руками; ее кладет ей в рот ее *tabula*. Ее неподвижность нарушается время от времени лишь тем, что ей позволено мыть лицо, руки и плечи, а также вытирать кожу. Для этих целей ей или приносит воду ее муж в деревянной миске, или же ее несут две женщины обратно к кромке воды, и там она моется, стоя на циновке. После захода солнца ей разрешается удалиться в дом своего отца для отдыха, но на следующий день она должна вернуться на ту же платформу и продолжить там свое неподвижное сидение, соблюдая все положенные ей табу, как в первый день. Это повторяется на протяжении от трех до пяти дней, в зависимости от ранга и значительности самой женщины и ее мужа. В наши дни, со смягчением всех обычаев, один день нередко рассматривается как достаточный срок.

Когда ритуальное бдение на платформе закончено, женщина может вернуться еще на несколько месяцев в дом своего мужа или же может отправиться в дом своего отца или своего дяди по материнской линии. В один из этих домов она в любом случае должна удалиться на время родов. Она одевается в *saykeulo* (накидку для беременных), пока та не износится. Как правило, это происходит в течение примерно двух месяцев, так что от нее

приходится отказываться месяца за два до родов.

Есть несколько важных особенностей, связанных с обрядами первой беременности. На Тробрианах принято, чтобы обрядовое обслуживание, совершаемое определенной категорией родственников, получало вознаграждение со стороны настоящих, то есть материнских, родственников человека, которого обслуживают. В данном случае работа, магия и обряды осуществлялись родственницами отца. При раздаче еды (*sagalf*), которая следует сразу же за обрядом, именно брат матери молодой женщины, ее собственный родной брат и другие родственники по материнской линии занимаются распределением. Если она — особа невеликого значения, такая раздача происходит перед домом ее отца. Но если она сама, ее отец или муж — персоны высокого ранга, мероприятие осуществляется на центральной площади деревни. Процеду-

619

ра в данном случае та же, что и при погребальном и других ритуальных распределениях⁷⁷. Еда раскладывается на кучи, и каждая куча предназначается определенному человеку, имя которого (или которой) провозглашается вслух громким голосом. После обрядов первой беременности каждая родственница- *tabula*, изготавливавшая одеяния и участвовавшая в обрядовой церемонии, получает грудку съестных припасов. Кроме того, те, кто осуществляет *sagali* (раздачу), обычно отбирают несколько особо крупных и красивых клубней ямса, или гроздьев бананов, или орехов аре-ковой пальмы, и несут этот дар в дом дяди по отцовской линии, а возможно, также и в дома одного или двух других родственников. Это дополнительное вознаграждение называется *pemkwala*.

С этой раздачей связана меньшая по масштабу, но очень интересная обрядовая церемония. Отец беременной женщины, который никак не связан с *sagali*, отбирает несколько особенно хороших плодов и самолично относит их женщинам, известным как обладательницы способностей в черной магии, перед которыми беременные женщины испытывают огромный страх. «Черной» — и буквально, и метафорически — эта магия считается потому, что, обращаясь к *mwani* (черной тысяченожке), колдунья способна сделать кожу беременной женщины черной, такой же черной, как и сам этот червь. Упомянутый отцовский подарок, который доставляется к двери дома и принадлежит к тому разряду, который называется *katubwadela bwala* («подарок закрытого дома»), имеет целью предупредить и остановить любые злые намерения, которые могла бы питать колдунья. Как сказал по этому поводу один из моих информаторов, «чтобы их гнев мог прийти к концу, чтобы они не могли совершить злую магию, которая чернит кожу женщины, которая беременна».

Это вновь приводит нас к вопросу о представлении, лежащем в основе обрядов первой беременности, их целей и назначения. Если обычного тробрианца спросить о причине или основании (*u 'uld*) какого-либо обычая, привычным готовым ответом будет одна из стереотипных фраз: *tokunabogwo ayguri* («в прежние времена так было предписано»), *Laba 7 layma* («это идет из Лаба'и» — мифологического центра дистрикта), *tomwaya, tomwaya, ivagise* («древние так установили»). Иными словами, данный обычай в их глазах санкционирован традицией, и каждый приличный человек среди дикарей, как и среди нас самих, должен делать нечто потому, что так делается, и потому, что всегда так делалось. Но помимо общего обоснования я получил и особые соображения относительно данного конкретного обычая. Некоторые считают, что обрядовая церемония продлевается ради быстрых и легких родов, «поскольку, - как они говорят, - резвые игры в воде ос-

620

вобождают ребенка в утробе». Некоторые говорят, что обряд обеспечивает здоровье матери и младенцу, а другие — что это необходимо для правильного развития плода. Одна женщина в качестве объяснения данного обряда заявила, что духу-ребенку было сказано войти в женщину, когда она совершает ритуальное купание, — но утверждение этого информатора не было подтверждено кем-либо еще, и я считаю его неверным.

Но превалирующее мнение туземцев состоит в том, что данная обрядовая церемония имеет целью отбелить кожу женщины. Это мнение было высказано мне моими лучшими информаторами из числа мужчин, равно как и несколькими женщинами, с которыми я обсуждал данный предмет. Мнение это, кроме того, находится в соответствии со словами

магической формулы и с обрядовыми действиями, как, впрочем, и со свойствами центрального символа, то есть накидки беременной. Использование *saykeulo*, как указывали мои информаторы, имеет целью не допустить солнце к коже. Женщина должна надеть накидку после обрядового купания, а когда она вынуждена отказаться от нее, ей приходится оставаться дома максимально долго, вплоть до родов. Представления о белизне как о чем-то желаемом выражено также в главном обряде первого купания и в последующих ритуальных омовениях, которые беременная женщина продолжает совершать до и после родов.

Невозможно понять, почему белизна как таковая является желанной. Однако одно ясно. Хотя белизна кожи обычно воспринимается как привлекательная особенность человека, в данном случае женщину белят не для того, чтобы она стала соблазнительной в эротическом плане. Когда я спросил, почему беременная женщина должна стараться сделать свою кожу белой, я получил такой ответ: «Если женщина не моется и не умащается, и если у нее черная кожа, люди скажут, что эта женщина очень плохая, у нее в голове мужчины, она не заботится о своих родах». Кроме того, обычно говорят, объясняя причины всей церемонии в целом: «Это делается для того, чтобы подготовить ее кожу для омовений во время родов и возбудить в ней желание быть белой. Когда ее кожа белая, мы видим, что она не думает о супружеской измене». От другого информатора я получил такое высказывание: «*Saykeulo* полностью покрывает ее: груди, ноги, спину; лишь ее лицо вы видите. Это делает ее кожу белой, это показывает, что у нее нет связи с мужчинами». Таким образом, посредством всей этой магии женщина становится белой и красивой. Еще ей следует скрывать свое очарование, не привлекать других мужчин и более строго соблюдать верность, чем на любом другом этапе своей супружеской жизни. Мало того, как будет показано далее, ей

621

следует даже воздерживаться от законных интимных отношений с мужем.

3. Обычаи, связанные с беременностью и родами

В предыдущем разделе был описан обряд первой беременности. Теперь мы приступаем к обычаям, связанным с беременностью и родами в целом. Ритуальное купание, обрядовое облачение в одежды для беременной, магия отбеливания и красоты имеют место исключительно до рождения первого ребенка. Что же касается отбеливания кожи, насколько это возможно обычными средствами, включая использование накидки, — то это особенность всякой беременности. В последующих случаях накидка изготавливается самой женщиной, или ее может вручить и оплатить *tabula*, но лишь в качестве приватной сделки.

Месяцев через пять после зачатия, то есть во время обрядового купания первой беременности, будущая мать начинает соблюдать определенные пищевые ограничения. Она должна воздерживаться от того, что туземцы называют *kavaylu 'a* (лакомства, которые состоят главным образом из фруктов). Бананы, манго, малайские яблоки, миндаль Южных морей, папайю, плоды хлебного дерева и плоды *natu* ей запрещены. Это табу касается будущего здоровья ее ребенка. «Если она ест *kavaylu 'a*, у ребенка будет большой живот; он будет полон экскрементов и скоро умрет». Диета беременной женщины с этого времени сводится к основным видам растительной пищи (*kaulo*), то есть к ямсу, таро, туземному гороху, сладкому картофелю и другой огородной продукции. Ей также разрешается есть мясо и рыбу, но от некоторых видов последней следует воздерживаться. Рыба, которую ей запрещено есть, — это породы, живущие в щелях между подводными кораллами. Туземцы говорят, что подобно тому, как трудно вытащить такую рыбину из ее потаенного укрытия, нелегко будет выйти и ребенку. Рыбы с острыми, колючими и ядовитыми плавниками, которые по этой причине представляют опасность для рыбаков, являются табу для беременной женщины. Если она съест какую-либо из них, ее ребенок постоянно будет раздражительным и плаксивым. Когда беременность прогрессирует и женщина становится «большой», сексуальные отношения должны быть прекращены, поскольку, как говорят туземцы, «пенис может убить ребенка». Данное табу строго соблюдается.

С другой стороны, беременная женщина ведет нормальную жизнь почти что вплоть до времени ее родов. Она работает на огороде, таскает воду и дрова, готовит еду для своей семьи. Ей, однако, следует самой защищать себя от солнца, надевая *saykeulo*

622

(накидку для беременной), часто мыться и намазывать себя кокосовым маслом. Лишь перед самым концом беременности, когда она перестает носить свою первую *saykeulo* и сбрасывает ее, женщине предписывается держаться подальше от солнца и посему отказаться от некоторых тяжелых работ.

Как при первой беременности, так и в последующих случаях примерно на пятом месяце женщина должна поселиться в доме своего отца и может оставаться там или снова вернуться в дом мужа — пока незадолго до родов в обязательном порядке не отправится в дом своих родителей или дяди по материнской линии. Это перемещение в дом отца или материнского брата представляет собой правило, соблюдаемое при каждом родах, так что женщина покидает дом мужа примерно на седьмом или восьмом месяце беременности.

Данный обычай связан с сильным страхом перед опасностями, окружающими женщину при родах и вызываемыми, как считается, неким видом злой магии, имя которой — *vatula bam* (окочение или паралич матки). И вновь перед лицом этой огромной опасности мы в очередной раз наблюдаем любопытное усиление кристаллизации родственных уз, смещение центра ответственности и солидарности. Здесь снова надежными, с точки зрения обычая и племенного закона, считаются лишь настоящие, материнские родственники и родственницы. Женщина должна идти в дом отца, потому что это еще и жилище ее матери, а мать является тем человеком, которому положено ухаживать за ней и ее малышом. Кроме того, мать заботится о предотвращении опасности — с помощью своих родственников-мужчин, которые собираются перед домом, где происходят роды, и следят, чтобы ради той, что лежит внутри, не прекращалось несение вахты. Вахта эта, которую несут вооруженные копьями мужчины, сидящие ночь напролет над огнем и охраняющие дом и все подходы к нему, считается главной защитой и предосторожностью против колдунов, которые, как предполагается, в окружении ночных птиц рыщут крадучись вокруг, пытаясь напустить магию *vatula bam*.

Держать *yausa* — обязанность главным образом мужа, но это дело никогда не доверяют ему одному, и мужчины-родственники беременной женщины не только помогают мужу, но и контролируют его. Любопытно в связи с данной разновидностью колдовства, что она не только присутствует в страхах и предрассудках туземцев, но и реально осуществляется мужчинами-колдунами. Произносят формулы, приближаются к дому и наводят злые чары в соответствии с предписаниями обрядов⁷⁸. У меня даже есть заклинания этой магии и целительные контрзаклинания, но поскольку вопрос этот по сути принадлежит теме колдовства, я оставляю его для будущей публикации.

623

Когда подходит время рожать, родительский дом специально подготавливают. Отцу и всем обитателям-мужчинам надлежит удалиться, тогда как женщины-родственницы заходят в дом, чтобы помочь матери. Когда ощущаются первые схватки, женщину сажают на высокую лежанку, под которой сооружен небольшой очаг. Это делается для того, чтобы «сделать ее кровь жидкой», «заставить течь ее кровь». В критический момент женщина, мучающаяся родами, и те, кто ее сопровождает, могут отправиться в заросли кустарника, где порой дают свершиться родам, но, как правило, все остаются в доме.

О самих родах я сумел добыть лишь следующую информацию. Женщину во время родовых схваток сажают на циновку, лежащую на земле, так, чтобы ее ноги были раздвинуты, а колени подняты. Отклонившись назад и опершись руками о землю позади себя, она переносит свой вес на руки. За ее спиной стоит ее сестра или какая-нибудь другая близкая родственница по материнской линии, которая сильно упирается в плечи рожавшей женщине, давит вниз и даже сильно ударяет ее. По словам туземцев, «эта женщина давит на ту, что разрешается от бремени, с тем чтобы ребенок мог быстро выпасть наружу». Мать рожавшей женщины ждет, чтобы принять ребенка. Порой она удерживает колени своей дочери. Подготавливают циновку и принимают на нее новорожденного. Мне говорили, что ребенку дают появиться на свет за счет исключительно естественных усилий и что его никогда не вытаскивают наружу и не предпринимают никаких манипуляций. «Ребенок должен выпасть на циновку, там он лежит, потом мы его берем. Мы не хватаем его до этого». Рожавшая женщина пытается помочь делу, задерживая дыхание и таким образом направляя его в живот.

Если роды оказываются очень трудными, это приписывают, разумеется, вредоносной магии *vatula bam* и призывают кого-нибудь, кто знает *vivisa* (целительную формулу), чтобы

противодействовать этому злу. Эта формула произносится над душистыми листьями растения *kwibila*, которыми протирают тело женщины. Или же заговорённые листья кладут ей на голову и затем пристукивают их кулаком. Лишь в самых трудных случаях, когда и *vivila* оказалась неэффективной, в отношении ребенка могут быть предприняты манипуляции, но даже тогда, насколько я могу судить, — очень робкие и неумелые. Если послед не выходит наружу своевременно, то к материнскому концу пуповины привязывают камень. Затем над ним проговаривается *vivisa* (целительная формула), и женщину заставляют встать. Если это не помогает, они встают в тупик, и женщина обречена, так как они не знают, каким образом извлечь послед посредством манипуляций. Туземцы

624

чрезвычайно удивлялись, когда видели, как доктор Беллами, который на протяжении нескольких лет был санитарным инспектором на Тробрианах, обычно удалял послед⁷⁹. Примерно через три дня после родов одна из *tabula* (родственниц по отцовской линии) матери новорожденного малыша согревает у огня пальцы и отрезает оставшуюся часть пуповины у живота ребенка. Эту часть пуповины и послед закапывают в огороде. В основе этого обычая лежит смутное представление, что данная манипуляция сделает новорожденного хорошим огородником и он будет «держат свои мысли в этом огороде». После удаления пуповины ребенка могут — хотя это и не обязательно — выносить из дома. Матери следует в течение месяца или около того безвылазно оставаться в родительской хижине. Вскоре после родов *tabula* свивает веревку и обвязывает ее вокруг груди молодой матери. Какая-то магия связана с этим, но, к сожалению, я так и не выяснил, ни какова она, ни в чем значение данного обряда.

4. Мать и дитя

Мать и младенец проводят большую часть своего времени в течение первого месяца на одной из высоких лежанок, с небольшим очагом под ней. Это — вопрос гигиены, так как туземцы считают, что такое подогревание и окуривание благотворны для здоровья и являются профилактикой против черной магии. Мужчин в дом не пускают, ибо женщина, подсушивающаяся над огнем, обычно голая, и мужчинам входить к ней нельзя; но в случае, если данное табу будет нарушено, это не повлечет за собой ни санкций сверхъестественных сил, ни какого-то серьезного ущерба. По истечении примерно месяца наступает черед магического обряда, называемого *vageda kappwakova*: цветы белой лилии сжигают на сухих дровах, произнося при этом заклинание, женщину же окутывает дым тлеющего костра. Это проделывают в течение двух дней подряд, предполагая сделать кожу женщины еще блее. Я не сумел записать формулу этой магии. На третий день *tabula* с ритуальной целью моет молодую мать и вытирает ее кожу листьями, заговоренными теми же заклинаниями красоты, которыми пользовались при обрядах первой беременности.

Затем женщина с ребенком выходит наружу и совершает обход деревни, получая от друзей и родственников своего отца небольшие подарки в виде пищи, называемые *va 'otu*. Когда она завершает свой обход, ее ждет импровизированное жилище (*ibutusi*), сооруженное для нее *tabula* (теткой по материнской линии и другими родственницами той же категории), и здесь она должна оставаться в уединении в течение еще одного месяца.

625

Все это время муж и жена могут разговаривать друг с другом только через дверь, а глядеть друг на друга — изредка и урывками. Ни в коем случае им нельзя принимать пищу вместе или даже есть одну и ту же еду. Сексуальные отношения между ними находятся под строгим табу на протяжении очень длительного времени, по крайней мере до той поры, как их ребенок начнет ходить. Но более строгое правило состоит в том, чтобы воздерживаться от физической близости, пока младенец не отнят от груди, то есть примерно в течение двух лет после его рождения, и данное, более строгое правило, как говорят, должно соблюдаться мужчинами в полигамных семьях. Муж, даже тот, у которого несколько жен, обязан воздерживаться от всех супружеских или внебрачных половых контактов вплоть до момента, когда младенец и его мать впервые выйдут наружу. Нарушение любого из этих правил, как говорят, вызывает смерть ребенка. В случае с незаконнорожденными детьми все тоже уверены, что дитя умрет, если его мать вступит в половую связь слишком рано.

После второго уединения мать и дитя возвращаются в свое собственное домохозяйство, и мать возобновляет свою обычную жизнь, хотя значительная часть ее времени поглощена ребенком. Она носит простую фибровую юбку (две таких юбки сделали для нее ее *tabula* — если имела место первая беременность). Она также носит теперь длинную накидку (*saykeulo*), вторую из тех двух, что были сделаны для нее *tabula* при первой беременности (илл. 51). Если имеет место вторая беременность или же если ребенок не-законнорожденный, юбка и накидки изготавливаются ею самой или приватно какой-либо родственницей, и эта одежда, как правило, намного короче (см. илл. 90). Молодая мать, кроме того, часто носит что-то вроде материнского чепца, который называется *togebi* и часто делается посредством скручивания маленькой травяной фибровой юбочки в подобие тюрбана⁸⁰. В свои браслеты она должна воткнуть пучок душистых трав (*vana*). Наиболее важные заботы в отношении ребенка связаны, разумеется, с его кормлением. Помимо материнской груди, которой, как мне говорили, лишь очень редко не хватает, ребенку чуть ли не с первых же дней дают другую еду. Таро, хорошо сваренное, пережевывается матерью или какой-либо из ее родственниц, и эта масса, называемая *teteta*, дается младенцу. Туземцы думают, что ребенок будет слишком слабым, если его ограничивать материнским молоком. Пережеванные ямс и рыбу ему дают значительно позднее, когда ребенку уже почти год. Голову малышу мажут кокосовым маслом, смешанным с древесным углем, «чтобы сделать голову крепкой», как говорят туземцы. Одно мероприятие, связанное с чистотой, соблюдается день за днем с пер-

626

вого же часа жизни малыша: его регулярно моют в теплой воде, в которой его мать обмывает и собственную кожу. Для этой цели используется специальная глубокая деревянная миска, называемая *kayicwaywosi*. Вода в миске согревается посредством того, что в нее бросают раскаленные на углях камни. Таким образом готовят горячую и довольно щелочную воду, и такое ежедневное мытье, сопровождаемое намазыванием кокосовым маслом, как говорят, сохраняет кожу матери и ребенка белой. Отнятие ребенка от груди происходит нескоро после рождения, обычно года в два, или, как говорят туземцы, «когда он способен ясно произнести *bakam batom* (я хочу есть, я хочу пить)». Отлучая от груди, ребенка забирают у матери, и он спит со своим отцом или же со своей бабушкой по отцовской линии. Когда он плачет ночью, ему подсовывают пустую грудь или кокосовое молоко. Если он капризен и плохо развивается, его отправляют в какую-нибудь отдаленную деревню, где есть родственники, или же из внутриостровной деревни передают в прибрежную, чтобы он мог вновь обрести обычное здоровье и веселость. Мы довели теперь ребенка до того времени, когда он готов присоединиться к товарищам по играм в маленьком детском мирке своей деревни. Через несколько лет он начнет собственную, любовную жизнь. Таким образом, мы завершили цикл, проходящий через детские интимные отношения, юношеские любовные связи, устойчивый союз, брак и его результаты в виде производства и воспитания детей. Цикл этот я описал в общих чертах, придавая особое значение социальным аспектам, которые проявляются в добрачных половых отношениях, в браке, в понимании родства, а также во взаимодействии материнского права и отцовского влияния. В последующих главах необходимо будет описать некоторые побочные вопросы и психологические аспекты нашей темы, имеющие более конкретное отношение к эротической жизни до брака.

Глава IX

Традиционные формы отклонения от нормы

Мы должны теперь вернуться к некоторым аспектам любовных отношений, к тем, которые полагается опускать или едва затрагивать при разговоре о жизни туземца. Факты, описанные в гл. III, показывают, что в рамках определенных ограничений каждый человек располагает большой свободой и широкими возможностями для сексуальной активности. Не только никому не приходится жить с неудовлетворенными импульсами, но более того

— существует обширный диапазон возможностей для выбора.

Но сколь бы широки ни были возможности обычных сексуальных отношений для тробрианца, они не исчерпывают всех вариантов эротической жизни. К тому же сезонные перемены в деревенской жизни и праздничные сборища стимулируют сексуальный интерес и подразумевают его удовлетворение. Это, как правило, ведет к сексуальным отношениям вне пределов деревенской общины; прежние связи ослабевают, и возникают новые симпатии; происходят короткие страстные встречи, иногда перерастающие в более прочную любовную привязанность.

Традиционная практика допускает и даже поощряет такие выходы за рамки обыденной эротической жизни. И мы еще увидим, что, несмотря на поддержку обычая и общественного мнения, они ощущаются как эксцесс, как нечто аномальное. Как правило, они вызывают реакцию не со стороны общины в целом, а со стороны индивидов, которых они оскорбили⁸¹. Некоторые эксцессы - то есть то, что действительно заслуживает названия оргиастических нарушений правил, - ограничены пределами только одного дистрикта и воспринимаются другими туземцами как странные местные аномалии; те же, кто практикует их, гордятся ими и в то же время стыдятся их. Даже обычные и внешне пристойные развлечения рассматриваются как шальные выходки и рискованные авантюры, всегда планируемые под завесой

628

тайны и часто возмущающие, даже если и не провоцируют месть постоянных партнеров. Кажется, лучше всего поделить описание туземной сексуальной жизни на две части и рассматривать их по отдельности. Нормальное созревание сексуального влечения и его разрешение в браке должны были рассматриваться первыми. Те факты, которые показывают, как этому импульсу придаются более широкие рамки, как он блуждает вне пределов локальной группы с ее повседневными привязанностями и идет вразрез с домодельными любовными связями, будут приведены в данной и последующих главах. Такое разделение соответствует туземному взгляду на положение вещей и позволяет представить вышеупомянутые факты в более верной перспективе, чем если бы они были поданы вместе. Но эти две части тесно связаны между собой, и то, как они соотносятся одна с другой, станет очевидным при дальнейшем изложении.

Я начну с описания ситуаций, которые регулярно, на протяжении каждого года, стимулируют эротический интерес и в то же время обеспечивают более широкие возможности для его удовлетворения. Существуют определенные сезонные и периодические развлечения; существует порядок организации пикников, прогулок и кампаний для купания; существуют традиционные празднества, связанные с хозяйственным циклом, и, наконец, существует ежегодный сезон праздников.

1. Эротический элемент в играх

На протяжении всего года во время полнолуний периодически активизируются игры и поиск удовольствий. Когда две вещи, столь желанные в тропиках — мягкий свет и бодрящая свежесть, — соединяются, туземцы реагируют на это в полной мере: они дольше не ложатся спать ради того, чтобы поговорить, или отправиться на прогулку в другие деревни, или устроить нечто такое, что можно совершать при лунном свете. Торжества по случаю путешествий, рыбной ловли или сбора урожая, так же, как и все игры и празднества, проводятся при полной луне. В обычной жизни племени при растущем месяце дети, которые всегда играют по вечерам, дольше не ложатся спать и собираются вместе, развлекаясь на центральной площади деревни. Скоро к ним присоединяются юноши и девушки, а когда месяц становится еще полнее, в круг играющих вовлекается более зрелая молодежь мужского и женского пола. Постепенно более младшие дети оттесняются, так что круговые игры и спортивные состязания проводятся молодежью и взрослыми. В особенно прекрасные и прохладные ночи полно-

629

луния я видел, как все население большой деревни собиралось на центральной площади, при

этом активная его часть принимала участие в играх, а старые люди оставались зрителями. Однако более молодые мужчины и женщины тут основные участники, а игры их во многом связаны с сексом. Близкий телесный контакт, воздействие лунного света и тени, опьянение ритмическими движениями, веселье и легкомыслие игр и песенок — все ведет к тому, чтобы снять напряжение и дать возможность для обмена объяснениями в любви и для устройства встреч. В данной книге мы рассматриваем главным образом эротический элемент в играх, но, чтобы не терять правильной перспективы, следует ясно понимать, что это лишь один из их аспектов. Детские забавы и игры взрослых нередко не содержат этого элемента, и ни в одной из них он не является единственным или даже главным стимулом для участия. Любовь к спорту, потребность в физических упражнениях, соревнованиях, публичной демонстрации ловкости и отваги, эстетическое удовлетворение и чувство юмора — все это столь же важно, как и сексуальный элемент.

Возможно, наиболее значимые из всех игр те, что происходят лунными вечерами на центральной площади деревни. Они обычно начинаются с круговой игры типа «ring-a-ring-a-roses»⁸², называемой *kasaysuya* (илл. 52)⁸³. Юноши и девушки берутся за руки и поют, при этом они движутся сначала медленно, а затем, с ускорением ритма пения, кружатся все быстрее и быстрее, пока не устанут и у них не закружится голова; тогда они останавливаются, отдыхают и начинают вновь, но в обратную сторону. По мере того, как игра продолжается и одна песенка сменяет другую, возбуждение нарастает. Первая песенка начинается словами «*kasaysuya, saysuya*», относящимися к кустарнику, по которому и названа эта игра. Каждый раз с началом нового круга звучит новая песенка. Участники игры проходят один круг за другим, и ритм пения и танцевального движения, поначалу медленный, вскоре убыстряется, завершаясь повторением последних слогов в виде быстрого стаккато. К концу игры рифмы обычно становятся довольно непристойными.

Вот примеры таких *песенок-kasaysuya* с сексуальными аллюзиями:

I

Taytulaviya, viya, taytulabeula, beula (повтор)

Неистовый тайту отважный тайту

Kavakayviyaka, kwisi tau 'a 'u

Огромный пенис мужчин

Isisuse wa bwayma

Они сидят в амбаре

630

Toyatalaga рору Прелюбодей экскремент.

Вольный перевод

О, быстрорастущий ямс-тайгу, о, отважный ямс-тайту. Мужчины с огромными пенисами сидят на платформе амбара (то есть держатся в отдалении от женщин) — они педерасты!

II

Imayase la kaykivi tokaka 'u (повтор)

Они приносят его просительное послание вдовца

Irayki «nakaka 'u

Он [она] отклоняет вдова

Ikaraboуwa kwila tokaka 'u

Остается бесполезным пенис вдовца

Вольный перевод

Они принесли ей приглашение лечь с ним от вдовца —

Но вдова отказалась.

Так что пенис вдовца должен оставаться бесполезным!

Эта песенка, как мне говорили, обычно исполняется, если среди присутствующих есть вдовец, и особенно если он слишком активен по части амурных предложений или неверно их адресует. То же самое поют, если какая-то женщина пытается возбудить его интерес и поощрить его.

III

Yokwaniga tau 'a 'u miyawimi sayduwaku.

Вы действительно мужчины ваши набедренные повязки дува-ку кусок.

Saydukupi kupi.

Короткий кусок, короткий

Galaga takakaya kukupi

Нет действительно мы прелюбодействуем короткие (вещи).

Вольный перевод

О, мужчины, вы используете полоски *duwakupjix* своих набедренных повязок:

Они короткие, эти полоски, слишком короткие!

Ничто столь короткое не побудит нас прелюбодействовать с вами!

631

IV

Yokwamiga vivilaga midabemi siginanabu,

Вы действительно женщины действительно ваши юбки (тонкий лист),

Siginapatu, patu.

(Тонкий лист) узкий, узкий.

Galaga, takakaya patu.

Нет действительно мы прелюбодействуем узкие (отверстия).

Вольный перевод

О, женщины, вы используете листья *siginanabu* для своих юбок:

Это узкие листья.

Ничто столь узкое не побудит нас проникнуть в вас.

Эти две песни противостоят одна другой и демонстрируют типичный характер шуток, отпускаемых насчет одежды противоположного пола. Мой информатор настаивал, что они означают всего-навсего: «*Gala takayta kaykukupi kwila - gala takayta kwaypatu wila*», то есть «мы не совокупляемся (с тем, у кого) короткий пенис, мы не совокупляемся (с той, у кого) узкий куннус».

V

Yokwamiga giyovila kaynupisi nunimiga.

Вы действительно женщины высокого ранга маленькие ваши груди действительно

Kaykawala mitasiga gweguyaga.

Впечатлительны их глаза мужчины высокого ранга действительно

Kamilogi babawa,

Ваша опора при совокуплении земляной холм,

katniyaguma.

ваши горшки для извести

kwe, kwe, kwe.

(делают) кве, кве, кве

Вольный перевод

О, женщины высокого ранга, ваши груди действительно маленькие,

Но глаза мужчин высокого ранга распутны.

Вы совокупляетесь на земле, и когда вы это делаете, ваши горшочки для извести издают громкий звук «кве, кве, кве».

632

Коллективные игры всегда начинаются с ритмической пробежки по кругу. Затем следуют другие игры, и в некоторых из них участвуют только два человека. Например, какой-нибудь юноша ставит ноги на бедро другого юноши или мужчины, который, стоя и держа его за руки, вертится по кругу (илл. 53); или же двое юношей, сидя лицом друг к другу, упершись подошвами и крепко ухватившись за палку, разделяющую их, пытаются поднять друг друга с земли. Это — разновидность «петушиного боя». Однако в большей части игр принимает участие много людей; иногда такие игры представляют собой очень условные имитации настоящих преследований, а иногда воспроизводят поведение животных. Так, в «собачьем хвосте» два ряда юношей стоят лицом друг к другу и движутся вправо и влево; в «крысах» юноши, построившись в ряд, сидят на корточках и прыгают друг за другом (илл. 54); в «кухонном горшке» юноши в той же самой позиции медленно переминаются с одной ноги на другую; в «ловле рыбы-кубойи» юноши движутся гуськом, а последнего из них хватают двое участников, которые стоят с двух сторон с поднятыми руками, и дают пройти всем остальным

(илл. 55). В этой последней мы находим элементы нашей собственной игры в «апельсины и лимоны». Более разработаны роли участников в «краже бананов», «попугае» и в «пожаре». Все эти игры без исключения сопровождаются рифмованными строками, которые поются иногда в начале, иногда на протяжении всей игры, а иногда, как в «бананах», в соответствующие моменты действия. Ни в одной из этих игр нет какого-либо непосредственно эротического элемента, но все они дают возможность контактировать, касаться друг друга руками, поддразнивать друг друга и обмениваться шутками. В состязательных играх, таких как «крысы», «собачий хвост» и «рыбная ловля», как правило, принимают участие только юноши. В более сложных играх вроде «пожара», «бананов» и «попугая» участвуют оба пола.

2. Игры, включающие физический контакт

Участие обоих полов - неизменное правило и в других играх, допускающих даже более близкий физический контакт. Игра *sina* составляет часть купального ритуала в обряде первой беременности (она описана в предыдущей главе). В деревне юноши и девушки играют в нее вместе. Существует также игра, участники которой, держась за руки, становятся в длинную цепь, а затем движутся, повторяя слова песни, вокруг человека, стоящего в конце цепи. Этот конец остается неподвижным, а человек на другом конце ведет всю цепь постепенно сужающимися кругами,

633

пока вся группа не сожмется в тугой узел. Веселье этой игры состоит в том, чтобы сжать узел как можно туже. Затем его постепенно разворачивают, двигаясь в обратную сторону все быстрее и быстрее, так что под конец участники бегут вокруг неподвижного конца до тех пор, пока цепь не порвется. Другая игра начинается с того, что два участника садятся спиной к спине; двое других садятся у них между ног, служащих опорой, а затем еще двое — между ног этой второй пары, и так далее; сидя таким образом, они поют, и каждый ряд начинает давить на тех, кто сзади; ряд, который сдвинет соперников с места, побеждает. В обеих описанных играх тесная близость может стать прелюдией к любовным отношениям. Излюбленная и наиболее значимая игра — это перетягивание каната — *bi'u* (буквально — «вытягивание»). Отрезают длинную крепкую лиану, и с каждой ее стороны становится друг за другом равное число участников; обычно эта игра начинается где-нибудь посреди деревенской площади (*baku*). Когда все заняли нужное положение, одна из сторон поет первую половину соответствующей песенки, другая отвечает ей второй половиной, и когда исполнение заканчивается, они принимаются тянуть. Иногда мужчины выступают против женщин, иногда команды смешанные — по случайному принципу или согласно предпочтениям. Клановый принцип деления никогда не используется, хотя обусловленные родством табу на общение мужчин и женщин всегда соблюдаются, так что родные брат и сестра, к примеру, никогда не встанут рядом друг с другом. Каждая сторона стремится «заставить другую сдвинуться с места», и когда одна из сторон оказывается сильнее и с усилием тащит другую, начинается настоящее веселье. Много буйства проявляется в этой игре, равно как и явного пренебрежения ко всякому ущербу, наносимому жилищам, молодым деревьям или хозяйственным предметам, оказавшимся поблизости. Когда игра происходит в виде *kayasa* — состязательного мероприятия, о котором мы скоро будем говорить, — то дома, амбары с ямсом и молодые деревья, как говорят, сокрушают, а людей порой калечат.

Главный интерес в этих состязательных играх, где проявляются сила и ловкость, заключается в игре как таковой, но многие участники используют их с эротическими целями. В игре не только имеет место физическая близость, допускающая определенную интимность, невозможную в иных обстоятельствах; игра необходима - как мы увидим позже - для отправления некоторых видов любовной магии.

Поздно ночью, как правило, туземцы играют в «прятки» (*supe-poni*), что является кульминацией остальных забав. Когда эта игра

634

проводится в широких масштабах, команды начинают с центральной площади, но

прячутся вне ее, в *weyuka*, то есть деревенской роще (илл. 56). Обычно мужчины и женщины разделяются и прячутся попеременно. Когда один участник находит другого, он должен громко запеть песенку. Те, кого не нашли в течение длительного времени, возвращаются сами, при этом, когда он или она приходит на место сбора, то должен напевать особую фразу. Как и перетягивание каната, эта игра чрезвычайно популярна, и, несомненно, отчасти тому причиной определенный сексуальный мотив. Некоторые мужчины и женщины сговариваются, что будут искать друг друга или встретятся в каком-то определенном месте, и нетрудно увидеть, как хорошо данная игра приспособлена для свиданий, хотя, возможно, они носят преимущественно предварительный характер. Поэтому для замужней женщины считается неприличным присоединяться к играющим в «прятки».

В погожие дни группа юношей и девушек нередко затевает прогулки в какое-нибудь излюбленное место. Обычно они берут с собой продукты и готовят еду на пляже, или среди прибрежных скал, или же у какого-нибудь особо привлекательного водоема. Порой прогулка сочетается со сбором фруктов, рыбной ловлей или охотой на птиц. В таких случаях любовники уходят в сторону от всех для большей интимности. В период душистого цветения растений и деревьев они собирают цветы, украшают друг друга гирляндами и даже наносят краску друг на друга, и таким образом эстетически отмечают данный случай.

В жаркие дни безветренного сезона юноши и девушки отправляются на пляж, к водоемам и заводям, где устраивают игры в воде. У каждой игры есть сложившиеся правила и свое название. Большая часть игр сопровождается пением. Участники плавают и ныряют группами или же становятся в ряд, распевая песенку, а когда она кончается, падают спиной на воду и уплывают. А еще они становятся в круг, лицом внутрь, пропевают несколько слов, а затем обрызгивают друг друга водой. Существует игра, в основе которой лежит старая легенда о превращении некоего мужчины в дюгоня. Кроме того, они умеют пользоваться досками для серфинга и развлекаются с ними в прибрежных морских водах.

Трудно сказать точно, насколько далеко эротический интерес заходит в этих забавах. Как и во всех других играх, описывавшихся до сей поры, наблюдатель может не увидеть здесь ничего, что хотя бы в малейшей степени нарушало приличия, однако из разговоров с туземцами и из их доверительных признаний очевидно, что любовные отношения нередко начинаются именно при данных обстоятельствах. Обрызгивание водой часто переходит в борьбу,

635

а водные игры представляют человеческое тело в новом и возбуждающем свете.

3. Сезоны любви и праздничного веселья

Игры на центральной площади деревни происходят по большей части между маем и сентябрем, то есть в прохладный сезон пассатов. В эти месяцы не бывает игр, связанных с купанием, так как в полуденные часы дует сильный ветер. Игры в воде наиболее популярны в жаркие сезоны, разделяющие периоды сухой и дождливой погоды, — с февраля по март и в течение октября и ноября. Эти последние из названных месяцев, соответствующие в Южном полушарии весне, а на Тробрианах безветренному сезону, идущему вслед за сухими месяцами пассатов, представляют собой время праздников урожая.

Период сбора урожая — это время веселья и общественной активности, постоянного обмена визитами между деревнями, соревнований, демонстративных действий и взаимного восхищения. Каждая деревня должна отправлять группы юношей и девушек с дарами в виде еды. Они облачаются в особую одежду, засовывают себе в браслеты душистые листья, а в волосы — цветы и краской наносят на лица несколько полос. Девушки надевают новые фибровые юбки (илл. 61), юноши — новые набедренные повязки. Порой центральная площадь заполнена этими посыльными с плодами урожая (илл. 57). Такие праздничные визиты — повод для того, чтобы завести новые знакомства и себя показать; благодаря этим визитам завязываются романы между членами разных общин⁸⁴. Все обычаи периода урожая: посещение других

деревень и дополнительная свобода, веселый настрой и обыкновение наряжаться — благоприятствуют эротическим затеям. После захода солнца, под предлогом посещения огородов, компании юношей и девушек развлекаются в других деревнях, возвращаясь домой поздно ночью. Накал этого рода активности нарастает по мере прибавления луны. За периодом урожая непосредственно следует *milamala* — ежегодный праздник возвращения в деревню духов предков⁸⁵. Церемония открытия происходит в ночь полнолуния, и за этим следует месяц танцев, достигающих своей кульминации к следующему полнолуннию. В последние несколько дней перед полнолунием происходят полагающиеся в этом случае торжественные празднества, исполняются танцы в парадном облачении и приносятся жертвы духам усопших. Все внимание общины сосредотачивается на этих финальных торжествах. Мужчины и женщины стремятся произвести впечатление щедрости, выразить ува-

636

жение духам своих предков и тем самым — самим себе, а в целом стремятся добиться той славы (*butura*), которая столь мила сердцу тробрианца. Танцы, исполняемые в это время, никогда напрямую не связаны с сексом, они служат для того, чтобы утвердить за исполнителями славу хороших танцоров и таким образом добавить им личной привлекательности. В ночь после полнолуния духов торжественно выпроваживают из деревень, и все танцы прекращаются.

За *milamala* следует период более сдержанного веселья — *kari-bom*. После вечерней трапезы деревенские барабанщики выстраиваются посреди площади (*baku*), отбивая медленный ритм. Вскоре дети, старики и старухи, парни и девушки собираются на центральной площади и начинают обходить ее по кругу. При этом нет ни особого шага, ни сложного ритма — лишь медленная обычная монотонная ходьба. Такое хождение *karibom* происходит также и на начальном этапе месяца *milamala*, сменяясь к концу его настоящими танцами.

Эта медленная ритмическая ходьба *karibom* — своего рода коллективная прогулка. Вместо движения гуськом, по одному, как в обычном танце, здесь рядом идут два или три человека, причем разрешается разговаривать и свободно выбирать себе партнеров. Можно видеть старика или пожилую женщину, ведущих за руку внука или несущих его на руках. Женщины, порой с младенцами у груди, болтают друг с другом, а любовники идут, держась под руку. Поскольку *karibom* обычно выпадает на темные безлунные вечера, он способствует эротическим сближениям даже больше, чем обычные игры, и значительно больше, нежели настоящие танцы. Существует несколько видов эротического наступления, которые могут применяться во время *karibom* юношей, идущим непосредственно позади объекта своего вожделения. Из этого положения он может схватить ее за грудь — то есть сделать то, что, как говорят туземцы, полезно для возбуждения ее эротического интереса, а также является условием некоторых видов любовной магии. Или же он может поднести к ее носу особые душистые травы, и их запах — сам ли по себе или будучи усилен при помощи магии — произведет могучий эрогенный эффект. А то еще — если юноша предприимчив, а желание его крепко — он может, оттянув край ее травяной юбки, засунуть палец в ее вульву.

В течение всего периода этого праздника, но особенно в первую его часть, *milamala*, происходит обмен визитами между деревнями. Иногда эти визиты носят официальный характер и обставлены церемониями, как это бывает, когда одна община приглашает другую полюбоваться недавно освоенным танцем или продать хозяевам один из их собственных танцев. Продажу танцев

637

и еще одной-двух привилегий, а также, титулов обозначают особым термином *laga*^{*6}. По такому случаю вся община со своим вождем и лучшими танцорами направляется толпой в другую деревню и там торжественно исполняет свой танец, обучая покупателей его тонкостям (илл. 58). Такой визит всегда предполагает ответное посещение. С ним связывают обильные дары (*va 'otu*), которые должны, как это всегда происходит, быть отданы в эквивалентной форме. Но иногда группы юношей и девушек, мальчиков и девочек для собственного удовольствия ходят из одной деревни в другую и присоединяются к тамошнему *karibom* (медленному ритмическому хождению). Так возникают новые знакомства и завязываются более или менее продолжительные романы;

при этом отдаленность и необычность добавляют подобному приключению пикантности. Таким образом, в обычные годы праздничное настроение *milamala* проникает и в скучный круг *karibom*. Но если пища имеется в достатке, а веселье бьет через край, если есть особые причины для праздника или какая-то необходимость поднять дух людей, как это бывает после поражения в войне или неудачной экспедиции *kula*, — тогда период танцев умышленно затягивается. Такое затягивание называется *usigola* — «вместе ради танца» (*usi* — от *wosi* = танец, *gola* = скапливаться или собираться). Это может длиться один, два или даже три месяца. Подобно *milamala*, расширенный период танцев имеет свою церемонию открытия, свои промежуточные праздники и свою кульминацию в виде пиршественной оргии и плясок, которые могут длиться несколько дней. Приглашаются люди из дружественных деревень; они приходят с подарками и возвращаются домой, нагруженные ответными дарами. Все, что было ранее сказано относительно сексуальных возможностей, предоставляемых в главный период праздников, очевидно, приложимо также и к *usigola*.

4. Обрядовые сборища: *kayasa*

Usigola (расширенный период танцев) — только один из типов праздников, в ходе которых *milamala* продлевается. Общее название для таких периодов обязательных танцевальных состязаний, развлечений или другого рода активности — *kayasa*. *Kayasa* всегда организуется по определенной модели, с соответствующей обрядностью; в некоторых своих аспектах он имеет силу закона. *Kayasa* не должен быть специфическим периодом развлечений. Существуют *kayasa* хозяйственной деятельности, такой как огородничество, рыбная ловля или изготовление раковинных украшений. И хотя *usigola* принадлежит к этому виду общинной дея-

638

тельности, его никогда не называют *kayasa*; не применяют данный термин ни к обрядам, имеющим характер состязаний, ни к непременным экспедициям типа *kula*. Последние всегда называются *uvalaku*^{*7}.

В определенных случаях деятельность, ставшая содержанием *kayasa*, — исключительная прерогатива данной общины или клана, но какой бы она ни была, инициатива всегда должна принадлежать вождю, который действует как *tolikayasa* (хозяин *kayasa*). Именно он с помощью членов своего клана и своих родственников должен обеспечить необходимые средства для большого пира или, вернее, того обрядового распределения пищи (*sagali*), которым открываются праздничные мероприятия. Те, кто принимает в этом участие, — а практически это должна быть вся община, — на протяжении всего периода обязаны напрягать все силы, чтобы *kayasa* оказался удачным; и порой, когда их усердие в работе или увеселениях выказывает признаки ослабления, задается новый пир, чтобы подстегнуть энтузиазм участников. Помимо формальной обязанности по отношению к вождю, возникающей в силу полученных от него еды и даров, существует и другая причина. Дело в том, что слава от удачного *kayasa* достается главным образом *tolikayasa* (руководителю или хозяину *kayasa*), но, как мы уже знаем, существует простор и для амбиций любого другого участника, а элемент соперничества во всех *kayasa* очень силен. Каждый такой праздник включает в себя какие-то виды состязательных публичных мероприятий, или соревнований, и на их результат всегда влияет общественное мнение. Так что наиболее удачливые или энергичные участники также получают свою долю славы.

Среди чисто развлекательных *kayasa* мы можем упомянуть прежде всего игру в перетягивание каната, уже описанную в этом разделе. Когда в нее играют как в *kayasa*, она торжественно открывается большой раздачей пищи (*sagali*, см. гл. XI, разд. 2). После этого игра должна продолжаться в полную силу ночь за ночью, при полном пренебрежении личными наклонностями, покоем людей и даже их собственностью, которой, как уже упоминалось, нередко наносится ущерб. Община обычно делится на две части; особенно хорошие тягалычики приобретают известность, и рассказы о

необычайных подвигах, невиданных опустошениях или долгом и трудном топтании на месте распространяются по всему дистрикту, принося славу (*butura*) руководителю и участникам соревнования. Существует спортивный *kayasa*, особо популярный в южной части дистрикта, когда миниатюрные каноэ пускают плыть наперегонки. Еще один вид *kayasa*, называемый *kamroru*, охватывает исключительно женщин и состоит в

639

совместном пении. Этот вид считается дополнением к обрядовому танцу, в котором за очень редким исключением принимают участие одни мужчины. В *kamroru kayasa* женщины, нарядно одетые, усаживаются на новые циновки, разложенные на центральной площади, и, ритмично раскачиваясь, распевают в унисон соответствующие песни. Мужчины наблюдают с амбарных платформ и восхищаются наиболее красивыми фигурами и самыми приятными голосами.

Более прямой эротический призыв присутствует в празднествах, связанных со сладко пахнущим *butia*. Время цветения дерева *butia* совпадает со временем проведения *milamala* (ежегодного пиршества по случаю возвращения духов), и поэтому в годы, когда из-за траура нельзя устраивать танцы в деревне, имеет место только цветочный *kayasa*. В ином случае этот период времени всегда посвящается танцам. Вышеназванные цветы собирают в джунглях, плетут венки и гирлянды и обмениваются ими, трубя при этом в раковинный рог. Как говорят об этом туземцы, «мы делаем *kula* (ритуальный обмен) с венками *butia*». В реальности, кто бы ни начал обмен, он должен, предлагая свой венок, сказать: *um 'maygu 'a* (твой ценный подарок). Затем, со словами: *kam kway-polu* (твое предварительное возмещение), делается небольшой ответный дар пищевыми продуктами или бетелевым орехом. В конечном счете аналог первого подарка возвращается дарителю со словами: *um yotile* (твой возвращенный дар). Таким образом, в этих сделках воспроизводится точная терминология *kula***. Праздничный характер всему мероприятию придает присутствие групп людей, которые ходят вокруг и поют, а также юноши и девушки в ярких одеяниях, которые глубокой ночью принимают участие в ритуале, и звуки раковин, в которые трубят каждый раз, когда преподносятся подарки.

Элемент соревнования в празднике *butia* состоит в качестве и количестве полученных и врученных подарков, и, как при любом такого рода обмене, вручение и получение великолепного дара способствуют славе каждой из сторон. Данный *kayasa* предоставляет возможности для ухаживания и выражения взаимного восхищения: юноша, претендующий на любовную связь, свою высокую оценку девушки может выказать за счет величины подарков, тем самым одновременно теша ее тщеславие и удовлетворяя амбиции. Таким образом, красота, эротическое влечение, амбиции и тщеславие составляют основные побудительные мотивы данного *kayasa*.

Более резко выражена роль тщеславия в праздниках длинных волос (*waypulu*) и декоративных раковинных дисков (*kaloma*). *Waypulu* ограничена островами Китава и Вакута. После продол-

640

жительного периода, в течение которого не случилось ни одной смерти и люди смогли отрастить длинные волосы, проводится демонстрация этой высоко ценимой естественной красоты (см. гл. X, разд. 3). В этом *kayasa* участвуют только мужчины. Они украшают себя, расстилают циновки на центральной площади и, расчесывая волосы с помощью длиннозубого меланезийского гребня, поют и демонстрируют очарование своих волос. Женщины восхищаются и высказывают суждения относительно качества и красоты упомянутых волос. *Kayasa* раковинных украшений проводится в деревнях Синакета и Вакута. Когда изготовлено большое количество таких дисков, мужчины украшают себя и день за днем, вечер за вечером демонстрируют себя на центральной площади.

Европейскому наблюдателю мероприятия *kayasa* кажутся невыразимо однообразными и бессмысленными. Повторение неделя за неделей в точности одного и того же действия даже этнографа отвращает от того, чтобы постоянно присутствовать на каждом *kayasa*. Но для туземца, помимо какого-то чувства долга, все происходящее имеет огромный интерес и большую привлекательность. Секс играет здесь значительную роль. Ведь желание показаться в привлекательном свете, произвести впечатление, обрести *butura* (известность) в наиболее

ценимой форме, то есть как человека неотразимого очарования, составляет ярко выраженный эротический элемент.

5. Оргиастические праздники

Существует — или, по крайней мере, существовал до прихода миссионеров — один *kayasa*, в центре которого — любовные ухаживания, протекающие публично и весьма откровенно. Этот *kayasa* никогда не проводился в северных и центральных частях дистрикта, а только в нескольких деревнях на южной оконечности острова Вакута. Он назывался *kamali* (диалектальная разновидность слова *kimali*, означающего эротическое царапанье, которое, так же, как для нас поцелуи, символизирует физическую близость). Во всех дистриктах Тробриан существует общее правило, согласно которому, когда юношу и девушку сильно влечет друг к другу, и особенно до того, как их страсть будет удовлетворена, девушке позволено причинять парню серьезную боль, царапая возлюбленного, колотя его, обрушивая на него удары палкой или даже нанося ему раны острым оружием. Но как бы сурово с ним ни обходились, такого рода обращение по большей части воспринимается юношей как знак любви и признак темперамента у его возлюбленной. Как-то раз во время урожайных торжеств

641

мне пришлось перевязывать рану одному юноше, который пришел ко мне с глубоким порезом мышц спины, проходящим под обеими лопатками. Девушка, которая это сделала, находилась тут же и была очень расстроена. Она сообщила мне, что нанесла слишком сильный удар и не рассчитала. Юноша не выказывал недовольства, хотя явно испытывал боль, и (как я слышал) получил свою награду той же ночью. Этот случай был типичным. *Kimali* или *kamali* — это форма женского домогательства, некий комплимент или приглашение, которое в *kamali kayasa* приобретает систематический характер и происходит в широком масштабе. Юноши в нарядной одежде шествуют вокруг центральной площади и поют; девушки подходят к ним, обмениваются задиристыми шутками и остроумными ответами, во многом напоминающими то, что происходит и в других *kayasa*. Но здесь делу позволяют пойти намного дальше. Женщины, которые ждали этой возможности проявить большую дерзость, чем обычно, переходят от поддразнивания к царапанью и нападают на юношей, вооружившись двусторонними раковинами и бамбуковыми ножами, а то и кусками обсидиана или небольшими острыми топорами. Юноше позволено бежать прочь, и он так и поступает, если противная сторона для него не привлекательна. Но признаком мужественности и доказательством успеха у женщин считалось, если парень был сплошь исполосован. Кроме того, когда девушка привлекательна для него, он, естественно, не убегает прочь, а воспринимает ее нападение как приглашение. Предмет гордости женщины — последовательно отхлестать как можно больше мужчин; предмет гордости мужчины — унести с собой столько ран, сколько он может выдержать, и в каждом случае получить вознаграждение.

Я никогда не был на таком *kayasa*. Насколько мне удалось выяснить, из-за препятствий, чинимых белыми миссионерами и чиновниками, в течение двадцати лет до моего прибытия не было ни одного такого сборища. Так что данные, собранные о нем, можно назвать «сведениями, основанными на слухах». Рассказ о царапанье и нанесении порезов, однако, так хорошо согласуется с фактами, наблюдавшимися мной лично, что у меня нет ни малейшего основания сомневаться в его справедливости. Но то, что вы прочтете далее, я привожу с известной сдержанностью, хотя это и совпадает с сообщениями о некоторых других туземцах Меланезии и Полинезии. Мне говорили несколько независимых информаторов из дистриктов, о которых идет речь, а также с севера, что во время описываемого *kayasa* полностью ослабевал любой контроль. Половые акты в этом случае происходили публично на центральной площади; женатые люди могли участвовать в этой оргии, причем муж и жена вели себя

642

свободно, даже если находились в пределах слышимости голосов друг друга. Это санкционированное нарушение норм доходит до того, что совокупление совершается на глазах *luleta* (термин, означающий сестру мужчины и брата женщины), то есть людей, в

отношении которых всегда соблюдалось строжайшее табу (см. гл. ХТП и XIV). Достоверность этих сообщений можно подтвердить, ибо мне неоднократно говорили, когда речь заходила о других видах *kayasa*, практикуемых на севере, что на юге все они проводились в гораздо более вызывающей форме. Так, в ходе проводимого на юге *kayasa* перетягивания каната мужчины и женщины всегда находятся на противоположных сторонах. Победившая сторона ритуально высмеивает побежденную, издавая характерный вопль с подвыванием (*katugogovd*), а затем набрасывается на своих поверженных оппонентов, и сексуальный акт происходит на глазах у всех. Однажды, когда я обсуждал этот вопрос с группой людей, где были выходцы и с севера, и с юга, те и другие решительно подтвердили правильность вышеприведенного сообщения.

В этом контексте можно упомянуть две иногда встречающиеся здесь формы традиционных отношений полов. Во время погребальных поминок (*yawali*), которые происходят сразу после смерти какого-либо человека, люди из всех соседних общин собираются и принимают участие в исполнении песен и обрядов, продолжающихся большую часть ночи. Когда далеко за полночь собравшиеся возвращаются домой, существует обычай, согласно которому несколько девушек остаются и спят с юношами из деревни покойного. Их постоянные возлюбленные не должны им мешать — и не делают этого.

Другой вид сексуальной свободы связан с гостеприимством, предоставляемым чужакам; но такого рода обязанность более строго соблюдалась в прежние времена, когда, вследствие большего страха и недоверия по отношению к чужим, гостей было меньше и они были более желанны. Мне говорили, что тогда считалось обязанностью девушки на всю ночь стать партнершей гостя. Гостеприимство, любопытство и очарование новизны, возможно, делали такую обязанность не слишком обременительной.

Единственными заморскими чужестранцами, в стародавние времена регулярно совершавшими сюда вояжи, были те, кто приезжал на Тробрианы ради торговых экспедиций *kula*. После того, как с ритуальными стадиями визита было покончено и обмен вещами состоялся, гости входили в деревню и вступали в дружеское общение с ее обитателями. Существовала, кроме того, обязанность хозяев обеспечивать гостей пищей, но еду никогда не передавали в самой деревне, так как есть в чужой общине было

643
против всякого этикета. Поэтому ее относили на берег, где были пришвартованы каноэ гостей. Туда деревенские красотки несли угощение на деревянных тарелках и ждали, пока эти тарелки будут опустошены. Дружеские разговоры обычно перерастали в близость, чужеземцы вручали девушкам подарки, и их принятие означало, что девушка «готова». То, что местным девушкам следует спать с гостями, считалось правильным и санкционировалось обычаем; кроме того, постоянные возлюбленные не имели права наказывать их за это или выговаривать им.

Сказанное справедливо главным образом для северной половины острова, посещавшейся мужчинами с Китава и других о-вов Маршалла Беннета. В южных деревнях, куда приезжали говорящие на других языках добуанцы и амфлетты, чужеземцы тоже иногда спали с местными девушками. Но здесь это не было обычным делом, поскольку сами добуанцы никогда не отвечали тем же и не позволяли своим женщинам оказывать какую-либо благосклонность приезжим тробрианцам.

Обычаи и установления, рассматривавшиеся до сих пор, частью связаны с сезонностью, частью зависят от специфики ситуации. Игры, описанные в начале данной главы и происходящие в полнолуние на центральной площади, имеют место по большей части в период сезона пассатов, с мая по сентябрь. Сбор урожая и приуроченные к нему празднества начинаются в июне и длятся до августа. *Milamala* начинается в сентябре и заканчивается в октябре. Его дата определяется появлением червя *palolo*, что происходит всегда именно в полнолуние. Второе название этого червя также *milamala*, и он иногда мистическим образом связан с прибытием духов. Данный *kayasa*^{*9} порой проводится в сезон *milamala*, но обычно он происходит непосредственно после него, как расширение рамок праздника. В период всего

сезона дождей, продолжающегося в течение января, февраля и марта, основными коллективными занятиями делаются рассказывание волшебных сказок и возделывание огородов. Вскоре нам придется затронуть эту тему. Игры, связанные с купанием, происходят в апреле — мае и октябре — ноябре, в промежутке между сухим и влажным сезонами.

Как соотносятся эти обычаи с нормальным ходом ухаживания, описанным в гл. III? Они дают возможность незнакомым людям встретиться друг друга, а эротическому интересу — выйти за пределы деревни. Это может привести просто к романтическим шальным выходкам, которые обогатят личностный опыт и помогут сделать более зрелый выбор внутри своей общины. Но иногда такие романы заканчиваются браком, и тогда женщина неизменно следует за своим мужем, потому что, как мы знаем, брак здесь патрилокален.

644

6. *Ulatile*: молодые люди в поисках любовных приключений

Периодические подъемы и спады эротической жизни на Тробри-анах можно было бы изобразить в виде кривой, зависящей от племенных праздников, ритуальных обычаев и хозяйственной деятельности. Все это, в свою очередь, соотносится с фазами луны и временами года. В полнолуние кривая систематически ползет вверх, а высшая ее точка приходится на время урожая и сразу после него. Понижения кривой связаны с отвлечением сил на хозяйственные заботы, спортивные состязания, возделывание огородов и заморские экспедиции. Некоторые праздники способствуют тому, что эротический интерес перехлестывает через границы общины.

Связь между двумя людьми, живущими на расстоянии, не так проста. Многие специфические обычаи тайных встреч, визитов и свиданий, которые туземцы в совокупности называют *ulatile*, направлены на то, чтобы помочь разделенным любовникам. Такого рода визиты, когда их осуществляют мужчины, называются *ulatile*, что буквально означает «мужская молодежь» и подразумевает группу юношей и молодых мужчин, которые нередко совместно участвуют в какой-нибудь работе или игре (илл. 59). За счет расширения значения существительное *ulatile* используется для обозначения «молодой избыточности» или даже более специфично — «сексуальной активности». Мы уже встречали этот термин (гл. III, разд. 2) в сочетании *to'ulatile* (молодой мужчина). Произнесенный с определенной интонацией, он приобретает значение «веселая собака» или даже «прелюбодей». В применении к женщине он имеет форму *naka 'ulatile* и используется только в уничижительном значении («распутная женщина») или, более точно — «женщина, которая хочет сама больше, чем хотят ее». В своем изначальном этимологическом смысле данный термин, возможно, означает «дерзкий, как мужчина» (см. гл. XIII, разд. 4). В качестве глагола корень *ulatile* применяется прежде всего к мужчинам и означает «отправиться в любовную экспедицию», «иметь успех у женщин», «чрезмерно предаваться любовным утехам». Расширительно тот же смысл может использоваться и в отношении женщин, за исключением случаев, когда речь идет об экспедиции за пределы деревни; тогда термин относится только к мужчинам.

Существуют два вида экспедиций *ulatile*, к которым применимо данное слово. Первый из них — вопрос необходимости: любовник должен посетить свою возлюбленную в ее собственной деревне. Если, как в одном из случаев, описанных в предыдущем

645

разделе, двух людей из разных общин неудержимо потянуло друг к другу, они станут договариваться о встрече. Как правило, у юноши есть некий близкий друг в деревне его девушки, и это облегчает задачу, так как друг поможет ему. Этикет требует от любовника украсить себя к свиданию, что заставляет его соблюдать определенную секретность. Он не пойдет по главной дороге, а будет тайно красться по кустам. «Как колдун пойдет он; останется и послушает, пройдет стороной и будет пробираться сквозь джунгли; никто не должен его видеть». Тем самым один из моих информаторов уподобил *ulatile* тайным рейдам колдунов, которых никто не должен видеть, когда они передвигаются ночью.

Когда любовник приближается к нужной деревне, ему следует быть особенно осторожным. Такая случайная связь в его собственной деревне, если будет обнаружена, может только возбудить ревность «официального» любовника девушки и стать причиной незначительной ссоры. Но с сексуальным браконьером, застигнутым в чужой общине, могут обойтись весьма

дурно, и не только ревнивый любовник, но и все другие парни. Он может также навлечь на свою возлюбленную упреки со стороны ее постоянного любовника. Однако главной причиной для скрытности является то, что этого, в качестве правила игры, требует обычай. Такая парочка обычно договаривается о встрече в джунглях возле деревни девушки. Иногда девушка указывает своему возлюбленному путь к избранному месту, зажигая костер; порой они уславливаются подражать голосу птицы; иногда девушка помечает дорогу в назначенное место в джунглях, определенным образом обрывая листья или выкладывая их на пути. Если страсть выдерживает проверку временем и трудностями и вызревает в глубокое чувство, то предпринимаются шаги, чтобы сделать эту связь постоянной и официальной. В чужой деревне юноша может поселиться у своего друга и под каким-нибудь предлогом остаться там в качестве временного «гражданина». Или же его девушку примут в его собственной деревне, и она перейдет туда жить. Проводя перепись населения деревни, я часто наталкивался на девушек, которые находились в данной общине потому, что жили с юношами из этой общины. Как правило, такая пара спит вместе в *bukumatula* (дом неженатых парней и незамужних девушек), точно так же, как и обычные обрученные юноша и девушка (см. гл. III, разд. 4), и если эта связь развивается нормально, она естественным образом заканчивается браком.

Другое применение слова *ulatile* относится к совершенно иному типу любовных экспедиций. Иногда группа юношей, которые после очередного праздничного сборища вынесли особо прият-

646

ные воспоминания о другой общине, решают отправиться туда все вместе в традиционную экспедицию *ulatile*. В данном случае скрытность тоже необходима, потому что такие экспедиции, хотя и являются привычными, а в известном смысле и законными, представляют собой покушение на права двух других групп: постоянных любовниц парней из *ulatile* и юношей из другой деревни. Если любая из этих групп застигнет наших искателей приключений, им придется встретиться с градом оскорблений, а то и ударов - ведь девушки на Тробрианах умеют защищать свои права силой, а парни в каждой общине смотрят на своих односельчанок как на собственный заповедник. Поэтому участникам похода обычно приходится выбираться из своей деревни скрытно, под покровом ночи, и уже за околицей надевать свои украшения. Но выйдя на основную дорогу, они становятся шумными и буйными, поскольку таково подобающее поведение в данной ситуации. Существует даже несколько особых непристойных песен, называемых /о 'uwa, под которые они держат такт, когда идут вместе.

Песня *lo'uva* (I)

Aramwaye! Bagigido 'u! Bagiwawela!

Хо-хо! Прекрасное ожерелье! Ожерелье из вавелы!

Sayam, Rapa'odi.

Сайям, Рапа'оди.

Bakwatega Kadiratume,

Я стою действительно на якоре (на) Кадиратуме (берег),

Isideli uni 'unatine; itolala.

Он сидит подле нее молодой человек; она стоит.

Waydesi! Kapukapugula. Kalamwaya!

Привет! Молодая женщина. Хо-хо!

Agudeydesi! Kalamwaya!

Эй! Хо-хо!

Вольный перевод

«Хо-хо — (я прихожу, украшенный) прекрасным ожерельем,
Ожерельем Вавелы, подобно Сайяму с панцирной раковиной
Рапа'оди,

Я стою на якоре у берега в Гаве, юноша сидит подле девушки,

Она стоит рядом с ним. Привет! Молодая женщина.

Ура, хо-хо, ура!»

Считается, что Сайям - это мужчина, прославившийся своей красотой, а знаменитые

украшения, такие, как панцирная рако-
647

вина Рапа'оди, ассоциируются с привлекательностью, успехом и любовной магией. Он появляется здесь, украшенный знаменитой панцирной раковиной под названием Рапа'оди, что означает, как указано в вольном переводе, что герой песни носит на себе еще и прекрасное ожерелье. «N» в удвоенной форме *uni'umatine* — диалектный эквивалент звука «/» в слове *ulatile*.

Песня *lo'uwa* (II)

Aramwaye! Bamasisi, bamamata;

Хо-хо! Я буду спать, я проснусь;

balage kupira saygwa 'u.

я услышу барабанный бой его праздничные юбки.

Raytagine lauma 'i

Волнует (танцевальная музыка) чарует (привлекает)

karisaygwa'u, okuvalila.

их праздничные юбки на их боках.

Kola wosi owadola lakatunenia oyamala.

Его песня на устах, его маленький барабан в руке.

Gigiremutu kudula

Зачернены его зубы

Tokivina yamtu Wavivi

Токивина танцует (деревня) Вавиви

Yamtumutu Wavivi.

Он танцует и танцует (через деревню) Вавиви.

Вольный перевод

Хо-хо! Я пробуждаюсь от сна. Я слышу праздничный бой барабанов, когда они выбивают танцевальную музыку — привлекая женщин в нарядных юбках, в праздничных юбках на боках. С песней на устах, с маленьким барабаном в руке, с зачерненными зубами Токивина танцует под ритм барабана в деревне Вавиви, он проходит в танцевальном ритме через деревню Вавиви.

В этой короткой песне перед нами в сжатом виде предстает изображение *ulatile*: пробуждение в ночи, отдаленный бой барабанов, возвещающий большие праздничные торжества в соседней деревне. И здесь на заднем плане вновь присутствует легендарный персонаж, отчасти как доброе предзнаменование, отчасти как идеальная фигура. О психологии этого традиционного культа личной красоты и обаяния речь пойдет позже.

Такие песни, как мне говорили, в давние времена исполнялись еще и для того, чтобы показать, что данная группа не находится

648

на военной тропе, не замышляет колдовство и не намерена причинять какой-либо иной реальный вред. Когда парни приближаются к своей цели, они вновь затихают, поскольку их не должна видеть молодежь чужой деревни. Тамошние девушки, разумеется, знают, когда экспедиция подходит близко, потому что все было заранее обговорено в деталях. Тот из визитеров, кто лучше всех знаком с этой деревней, подкрадывается ближе и подает условленный сигнал. Одна за другой девушки выскальзывают из своих домов и встречаются с любовниками в кустарнике. В некоторых случаях девушки уже поджидают их в каком-нибудь предварительно обговоренном месте за деревней. Если это сборище любовников будет обнаружено, может случиться драка, которая в прежние времена могла привести даже к войне между двумя общинами.

Такие экспедиции- *ulatile* представляют собой явное отклонение от обычного течения племенной жизни⁹⁰. Они неизбежно приводят к ссорам любовников в обеих деревнях и к серьезному разладу между двумя общинами. Они были важной составляющей любовной жизни в прежние дни, когда вооруженные экспедиции, имеющие целью любовные контакты, были привычнее, чем индивидуальные *ulatile*. Однако сегодня, когда даже ночью мужчине или женщине ходить в одиночку намного легче и безопаснее, индивидуальные встречи парня с девушкой распространены гораздо больше.

Чтобы сохранить верную перспективу и правильно определить место экспедиций *ulatile* в жизни племени, следует понимать, что и помимо ухаживания существует много ситуаций, когда молодежь данной деревни коллективно посещает другие общины. При сборе урожая и во время сезона танцев (см. илл. 57 и 58), при проведении совместных игр и погребальных пиров можно встретить на дороге или увидеть проплывающими в больших рыболовецких каноэ группы более или менее нарядно одетых молодых мужчин (следует заметить, что любовные экспедиции из лагунных деревень западного берега осуществляются также и по воде (см. илл. 60). Таким образом, компания парней на дороге, разряженная и поющая, может направляться как в настоящую экспедицию *ulatile*, так и по каким-нибудь обычным междеревенским делам или ради развлечений, и трудно по внешнему виду сколько-нибудь резко разделить эротические и иного рода экспедиции.

Легко увидеть, как междеревенские любовные связи встраиваются в общую схему ухаживания, описанную в гл. III. Детские эротические опыты, с которых начинается история сексуальной жизни индивида, всегда происходят внутри общины, *ulatile* же — единственный существующий обычай, который выносит эроти-

649

ческий интерес и преходящие любовные связи, составляющие другую стадию сексуального развития, за пределы деревни. Такие любовные связи могут стать постоянными, и вследствие этого *ulatile* служит одним из тех способов, которым брачный выбор индивида распространяется за пределы его деревни.

7. *Katuyausi*: обычай девичьих эскапад

В вопросах любви тробрианская женщина не считает себя ниже мужчины и не отстает от него по части инициативы и самоутверждения. *Ulatile* имеет свой аналог в *katuyausi* — любовных экспедициях деревенских девушек в другие общины.

Порой такие экспедиции происходят просто для того, чтобы отомстить за слишком частые *ulatile* своих парней. Или — как это бывает в прибрежных деревнях — мужчины долго отсутствуют по причине рыбной ловли, торговли или морских плаваний, и девушки ищут утешения в другой деревне. Порой побудительные причины имеют более выраженный женский характер. Девушки, накопив необыкновенно великолепный запас травяных юбок, хотят продемонстрировать их на более широкой сцене, нежели их собственная деревня. Кое-кто из моих циничных информаторов утверждал, что для девушек экспедиция *katuyausi* — лучшее средство пополнить свои запасы орехов бетеля и табака, а также украсить свою коллекцию каким-нибудь браслетом или гребнем, понравившейся сумочкой или новым запасом бус.

Кроме того, у меня такое впечатление, что для своего визита кампания *katuyausi* в каждом случае выдвигает какой-то предлог, например, желание посмотреть на урожай или полюбоваться новой постройкой, домом вождя или амбаром для ямса, или же они делают вид, что принесли какие-то предметы на продажу.

Какими бы ни были главная причина и предлог, как только решение принято, девушки выбирают посредника для согласования с юношами чужой деревни дня и условий предстоящего визита. Организация экспедиции *katuyausi* очень сильно отличается от того, что происходит при *ulatile*. Юноши уходят после захода солнца, под покровом ночи, тогда как девушки отправляются в путь сразу пополудни. Из своей деревни парни выбираются скрытно, но уже оказавшись на дороге, распевают песни и ведут себя шумно. Девушки тоже тайно выскальзывают из деревни, но их поведение остается пристойным на протяжении всего путешествия. Парням вблизи чужой деревни приходится прятаться, девушки же входят в деревенскую рощу открыто, усаживаются там и приводят в окончательный порядок свои туалеты. С помощью ореха бетеля они красят губы в красный цвет, наносят на лица

650

декоративные линии и всовывают в браслеты душистые травы (илл. 61). В соответствии с этикетом местные парни позволяют им оставаться одним на окраине деревни, пока те не дадут парням знак приблизиться. В течение этого времени девушки могут петь, играть на

местном (теперь привозном) варгане и жевать бетеле-вый орех; когда они готовы к приему, то запевают песню, которая является заранее условленным сигналом парням — подойти ближе. Последние, конечно, пребывают в ожидании, и теперь группами приближаются. Вскоре вся деревенская община сидит напротив девушек — за исключением их местных соперниц, которые возмущены этим вторжением и пребывают в мрачном настроении; однако обычай не позволяет им активно вмешаться в события. Уже вечер, и приближается интересная стадия данного визита. Компания *katuyausi* продолжает сидеть, бесстрастно и обособленно (илл. 62). Молодые люди и мужчины постарше стоят напротив с видимым равнодушием и разговаривают между собой. Затем добродушное подтрунивание и шутки начинают перелетать с одной стороны на другую; парни подходят ближе к девушкам, и начинается ритуал выбора. По обычаю, инициатива при выборе пары должна исходить от хозяев, и этикет требует, чтобы каждая гостья приняла любое предложение. Но, разумеется, определенные предпочтения между видными представителями каждой из групп существуют, и они известны. Какой-нибудь малозаметный юноша не посмеет воспрепятствовать удовольствию своего более сильного, старшего и более влиятельного товарища, так что в реальности выбор основывается в значительной степени на предшествующих любовных связях и симпатиях. Каждый юноша затем, согласно ритуалу, вручает выбранной им девушке какой-то небольшой подарок: гребень, ожерелье, палочку для носа, связку бетелевых орехов. Если она принимает этот подарок, то принимает и этого юношу на всю ночь как своего любовника. Если юноша хорошо знает девушку, он вручает свой подарок лично. Если же это не так, или он очень застенчив, то просит о помощи кого-нибудь из мужчин постарше, который вручает подношение со словами: «*Kam va 'otu*» (*va 'otu* — подарок гостю, подарок для стимулирования), «такой-то дарит его тебе; ты — его возлюбленная». Очень редко бывает, чтобы девушка отказалась от такого подарка или пренебрегла им; если она так поступит, то сильно оскорбит и унизит этого мужчину.

После того, как юноши и девушки таким образом распределяются по парам, все они, как правило, отправляются в какое-нибудь местечко в джунглях, где проводят большую часть ночи, жуя, куря и распевая песни, причем каждая пара держится отдельно.

651

Иногда парень и девушка покидают основную группу никем не замеченными. Кое-кто из парней может пригласить своих возлюбленных провести остаток ночи в *bukumatula* своей деревни, но обычно это дело представляется затруднительным. Все мероприятия, связанные с *katuyausi*, так же как и с *ulatile*, отличаются полным соблюдением внешних приличий и отсутствием каких-либо оргиастических элементов. Без сомнения, в южных деревнях они проходят в менее деликатных формах, чем на севере, но даже и на юге они существенно отличаются от таких оргиастических обычаев, как *kamali*, *bi 'u* и обычай *yausa*, который будет описан в следующем разделе.

Насколько мне удалось выяснить, в прежние времена ни один год не проходил без того, чтобы две, три, четыре компании *katuyausi* не посетили общину. Первому миссионеру пришлось просить о специальном предписании, чтобы пресечь это «непристойное поведение». В настоящее время, в результате вмешательства белого человека в местную традицию, в сочетании с внедрением еще худшей аморальности, упорядоченный и бытовавший в пристойных рамках обычай пришел в упадок. Но даже во время моего пребывания на Тробрианах компании девушек из Окай-коды посещали Омаракану, а девушки из Кайболы приходили в Квайбвагу; кроме того, девушки Квайбваги отомстили за себя своим любовникам, отправившись в *katuyausi* в Вилайлиму. В самом начале моего пребывания в Омаракане в 1918 г. несколько таких гостей пришли во время сбора урожая, по их словам, полюбоваться ямсом, и я даже сумел сфотографировать их и понаблюдать за начальными этапами всего мероприятия.

Возвращение компании *katuyausi* в родную деревню часто представляет собой печальный эпилог веселой ночи. Девушки пытаются незамеченными пробраться в деревню и вернуться в свои дома. Но им не всегда это удается. Если всю группу подстерегают и захватывают,

расплата происходит немедленно. Преступниц оскорбляют, бьют, а иногда — как сообщили некоторые мои информаторы — они подвергаются настоящему публичному изнайлованию своими любовниками. Несколько парней держат девушку, в то время как полноправный собственник осуществляет свою прерогативу в качестве наказания. Если это правда, то перед нами единственное исключение из правила строгого соблюдения приличий на публике - правила, которое соблюдается всеми тробрианцами, исключая жителей Вакуты, Окайяуло и некоторых других южных деревень.

652

8. *Yausa*: женские оргиастические нападения

Теперь мы обращаемся к крайнему югу большого острова и прилегающему к нему о. Вакута. Мы уже несколько раз не слишком уважительно упоминали эти дистрикты. Они вообще отличаются определенной грубостью нравов и обычаев, что проявляется во многих аспектах их жизни. В сексуальных вопросах они, без сомнения, намного более грубы, чем северяне, и их действия должны оскорблять более тонкие чувства последних в отношении этикета и внешних приличий, если не сказать, морали. Кроме того, в прошлом эти деревни находились во враждебных отношениях с большинством своих соседей.

Те данные, которые мы привели выше относительно оргиастического характера одной или двух форм *kayasa*, получают дополнительное подтверждение в другом обычае, популярном среди этих туземцев. Точная суть этого обычая, его детали во всей их полноте и его истинное место среди прочих обычаев, к сожалению, вынужденно остаются непроясненными. Все, что я знаю о нем, почерпнуто из слухов, и данный обычай настолько не похож на что бы то ни было из того, что я видел своими глазами, что я не имею возможности добавить те необходимые жизненные штрихи, которые даются непосредственным наблюдением.

Во всех дистриктах на Тробрианах существует хозяйственный обычай, в соответствии с которым женщины совместно пропалывают огороды. Поскольку это скучная, монотонная деятельность, не требующая большого искусства и внимания, лучше всего ее могут оживить болтовня и общение; женщины работают вместе в каждом огороде по очереди, пока не прополют все деревенские участки. Как и при всех других исключительно женских видах занятий, мужчине не подобает подходить к ним близко в момент работы или проявлять какое-либо внимание, за исключением деловых вопросов.

Нынче такая совместная прополка, когда ею занимаются женщины деревень Окайяуло, Бвага, Кумилабвага, Лоуйя, Бвадела или деревень Вакуты, дает пропалывающим любопытную привилегию⁹¹. Если они обнаруживают в поле своего зрения чужака — мужчину из какой-нибудь деревни, кроме их собственной, — то традиция предоставляет им право напасть на него, право, которое, по общим отзывам, они реализуют с усердием и энергией.

Такой мужчина — прекрасная игрушка для этих женщин, потому что с ним можно позволить себе любые виды сексуального насилия, крайней жестокости, осквернения и грубого обращения. Так, прежде всего они стаскивают с него и разрывают набедрен-

653

ную повязку — защиту его скромности и символ мужского достоинства туземца. Затем, применяя мастурбацию и эксгибиционизм, стараются вызвать у жертвы эрекцию, а когда их действия приводят к желанному результату, одна из них садится на мужчину верхом и вставляет его пенис себе в вагину. После первой эякуляции таким же образом с ним может поступить другая женщина. Но худшее еще впереди. Некоторые женщины испражняются и мочатся на него, особое внимание уделяя лицу, которое они загаживают, как только могут. «Мужчину рвет, и рвет, и рвет», — говорил сочувствующий информатор. Иногда эти фурии трутся гениталиями о его нос и рот, а также используют пальцы его рук и ног, фактически любую выступающую часть его тела, чтобы удовлетворить свою похоть. Туземцев с севера очень забавляет этот обычай, который они презируют или делают вид, что презируют. Они любят входить в детали и демонстрировать то, о чем идет речь, с помощью убедительной имитации. Местные информаторы с юга подтвердили этот рассказ во всех основных чертах. Они никоим образом не были пристыжены своим обычаем, а рассматривали его скорее как признак мужественности жителей своего дистрикта и весь возможный позор относили на счет ставших жертвами чужаков? Кое-кто из моих местных информаторов добавлял, что в ходе

yausa (как называют этот обычай) женщины сбрасывают свои травяные юбки и голые, «как банда *tauva 'u*» (злых духов), набрасываются на мужчину. Туземцы рассказывали, кроме того, что из головы мужчины вырывают волосы и что его терзают и избивают до тех пор, пока он не ослабеет так, что не сможет подняться и убраться прочь.

9.0 реальности оргиастической формы отклонений от нормы

Так описывают этот *yausa* туземцы. Каковы же факты? Я никогда не наблюдал их непосредственно, отчасти потому, что мне так и не удалось побывать на юге в период прополки, отчасти потому, что мне говорили, будто даже теперь чужак, намеревающийся побывать здесь, не посмеет и думать о таком походе в это время года. Что с того, что я поехал бы туда: отрицательный результат меня бы разочаровал (в этнологическом смысле), а положительный — стал бы определенно неприятным; поэтому я воздержался. Когда я, как всегда в таких случаях, пытался проверить голословное утверждение на фактах, выяснить, сколько людей таким вот образом было подвергнуто дурному обращению (кто, когда и при каких обстоятельствах), то неизменно терпел неудачу. Я всегда получал один и тот же ответ: «О, люди так боятся, что никто не осмеливается подойти близко». Единственный конкретный

654

довод в пользу достоверности описываемого обычая состоял в том, что Мисипелоси и Мисимойтена (преподобный С.Б. Феллоуз, первый миссионер, и достопочтенный М. Мортон, первый судья-резидент) боялись увидеть *yausa*, и ни один *gutanipa* (белый человек) никогда не отваживался на это. Кроме того, меня умоляли не делать никаких попыток отправиться на юг в период *yausa*, и я послушался совета. Тем самым я сделался для туземцев еще одним доказательством реальности ужасного обычая.

Итак, я остался без ответа на главный вопрос: является ли этот, столь точно и подробно описанный, столь интригующий туземцев обычай фактом в том смысле, что он реально практикуется? Или лишь, что он мог бы практиковаться при случае? Или же это просто один из тех обычаев, которые живут только в легендах и верованиях, но никогда не имели ничего общего с реальной действительностью?

Самое большее, что можно сказать с уверенностью, — это то, что *yausa*, если он вообще происходил, происходил крайне редко, — ведь в старину у чужака было даже меньше, чем теперь, возможностей посетить эти негостеприимные районы, враждовавшие со всеми соседями и всегда готовые тем или иным способом причинить визитеру зло. Самое меньшее, что можно сказать о рассматриваемой традиции, это что она — устойчивый миф, опирающийся на живой интерес и твердую убежденность туземцев. Миф приписывает женщинам данного региона воинственность, окружает их в период прополки кольцом абсолютного табу и придает их коллективной работе в огороде характер половой исключительности. Единственной параллелью этому в фольклоре является легенда о Кайталуги, стране сексуально ненасытных женщин (см. гл. XII, разд. 4); и в самом деле, в ней можно найти оргиастический характер бытующего на юге *kayasa* перетягивания каната и *kayasa* эротического царапанья, а также большую сексуальную грубость⁹².

Характерно, что все туземцы проявляют интерес к описываемому обычаю, и он их забавляет. Когда бы речь ни заходила о чем-то близком или ассоциирующемся с ним — об огородах, совместной работе, положении женщин, о драке или сексе, — непременно вспоминают *yausa* и пускаются в наглядные и детальные описания, так что в конце концов этот сюжет становится пугалом для антрополога. Лишь однажды я обнаружил, что он может быть действительно полезен. В одной из прибрежных общин, известных угрюмостью, замкнутостью и грубым нравом обитателей, у меня возникли особые сложности с поиском подходящих информаторов. Однажды после полудня я работал с группой информаторов, которые сидели под большим баньяно-

655

вым деревом на берегу лагуны и не выказывали особой расположенности к общению со мной. Это был один из тех вялых и бесплодных периодов в работе, хорошо знакомых каждому полевику, когда он, обнаруживая в получаемой информации лишь белые пятна и несообразности, делается раздражен и наскучивает своим туземным наставникам, а они —

ему; когда заточение в глубоко чуждую и лишенную для него эмоционального смысла культурную атмосферу тяжело давит, и все склоняет антрополога к тому, чтобы дезертировать отсюда любой ценой. Я был именно в таком состоянии духа, и лагунный пейзаж, столь чарующий и однообразный, олицетворял для меня этот соблазн, привлекая мой взгляд к смутно виднеющимся Койя, южным горам архипелагов Амфлетт и д'Антраксто, куда лежал мой путь назад, в цивилизацию. Я посмотрел на берег (илл. 63) и позавидовал нескольким приезжим с юга, которые должны были уплыть домой через день или два. Разговор увядал, и я не мог извлечь из моих информаторов ничего, пока нам не случилось набрести на тему *yausa*. Немедленно туземцы сделались разговорчивыми и артистичными; их смех и воодушевление привлекли других людей, и вскоре я был окружен группой мужчин, среди которых мне удалось найти несколько приемлемых информаторов для дальнейшей работы. В то же время мне был на практике продемонстрирован контраст между тем, как представляют *yausa* те, у кого этот обычай есть, и те, у кого его нет. Местные мужчины изображали его в очевидно карикатурном виде как постыдный и дикий; издевательский смех мужчин и забавные преувеличения были ясным свидетельством того, насколько они ощущают себя выше погруженных во мрак язычников, которые это практикуют. Но гости с юга, кое-кто из которых прибыл из Окайяуло и Бваделы, родины *yausa*, в более позднем разговоре придерживались иной точки зрения и не выказывали какого-либо смущения. Они хвастливо поведали мне, что ни один чужак не смеет даже появиться в их дистрикте в эту пору, что сами они — единственные, кто может там свободно передвигаться, что их женщины полют огороды лучше всех, и что они — самые сильные на острове. Два дистрикта, о которых идет речь, на протяжении веков поддерживают контакты друг с другом, говорят на одном языке и имеют сходную культуру. Тем не менее ни сам обычай *yausa*, ни склад мышления, его характеризующий, даже и не начинали распространяться к соседям. Ментальные установки тех и других вполне соотносимы и соответствуют друг другу, но каждый дистрикт испытывает чувство превосходства над другим, что проявляется в опровержении точки зрения соседей.

Глава X

Сексуальная жизнь и психология любовных отношений

В ходе нашего исследования мы постепенно приближаемся к главной цели, получая все более детальное представление о сексуальной жизни туземцев. Сначала мы просто сделали общий обзор их социальной организации и хозяйственной деятельности, в той степени, в какой это затрагивает положение соответственно мужчины и женщины в общине. Мы изучали сходства и различия этого положения в частной и публичной жизни, в работе и в игре, в магических и религиозных отправлениях, а также в повседневном быту.

Затем, приближаясь к нашей специфической теме, мы проследили за типичным развитием ухаживания и нашли, что оно ведет к браку и рождению детей. В предыдущей главе мы описали некоторые обычаи, которые обогащают и разнообразят привычное течение ухаживания.

Теперь же, с еще более близкого расстояния, нужно будет проследить за тем, как развивается любовный флирт. Мы должны изучить природу их любовного интереса друг к другу и тех уз, которые их объединяют.

На всем протяжении повествования я старался не только сформулировать норму, но и показать исключения из нее, очертить то, что можно было бы назвать амплитудой колебаний, т. е. поле, в пределах которого люди обычно пытаются (и порой им это удается) обойти строгое правило. Поскольку мы сейчас приступаем к изучению более интимного поведения, где правила менее жестки, для нас важнее становится дать динамичное описание того, как то или иное правило или институт реально действуют,

нежели описывать, как закону и морали надлежит действовать по представлениям туземцев, или как им хотелось бы, чтобы они действовали.

657

В целом, по мере того, как от больших фундаментальных, четко определяемых институтов, таких как семья, брак, родственная организация, клан, экзогамия, правила ухаживания, этнограф переходит к разнообразным деталям личной жизни, методы его наблюдения должны усложняться, а результаты — становиться менее надежными. С этим ничего не поделаешь, зато в утешение можно вспомнить, что даже в наиболее точных областях человеческой мысли и опыта теоретически полученный результат верифицируется только в определенных пределах. Самое точное человеческое наблюдение — всего лишь приблизительно, и все, что даже химик или физик могут сделать, — это оговорить границы, в которых происходят отклонения. При исследовании целостных институтов, таких, как брак или семья, этнографу, если он ведет достаточно интенсивную полевую работу, следует больше полагаться на наблюдение, нежели на то, что сообщают туземные информаторы. Но когда имеешь дело с более тонкими сферами поведения, этому правилу, к сожалению, не всегда удастся следовать. При изучении сексуального влечения и нарастания страсти непосредственное наблюдение всегда затруднительно, а порой и невозможно, и большую часть информации приходится собирать на основании доверительных признаний и сплетен.

Этнограф должен быть бдителен по отношению ко всему, что происходит вокруг него. Он должен терпеливо завоевывать себе доступ к деревенской жизни, установив такие дружеские отношения, которые бы поощряли непринужденные доверительные признания и передачу интимных сплетен. Он должен *ad hoc* проверять информацию, сопоставляя ее с замечаниями, неосторожно отпускаемыми людьми, он должен вскрывать то, что подразумевается, и дорожить оговорками и умолчаниями. Ведь они повсюду оказываются более говорящими, чем прямые утверждения, в особенности у наших туземцев, с их тонким чувством деликатности, которое делает окольный путь, путь намеков, естественным подходом к интересующему нас предмету. Конечно, можно заставить их говорить без околичностей, но это всегда вызывает ощущение искусственности и фальши, и опора исключительно на такой метод может привести к результатам, полностью обесцвечивающим реальную жизнь.

Так что в наиболее деликатных вопросах этнограф в значительной мере вынужден полагаться на сплетни. Тем не менее, если он долгое время живет среди туземцев, говорит на их языке и заводит тесные приятельские отношения, ему будет обеспечена достаточно полезная информация. Эти данные будут определенно лучше тех, что были получены посредством механического опроса

658

информаторов по методу «вопрос-ответ» (за энное количество палочек табака в час). Для меланезийца, как и для европейца, любовь — это страсть, и так или иначе она изводит разум и тело, приводит ко многим *impasse*⁹³, скандалам и трагедиям; несколько реже она освещает жизнь, заставляет сердце открыться и переполняет радостью. «От полноты сердечной говорят уста», а бесстрастный этнограф должен прилежно и кратко записать доверительные признания, изливаемые под влиянием сильных эмоций. Кроме того, сплетни тех, кто напрямую не затронут определенным событием, но достаточно заинтересован, чтобы говорить о нем, особенно если событие это — неприятное (*puis qu'il y a quelque chose dans les malheurs de nos amis qui ne nous deplait pas*⁹⁴), — вряд ли менее ценны для исследователя.

Непосредственные излияния чувств и деревенские сплетни, продиктованные искренним интересом, свидетельства о былых трагедиях и рассказы о любовных приключениях — вот что составило большую часть материала для описаний, содержащихся в данной главе. А близкое знакомство с историей жизни отдельных людей и их интересами сделали для меня возможным увидеть все в истинном свете, взглянуть на вещи с точки зрения

тробриан-цев. Зачастую мне даже удавалось обнаружить, что утверждения туземцев декларативны; я видел иногда, что их действия и чувства противоречат словам, и следовал за путеводной нитью, которая таким образом была мне дана.

Пусть читатель вспомнит беды Багидо'у, одного из моих лучших друзей и информаторов (см. илл. 64 и гл. VI, разд. 1), вражду и ссоры между Намваной Гуйа'у и Митакатой (см. илл. 3 и гл. I, разд. 2), хвастливого Гомайу и его отношения с Иламверией (см. илл. 39 и гл. VII, разд. 4). Если бы не эти мои друзья с их излияниями чувств, я бы не смог узнать ни о нормах существующего обычая, ни о представлениях тробрианцев относительно морали.

Наряду с таким живым материалом я, естественно, всегда старался собрать объективные «свидетельства»: сообщения об исторических событиях, образчики традиции, фольклора и магии. Таким образом, мои общие впечатления и сильные, но несколько туманные интуитивные ощущения постоянно проверялись и подтверждались данными из всех сфер племенной жизни. Как правило, на деле исследователь сначала заполучает упомянутые «свидетельства», а подлинное их понимание приходит только со знанием реальной жизни. Читатель, интересующийся методологией, поймет, что такое изложение (переход от институтов, через общее описание истории жизни тробрианца, к следующему затем детальному и под-

659

робному анализу), сделанное с использованием совокупных трактовок, оправдано не только характером материала, но и способом его сбора.

После этого отступления, касающегося метода сбора данных и их изложения, давайте вновь вернемся в тробрианскую деревню и подойдем к группе молодых людей, которые играют при полной луне, празднично настроенные и празднично одетые; попробуем увидеть их так, как они видят друг друга; проследим за тем, что их привлекает и что отталкивает. До сих пор мы скромно держались на расстоянии от наблюдений за интимным поведением, побуждениями и чувствами любовников. Точнее, мы еще не пытались следить за их страстными ласками. Теперь же нам нужно попытаться восстановить ход любовного романа, узнать первые впечатления от красоты и очарования и проследить за развитием страсти до самого конца.

1. Эротическая привлекательность

Что же заставляет юношей с восторженным вниманием смотреть лишь на одну из целой группы девушек, ритмично движущихся в игре или таскающих корзины во время сбора урожая; что пленяет девушек в одном из тех танцоров, которые в пляске *kaudebu* ведут за собой быстро бегущий хоровод (см. илл. 65)? Можем ли мы выяснить, почему один человек (любого пола) почти всеми отвергается, а другой пользуется большим спросом; почему один тип людей считается некрасивым и непривлекательным, тогда как другой - чарующим и прекрасным? Европейский наблюдатель скоро обнаруживает, что его критерий личной привлекательности в сущности не отличается от критерия туземца, — после того, как он уже привык к физическому типу и манерам меланезийцев. Так, например, девушка на илл. 66 всеми воспринимается как красавица, а девушка на илл. 67 — как некрасивая; и с этим мнением читатель не будет спорить. А тем не менее вторая женщина хорошо сложена и имеет ярко выраженный меланезийский тип. Но было бы, наверное, трудно и, конечно, бесполезно передавать туземные критерии красоты посредством европейских суждений и сравнений. К счастью, существует ряд туземных выражений, описаний и категорий, которые составляют подобие объективных данных и вкупе с комментариями этнографа могут довольно адекватно передать представление о тробрианском идеале красоты.

Необходимо понять, что проблема эротической привлекательности, о которой мы сейчас говорим, отличается от той, что обсуждалась в гл. IV, где затрагивались мотивы, побуждающие тробрианского мужчину или женщину к вступлению в брак. В этой

660

связи мы выяснили, что личные предпочтения, хотя и являются мощным стимулом к браку, представляют собой лишь один из целого ряда побудительных мотивов, частью социальных, частью экономических, а частью — семейных. И даже в сфере личных предпочтений эротический мотив — не единственный. Взрослые мужчина или женщина, как правило, выбирают супруга совершенно иначе, чем любовника, с которым прошла большая часть его или ее юности. Заключение брака зачастую определяется привлекательностью характера и личности, а не тем, подходит ли партнер сексуально и насколько он соблазнителен. Этому факту, который уже был упомянут, я находил подтверждение во множестве конкретных случаев и в сотнях деталей. Только в быстротечных любовных связях телесная привлекательность — основной притягательный момент. Вернемся в таком случае к нашей воображаемой паре и попробуем выяснить, что же такое они видят друг в друге как любовники.

Когда речь о любви идет в художественной литературе или в антропологии, то легче всего и приятнее представлять себе действующих лиц в самом деле достойными восхищения.

На Тробри-анах вовсе не трудно найти таких — даже с точки зрения человека, имеющего европейские вкусы и предрассудки нордической расы, ведь в силу большого разнообразия типов там можно обнаружить мужчин и женщин с правильными тонкими чертами, хорошо сложенными гибкими телами, светлой кожей и тем очарованием личности, которое располагает нас к какому-либо человеку, национальности или расе.

Словесные описания расового типа всегда слабы и неубедительны. Они могут быть выражены антропометрически и подкреплены цифровыми данными, но это мало что дает воображению и может вдохновить только физического антрополога. Читателю лучше смотреть на рисунки в нашей книге и в других работах, где описываются тробрианцы⁹⁵, и слушать, что сами туземцы имеют сказать по поводу красоты и ее противоположности.

Туземцев никогда не затрудняет ответ, если их спрашивают, из каких элементов складывается красота мужчины и женщины. Этот предмет не только интересен им, как и всем другим человеческим существам, — ему сопутствует богатый фольклор, и он поэтому располагает обширной лексикой. Многие из тробриан-ских легенд и песен были специально сложены, чтобы воспеть какого-нибудь знаменитого танцора или певца, и в подобных текстах есть описания его украшений и одежды, а также выразительные слова, касающиеся внешности человека. Чары, применяемые в магии красоты, объясняют нам, в чем состоят желания и идеалы тробрианца, и ту же информацию мы получаем из горестных

661

стенаний о покойном и из описаний блаженной жизни на Туме, в стране мертвых.

Но хотя слава и предания о знаменитых красавицах передаются из поколения в поколение с живописными подробностями, этнографу трудно найти живую модель для своих исследований. Когда бы я ни спрашивал любого старика, а следовательно, эксперта и знатока красоты, — может ли кто-нибудь из ныне живущих женщин соответствовать тем лучезарным божествам, которых рисовала их собственная память и память их отцов, ответ был всегда отрицательным. Золотой век истинной красоты, похоже, окончательно завершился!

2. Отвращение, внушаемое уродством, старостью и болезнью

Попробуем приблизиться к искомому идеалу красоты от противного и посмотрим, что, с позиции туземца, делает человека уродливым и отталкивающим и, следовательно, неприемлемым в качестве сексуального партнера. Ущербность и болезнь, умственная или телесная, преклонный возраст и альбинизм — все это, согласно утверждениям туземцев, ставит человека вне сферы эротического интереса. Такие выражения, как *migila gaga* (его лицо плохое) или *tomigaga* (уродливый мужчина, буквально: мужчина-лицо-уродливый), часто употребляются и нередко дополняются комментарием: «Никто не станет спать с ним таким».

Телесные уродства редки, и лично я не могу вспомнить ни одного горбуна или человека с врожденными деформациями. Люди могут потерять конечность вследствие несчастного случая: *kaykela ipwase* (его нога сгинула); *yamala ipwase* (его рука сгинула); но наиболее

частый врожденный дефект — это дефект речи, который туземцы обозначают тем же словом *tonagowa*, которое применяется по отношению к идиотизму и слабоумию.

Отрицательные, отталкивающие персонажи фольклора также наделены телесными изъянами и патологиями. У Доконикана, наиболее видного великана-людоеда киривинского фольклора, зубы в несколько рядов, и он не может надлежащим образом говорить. В некоторых волшебных сказках фигурируют женщины, тело которых покрыто волосами, и мужчины с отвратительными телами.

Что касается болезни, то болячки, язвы и раздражения кожи естественно воспринимаются как особо отталкивающие с точки зрения сексуального контакта. Кроме того, быть пораженным подобным образом означает получить обычное наказание за нарушение определенных табу. Действительно, ряд таких табу соблюдаются только молодыми людьми и не имеют другого *raison*

662

d'etre, кроме как уберечь их кожу от болячек. Такие табу можно было бы назвать особыми табу красоты. Так, опасно есть рыбу, если она не вполне свежая, или такую рыбу, у которой очень сильный запах. Некоторые виды рыб покрыты неподобающего вида чешуей или пятнами, и они также запрещены для молодых мужчин и женщин. Молодые люди должны воздерживаться от ямса или рыбы, если их разрезали каким-то острым орудием. Сходных табу должны придерживаться мужчины перед тем, как отправиться в заморское плавание; они тогда говорят, что должны есть только «хорошую рыбу», чтобы их лица могли быть красивыми⁹⁶.

Неприятная болезнь — тропический стригущий лишай, покрывающий кожу постоянно зудящими болячками и очень распространенный среди меланезийцев, — говорят, является заведомым недостатком, и женщин с этой болезнью не считают красавицами, даже если у них прекрасные лица. Но, похоже, это не становится для занятий любовью непреодолимой преградой, как и для любых других занятий. Зато эта отталкивающая и заразная хворь представляет реальное неудобство для полевого исследователя, которому приходится постоянно иметь дело со страдающими туземцами и тратить много времени, чтобы привыкнуть к этому.

Преклонный возраст ощущается как серьезное препятствие в любовных делах. Контраст между отталкивающей старостью и привлекательной юностью ярко проявляется в мифе. Герой, который терпит неудачу по причине своей старческой наружности, омолаживается и получает все, что хочет. Сначала безжалостно перечисляются отметины, сделанные на нем рукой времени: морщинистая кожа, белые волосы и беззубые челюсти. Затем описываются магические превращения: его округлившееся лицо, плавные линии его полного тела, гладкая лоснящаяся кожа, густые черные волосы, покрывающие голову, красивые черные зубы, сверкающие меж ярко-красных губ. Теперь он может добиться благосклонности желанных ему женщин и навязать свою волю людям и судьбе. Такого рода картины нарисованы в двух главных мифах о *kula* (ритуальном обмене), который играет такую большую роль в племенной жизни и демонстрирует так много психологического сходства с эротическими интересами тробрианцев. Похожие картины можно найти также в мифе об омоложении, в туземных представлениях о будущей жизни и в одной или двух волшебных сказках⁹⁷.

Тучность на Тробрианах крайне редка и в своих наиболее выраженных формах квалифицируется как болезнь. Плешивость — не редкость. Она рассматривается как недостаток, и определенная доля такого критического отношения содержится в слове *tokulubakana* (лысый мужчина, буквально: мужчина-затылок-пу-

663

стой-пространство). Для жителя Киривины, однако, это не так фатально, как для его современника-европейца, потому что на этом счастливом острове все еще используются парики (илл. 68). Либо волосы узкой полосой повязываются непосредственно надо лбом (что-то вроде венка из волос), либо надевается парик, покрывающий всю голову. Такой парик делается посредством нашивания пучков волос на ермолку, изготовленную из плетеных волокон или веревок. Заполучить такие волосы легко, поскольку погребальные обычаи требуют, чтобы каждый член пострадавшей общины, за исключением членов

клана усопшего, срезал свою красивую шевелюру.

Срезание волос — не единственный похоронный обычай, направленный на уменьшение личной привлекательности. Перемена во внешнем виде, вызванная трауром, в определенной степени выражает собой местное представление о том, что есть безобразное. Остриженная голова, тело, зачерненное толстым слоем смеси жира и угля, бесцветная и намеренно испачканная одежда, отсутствие украшений и приятных запахов — все это видимые признаки тяжелой утраты. Изменение, которое претерпела женщина в трауре, видно на фронтисписе, где две девушки, равно хорошенькие в обычных обстоятельствах, могут составить контраст. В реальности представление о том, что основные носители траура (прежде всего вдовы) должны обезобразиться, дабы они не могли привлечь других мужчин, открыто высказывается туземцами, а кроме того, подразумевается всей остальной, помимо изменения внешнего вида, системой траурных мероприятий (см. гл. VI).

Основные условия привлекательности теперь очевидны: нормальное телосложение, здоровье, отсутствие умственных и функциональных расстройств, обильно растущие волосы, крепкие зубы и гладкая кожа — то есть все признаки силы и хорошего физического сложения.

Но здесь следует иметь в виду важное обстоятельство. Туземцы с таким ужасом говорят о разных видах физического безобразия и в их поведении столь ясно заметно отвращение, что нет никакого повода усомниться в их словах. И в самом деле, в играх и забавах какой-нибудь альбинос, или идиот, или человек, страдающий кожной болезнью, настолько безусловно отстранен от общего веселья, что его одиночество и изолированность пробуждают жалость даже в холодном сердце этнографа. Таким образом, наблюдения полностью подтверждают высказывания, в которых все туземцы едины во мнении, что такого рода люди совершенно исключены из сексуальных отношений и вынуждены прибегать к средствам удовлетворения, связанным с уединением. Тем

664

не менее я начал сомневаться в их справедливости, когда в ходе моей полевой работы мне представляли эти самые высказывания как доказательство — со многими иллюстрирующими примерами — того, что женщина может иметь детей и без сексуальных отношений (см. гл. VII, разд. 3 и 4). У Тилапо'и (если привести уже упомянутые случаи) был один сын, у Курайяны — целых шесть, тогда как несколько девушек-альбиносов были вознаграждены многочисленным потомством; и тем не менее: «Ни один мужчина к ним не приблизится, они так отвратительны!» — такова была основная посылка этого силлогизма, хотя многие мои информаторы явно должны знать об этом больше!

Более тщательное изучение, предпринятое мной после осознания этого противоречия, вскрыло тот удивительный факт, что сильное и, без сомнения, искреннее физическое отвращение не препятствует меланезийцу в сексуальном акте. Возможно, это как-то связано с их способом выполнения данного физиологического действия. Мне удалось убедиться в том, что самые безобразные, с наиболее отталкивающей внешностью люди имеют не только спорадические, но и регулярные половые сношения. Ора-то'у, *tonagowa* — что в данном случае означает не идиота, а человека, страдающего дефектом речи и имеющего отталкивающе деформированное лицо, — всегда может воспользоваться благосклонностью деревенских красоток из Омараканы, резиденции верховного вождя, чьим приспешником он является и чьих жен он, по слухам, знает достаточно близко. У альбиноса, которого можно видеть на илл. 38, было несколько всем известных любовных историй. В большинстве тех деревень, где я работал, я мог бы сослаться на несколько старых женщин совершенно отталкивающей внешности, которые были вполне способны — особенно если они сами или их мужья имели высокий ранг — заполучить в любовники молодых и привлекательных юношей.

Когда я обсуждал это с моим другом, покойным Билли Хан-коком из Гузаветы —

торговцем исключительного ума и одним из лучших людей, каких я только знал, — он сказал мне, что еще давно самостоятельно пришел к такому же заключению, и извлек из памяти ряд поразительных случаев, в нескольких из которых женщины имели отталкивающую внешность, по его словам, «далеко выходящую за пределы терпимости пьяного матроса». Он упомянул также об опыте одного медицинского служащего, специально назначенного на Тробрианы для лечения венерических заболеваний. Этот служащий был однажды поставлен в тупик, обнаружив, что все юноши в одной общине были поражены весьма опасной и явно недавно подхваченной гонореей, в то время как все женщины, которых пришлось осмотреть в этой связи,

665

были все еще вполне здоровы. В конце концов он добился признания от одного из своих пациентов в том, что тот с приятелями совокуплялся, среди прочих, с одной женщиной, настолько старой, дряхлой и безобразной, что наш медицинский служащий благодарно и не колеблясь обходил ее во время нескольких своих осмотров. Выяснилось, что она-то и была источником заражения и что на протяжении долгого времени она весьма активно склоняла юношей к совокуплению. Сами парни, когда все вышло наружу, пытались преуменьшить этот факт и представить все дело в виде шутки, но в действительности они были весьма огорчены. Отношение моих информаторов, когда я предъявлял им такие или подобного рода факты, также было «амбивалентным». Им приходилось признавать, что некоторые люди совокупляются с отталкивающего вида женщинами, но они воспринимали это просто как признак того, что такие люди не в своем уме.

Был и еще один случай, когда я обнаружил, как сильно условность (идеалы поведения) завладевает сознанием туземцев, хотя это происходит только на поверхности, и они контролируют свои высказывания, а не поведение. Те вещи, о которых ему не нравится даже говорить, а не то что признавать, что они-таки делаются, туземец просто отрицает с упорством и энергией, хотя прекрасно знает, что они происходят, может быть, даже под его собственной крышей. *Tout comme chez nous!*⁹*

3. Красота человеческого лица и тела

Бодрость, жизнелюбие и сила, хорошие пропорции тела, гладкая и должным образом пигментированная, но не слишком темная кожа — это основа физической красоты для туземцев. На всех этапах деревенской жизни я видел, какое восхищение вызывают грациозные, ловкие и уравновешенные люди. Такое же заключение можно индуктивно вывести из всего, что здесь будет говориться о тробрианских канонах совершенной формы и цвета, о телесном запахе, качестве голоса и изяществе движений.

Поскольку туземцы имеют полное представление о телах друг друга, для них не существует никакого искусственного барьера в эстетическом интересе к телу, и нет таких элементов эротической привлекательности, которые базировались бы на ложных представлениях, делающих нашу нарядную европейскую одежду орудием искусственной скромности, равно как и скрытой приманкой, так что суждение об эротических ценностях у нас затруднено и запутано, оно базируется на моде в одежде не меньше, чем на оценке физической красоты. При том, что тробрианцы имеют здесь преимущество над нами, примечательно,

666

что главный эротический интерес у них сосредоточен на голове и лице. В формулах магии красоты, в лексике, связанной с человеческой привлекательностью, равно как и в арсенале украшений и убранства, человеческое лицо — глаза, рот, нос, зубы и волосы — держит приоритет. Следует отметить, что важную роль в магии голова играет как объект восхищения, а не как средоточие эротических эмоций, поскольку последние помещаются в нижней части живота. Что касается остальных частей тела, то, наряду с цветом и качеством кожи, у женщины наиболее важны груди, у мужчины — размеры тела и его сложение. В одних магических формулах помимо деталей лица и головы перечисляются все конечности и части туловища. Однако в других упоминаются только первые.

Очертания лица очень важны: оно должно быть полным и округлым. Выражения: *imiliyapila* (как полная луна), *imilibwata* (как круглая луна), *kalububovatu* (его округлость) часто появляются в магических формулах. Лоб должен быть небольшим и гладким. Слово *talisalisa*

(разглаживать) повторяется в заклинаниях красоты. Полные щеки, не слишком выступающий и не слишком маленький подбородок, полное отсутствие волос на лице, при том, что на голове волосы основательно спускаются на лоб, — все это *desiderata* красоты.

Для лица косметика применяется в большей степени, чем для других частей тела. Раскраска лица (*sobd*) производится с использованием черного, красного и белого цветов (илл. 76). Для получения красного цвета применяется или смесь бетелевого ореха и извести, или красная охра. Прежде для получения белого цвета использовались определенные виды глины, иногда в смешении с измельченными кораллами, но в наши дни их место заняли европейские свинцовые белила, хотя красный цвет все еще получают с помощью местных красителей. Черная краска может быть получена или просто из обугленного кокосового волокна, или из какого-то другого вида древесного угля, или даже посредством его смешения с ароматическим маслом, изготовленным путем нарезания ароматической древесины на мелкие кусочки и проваривания ее в кокосовом масле. Дерево, которому при этом отдают предпочтение, называется *sayaku* и, полагаю, представляет собой сандаловую древесину, привезенную с восточных островов (Вуд-ларка и Маршалла Беннета). Сходная, хотя и менее ценимая древесина - *kadikoko* - имеется на Тробрианах и может использоваться в тех же целях. Такую сильно пахнущую смесь держат в сосудах из-под кокосового масла и используют для нанесения тонких линий на лицо. Туземцы проводят четкое различие между декоративной окраской (*sobd*), усиливающей их красоту, и по-

667

крыванием себя густым слоем сажи (*koulo*) с целью уничтожить всю их привлекательность в знак траура.

Обозначив общие признаки красивого лица, перейдем теперь к деталям. Глаза, как мы знаем, понимаются туземцами как ворота эротического желания (гл. VII, разд. 1); но и сами по себе они — предмет эротического интереса. Выкусывание ресниц — обычай *mitakuku*, как его называют — играет важную роль в любовных отношениях. Выражение *agu mitakuku* («мои откушенные ресницы») — это термин, характеризующий нежные отношения. Глаза часто упоминаются в магии красоты: *mitayari* (сияющие глаза), *mitubwoyili* (восхитительные глаза), *mitapwa'i* (яркие глаза). Глаза должны быть сияющими, но небольшими. На этот счет туземцы высказываются вполне определенно. Большие глаза — *piuna-piuna* — уродливы. Никакого особого ухода за глазами с целью придать им красоту не существует, исключая, разумеется, выбрасывание бровей, что, наряду с выкусыванием ресниц, оставляет глаза странно голыми (на вкус европейца). Нет и какой-то особой магии, нацеленной на придание им блеска или других достоинств.

Вслед за глазами, возможно, наиболее важная часть лица — это рот. Он играет заметную роль в любовных отношениях, и его красота высоко ценится в туземной эстетике. Он должен быть очень пухлым, но ярко очерченным. Выступающие губы (*ka'uvala'u wadold*) считаются столь же непривлекательными, как и сжатые или тонкие губы (*kaywoya wadola*). Очень некрасива, как мне говорили, отвислая нижняя губа. Существует специальная магия красоты, связанная со ртом. Это — магия *talo*, красной краски из бетелевого ореха, которую используют для окрашивания губ в красный цвет.

Нос должен быть мясистым и чувственным, но не слишком большим. Такой нос, который туземцы называют *kapatata* — т. е. длинный, узкий и острый, короче - орлиный, - считается уродливым. Красивый нос называется *kabulitoto* (стоячий нос), так как слишком плоский нос тоже является серьезным недостатком, и страдающие им мужчины и женщины называются *tonapa Ч* или *nanapa'i* (в зависимости от пола). Палочка для носа обычно рассматривается как эстетически совершенно необходимая, но теперь она постепенно выходит из моды, и никакой магии, связанной с этим украшением или с данным органом, не существует.

Уши должны быть не слишком маленькими и не слишком большими — надежное правило, пригодное для всех частей тела, будь то на Тробрианах или где бы то ни было еще. Уши, которые оттопыриваются (*tiginaya*), - ясное дело, уродливы. Каждое ухо должно быть проткнуто в мочке и украшено серьгами. Отверстие

668

проделывают в раннем детстве, за счет наложения вырезанного из черепахового панциря разомкнутого ободка с заостренными концами, — с тем, чтобы эти острия постепенно

проложили себе путь сквозь хрящ. Появившаяся в результате маленькая дырочка затем постепенно расширяется, пока в моче не образуется основательное отверстие с висющим ободком. В него вставляют серьги из черепахового панциря и другие украшения, в особенности красные диски, сделанные из двустворчатой раковины. Такие манипуляции с ухом являются *de rigueur*⁸⁹, в противном случае о мужчине или женщине будут говорить, что у них *tegibwalodila* (уши, как у кустарниковой свиньи).

Зубы — чтобы быть действительно привлекательными — должны быть зачернены (*kudubwa'u*, буквально — «черные зубы»; *gigiremutu* — выражение, означающее процесс чернения). Такое зачернение делается с помощью кусочка корня, принадлежащего особой разновидности мангров; его накладывают на зубы на всю ночь и повторяют эту процедуру в течение длительного времени. Однако большинство тробрианцев не чернят свои зубы.

Волосы, когда они растут там, где надо, считаются большим достоинством, однако, как мы знаем, им нельзя давать расти нигде, кроме головы. Брови выбриваются, бороде не позволяют отрастать (исключение составляют старики, «которые не хотят уже иметь никаких дел с женщинами»). Волосы никогда не вырывают, их всегда сбривают: в прежние дни — используя обсидиан, сейчас — с помощью бутылочного стекла. Когда волосы на голове очень густые, тогда ими восхищаются и дают отрасти пышной копной, в которой почти все волосы стоят торчком, что весьма характерно для Меланезии.

Туземцы различают черные, светлые и седые волосы (*yab-wabwa'u*, *yadidaydaya* и *yasoso'u*).

Альбиноса называют *topwaka'u* («человек с белыми волосами») или *tososo'u* («человек с седыми волосами»). Далее тробрианцы выделяют следующие категории: волосы от прямых до волнистых (*yasinare'i* или *yasisiye'i*), курчавые (*yasusaybulu*), густые и лохматые (*yamtumwatu*), спутанные и почти свалывшиеся (*yakulupaki* или *yatutuya*). Две средние категории считаются красивыми, а прямые/волнистые и свалывшиеся — нет. Что касается их подстригания и причесывания, то настоящая типично меланезийская копна волос (*gugwapo'u*) — это излюбленный фасон. Если волосы состригают по бокам и сзади, оставляя длинными на макушке, что придает голове продолговатую цилиндрическую форму, то это называется *BoBoBi*. Порой, когда мужчина выходит из траура, его волосам дают отрасти по центру головы, тогда как по краям продолжают сбривать; это называется *takwadoya*. Короткие волосы, отросшие после траура, называют-

669

ся *sauva'u*. Персоны высокого ранга, носящие траур, имеют привилегию оставлять волосы на затылке, у задней части шеи (илл. 25). Эти волосы отрастают в длинные пряди, которые иногда заплетают в косы и называют *saysuya* (буквально — «локоны»).

Волосы на теле (*uni'uni* — слово, применяемое также к волосам на поверхности клубней ямса, на обратной стороне листьев и т. д.) тробрианцы воспринимают как уродство и постоянно сбривают. Люди, покрытые *uni'uni*, появляются только в мифах и волшебных сказках — для туземцев это гротескная и в то же время порочащая характерная особенность. Уход за волосами играет огромную роль в туалете туземца. Стрижка происходит с помощью заостренной двустворчатой раковины (*kanikii*), а волосы срезают пучками на подставленную деревяшку. Расчесывают волосы или чешут голову длиннозубым деревянным гребнем (*sinatd*), и над ним же осуществляется один из наиболее важных обрядов магии красоты. Мы видели, что расчесывание волос (*pulupulu*, *waypulu* или *waynoku*) является центральной частью некоторых празднеств (*kayasa*), которые действительно организуют исключительно для демонстрации красоты волос. Ногти обрезают и подравнивают с помощью заостренных двустворчатых раковин.

Стройный, хорошо сложенный мужчина высокого роста вызывает восхищение. *Kaysaki* (подобный «быстрому длинному каноэ»), *kuytulo* (подобный «округлому стволу дерева») — это два термина, означающие похвалу, причем последний из них показывает, что истощенность не считается ценным качеством. *Kaylobu* — красиво украшенный, нарядный — выражает ту же мысль. Все три слова встречаются в горестном плаче вдовы по своему молодому мужу.

Для женщины желательным считается стройное тело без чрезмерно большого живота.

Kaygumita (стройная), *nasasaka* (с маленьким животом) — это хвалебные слова. *Napopoma* (живот как горшок), *nasoka* (с телом как у рыбы-шара) — напротив, выражают неодобрение.

Женские груди имеют особое значение. Одно и то же слово *nuni* используется для обозначения женской груди, сосков мужчины и женщины, центральной части мужской груди, а также молока. Существует ряд как метафорических, так и специальных выражений для обозначения эстетически привлекательного облика женской груди. *Nutaviya* (подобная *taviya* — небольшому круглому плоду) подразумевает полную, круглую, крепкую фактуру; тот же смысл имеет и слово *nupiyakwa*, этимологию которого мне не удалось выяснить. *Nupipisiga* или *nupisiga* применяется по отношению к маленьким неразвитым девичьим грудям, считаю-

670

щимся менее привлекательными, по сравнению с первой категорией. Для отвислых грудей используется слово *nusawewo*, состоящее из специфического префикса *ni* и термина *sawewo* — «свисать безвольно вниз», как, например, свисает спелый плод. Другое подходящее сравнение заключено в слове *nukaybwibwi*, в котором длинные, тонкие, вислые груди уподобляются воздушным корням пандануса. Грудь, сморщенные и отвисшие с возрастом, называются *rwanuni* (где префикс *rwa* означает изнашивание, *nuni* — специфическое существительное). Значение этого слова расширилось, и оно стало применяться к морщинистой коже вообще.

Крепкие, хорошо развитые груди женщины являются предметом восхищения. Юные девушки массируют (*i'uwoli*) свои груди, которые в этом случае можно называть *ni 'ulawolu* (буквально — массируемые груди). Если какой-нибудь любовник предпочитает, чтобы у его девушки грудь была небольшой, он говорит: «*Yoku tage kuwoli nuni; kwunupisiga*» («Ты не массируй свои груди; оставайся с девичьими грудями»).

Возвращаясь к пониманию физической красоты в целом, отметим, что, как уже было сказано, гладкость кожи и насыщенный коричневый цвет пользуются большим успехом. В магических формулах в этой связи часто упоминаются гладкие предметы с приятной наощупь поверхностью: рыба без чешуи, деревья с гладкой корой, гладкие округлые раковины. Что же касается цвета, то темно-коричневый является, несомненно, недостатком. В магии мытья и в других формулах красоты кожа, которую желают для себя туземцы, сравнивается с белыми цветами, лунным светом и утренней звездой. Магия беременности уже дала нам пример такого представления о телесном совершенстве. Но недостаточная пигментация никого не восхищает, и блеклый, бледный желтовато-коричневый цвет, который порой встречается здесь, так же неприятен тробрианцу, как и европейцу. Альбиносы с их светло-желтыми волосами и длинным золотистым пушком на теле, с их огромными веснушками, как если бы они были забрызганы чем-то грязным и коричневым, производят одинаково отталкивающее впечатление на европейца и туземца (илл. 38).

4. Уход за телом

Основная забота о теле — обеспечение его чистоты. Туземцы крайне чувствительны к запаху и к телесной грязи. *Kakaya* (купание или мытье всего тела с обильным количеством воды) является первым актом любого ритуального обрядования и часто происходит в другие моменты жизни. Туземцы часто полощут руки и умывают лица; такое минимальное омовение называется *wini*. За

671

мытьем, предшествующим торжественному надеванию праздничного убранства, всегда следует умашение (*putuma*) кокосовым маслом, которое придает коже красивый блеск, а кроме того, является сильным и стойким дезодорантом. Если есть возможность, то к маслу добавляют что-нибудь ароматное: цветок пандануса (*gayewd*), душистые цветки *butia* и другие благоуханные цветы и травы, соответствующие сезону; используют и уже упоминавшуюся душистую краску (*sayaku*).

Высушенные и отбеленные листья — материал для одежды туземцев, при этом мужчины используют панданус (или же — для одеяний более высокого качества — арековую пальму), а женщины — банановые листья (см. илл. 69). Их одежда — самая минимальная, особенно у мужчин, которые носят одну лишь набедренную повязку. Это узкая полоска, прикрывающая интимные зоны — нижнюю часть живота и зад до первых поясничных позвонков. Полоска эта спереди и сзади прикрепляется к поясу. Обычно поверх такого поддерживающего пояса мужчина надевает другой, разукрашенный, пояс, изготовленный порой из ценного материала.

Набедренная повязка подгоняется очень тщательно, так, чтобы определенная зона, которая должна быть спрятана по соображениям скромности, всегда оставалась точно и тщательно прикрытой. Мужчины очень редко снимают свою набедренную повязку, делая исключение только для интимной обстановки своего ночлега. Повязка снимается также во время рыбной ловли или купания с другими мужчинами. Слово *yavi* (набедренная повязка из листа) требует тех суффиксальных притяжательных местоимений, которые обычно используются только с частями человеческого тела (*yavigu* — мой лист; *yavim* — твой лист; *yavila* — его лист, и т. д.). Здесь в грамматической форме выражена тесная связь данной детали одежды с мужским телом.

Женщины носят юбки, сделанные из узких полосок растительных волокон, различным образом изготовленных и окрашенных. Полное описание всего того, что связано с тробрианскими «моделями одежды» и с женской психологией в этой вечно важной сфере, могло бы вылиться в многотомную диссертацию. Если же сказать коротко, женщины носят нижнюю юбку и верхнюю юбку. Дома и в окружении близких друзей, а также на работе верхняя юбка снимается, и остается только нижняя юбка (см. илл. 9, 18, 21). Она обычно потрепанная и всегда короткая, но тем не менее отвечает всем требованиям скромности. Верхние юбки — широкие и иногда очень плотные. В обычные сезоны и для обычных целей их не окрашивают искусственным образом, и они демонстрируют лишь свой естественный густой золотисто-серебряный цвет высушенных листьев кокосовой пальмы или банана. Во вре-

672

мя траура и в период менструаций носят несколько более длинные юбки. Для купания или на время дождя кокосовое волокно предпочитается всем прочим материалам. Самое большое разнообразие цвета и формы наблюдается в нарядных юбках, которые носят во время сбора урожая и на празднествах (илл. 13, 61, 69). Эти юбки представляют яркие комбинации цвета, все виды доступных материалов и большую изобретательность в покрое. Слово для обозначения этого предмета женской одежды — *doba*; оно используется с аффиксами самой близкой степени обладания. В своей составной форме оно меняет некоторые из своих гласных, например, *dabegu* (моя юбка), *dabem*, *dabela* и т. д.

Наиболее важные украшения уже были походя упомянуты. Туземцы украшают себя венками душистых цветов; вставляют цветы, в особенности красный гибискус, себе в волосы, а душистые травы или длинные листья и узкие ленты — в свои браслеты. Носят ожерелья из раковин и семян диких бананов, а также браслеты на руках выше локтя. Все мужчины и женщины носят серьги и пояса.

Тело, в отличие от лица, раскрашивают очень редко, и не видно даже никаких татуировок. Мне говорили, что девушкам во время их первой менструации наносят татуировку вокруг вагины. Такая татуировка называется *ki'uki'u* и делается, если верить моим информаторам, по эстетическим соображениям. Кроме того, мужчины и женщины для красоты выжигают отметины на предплечье.

Следует упомянуть еще один элемент личной привлекательности: голос. Хороший певец уступает в славе только хорошему танцору. Сила красивого голоса известна, и ее превозносят повсеместно; приводится много примеров обольщения посредством пения. Возможно, наиболее знаменит голос Мокадайю, успех которого у прекрасного пола достиг своей кульминации в инцес-туальной связи с собственной сестрой — одной из самых красивых девушек деревни¹⁰⁰.

В качестве фона к тробрианским представлениям о красоте было бы интересно послушать мнение туземцев о других расовых типах. Хотя все другие туземцы рассматриваются как менее привлекательные вообще — по сравнению с соплеменниками, среди чужих проводят различия в степени некрасивости. Чисто папуасский тип с Папуасского залива и с северного берега, тип, который сейчас нередко можно видеть на Тробрианах наряду с белыми людьми, несомненно, рассматривается как наименее привлекательный. Некрасивость папуасов относят главным образом на счет их темной кожи: она действительно значительно темнее, чем у тробрианцев, и имеет характерный шоколадный оттенок. Их

673

ярко выраженные курчавые волосы и необычная манера заплетать их в косы и в виде

бахромы также воспринимаются как очень некрасивые. Неприятны, кроме того, их выступающие тонкие губы и большие орлиные, почти еврейские носы на длинном узком лице. Эти критические замечания были мне изложены по случаю нескольких танцев, исполненных туземцами Папуасского залива, которые работали на одной из плантаций. Их танец вызывал искреннее восхищение, чего не скажешь об их внешнем виде. Добуанцы, со своей темной кожей, коренастым сложением и короткими шеями, нередко вызывают смех у тробрианцев. Аборигены более отдаленных восточных архипелагов — южные массим — получают намного более высокую оценку своей красоты. Несмотря на то, что эти чужаки территориально отстоят от местных жителей дальше, чем добуанцы, наши туземцы ясно понимают, что в расовом отношении они близки, и говорят: «Они — как мы, выглядят красиво».

Европейцы, как откровенно признаются туземцы, некрасивы. Прямые волосы, «обвивающие головы женщин, как нити //и» (грубое волокно пандануса, используемое для изготовления веревок); нос «острый, как лезвие топора»; тонкие губы; большие глаза, «подобные лужам воды»; белая кожа с пятнами, как у альбиносов, — все это туземцы называют (и без сомнения ощущают) уродством. Приятно лишь отметить, отдавая должное их хорошим манерам и вежливости, что они сразу же добавляли, что сам этнограф является похвальным исключением из правил. Они всегда мне говорили, что я гораздо больше похож на меланезийца, чем на обычного белого человека. Они даже подкрепляли этот комплимент конкретными фактами: толстые губы, маленькие глаза, отсутствие какой-либо остроты в контуре носа — все это приписывалось мне как ценные качества. Единственные пункты, в отношении которых они были достаточно благоразумны и честны, чтобы не делать мне комплиментов, были мой лоб и волосы. Боюсь, однако, что в данном случае тробрианцы проявили больше вежливости, нежели правдивости; кроме того, следует помнить, что похвала в адрес кого-либо всегда, по обычаю, вознаграждается соответствующим даром в виде табака или бетелевого ореха, которые в большей степени, чем эстетические взгляды, могут стать стимулом к комплиентам (см., однако, илл. 68).

Итак, ясно, что тробрианцы предпочитают свой собственный расовый тип и что это не просто проявление местного самодовольства, так как обыкновенно они проводят различия между разными типами и отзываются о них с похвалой, когда на то есть основания. Так, южных массим они считают ровней и даже го-

674

товы признать, что восточная часть северных массим — туземцы острова Вудларка и группы островов Маршалла Беннета — превосходят их в отношении внешних данных. Могу добавить, что вначале я, как и все чужаки, воспринимал по большей части общий тип, а не индивидуальные различия местного населения. Но по мере привыкания я тоже стал ощущать, что слишком темная или слишком желтая кожа, слишком прямые или слишком курчавые волосы, рот, тонкий, как у европейца, или же орлиный нос — все это черты, некрасивые в меланезийце. Одновременно я научился оценивать красоту в рамках данного расового типа и *de facto* всегда более или менее знал, кто привлекателен для туземцев, а кто — нет. Даже искусственные ухищрения — блестящие черные зубы за толстыми ярко-красными губами, изящные трехцветные спирали на лице, пламенеющие цветы гибискуса в густой черной шевелюре, золотисто-коричневая кожа, смазанная кокосовым маслом, — перестали производить на меня впечатление всего лишь гротескного маскарада, и я стал видеть в них средство придать дополнительную красоту. В конце концов требуется же от нас какое-то время, чтобы привыкнуть к меняющимся модам нашей собственной расы и обнаружить красоту там, где первоначально мы были не в состоянии увидеть ничего, кроме карикатуры.

Я все еще помню чувство легкого удивления по поводу той формулы красоты, с которой старый вождь То'улува начал наш первый разговор на эту тему:

«*Migila bubowatu; matala kuvikekita;*

Лицо его (ее) округлое; глаз его (ее) маленький;
kabulula kaykekita; kudula sene
нос его (ее) маленький; зуб его (ее) очень
kobwabwa 'u; kulula sene kobubowatu».
зачерненный; волосы его (ее) очень закругленные».

Это выразительное высказывание кратко обобщает результаты нашего исследования и дает приблизительный стандарт красоты. В нем присутствует сочетание культурных ценностей с биологическими импульсами и расовыми предпочтениями. Этот взгляд на вещи может быть понят и европейцем — если он может сохранять в себе чувство человеческой или биологической солидарности, перекрывающей расовые и культурные различия, и достаточную ментальную гибкость, чтобы полностью усвоить культурные и эстетические стандарты другого народа.

675

5. Развитие любовного романа

Чтобы понять, как воздействует на туземца личное очарование, было бы полезно представить типично тробрианскую любовную историю на фоне западного любовного романа.

Любовь обрушивается на них — как и на нас — вследствие первого потрясения, вызванного красотой и обаянием личности; но различия в традициях и культуре приводят в дальнейшем к несхожим результатам. Изначальные препятствия, мешающие быстрому сексуальному сближению двух любящих людей, те препятствия, которые так свойственны всем более высоким цивилизациям, наделяют для нас любимого человека неисчислимыми достоинствами и окружают его или ее ореолом священной и непостижимой притягательности. В мужчинах, творческое воображение которых развито больше, чем их практическое ощущение реальности, такого рода страстные увлечения могут породить всего лишь романтическую мечтательность и чрезмерную робость, а могут — такие излияния чувств, какие мы находим в *Vita Nuova* или сонетах Петрарки. И это робкое эгоцентричное обожание, и это крайнее творческое превознесение вечно женственного начала — Беатриче или Гретхен, доводящие мужчину до ощущения божественного присутствия представляют собой реальный тип западной любовной истории, ставший эталонным для величайших произведений искусства, но характерный также и для многих других произведений, не наделенных такой силой самовыражения. Противоположную реакцию на то же самое искусственное культивирование тайны и, как следствие, идеализацию женщины можно видеть в поношениях и обвинениях, исходящих от Шопенгауэра и Ницше.

Человек с улицы, испытывающий то же самое потрясение, не пишет сонетов, но тем не менее окружает объект своего сильного чувства экзальтацией и поклонением, хотя и более сдержанными. В то же время его эмоции находят практический выход, и он ищет всякую возможность для более близкого знакомства. Если симпатия созревает во взаимную любовь, дела идут своим традиционным путем: ухаживание, помолвка и брак.

Естественная страсть может довести мужчину и женщину до финальной фазы вопреки всем социальным и моральным правилам, но справедливо будет сказать тем не менее, что мужчин и женщин, принадлежащих к нашей культуре, настоящая любовь ведет не к непосредственному удовлетворению сексуальной потребности, а к постепенному подмешиванию чувственных элементов к общему духовному влечению. Личная близость в полноценной совмест-

676

ной жизни, санкционированной законом, является конечной целью нашей романтической идеологии, всё же остальное, включая сексуальные отношения, следует за этим как нечто молчаливо подразумеваемое.

Обратимся к среднему меланезийскому юноше, который увлекся девушкой, недоступной ему в силу родственных табу, общественного положения или слишком большой разницы

во внешних данных. В этом юноше первое впечатление также вызывает эстетическую и чувственную реакцию, которая преображает вызвавшую ее причину в нечто желанное, ценное и заслуживающее всемерных усилий. Но ощущения загадочности, желания поклоняться на расстоянии или просто иметь возможность находиться в присутствии объекта желаний здесь нет. У молодого человека на Тробрианах уже есть обширный опыт сексуального общения с девушками того же типа, что и его новый идеал, и с самого детства в его опыте тесно увязывались притягательность красоты и непосредственные эротические контакты. Ему не нужно спотыкаться о конечное осуществление эротического желания — он делает это немедленно. Все обычаи, установления и правила поведения диктуют простое непосредственное сближение партнеров, как будет видно из последующего изложения.

Любопытная информация, проливающая свет на ухаживание у тробрианцев, содержится в обычаях других меланезийских обществ, где сексуальная свобода гораздо более ограничена, где имеют место постепенность взаимного сближения и некое подобие романтической любви. В ближайшем этнографическом регионе к югу, на о-вах Амфлетт, и в рядом лежащем регионе, населенном племенем добуанцев, добрачные половые отношения расцениваются как достойные порицания, и обычай там не поощряет ни свободное общение детей в эротических играх, ни беспрепятственные половые сношения парней и девушек, ни институты вроде *bukumatula* (дом холостяков и девушек). Из своего ограниченного исследовательского опыта на о-вах Амфлетт я вынес впечатление, что добрачные половые отношения там едва ли вообще существуют, а у добуанцев они значительно более ограничены, чем на Тробрианах. В полном соответствии с этим мы находим ряд установлений, предполагающих длительное ухаживание и свидетельствующих о любви, направленной не на сексуальные отношения. Мне говорили, что в обоих дистриктах бытуют любовные песни и что юноши там ухаживают за девушками, играя на флейтах Пана или на варгане; кроме того, эти парни и девушки участвуют в совместных играх и развлечениях, только чтобы завести знакомство и пообщаться. На поздних стадиях ухаживания и перед браком юноше позволено навещать свою наре-

677

ченную в доме ее родителей, но речь здесь не идет о сожительстве, и между ними имеют место только разговоры и ласки. Сходная ситуация сложилась у западных папуасско-меланезийских племен, в ряде которых я провел более или менее продолжительные исследования. Однако эти материалы я представляю на рассмотрение с осторожностью, и они никоим образом не сравнимы с моими наблюдениями среди тробрианцев. Ведь они полностью основаны на высказываниях, полученных от информаторов *ad hoc*, а не на том спонтанном материале, который сам идет в руки при долгом пребывании в какой-либо стране¹⁰¹.

Однако наш томящийся от любви тробрианец, которого обычай учит быть непосредственным в любовных делах, сразу приступает к проверенным способам сближения.

Простейший из них — непосредственное личное объяснение. Из предыдущих описаний санкционированных нарушений сексуальной нормы мы знаем, что существует много возможностей для юноши проявить свое желание, а для девушки — поощрить его к этому (см. гл. IX). Когда оба из одной деревенской общины, это предельно просто. Когда двое живут в разных деревнях, их сводят вместе праздники; они могут говорить друг с другом и по ходу игр и танцев, будучи в толпе людей, дать себе волю уже на этих предварительных этапах своей любви; кроме того, они могут договориться о будущей встрече. После этого, с помощью *ulatile* и *katuyausi*, встречи могут повторяться, или же один из любовников может перебраться в деревню другого.

Иной способ — это объяснение через посредника (*kaykiwi*). К нему прибегают, когда две общины далеко отстоят друг от друга, а в силу особенностей сезона личные контакты

невозможны. Кого-либо из общих друзей мужского или женского пола просят выразить восхищение, испытываемое юношей, и условиться о свидании. Привлечь к делу *kaykiwi*, как правило, нелегко, потому что его неудача, если она станет общеизвестной, вызовет на просителя град насмешек. Если же и объяснение напрямую, и участие *kaykiwi* по каким-то причинам невозможны, влюбленный использует наиболее мощное средство ухаживания - магию - как первый шаг своего наступления. В данном случае достаточно сказать, что почти всегда успех в любви приписывается магии, что и мужчины, и женщины глубоко в нее верят и полностью ей доверяют и что по причине такой ее психологической роли она очень эффективна. Но подробное описание любовной магии будет дано в следующей главе.

Таким образом, в тробрианском ухаживании нет окольных путей; не ищут эти люди и полноценных личностных отношений, когда сексуальное обладание становится только следствием их.

678

Просто и непосредственно просят о встрече, не скрывая намерения получить сексуальное вознаграждение. Если приглашение принимается, то удовлетворение желания молодого человека исключает романтический настрой, стремление к недостижимому и таинственному. Если же приглашение отвергается, то это не составляет особой личной трагедии, так как юноша с детства привык к тому, что его сексуальные импульсы наталкиваются на несговорчивость некоторых девочек, и он знает, что другая любовная связь исцелит такого рода болезнь надежно и быстро.

6. Примеры стойкой привязанности

Хотя свод общественных законов не способствует романтическим чувствам, романтические элементы и поэтически окрашенная любовная привязанность не вовсе отсутствуют в тробрианском ухаживании и браке. Это станет ясно, если мы рассмотрим три этапа любовной жизни индивида, о которых шла речь в гл. III. Уже в легкой эротической игре детей возникают симпатии и антипатии и заявляют о себе личные предпочтения. Такие ранние увлечения, основанные на симпатии, порой захватывают человека довольно сильно. От некоторых моих друзей я узнал, что их браки уходили корнями еще в детскую любовь. Токулубаики и его жена познакомились и понравились друг другу, еще будучи детьми. Тойода, отчаяние которого я наблюдал после смерти его жены, дружил с ней еще в детстве (см. гл. VI, разд. 4). Сходные выводы можно сделать, наблюдая за детьми и некоторыми фактами их поведения. В скромных масштабах, но они пытаются завоевать, поразить и удержать воображение своих товарищей по играм. Таким образом, даже на данной стадии некоторые элементы романтики уже примешиваются к откровенной сексуальности их игр.

На второй стадии, когда юноши и девушки развлекаются, свободно предаваясь любовных утехам, личные предпочтения выражены даже в большей степени. Они часто меняются, но воображение и чувства молодых людей в каждый данный момент, бесспорно, заняты целиком. Легко услышать, как юноши обсуждают красивых девушек, которыми увлечены. Один юноша расхваливает свою избранницу, тогда как другой оспаривает ее высокие достоинства, и в этом споре находит свое выражение любовное томление каждого.

Что же касается конкретных случаев, то мне было довольно трудно собрать какие-то подробные сведения как о детях, так и о молодых людях обоего пола. Однако на более поздней стадии, когда увлечение созревает в желание сочетаться браком и когда

679

все воспринимается гораздо более серьезно, у меня несколько раз была возможность наблюдать все собственными глазами. Случай с Мекала'и, юношей, одно время служившим у меня, уже был упомянут (см. гл. ГУ, разд. 2). Он был серьезно влюблен в Боду-лелу, о которой было известно, что она спит со своим отчимом. Юноша был очень глубоко к ней привязан, и хотя у него не было никаких шансов обладать ею в ближайшем будущем и ему даже не позволялось посещать ее, он месяцами лелеял надежды и строил планы своей конечной

победы. Кроме того, он явно был озабочен тем, чтобы появиться перед ней в качестве значимой и влиятельной персоны. Другой юноша, Монакево, имел любовную связь с Дабугерой, которая принадлежала к особам высокого ранга. Он часто горевал о своем низком ранге, который, как он знал, препятствует его браку с ней (см. гл. ГУ, разд. 1). Это препятствие он пытался преодолеть личными достижениями. Он хвастался своим прекрасным голосом, своим искусством в танцах, своими многочисленными способностями — которые отчасти действительно имели место — и тем, как Дабугера их ценит. Когда на несколько дней она изменила ему с другим, он был явно подавлен, и при каждом очередном таком случае пытался уговорить меня отплыть с острова и взять его с собой; одновременно он фантазировал, во всех подробностях представляя себе, какое сильное впечатление произведет на Дабугеру столь решительный шаг и какие прекрасные подарки он привезет ей по возвращении.

Имеются, кроме того, зафиксированные случаи, когда мужчина хотел жениться на девушке, и вначале ему это не удавалось, но затем, после долгого периода томления, он добивался своей первоначальной избранницы. У Сайябийи, довольно красивой девушки, был любовник Йалака из той же деревни, за которого она собиралась выйти замуж. Томеда, красивый мужчина из Ка-сана'и, известный своей силой, высокими урожаями и своим искусством танца, произвел на нее впечатление и в конце концов убедил выйти за него замуж. Во время моего первого визита на Тробрианы я привык часто видеть их обоих; она была одной из по-настоящему привлекательных женщин, а он — очень хорошим информатором. Когда я вернулся два года спустя, он жил один, так как она возвратилась к своему бывшему возлюбленному и вышла за него замуж (см. гл. V, разд. 1). Причиной, конечно, считали магию, но это было, бесспорно, возвращение к первой любви. Мой друг Томеда на протяжении долгого времени был крайне подавлен и часто с явной охотой говорил со мной о своей утраченной возлюбленной. Я покинул этот дистрикт и не видел его около шести месяцев, но за несколько дней до отплытия с Тробриан встретил его, раскрашенного и нарядного, направляв-

680

шегося в другую деревню, — явно в роли полного надежд поклонника (*to 'ula(ile)*). Когда я разговорился с ним, он, улыбаясь, признался, что у него — новая девушка, на которой он надеется скоро жениться.

Другая запутанная любовная история была связана с Йобук-ва'у, сыном вождя То'улувы (см. гл. IV, разд. 1 и гл. V, разд. 5). Его любимая, Илака'исе, была «по государственным соображениям» выдана замуж за его отца и оказалась самой юной из примерно двадцати четырех жен. После этого молодой человек нашел себе другую девушку — Исепуну, на которой собирался жениться. Но он оказался не в состоянии сопротивляться близости своей бывшей возлюбленной, и всей Омаракане (резиденции вождя) стало известно, что он регулярно спит с самой юной женой своего отца. Это глубоко оскорбило его нареченную. Тогда же младший брат Йобуква'у — Калогуса — возвратился после годичной работы на заморской плантации. На него произвела сильное впечатление нареченная его старшего брата — Исепуна, и между ними внезапно вспыхнула взаимная симпатия. Ситуация была весьма сложной, так как уводить у брата невесту крайне скверно. Но любовь оказалась сильнее соображений морали. Исепуна порвала с Йобуква'у и заключила помолвку с Калогусой. Они поженились через несколько месяцев после моего приезда в Ома-ракану. Можно было бы добавить, что тем временем Йобуква'у женился на очень непривлекательной девушке Лосе, но болтали, что он и Илака'исе — все еще любовники.

Почти такой же была история Гилайвийяки — старшего брата Йобуква'у (см. гл. V, разд. 5). Он тоже спал с Набвойумой до того, как она вышла замуж за его отца. В дальнейшем он женился на Булубвалоге из Йалумугвы, действительно привлекательной, чуть смуглой женщине с каштановыми волосами, к которой он был глубоко привязан. Однако это не помешало его ночным визитам к Набвойуме. Его супруге это было не по вкусу, и она следила за ним; и однажды ночью он был застигнут *in flagrante delicto*^m, и разразившийся в результате грандиозный публичный скандал совершенно сокрушил его. Ему пришлось на некоторое время покинуть деревню, а его жена вернулась к своей родне. Во время моего пребывания в этой деревне, пару лет спустя после упомянутого события, он сделал несколько попыток вернуть свою супругу назад и явно остро ощущал свою потерю. Во время моего последнего возвращения на Тробрианы я узнал, что он нанялся рабочим на плантацию, через год вернулся

домой и умер за несколько месяцев до моего приезда. Безнадежная любовь Уло Кадалы уже упоминалась (гл. ГУ, разд. 1). Кроме того, туземцы свидетельствуют по меньшей мере об одном случае самоубийства по причине несчастной любви¹⁰³.

681

В данных примерах мы обнаруживаем элементы того, что сами понимаем под любовью: воображение и стремление с его помощью, а не посредством взывания к чувствам добиться любимого существа; стойкое предпочтение и повторяющиеся попытки завладеть объектом желания. Во многих из этих примеров звучит высокая оценка любимого существа и признание за ним способности обогатить жизнь - или опустошить ее. Указанные элементы, разумеется, сочетаются необычным для нас способом и в чуждом для нас контексте. Отношение к сексу там иное, и поэтому некоторые характерные проявления «западных» чувств отсутствуют. Платоническая любовь там невозможна. А главное, большая часть непосредственных действий по ухаживанию заменяется магией. Такие выводы могут быть лишь приблизительными, но факты, приводимые в данной главе и, спорадически, по всей книге, дают возможность внимательному читателю увидеть различие между тем, что собой представляют любовь и секс на Тробрианах — и в нашей культуре.

7. Коммерческий аспект любви

Существует одна интересная сторона тробрианской любви, которая может ускользнуть от внимания поверхностного наблюдателя или может быть превратно истолкована. По ходу всякой любовной интриги мужчина должен постоянно вручать женщине небольшие подарки. Для туземцев необходимость такого одностороннего одаривания самоочевидна. Тем самым обычай подразумевает, что сексуальные отношения, даже основывающиеся на взаимной симпатии, являются услугой, которую женщина оказывает мужчине. В этом качестве ее следует оплачивать в соответствии с правилом взаимности, или равноценного обмена, которое пронизывает племенную жизнь таким образом, что всякий дар, всякая услуга и всякое проявление благосклонности должны оплачиваться чем-нибудь равноценным. Награда за сексуальную благосклонность называется *buwa*, и это слово используется с суффиксом самой близкой степени принадлежности (*buwagu*, *buwat*, *buwala* и т. д.). Возможно, это всего лишь грамматический архаизм. А если нет, то здесь выражена предельно близкая связь между даром и дарителем/получателем; иными словами, подразумевается, что подарок является существенной частью сделки, как оно и есть на самом деле.

Это правило ни в коей мере не является логическим или самоочевидным. Учитывая весьма большую свободу женщин и их равенство с мужчинами во всех областях, особенно в области секса, учитывая также, что туземцы полностью отдают себе отчет в

682

том, что женщины столь же склонны к сексуальным отношениям, как и мужчины, логично было бы ожидать, что сексуальные отношения будут восприниматься как обмен услугами, взаимными по самой своей природе. Но обычай, произвольный и непоследовательный здесь, как и повсюду, декретирует, что в данном случае речь идет об услуге, которую женщины оказывают мужчинам, и мужчины должны платить.

Что касается размера и природы такого дара, то он варьирует в зависимости от типа сексуальных отношений. Как мы уже видели, даже маленькие мальчики, подражающие старшим в каждой мелочи, преподносят своим избранницам какие-то небольшие подарки: щепотку табака, раковину или просто цветок. Мальчики постарше должны вручать более существенный подарок: полпалочки табаку, один-два бетелевых ореха и время от времени — кольцо из черепашьяго панциря, раковинный диск или даже браслет. В противном случае девушка обычно возражает: *Gala buwat, apayki* («Тебе нечем заплатить мне — я отказываю»). И молва о его недостойном поведении разнесется повсюду и повредит его будущим победам. В последующих, более постоянных любовных связях, особенно когда они развиваются в сторону брака, принято время от времени преподносить основательные

подарки, а не делать каждое утро мелкие дары.

Когда брак заключен, плата за сексуальные отношения становится сложным семейным делом, как описано в главе V, в которое вовлечены все: муж и жена, их домочадцы и семья жены, отец и дети, дети и дядя по материнской линии. Расчет между мужем и женой состоит в том, что она предоставляет ему постоянные сексуальные услуги, а он оплачивает их всем тем, что дает своим детям: любовью, заботой и материальным имуществом. Дети, как мы знаем, официально считаются принадлежащими ей, а не ему. Уход за детьми, их воспитание и даже его любовь к детям объясняются этой его обязанностью. «Плата за то, что он спит с их матерью», «плата за сексуальные услуги их матери» — эти и подобные им фразы повторяются каждый раз, когда обсуждается данная тема. Таким образом, коммерческий аспект любви также — и весьма определенно — присутствует в браке¹⁰⁴.

Однако следует ясно понимать, что слово «коммерческий» используется только для описания принципа обмена услугами в сексуальных отношениях и что данный принцип здесь — как и во всех других социальных отношениях — всего один их аспект, отнюдь не самый важный. Прежде всего было бы совершенно неверно проводить какую-то параллель с формами проституирования в более высоких культурах. Сущность проституции состоит в том, что плата там является стимулом для того, чтобы женщи-

683

на отдалась. На Тробрианах сексуальные отношения — дело спонтанное, как для девушки, так и для юноши. Дар здесь — обычай, а не стимул. Эта практика гораздо более сродни нашему обычаю делать подарки невесте или кому-либо, кто просто внушает нам восхищение, — нежели тому институту чисто коммерциализированных сексуальных услуг, которые составляют сущность проституции.

8. Ревность

Остается обсудить еще один вопрос, тесно связанный с проблемой любовного влечения. Любовь борется не только за обладание, но и за монополию; отсюда — сильная эмоциональная реакция ревности. Некоторые этнографы, изучавшие племена с большой сексуальной свободой, утверждают, что там не существует ревности. В подтверждение этого не приводится ничего большего, чем наличие самого факта санкционированного нарушения норм. Однако связь между таким нарушением и отсутствием ревности отнюдь не самоочевидна.

На Тробрианах, несмотря на множественность форм санкционированного отхода от нормы, ревность, конечно же, существует. Мужчина, который желает девушку, не станет с легкостью уступать дорогу сопернику, как о том свидетельствуют частые ссоры и драки, порожденные сексуальным противоборством. И не будет мужчина, который утвердил определенные права на женщину — посредством брака, или помолвки, или просто любовной связи, — терпеть какое бы то ни было их нарушение. В действительности у них существуют и ревность, связанная со страстью, и более холодная ревность, основанная на честолюбии, власти и обладании. Как нам известно, отношения внутри *bukumatula* (дома холостых парней и незамужних девушек) подчиняются определенному своду правил, и нарушение прав отдельного обитателя дома вызывает глубокое возмущение и считается достойным порицания. Кроме того, как мы знаем, супружеская неверность является тяжелым проступком, наказуемым даже смертью. Среди молодых парней и девушек известны серьезные проявления вражды, а также драки, проистекающие оттого, что кто-то покусился на заповедное владение другого; даже у детей случаются драки на почве ревности.

Однако эта страсть, как и все другие, восприимчива к общественному воздействию. Когда обычай требует, чтобы мужчина уступил свою возлюбленную, и это может быть сделано достойно, он подчиняется. Такое происходит, как мы знаем, в случае визита чужеземцев в рамках *kula* или же в случае с молодыми

684

людьми, которые в качестве гостей приходят в деревню, где недавно кто-то умер. Кроме того, имеют место ситуации — менее охотно прощаемые, — когда девушки отправляются в *katayausi* или скрытно выскальзывают из своей деревни, чтобы встретить компанию *ulatile*.

На меня сильное впечатление произвело то, что можно было бы назвать оборотной стороной ревности. То, как юноши обычно жаловались мне на подобного рода санкционированное нарушение верности; то, как подробно они останавливались на этом предмете и говорили о нем с явной печалью, но не без некоторого болезненного любопытства; и та настойчивость, с которой они к этому возвращались, — все создало у меня впечатление, что для них в этой ситуации имел место некий элемент приятного возбуждения. Представляет ли собой ревность у тробрианцев эмоцию с двумя почти полностью противоположными и чередующимися чувственными интонациями, одна из которых отчетливо неприятна, а другая — приятна и сексуально стимулирует, — сказать трудно. Но один или два факта касательно отношений между туземными женщинами и белыми мужчинами проливают добавочный свет на этот предмет.

Так, известно, что Синакади — важный, но нуждающийся в деньгах вождь Синакеты — предоставлял своих жен за деньги белым мужчинам. Теперь он стар и, говорят, женился на молоденькой специально для этой цели; однако молва свидетельствует, что вождь начал заниматься такими вещами уже давно, еще до того, как на Тробрианах разместилась ставка администрации. Один из его сыновей, в настоящее время молодой человек, поступает в точности так же. Один белый торговец говорил мне, что знал туземца, который, как казалось, был очень привязан к своей миловидной юной жене и чрезвычайно ее ревновал. Этот туземец занимался тем, что добывал девушек для нашего торговца. Однажды, когда он не сумел найти кого-либо еще, он привел свою жену и поджидал ее на пороге. Подобные факты проливают дополнительный свет на то, какое действие производит ревность на тробрианцев.

Социальные, культурные и непосредственно эмоциональные мотивы ревности будет легче отделить один от другого, если провести различие между несколькими разновидностями ревности, каждой из которых соответствует определенное наказание. На первом месте находится ревность, возникающая из-за нарушения прав, а не из-за непреодолимых инстинктов или оскорбленного чувства. Табу на жен вождя — тому пример, и в былые времена оно было крайне строгим. Даже если речь шла об очень старом мужчине, который не испытывал чувств к своим молодым женам

685

и даже не жил с ними, супружеская неверность представляла собой главный проступок. В прежние времена измена жен То'улу-вы с его же сыновьями (случай, который уже упоминался) и неверность жены М'табалу никогда не были бы прощены. Но даже жена простолюдина, застигнутая *in flagrante*, могла быть убита вместе со своим любовником. Данный вид ревности, порожденный чисто социальными соображениями, выражается также в тщательном надзоре за вдовой со стороны родственников ее покойного мужа.

На втором месте находится ревнивая обида на неверность, нарушившую сложившиеся постоянные отношения. Данная эмоциональная реакция — вместе с первой, социальной, — характеризует конкретные примеры, рассмотренные в предыдущем абзаце.

Наконец, существует чисто сексуальная ревность, вызванная непреодолимым влечением к женщине, или страстью, что, как правило, побуждает мужчину или юношу к насильственным или мстительным действиям.

9. Красота, цвет, запах - и сексуальная близость

Мы знаем теперь, как девушка и юноша на Тробрианах впервые увлекаются друг другом, как они вместе ходят, как развивается их роман, приводящий либо к охлаждению, либо к браку; но мы все еще мало знаем, как два любовника проводят время и наслаждаются обществом друг друга.

В этом, как и во всех других аспектах меланезийской племенной жизни, обычай и

условности в значительной мере диктуют даже детали поведения. Индивидуальные отклонения всегда существуют, но они проявляются в относительно узких пределах, бесспорно более узких, чем на уровне нашей собственной культуры. Партнеры ждут друг от друга не импровизации в любовной рапсодии, а, скорее, должным образом исполненного воспроизведения традиционной нормы. Места, в которых желательно предаваться любовным утехам, способы, которыми это нужно делать, сами виды ласк — все это определяет традиция. Информаторы независимо друг от друга описывают в точности одну и ту же процедуру почти в одних и тех же словах.

Слово *kwakwadu* — принятый термин, означающий что-то вроде «амурных сделок» или «пребывания вместе на предмет любви». Возможно, легче было бы передать то же самое по-немецки, как *erotisches Beisammensein*, или посредством американского разговорного выражения «*petting party*» или «*petting session*». К сожалению, речевые обороты англичан противятся созданию стереотип-

686

ной терминологии (исключая область морали). Термин *kwakwadu* имеет широкий смысл. Он означает коллективную прогулку или компанию из нескольких пар, отправившуюся на интимный пикник; пребывание вместе двух людей, которые любят друг друга, — разновидность эротического *tete-a-tete*, ласки и близкий физический контакт перед окончательным соитием. Упомянутый термин никогда не используется как эвфемизм для обозначения сексуального акта. На коллективном пикнике поначалу все играют вместе в игры, описанные в предыдущей главе, а затем любовники пара за парой стремятся уединиться. Мы попытаемся воссоздать поведение пары, покинувшей такую компанию или даже самостоятельно отправившейся в какое-нибудь излюбленное местечко, где молодые люди смогут насладиться обществом друг друга.

Кустарник, окружающий деревню и периодически расчищаемый под огороды, разрастается в густой подлесок и нигде не дает желанного места отдохновения. Однако здесь и там встречаются какие-нибудь большие деревья, вроде *butia*, которые оставляют расти ради их душистых листьев, или же это может быть группа панданусовых деревьев. Приятный тенистый уголок, кроме того, можно найти под каким-нибудь старым деревом в одной из рощ, которые нередко помечают собой место покинутой деревни; ее фруктовые деревья, кокосовые пальмы и большие баньяны создают оазис среди низкорослого тропического подлеска на месте еще недавно обрабатывавшейся земли. На коралловой гряде (*raybwag*) многие местечки так и зовут компании на пикник. Трещины и впадины в коралле, утесы причудливой или живописной формы, гигантские деревья, заросли папоротника, цветущие гибискусы — все это делает *raybwag* таинственным и притягательным местом. Особенно восхитительна та часть, которая обращена на восток в открытое море, на о-ва Китава, Ива и Гава. Рев бурунов на окаймляющем остров рифе, ослепительный блеск песка и морской пены, голубое море — все это обеспечивает излюбленный туземцами фон для сексуальной близости и создает ту сцену, на которой разыгралась созданная воображением тробрианцев мифическая драма инцестуальной любви (см. гл. XIV).

В таких местах наши любовники наслаждаются запахами и окраской цветов, наблюдают за птицами и насекомыми и спускаются вниз, на песчаный берег, чтобы искупаться. В жаркое время дня или в период теплых сезонов они отыскивают в коралловой гряде тенистые площадки, водоемы и места для купания. С наступлением вечерней прохлады молодые люди греются на горячем песке, или разжигают костер, или находят укрытие в каком-нибудь укромном уголке между коралловыми утесами. Они забавляются, собирая раковины и срывая цветы или душистые

687

травы, чтобы украсить себя. Кроме того, влюбленные курят табак, жуют бетелевый орех, а если испытывают жажду, то отыскивают кокосовую пальму, и ее зеленый орех дает им прохладное питье. Они внимательно обследуют, волосы друг друга в поисках вшей и

поедают их — действие, для нас неприятное и с трудом ассоциирующееся с любовными утехами, а для тробри-анцев — вполне естественное и приятное занятие двух любящих людей и, кроме того, излюбленное времяпрепровождение взрослых с детьми (илл. 70). С другой стороны, они никогда не едят тяжелую пищу в таких обстоятельствах и специально никогда не берут ее с собой из деревни. Для них образ европейских юношей и девушек, отправляющихся на пикник с рюкзаком, полным съестных припасов, так же отвратителен и непристойен, как их *kwakwadu* для пуритан в нашем обществе (см. также гл. III, разд. 4).

Все такого рода удовольствия: наслаждение пейзажем, цветом и запахом на открытом воздухе, открывающейся панорамой и укромными уголками природы — суть важнейшие черты их сексуальных отношений. На целые часы, а иногда и дни любовники отправляются собирать вместе фрукты и ягоды и наслаждаться обществом друг друга в прекрасной обстановке. Я считал для себя необходимым поискать подтверждение этим подробностям на ряде конкретных примеров — так как, в связи с вопросом о романтической любви, о которой уже шла речь, мне было интересно узнать, удовлетворяются ли туземцы сексом как таковым или им потребно более широкое чувственное и эстетическое наслаждение. Удовольствие от многих совместных игр, развлечений и празднеств тоже входит составной частью в *kwakwadu* влюбленной пары. Разумеется, предаются любви не только на открытом воздухе; существуют особые обстоятельства, позволяющие сводить любовников и в самой деревне. В главе III уже упоминались особый институт *bukumatula* и традиция менее длительных любовных союзов для тех, кто помоложе. Однако в деревне уединение почти невозможно, кроме как ночью, поэтому действия любовников тут намного более ограничены. Они лежат рядом на ложе и разговаривают, а когда устают от этого, переходят к сексу.

10. Разговор двух любовников

Нелегко воспроизвести личные разговоры, которые по самой своей природе ведутся в очень интимной обстановке и без свидетелей. На вопрос, составленный в общих выражениях: «О чем говорят друг с другом парень и девушка во время *kwakwadut*», - 688

ответом будет, вероятно, усмешка или же, если человек знаком с этнографом, стандартный ответ на все трудные вопросы: *Tonagowa yoku*, «Ты есть глупый», иными словами — «Не задавай дурацких вопросов».

Однако из непринужденных доверительных признаний некоторых моих друзей я получил отрывочные представления о том, что происходит во время интересующих нас *tete-a-tetes*. Один парень, желая произвести на меня впечатление или просто сообщить мне нечто заведомо новое, часто рассказывал, что говорила ему девушка и что он отвечал ей — и наоборот. Конечно же, тробрианский любовник без меры хвастается перед своей возлюбленной, ожидая сочувственного внимания и восторженных реплик. Я уже упоминал, как Монакево имел обыкновение рассказывать мне о том огромном впечатлении, которое он производил на Дабугеру, и о том, как сильно она восхищалась его подвигами и доблестями. Равным образом Мекала'и был уверен, что Боду-лела находилась под глубоким впечатлением от каких-то его достижений, о которых он ей рассказывал.

Гомайа, молодой вождь Синакеты и неисправимый хвастун, не раз рассказывал мне, как его невеста, с которой он был обручен в детстве, изумлялась историям о его высоких личных качествах, познаниях в магии и заморских приключениях. На практике всякий раз, когда тробрианец входил в детали своих любовных историй, из его рассказа никогда не выпадало то впечатление, которое он производил на свою любовницу, и все это излагалось мне на туземный манер, как фрагменты реального разговора.

Сплетни о чужих делах, в особенности о любовных — также являются обычной темой разговоров двух любовников, и во многих случаях большая их часть в конечном счете доходила до меня — потому что парень обычно повторял то, что услышал от своей подруги. В остальном они говорят о том, чем занимаются в данный момент, а также о

красотах природы и о том, что им нравится или не нравится. Иногда парень, кроме того, хвастается своими подвигами в таких делах, в каких женщины обычно не участвуют, вроде экспедиций *kula*, рыбной ловли, ловли птиц или охоты.

Таким образом, любовную связь можно поместить в богатый контекст интересов общего характера, касающихся как совместных действий, так и разговоров; однако тут имеются варианты в зависимости от интеллекта и личности партнеров. Честолюбивые люди с богатым воображением обычно не удовлетворяются простыми чувственными удовольствиями, тогда как тупые и ограниченные, без сомнения, сразу переходят к более грубым стадиям -привычным ласкам и самому сексуальному акту.

689

11. Эротические сближение

Место, занимаемое поцелуем в обществах Южных морей, является объектом всеобщего и постоянного интереса. Существует широко распространенное мнение о том, что вне пределов индоевропейского ареала поцелуи не практикуются. Те, кто изучает антропологию, так же как и завсегдатаи комической оперы, знают, что даже в таких высоких цивилизациях, как китайская и японская, искусство любви не знает такого телесного действия, как поцелуй. Европейец содрогается при мысли о таком культурном недостатке. Его можно сразу успокоить, сказав, что ситуация не так ужасна, как кажется.

Чтобы добраться до истины и увидеть факты в подлинном свете, следует прежде всего поставить вопрос более четко. Если мы спросим, играет ли данное специфическое движение губ какую-то роль в любовных утехах, ответ будет, что это, конечно же, так. Рот участвует, как мы увидим, и в предварительных ласках, и на более поздних стадиях. С другой стороны, если мы определим поцелуй более точно — как продолжительное давление рта на рот с легкими прерывистыми движениями (полагаю, что все авторитетные знатоки согласятся и с таким определением, и с предположением, что это - основное эротическое подготовительное действие в Европе и Соединенных Штатах), — тогда поцелуй в тробрианской любви не используется. Несомненно, он никогда не бывает здесь ни отдельным самостоятельным источником наслаждения, ни определенной предварительной стадией любовной игры, как это имеет место в нашем случае. Данная ласка никогда не упоминалась туземцами в непринужденном разговоре, а на прямые вопросы я всегда получал отрицательный ответ. Однако туземцы знают, что белые люди «сядут, будут давить ртом на рот - им это нравится». Но они считают это довольно скучным и глупым видом развлечения.

Поцелуй в узком смысле отсутствует также и в качестве культурного символа, идет ли речь о приветствии, о проявлении страсти или о магическом или обрядовом действии. Взаимное трение носами (*vayauli*) в качестве приветствия — редкость, и оно происходит только между очень близкими родственниками; говорят, что таким образом родители и дети или муж и жена отмечают свою встречу после долгой разлуки. Мать, которая постоянно теревит свое чадо, часто касается его щекой или губами, слегка дует на ребенка, или же, приложив открытый рот к его коже, нежно ласкает. Но в точном смысле техника поцелуя не используется в общении между матерью и ребенком, и нигде у тробрианцев она так не бросается в глаза, как у нас.

690

Отсутствие поцелуя в узком смысле подводит нас к более глубокому различию между нашей и туземной сексуальной практикой. Я убежден, что здешние туземцы никогда не предаются эротическим ласкам как самодостаточным действиям, то есть как такой стадии сексуальной близости, которая занимает длительное время перед полным телесным соединением. В этом проявляется местная, а отнюдь не расовая особенность, так как я равным образом убежден (см. выше), что у других меланезийцев (у добу-анцев и, возможно, моту, у племен синауголо и майлу) влюбленные пары-таки встречаются, лежат вместе и ласкают друг друга, не совокупляясь при этом.

Такое сравнение, однако, не может быть удовлетворительным, так как мое знакомство с вышеупомянутыми племенами значительно менее полно, чем с тробрианцами, и, следовательно, я могу лишь предложить предмет для дальнейших исследований. Крайне важно знать, с чем согласуется характер предваряющей любовной стадии: с уровнем культуры или же с ее социальным регулированием, прежде всего — с моральными ограничениями,

осуждающими добрые половые отношения.

Мы достаточно полно обговорили поцелуй, чтобы удовлетворить всеобщее любопытство на этот счет. Понаблюдаем теперь за поведением двух любовников, уединившихся на своем ложе в *bukumatula* или в потаенном месте на *raybwag* или же в джунглях. Обычно они расстилают на досках или на земле циновку, и, когда уверены, что за ними никто не наблюдает, снимают юбку и набедренную повязку. Вначале они могут сидеть или лежать бок о бок, лаская друг друга; их руки блуждают по телу партнера. Порой они лежат, тесно прижавшись, переплетая руки и ноги. В таком положении они могут долгое время разговаривать, признаваясь в своей любви нежными словами или вычесывая волосы друг друга (*katudabuma*). Когда они лежат так близко, то обычно трутся носами. И хотя больше всего делается именно это, щеками и ртом трутся тоже. Постепенно ласки становятся более страстными, и тогда рот оказывается особенно активным: сосут язык и трутся языком о язык; сосут нижнюю губу друг друга и кусают губы до крови; изо рта в рот пускают слюну. Активно используют и зубы: кусают щеки, прихватывают нос и подбородок. А то еще любовники, запуская руки в густые шевелюры друг друга, расчесывают волосы или даже вырывают их. В магических формулах любви, которые здесь, как и повсюду, изобилуют сверхкрасочными преувеличениями, часто используются выражения «пей мою кровь» и «вырывай мои волосы» (см. след, главу). Нижеследующие слова, высказанные возлюбленным некой девушки, описывают его любовную страсть:

691

Binunu vivila dubilibaloda,

bigadi;

Она сосет женщина нижнюю губу (нашу),

она кусает;

tagiyu,

bimwam.

мы плюем,

она пьет.

Еще более непосредственный способ ранить и пустить кровь — это эротическое царапанье. Мы уже говорили об этом как об условной форме эротического вызова со стороны девушки. Мы рассказывали также о роли царапанья в племенных празднествах (гл. IX, разд. 5). Однако оно, кроме того, является частью интимных отношений и выражает взаимную страсть:

Tayobobu,

tavayauli,

takenu deli;

Мы обнимаемся, мы трем носами, мы лежим вместе;

bikimali

vivila

otubwaloda,

ovilavada;

она царапает женщина спину (нашу) плечи (наши);

sene bwoyna,

tanukwali, bitagwalayda

очень много хорошо, мы знаем, она любит нас

senela.

очень много действительно.

В целом, я думаю, что в грубом проявлении страсти женщина более активна. На мужчинах я видел царапины и отметины гораздо большего размера, чем на женщинах, и только женщины могли по-настоящему терзать своих любовников, как в том случае, что упоминался в гл. IX, разд. 5.

Царапанье имеет место даже на страстных стадиях сексуальной близости. Когда на Тробрианах хотят посмеяться над мужчиной или девушкой, то ищут у них на спинах отличительные признаки успехов в любви. И мне никогда не доводилось видеть миловидную девушку или симпатичного парня без следов *kimali* в соответствующих местах. Согласно общим правилам хорошего вкуса и специфических табу (см. гл. XIII), отметины *kimali* — излюбленный объект шуток, но в обладании этими царапинами немало и тайной гордости.

Другой элемент сексуальных действий, по отношению к которому средний европеец, как правило, выражает даже меньшее понимание, чем к *kimali*, — это *mitakuku*, или откусывание ресниц. Насколько я мог судить по тому, что мне рассказывали и показывали, любовник нежно или страстно склоняется над глазами своей возлюбленной и откусывает кончики ее ресниц. Мне говорили, что это делается как во время оргазма, так и на менее страстных предваряющих этапах. Мне так и не удалось в полной мере понять ни механизм, ни эмоциональную значимость данной ласки. Однако у меня нет сомнений в отношении реальности ее существования, так как я

692

не видел на Тробрианах ни одного парня или девушки с длинными ресницами, которыми их наградила природа. В любом случае это показывает, что глаз для них — объект активного физического интереса. Вероятно, еще меньший энтузиазм ощущает романтически настроенный

европеец по отношению к уже упомянутому обычаю отлавливания друг у друга вшей и их поедания. Тем не менее для туземцев такое времяпрепровождение, будучи приятным и само по себе, создает острое ощущение близости.

12. Сексуальный акт

Ниже следует сжатое описание всего процесса соития, с добавлением нескольких характерных эпизодов, предоставленных моим другом Монакево:

Takwakwadu: *dakova,* *kadiyaguma,*

Мы предаемся любви: наш костер, наша бутылка с известью, *kaditapwaki;* *kada gala,*
mwasila. *Bitala,*

наш табак; еда (наша) нет, стыд. Мы идем,

tola *kaytala ka 7* *kayviava;* *tasisu,*

мы идем к одно (лесное) дерево дерево большое; мы сидим, *takakakutu;* *taluki*
vivila;

мы ищем и едим вшей; мы говорим женщина; «*takayta*»

Biwokwo,

«мы совокупляемся» (давай совокупляться). Это закончилось, *bitala ovalu;* *ovalu*

tola *obukumatula,*

мы идем в деревню; в деревню мы идем в дом холостяков, *takenu tabigatona.* *Kidama*

kadumwaleta, мы лежим мы болтаем. Полагая мы одни, *taliku yavida, biliku dabela*

мы развязываем набедренная повязка наша, она развязывает юбка ее *tamasisi.* мы спим.

Это можно вольно изложить следующим образом: «Когда мы отправляемся на прогулку, чтобы предаваться любви, то зажигаем наш костер; мы берем нашу тыквенную бутылку с известью (и жуем бетелевый орех), мы берем наш табак (и курим его). Еду мы не берем, нам было бы стыдно ее брать. Мы идем, мы приходим к большому дереву, мы садимся, мы ищем в головах друг у друга и съедаем вшей, мы сообщаем женщине, что хотим совокупиться. После того, как это произошло, мы возвращаемся в нашу деревню. В деревне мы идем в дом холостяков, ложимся и болтаем.

693

Когда мы одни, он снимает набедренную повязку, она снимает травяную юбку: мы идем спать».

Что касается самого акта, то, может быть, наиболее заслуживающая внимания особенность — это позиция.

Женщина лежит на спине, ноги ее раздвинуты и подняты, а колени согнуты. Мужчина стоит на коленях напротив ее ягодиц, при этом ноги женщины покоятся на его бедрах. Однако наиболее привычная позиция для мужчины состоит в том, чтобы сидеть на корточках напротив женщины и, опершись руками о землю, двигаться в направлении к ней, или же, ухватив ее за ноги, тянуть по направлению к себе. Когда половые органы сближаются друг с другом, происходит введение. Кроме того, женщина может вытянуть ноги и положить их прямо на бедра мужчины, при том, что его руки находятся снаружи от них; но значительно более привычная поза состоит в том, что ноги женщины обхватывают руки мужчины и лежат у него локтях.

Есть любопытный текст, дающий описание обоих способов:

Kidama vivila sitana ikanupwagega;

Допустим женщина совсем немного она лежит открыто (ногая); *kaykela bima ogipomada.*

ноги ее приходят на наши бедра. *Kidama ikanupwagega senela,*

Допустим она лежит открыто (ногая) очень сильно действительно,

ikanubeyaya, *kaykela bima* *o*

она лежит сильно открытая, ноги ее приходят на *mitutugu kaylavasi.* край мой локоть.

Это может быть передано так: «Когда женщина раскрывает ноги лишь немного, ее ноги приходят (то есть опираются) на мои бедра; когда она лежит, раскинув ноги очень сильно, лежит, сильно открывшись, ее ноги опираются на мои локти».

Соитие иногда происходит в позиции «отклонившись назад». Партнеры лежат на боку, лицом друг к другу и прижавшись ногами, при этом женщина закидывает ногу на бедро мужчины, и затем происходит введение. Данный способ, будучи менее популярным, практикуется ночью в *bukumatula* (доме холостяков). Он менее шумный, как говорят

туземцы, и требует меньшего пространства; к нему прибегают для того, чтобы не разбудить других обитателей дома (см. гл. III, разд. 4).

Никакие другие позиции не практикуются. Более того, европейскую позицию туземцы презируют, считая ее неудобной и

694

непристойной. Тробрианцы, конечно, знакомы с ней, потому что белые мужчины часто сожительствуют с туземными женщинами, а некоторые даже женаты на них. Но, как они говорят, «мужчина тяжело лежит сверху на женщине; он тяжело давит на нее вниз, она не может отвечать (*ibilamapu*)».

В целом туземцы уверены, что белые люди не знают, как осуществлять сексуальные отношения эффективно. Более того, особым достижением туземных поваров и слуг, какое-то время работавших у белых торговцев, плантаторов или чиновников, считается копирование способов, которыми совокупляются их хозяева. В этом отношении лучшим актером на Тробрианах был, наверно, Гомайя. Он все еще помнил знаменитого греческого пирата, который под именем Николаса Министера был известен и другим обитателям побережий тихоокеанских островов и который жил на Тробрианах еще до появления здесь ставки администрации. Представление, которое устраивал Гомайя, состояло в имитации очень неуклюжей «отклоненной» позиции и в воспроизведении нескольких отрывочных и вялых движений. Тем самым выставлялись в карикатурном виде краткость и отсутствие энергии в соответствующих действиях европейца. Действительно, по туземным понятиям белый человек достигает оргазма чересчур быстро, и кажется несомненным, что меланезиец затрачивает гораздо больше времени и использует гораздо большее количество механической энергии для достижения того же результата. Это, в сочетании с такой помехой, как незнакомая поза, возможно, и объясняет жалобы белых мужчин на то, что туземные девушки слабо реагируют на происходящее. Многие белые информаторы упоминали, быть может, о единственном туземном слове, которое они когда-либо выучили: *kubilabala* («двигайся горизонтально еще»), — слово, которое им интенсивно повторяли во время полового акта. Этот глагол означает горизонтальное движение во время половых сношений, которое должно быть взаимным. Существительное *bilabala* исходно означает горизонтально лежащее бревно, а *bala* — в качестве корня или префикса — выражает общий смысл горизонтальности. Но глагол *bilabala* не передает значения неподвижности бревна, напротив, он передает понятие горизонтальности движения. Туземцы считают, что позиция на корточках имеет преимущества — и потому, что мужчина в ней более свободен в движениях, чем когда он стоит на коленях, и потому, что женщина здесь меньше затруднена в своих ответных движениях, которые называются *bilamapu* (составное слово из *БИа* — от *bala*, горизонтальный, и *тапу* — возвращать или отвечать). Кроме того, в позе на корточках мужчина может совершать поступательное движение (*mtumuta*), являющееся полезным ди-

695

намическим элементом в удачном совокуплении. Другое слово — *korikikila* — означает одновременно и трение, и толкание, то есть движения, характерные для совокупления.

По мере того как половой акт продолжается и соответствующие движения становятся более энергичными, мужчина, как мне говорили, ждет, когда женщина окажется готовой к оргазму. Тогда он прижимает свое лицо к ее лицу, обнимает ее тело и поднимает на себя, тогда как она обвивает его руками и, как правило, впивается ногтями в его кожу. Оргазм выражают понятием *ipipisi totona*, что значит «семенная жидкость изливается». Слово *tonona* означает и мужское, и женское извержение; туземцы, как мы знаем, не проводят сколько-нибудь резкого различия между мужским семенем и выделениями женских желез, — по крайней мере в отношении их функций. Кроме того, то же самое выражение *ipisi totona* применяется к ночной поллюции (мужской или женской). Слово для обозначения эякуляции в результате онанизма — *isulumomoni* («сексуальная жидкость переливается через край»). Мужская мастурбация называется *ikivayli kwila* — «он манипулирует пенисом»; женская мастурбация описывается в конкретных выражениях и не имеет специального названия.

Любопытный личный отчет предоставил мне Монакево; там иллюстрируются некоторые из уже

упоминавшихся моментов. С его стороны едва ли было благоразумно, говоря о своей любовнице, называть ее имя, но пристрастие этнографа к конкретным фактам может извинить меня за то, что я не скрыл его.

Bamasisi deli Dabugera; bayobobu,
Я сплю вместе Дабугера; я обнимаю,
bavakayla, bavayauli.
я сжимаю в объятиях во всю длину, я трусь носами.
Tanuni dubilibaloda,
Мы сосем нижние губы наши,
pela bi'ulugwalayda; mayela
потому что мы чувствуем возбуждение; язык его
tanuni; tagadi kabulula; tagadi kala gabula; tagadi
мы сосем; мы кусаем нос его; мы кусаем его подбородок; мы
кусаем челюсть (щеку) его
kimwala; takabi posigala,
мы хватаем (ласкаем); подмышку его,
visiyala. Bilivala minana: «O, didakwani,
пах его. Она говорит эта женщина: «О, очень хочется,
lubaygu, senela; kworikikila
возлюбленный мой, очень сильно, действительно; три и толкай
696

tuvayla, bilukwali wowogu —
опять, чувствуется приятно тело мое —
kwopina viyaka, nanakwa bipipisi
делай это сильно, быстро (так чтобы) ударила струя
tomona: — kwalimtumutu tuvayla
сексуальная жидкость: — спаривайся опять
bilukwali wowogu.
чувствуется приятно тело мое.

Вольный перевод:

«Когда я сплю с Дабугерой, я обнимаю ее, я прижимаюсь к ней всем своим телом, я трусь с ней носами. Мы сосем друг у друга нижнюю губу, так, что в нас возбуждается страсть. Мы сосем языки друг у друга, мы кусаем носы друг у друга, мы кусаем подбородки друг у друга, мы кусаем щеки и ласкаем подмышки и пах. Затем она говорит: "О, мой милый, очень сильно хочется... толкай опять, все мое тело тает от удовольствия... делай это энергично, будь быстрым, так, чтобы жидкость могла извергнуться... совокупляйся опять, моему телу так приятно"».

Тот же информатор привел мне следующие образчики разговоров, происходящих после завершения акта, когда двое отдыхают в объятиях друг друга:

«*Kayne tombvaylim yoygu ?*»
«(Являюсь ли) любимый твой я?»
«*Mtage! nabwayligu yoku — sene*
«Да! любимый мой ты — очень сильно
tagigu; tuta, tuta, bitakayta; sene
желание мое; время, время, мы совокупляемся; очень много
migimbwayligu migim tabudaf»
лицо твоё любимое мной лицо твоё кросскузены!»
«*Gala tagigu bukuyousi nata vivila*
«Нет желание мое ты получаешь одна женщина
nava'u; yoku wala yaygu».
новая женщина; ты действительно, я».

— «Я твой любимый?»

— «Да, ты — мой любимый; я тебя очень люблю; всегда, всегда мы будем жить вместе».

— «Я люблю твоё лицо, очень сильно; это лицо кросскузины (правильной женщины для меня)».

— «Я не желаю, чтобы ты брал новую женщину; только ты и я».

697

Мне говорили, что между женатыми людьми сексуальные отношения строятся по тому же принципу, но из нижеследующего текста становится ясно, что со временем страсть угасает.

заклинаниями, направленными на увеличение красоты ее тела, что никоим образом не имеет целью усилить ее привлекательность для мужчин. Для собственного мужа она табуирована в сексуальном смысле, а возможность адюльтера в этих обстоятельствах для туземцев без преувеличения отвратительна в моральном отношении. Опять же, в другой моей работе¹⁰⁷ описаны обряды магии красоты, проводимые на особой платформе во время заморской экспедиции: они не имеют эротического оттенка (половые контакты в подобных случаях и впрямь часто табуированы), но их цель — сделать шарм визитеров настолько неотразимым, чтобы их одали множеством ценных украшений. Герои времен предков, делавшие себя красивыми по причинам, ничего общего не имеющим с сексом, фигурируют в мифах о *kula* («Аргонавты...», гл. XII). При всеобщем и активном интересе к личной привлекательности важно отвести практике той магии красоты, которая преследует непосредственно сексуальную цель, — подобающее ей место.

2. Мали красоты по случаю торжественных церемоний

Описывая возможности, которые дают праздники для восхищения людей друг другом и для их общения, мы ясно показали, как важны при этом красота и умение танцевать, а также «манеры». Магия красоты - это часть подготовки индивида перед всеми большими праздниками; особые заклинания произносятся над определенными частями тела в процессе ухода за ними и обмывания, а также во время их украшения. Это всегда делается в последний, кульминационный, день праздника танцев (*usigola*) или состязательных игр (*kayasd*), во время третьего пира, которым они и заканчиваются (гл. IX, разд. 3, 4). Прежде чем мы сможем понять сущность и значение магических обрядов красоты, необходимо отдать себе отчет в том, какое напряжение, какой интерес и спортивная злость сопровождают эти состязательные выступления; поэтому с позиций наблюдателей ритуала мы должны дать

700

краткое описание магических действий, но без того, чтобы возвращаться к играм и развлечениям, вокруг которых они вращаются (см. выше, гл. IX, разд. 2).

Праздничный период, длящийся двадцать восемь дней, всегда начинается, как мы знаем, в полнолуние, следующее за возвращением духов предков. Он открывается ритуальным распределением пищи (*sagali*) (илл. 71 и 72). *Sagali*- очень важный институт на Тробрианах; он сопровождает большинство церемоний, таких как похоронные обряды, поминальные торжества, всевозможные состязания и ежегодный сезон развлечений. Похоронные *sagali* (раздачи), которые являются наиболее важными, основываются на клановом и субклановом делении (см. гл. VI, разд. 4; гл. XIII, разд. 5): члены одного клана всегда действуют как раздатчики, а мужчины других кланов — в роли получателей пищи. В другие времена надделение пищей следовало иному социальному принципу. Но во всех случаях в роли «хозяина раздачи» (*tolisagali*) выступает глава локальной общины. Он и его родичи, шагая между кучами ямса, обговаривают, как они будут делить корнеплоды, обсуждают все и запоминают (илл. 71). После этого та же группа медленно переходит от одной кучи к другой, и хозяин либо его глашатай выкликают имя получателя или говорит о нем описательно. Когда это сделано, мужчины уходят с площади, а спустя какое-то время женщины из числа родственников каждого получателя набирают ямс в корзины и относят их в свои амбары (илл. 72). В небольшом *sagali*, таком, какое устраивает община по случаю начала сезона танцев или игр, обязанность обеспечения едой всегда ложится на хозяина и его родственников, в то же время слава (*butura*) от такой раздачи увеличивает их престиж; те же, кто получает еду, ответственны перед хозяевами за успех предстоящих увеселений.

Фактически раздача накладывает на всех участников обязательство продолжать танцы, игры или любой избранный вид выступлений на протяжении всего отведенного на это времени. В *usigola* (период танцев) каждую кучу ямса отдают, в зависимости от ее размера, особому классу участников. Одна из самых больших куч обычно достается лидерам круговой пляски (*tokolimatala*). Трое мужчин, исполняющих сложный фигурный

танец, торжественный *kasawaga*, получают равные по объему большие порции. Певцы (*tokwaypo 'u*), группа безусловно важная, тоже занимают свое особое место в такой раздаче. Более мелкие кучи разной величины отдают барабанщикам, статистам, занятым в фигурном танце, мальчикам, поймавшим игуану, чтобы натянуть ее кожу на барабан, и всем остальным жителям деревни, в зависимости от их роли в происходящем. Поэтому в *sagali* (раздаче еды) подчерки-

701

вается относительная значимость каждой группы, что вызывает определенную напряженность и ревность, а с другой стороны — известную гордость.

В первый день магические обряды производятся над витой раковиной и над пищей. В такую раковину дуют в этот день, а также в течение всего танца; еду же закапывают в том месте, где дорога подступает к деревне. Оба обряда нацелены на то, чтобы за счет магии усилить величие выступления. Заговоренная витая раковина возвещает о предстоящем выступлении вибрирующим звуком, говорящим о присутствии магической силы. Захоронение еды выражает желание иметь достаток в деревне и является символом такого достатка; считается, что оно может обеспечить его. Я не сумел добыть формулу этого магического обряда, поэтому моя информация о нем всего лишь приближительна.

После этих ритуалов начинается сезон танцев. Вначале много сил уделяется разучиванию движений, репетициям и предварительным состязаниям. В середине месяца проводится вторая *sagali* (раздача еды), называемая *katumwalela kasakasa* (опробирование ранга и очередности). В такой день исполняется особый танец, но никакие другие обряды не проводятся.

Наконец, в следующее полнолуние наступает *kovayse* (завершение), которое длится три дня и является главным праздником всего сезона. За два дня до полнолуния происходит грандиозная общинная трапеза, когда едят саго или пудинг из таро (илл. 5 и 86). Этот день называют *itavakayse kaydebu* («изготовление щита для танцев») или *itavakayse bisila* («изготовление вымпела из пандануса»), имея в виду щит и вымпел, которые используют в танце. На следующий день, называющийся *itokolukwa* 7, повторяется та же самая процедура. И в оба эти дня исполняются ритуальные танцы.

Третий день называется *luvayam*, «день завершения», или *lapula*, «день закругления», и представляет собой великое событие. Приглашаются люди из многих деревень, они начинают прибывать утром, вскоре заполняя собой всю деревенскую улицу и прилегающее пространство. Каждая община сидит группой, устраиваясь на циновках, в окружении корзин и детей. Те, кто находится в более близких отношениях с хозяевами, помогают им в приготовлениях. Местные жители, с серьезными решительными лицами, быстро движутся взад-вперед между гостями, нарядно одетые, а некоторые уже разукрашенные для танца (мужчины могут быть в женских травяных юбках, при том, что их тела целиком убраны цветами и ценными украшениями).

Утром представление начинается со вступительного кругового танца, *mweli* (как на илл. 58, 65, 82). За *mweli* примерно в пол-

702

день следует ритуальный фигурный танец (*kasawaga*) (илл. 73). Все исполняется в полном парадном облачении и с большой отдачей — ради внимательно наблюдающих зрителей.

Однако это всего лишь подготовка к тому, что последует дальше.

После полудня начинается уже настоящая обрядовая церемония. Танцоры должны теперь в ритуальных целях умыться, одеться и украсить себя. Тем временем гости и остальные жители деревни участвуют в раздаче еды и пируют. Вскоре после полудня блюда печеного ямса, бананов и кокосов, а иногда также и рыбы подносятся гостям и раздаются каждой общине в качестве *mitalela valu* («глаза деревни» — метафора, которую я не сумел раскрыть). Эта раздача — обычно повод для большого веселья и грубых шуток, которыми традиционно обмениваются дающие и получающие. Затем каждая группа принимается за свою порцию, сидя вокруг блюда и повернувшись спиной к членам других деревенских общин, как того требуют хорошие манеры.

Подытоживая наш рассказ о раздачах пищи, добавим, что следом за этим идет другое *sagali*, в

котором выступающие, теперь полностью одетые и украшенные, вручают подарки своим *tabusia* (сестрам отца и их дочерям). Это — вознаграждение за обряды магии красоты, которые женщины для них проделали и к описанию которых мы теперь приступаем.

3. Магия красоты: ритуал омовения

Ритуальное омовение и обряжение танцоров с магической целью проделывают женщины особой категории, а именно те, кто находится с ними в отношениях *tabu*. Более полно об этих женщинах и их месте в общественной организации нам предстоит рассказать в последующих главах (гл. XIII, разд. 6, см. также гл. VIII, разд. 2). Здесь же нужно только упомянуть, что и для мимолетных интрижек, и для более стабильных связей, и для брака они — санкционированные и подходящие партнерши (см. также гл. IV, разд. 4). Это именно их обязанность — готовить мужчин к танцу, надевать на них украшения, цветы, раскрашивать их и проделывать особые магические обряды для каждой стадии выступлений. Этим данный ритуал отличается от магии красоты, характерной для *kula*, где каждый мужчина сам проделывает магический обряд и сам себя обряжает. С другой стороны, это во всех отношениях схоже с ритуалами магии красоты, проделываемыми в обряде первой беременности (см. выше, гл. VIII, разд. 2).

Ритуальному одеванию, как всегда, должны предшествовать ритуальное омовение и очищение, идущие под непрерывный аккомпанемент соответствующих заклинаний. Танцоры и их свита

703

должны теперь собраться за околицей деревни, в роще, обычно неподалеку от водоема (илл. 74). Пока парни ждут, их *tabula* произносят заклинания над кокосовым волокном, которым будут, как губкой, тереть кожу; над мягкими листьями (обычно от кустарника *wageva*), которыми будут кожу осушать, как полотенцем. Вот в свободном переводе формула *kaykakaya* (омовения) для заклинания кокосового волокна¹⁰⁸:

Полирование, отполирование,

Очищение, вычищение,

Есть клочок волокна,

Моего собственного., хорошего волокна, бодрящего волокна,

Волокна, которое как утренняя звезда,

Которое как полная луна.

Я чищу его грудь, я улучшаю его голову,

Я улучшаю его грудь, я чищу его голову,

Они влезают на столб (чтобы восхищаться),

Они повязывают тесемку лести вокруг его колен.

Эта формула едва ли нуждается в каком-либо комментарии. Она содержит (как и большинство магических формул) утверждение желаемого результата. Она начинается с простого названия действий по очистке, а затем превозносит ценность кокоса, сравнивая его с утренней звездой и полной луной. Следует помнить, что качество, заклиняемое в кокосовом волокне подобным образом, позже — через трение — передастся коже купальщика. Идея светлого цвета как признака красоты ясно выражена. Завершается формула преувеличенным описанием результата, который будет достигнут благодаря магии. Речь идет об обычае забирать кусочек украшения с тела танцора или, когда дело касается людей высокого ранга, повязывать тесемку вокруг его ноги или руки — дабы выразить свое восхищение. Это проделывается со словами: *Agu tilewa Ч* («моя повязка лести») и должно быть отдарено обожаемым танцором, который делает соответствующий подарок, тоже называемый *tilewa 7* — «подарок лести».

Над листьями, используемыми для осушения кожи, произносится следующая формула:

Я таскаю и таскаю, я таскаю туда-сюда,

Я таскаю мои осушающие листья.

Есть один вид впитывающих листьев,

Листья моих товаров;

Увядающие, пересохшие это листья.

Есть другой вид листьев, моих осушающих листьев.

704

Листья, принадлежащие мне, Ибо'умли,

Это хорошие, бодрящие, сверкающие листья.

Здесь вновь перед нами обычное утверждение, но три средние строки весьма любопытны, поскольку демонстрируют то, что можно было бы назвать типичным приемом соотнесения в магии. Магия говорящего, который (или которая) в таких случаях всегда упоминает свое имя, превозносится за счет магии его (или ее) товарищей. Данный тип фразеологии преобладает в магии, применяемой в состязательных видах деятельности¹⁰⁹. Таскание листьев, упомянутое в первой строке, относится к срыванию их с дерева и для магии является типичным выражением.

После того, как кокосовое волокно и листья заговорены, каждый мужчина берет у своей *tabula* «губку» и «полотенце» и оборачивает их листьями, чтобы ни одно магическое свойство не улетучилось даже за короткое время перехода от места, где они все собираются, до водоёма, куда мужчины сразу направляются, оставив женщин позади. Прибыв туда, мужчины снимают всю одежду и украшения и начинают мыться, счищая с себя всю краску, оставшуюся еще с утра. Первым из обертки вынимается кокосовое волокно, и с его помощью мужчины очищают кожу. Они трут себя тщательно и серьезно, со скрупулезной дотошностью, чтобы ни один участок кожи не остался незатронутым. Лицо и грудь, пожалуй, выскребают наиболее основательно. С тем же дотошным вниманием к деталям кожу высушивают при помощи мягких впитывающих листьев. Вслед за этим мужчины возвращаются к своим заклинательницам, которые их поджидают.

4. Магия красоты: обряд украшения

Тем временем женщины готовят разные косметические вещества. Каждый юноша перед тем, как мыться, снимает наиболее драгоценные украшения, такие как пояс из раковин, раковинные браслеты и ценные ожерелья, и оставляет всё у своей *tabula*; теперь процесс обрядования можно начинать. Первым наступает черед смазывания тела заговорённым кокосовым маслом, это всегда — следующая стадия после мытья (магическую формулу кокосового масла я раздобыть не смог). Когда маслом хорошенько натерта вся поверхность кожи, что делают сами мужчины, а не женщины, последние приступают к поглаживанию кожи перламутровой раковиной (*kayeki* или *kaydoby*) (илл. 75). Медленно и осторожно каждая *tabula* нажимает гладкой раковиной сверху вниз на его щеки, руки и грудь, а горизонтально — проводит ею через весь лоб, и если произносит формулу, то делает это четким, внятным

голосом. Слова всегда должны произноситься в лицо юноше, которого *tabula* гладит.

Кто совершает обряд магии красоты? — Чтобы усилить красоту, заставить ее появиться. Кто делает это на склонах Обукулы? — Я, Табалу, и мой кросскузен Квайвайя. Мы совершаем обряд магии красоты. Я разглаживаю, я удушаю, я отбеливаю! Голову твою я разглаживаю, я улучшаю, я отбеливаю! Щеки твои я разглаживаю, я улучшаю, я отбеливаю! Нос твой я разглаживаю, я улучшаю, я отбеливаю! Горло твое я разглаживаю, я улучшаю, я отбеливаю! Шею твою я разглаживаю, я улучшаю, я отбеливаю! Плечи твои я разглаживаю, я улучшаю, я отбеливаю! Грудь твою я разглаживаю, я улучшаю, я отбеливаю! Яркая кожа, яркая; пылающая кожа, пылающая.

Начальные фразы формулы вновь представляют собой типичный образчик тробрианской магии. Они отражают традиционную филиацию реального действующего лица. Произнося их, заклинатель действует не от собственного имени, но как представитель, так сказать, первоисточника магии. Он — или в данном случае она — даже мысленно обращается к тому месту, откуда пришла магия: в описываемых обрядах — к склонам Обукулы, где возле деревни Лаба'и есть первобытная пещера¹¹⁰. Из этой пещеры, согласно традиции, появились первопредки клана. Там также вырос и жил вместе с матерью культурный герой Тудава. Это — центр традиционной магии, обычая и закона. Приведенная формула указывает на связь говорящего с двумя предками самого знатного субклана, носящего имя одного из них (Табалу). Форма заклинания предполагает, что имена могут быть либо мужскими, либо женскими. На практике, чтобы указать, кого называют — мужчину или женщину, — обычно добавляют префикс мужского пола *Мо-* или женского пола *Бо-*. Так, старый вождь Касана'и, который еще был жив во время моего первого посещения Тробриан, звался М'табалу, а один из его племянников - Квайвайя. Соответственно женские формы были бы Ботабалу и Боквайвайя. В остальном данная формула типична для всех длинных заклинаний и шаг за шагом повторяет ритуальные прикосновения к зак-

линаемому объекту. Из всех обрядов магии красоты это самая длинная формула и самое подробное действие.

После того, как тело умастили и разгладили жемчужной раковиной, происходит ритуальное наложение косметики. Рот разри-
706

совывают раздавленным орехом бетеля под пение следующих слов:

Красную краску, красную краску туда. Красную краску, красную краску сюда. Красная краска моих товарищей, Она сухая, она пересохла. Красная краска, моя красная краска Принадлежащая мне, Ибо'умли; Она хорошая, она живая, она сверкающая: Моя красная краска.

Этот заговор сходен по форме с заговором листьев *wageva*.

Когда рот уже разрисован красной краской, а, возможно, нанесены на лицо и несколько линий того же цвета, тогда ароматной черной косметической краской *sayaku* на щеках и на лбу для красоты рисуют спирали (илл. 76) и одновременно произносят следующие слова:

О, черная краска, о, живая черная краска!

О, черная краска, о, украшающая черная краска!

О, черная краска, о, милая черная краска!

Яркие глаза, яркие, блестящие глаза, блестящие.

Потому что это моя *sayaku*.

Украшающая, впрямь соблазняющая черная краска.

Затем гребнем вычесывают волосы под аккомпанемент такого заклинания:

Кто совершает обряд магии красоты —

Чтобы усилить красоту, заставить ее появиться?

Кто делает это на склонах Китумы?

Я, Ибо'умли, совершаю обряд магии красоты,

Чтобы усилить красоту, заставить ее появиться.

Я делаю это на склонах Китумы.

Хорош мой гребень, силен мой гребень,

Мой гребень — как полная луна,

Мой гребень - как утренняя звезда.

Потому что это мой гребень,

Он украсит меня,

Он сделает меня по-настоящему любимым.

Имя Ибо'умли, очутившееся в этом и в одной или двух предыдущих формулах, - это имя моего информатора. Упомянутая

707

местность Китума, кажется, где-то на востоке архипелага, но мой информатор не мог точно указать, где она находится.

Теперь туалет почти завершен. Танцоры украшены красными цветами, ароматными травами (*yana*) и гирляндами *butia*, которые всегда цветут в это время года (илл. 77). Произносятся соответствующие заклинания, однако я не стану приводить их здесь, поскольку, хотя они и есть у меня, я не могу удовлетворительно перевести их. Наконец, уже без помощи магии на танцоров надевают такие ценные украшения, как пояса, браслеты, ожерелья и последнее (но отнюдь не худшее) — головные украшения из перьев. Указанная последняя стадия туалета выполняется мужчинами (илл. 78).

5. Магия безопасности и магия славы - на праздниках

В тщательно разработанном ритуале приготовления к танцу есть нечто, указывающее на напряженность эмоциональной атмосферы, которая характерна для таких больших праздничных сборищ. Такая исключительная возможность показать себя оказывает воздействие на целый комплекс опасных страстей, одновременно и вытекающих из духа соперничества, и порождающих его.

Пока в роще над танцорами произносят заклинания, дабы придать им дополнительно красоты, силы и мастерства, в деревне проводят два других вида магических обрядов, причем один из них является мерой защиты. Туземцы глубоко убеждены, что враги деревни применяют против танцоров черную магию, и сильно опасаются этого. Превосходство в танцах — действительно одно из тех опасных достижений, которые возбуждают великую зависть и

против которых многие злые колдуны применяют свои силы. И действительно, среди симптомов, по которым определяют колдуна-убийцу, важное место занимают метки на трупe его жертвы, означающие: «Этот мужчина был убит за свое превосходство в танцах»¹¹¹. Существует особая вредоносная магия, называемая *kaygiauri* и применяемая против танцоров, а в действительности — и против всех зрителей, исключая самого колдуна и его друзей. Я не сумел разузнать какие-либо детали об этой магии: как она осуществляется или каково ее предполагаемое действие. Но я сам видел людей, готовивших противоядие и производивших над танцорами обряды контрмагии. Когда ритуальный туалет завершался, изготавливались небольшие пакетики, содержавшие магически обработанные корни дикого имбиря, герметично завернутые в листья. Содержимое пакетиков колдун жевал, а потом выплевывал на тело танцоров. Вслед за этим он брал несколько душистых листьев

708

(*kwebild*), бормотал над ними короткую формулу, а затем всовывал их в браслеты танцоров. Действие упомянутых злобных чувств на деле не ограничивается только сферой идей и представлений. Вероятность драки в ходе кульминационного дня праздника *kayasa* не вполне исключается даже сегодня. Я никогда не присутствовал при ситуации, когда страсти разгораются настолько, что переходят в шумную ссору, и тем не менее я не сомневаюсь в жестокости и беспощадности, свойственных поведению как участников выступления, так и толпы, не сомневаюсь в определенном всеобщем нервическом недоверии и стремлении каждой группы держаться вместе; это подтверждается рассказами и самих туземцев, и в целом имеющейся у меня информацией о том, как проходили такие мероприятия в прежние времена. Тогда туземцы обычно появлялись полностью вооруженными, с копьями, деревянными палицами, дротиками и щитами; все общины стояли группами, в которых каждый мужчина был настороже, подозрительный ко всем чужакам и готовый к возможным неприятностям. По мере того, как интерес к выступлениям нарастал, люди проталкивались вперед, более тесный физический контакт вызывал подозрение колдуна, и уже что угодно могло стать сигналом к драке. Присутствие женщин в разных группах было другим важным источником опасности — ввиду сексуального соперничества.

К зависти и ревности, а также взаимному недоверию нужно добавить еще и страстное желание славы (*buturd*). Оно находит себе полное и самостоятельное выражение в еще одном типе магии, который, вместе с магией красоты и специфическим средством против вражеского колдовства, с азартом пускается в ход в атмосфере всеобщей экзальтации, охватившей деревню. Это магия *uributu*, «распространения славы» (*uri* — от «wop», ударять, наносить легкий удар, распылять; *BuIII* — корень от «славы»). Пока танцоры готовятся под деревьями деревенской рощи, пока на центральной площади в разгаре раздача еды, заклинатель славы, *to 'uributu*, приступает в своем доме к «изготовлению славы» для своей общины. Он — тот самый человек, который в первый день торжеств месяц тому назад проводил важный магический обряд витых раковин и захоронения пищи. Кроме того, это он утром приготовил площадку для танцев, ритуально подметая *baku* (центральную площадь) заговоренной метлой. Теперь приходит момент самого важного его выступления. На большую циновку, сложенную так, что она скрывает их, он помещает барабан, витую раковину и несколько кусков тростника (*dadam*). Затем в открытое устье этого импровизированного магического мешка он пропевает свои заклинания. К сожалению, получить звучащую при этом формулу мне не удалось.

709

Задача колдуна бывает выполнена, когда танцоры готовы, полностью одеты и ждут начала *lapula*, или финального танца (илл. 79). Заклинатель дает одному из барабанщиков магический барабан, а другой мужчина берет заговоренную полукруглую раковину.

Теперь в ожидании сигнала танцоры, певцы и барабанщики становятся в позицию. Сигнал подадут заклинатель славы и один или два его помощника. Они бегут с деревенской улицы на центральную площадь и держат в руках магический тростник. Каждый из них должен держать обе руки на тростнике, который указывает в направлении земли. Время от времени они стучат тростником по земле, издавая на высоких нотах пронзительные крики (*igo-vasf*). Достигнув противоположного конца площади, они оборачиваются и подкидывают тростник в воздух. Мужчина, который поймает тростник, выигрывает очко в этом соревновании за славу, и когда

о празднике станут судачить и называть имена героев, о нем заговорит весь дистрикт. Потом мужчины с тростником издают другой весьма громкий вопль, и он становится сигналом к тому, чтоб барабанщики ударили в барабаны, чтоб витые раковины загудели, а танцоры начали свое последнее выступление.

6. Любовная магия

Сейчас мы подходим к наиважнейшей системе магии, связанной с эротической жизнью Тробриан, — к магии любовной. Если магия красоты всегда ассоциируется с ритуальными событиями, такими как *kula* (ритуальный обмен), празднование первой беременности, *kayasa* (период состязаний) или *usigola*, то любовной магией занимаются при любом удобном случае. Если, опять же, магические обряды красоты всегда выполняются открыто и публично, то любовная магия — дело частное и ее обряды выполняются по инициативе самого индивида. Это, конечно, не значит, что в том, что касается любовной магии, есть элемент недопустимости или тайны. Люди, практиковавшие ее, хвастаются и рассказывают, как они проделывали эти обряды. Точно так же, исходя из существа самих обрядов, невозможно было бы вовсе скрыть их от объекта воздействия. Любовная магия делается запретной только тогда, когда запретной является сама любовь — как, например, в случае, когда она направлена на жену вождя или еще какую-нибудь табулированную персону.

Уже упоминалось, что данная магия является элементом *системы*. Система магии на Тробрианах — это серия заклинаний, которые сопровождают отдельные звенья в цепи связанных между собой видов деятельности и выполняются в строгом порядке, повторяющем последовательность всей цепочки. В хозяйственных

710

занятиях, таких как возделывание огородов, рыболовство, строительство каноэ или экспедиции *kula*, или, с другой стороны, в только что описанной магии красоты обряды сопутствуют каждой последовательной фазе предприятия, которое, естественно, осуществляется в определенном порядке.

Но существуют иные области магии, где система обладает несколько иным характером. Например, колдуна считают истинной причиной болезни. Действительно, черная магия должна быть эффективной и в конечном счете фатальной, *при условии*, что она проделывается надлежащим образом, с должным соблюдением всех условий, и что она не встретится с более сильной контрмагией. Колдун начинает атаку, его жертва защищается, обеспечивая себя контрмагией и используя все, что только может противодействовать стопроцентной эффективности черной магии. Даже если колдун удачлив или удачлив отчасти, насылаемая им болезнь не развивается по заранее известной линии, в отличие от заранее известного развития растений в огороде. Отсюда следует, что система, о которой идет речь, не может повторять твердую последовательность событий. Вместо этого система черной магии состоит из последовательности заклинаний и обрядов, которые постепенно наращивают силу. Если колдуну сопутствует успех, то нарастающая сила его заклинаний производит более быстрое разрушение жертвы, вплоть до наступления смерти. Если планы колдуна расстраивают, то он применяет все более и более сильные формулы в надежде настичь свою жертву, невзирая на барьер из предосторожностей, неблагоприятных обстоятельств и контрмагии, которой жертва себя защищает.

Рассмотрим черную магию, но не с точки зрения туземца, а глазами этнографа. Колдуну либо платят за то, чтобы он разделался с жертвой, либо он действует по собственным мотивам. Может случиться, просто по совпадению, что его жертва более или менее серьезно заболеет в течение нескольких недель после первоначальных действий. Поскольку черную магию часто декларируют и всегда подозревают, то болезнь относят на ее счет. Если станет известно, что могущественный колдун, находящийся на содержании вождя, взялся за дело, эта новость может оказать серьезное воздействие на жертву. Из этого не следует, что человек совершенно сдается и умирает, но подозреваю, что время от времени такое случается¹¹². Однако, как правило, если прессинг велик, жертва мобилизует все средства защиты. Человек задействует контрмагию, окружает себя по ночам вооруженными часовыми, переезжает в другое место, изменяет свою диету и соблюдает все табу и прочие условия выздоровления. Таким образом, мы констатируем в воображении пациента

взаимодействие двух сил, соответствующих взаимодействию двух реальных сил в организме, а именно: сопротивляемости и болезни. Развитие системы магии, сопровождаемое развитием системы контрмагии, протекает бок о бок с борьбой, которую ведет организм с разящей силой бактерий или со злокачественными изменениями. Как только колдун решился применить черную магию или получил за нее вознаграждение, он должен осуществить весь репертуар, начиная с первой формулы и кончая заключительным «нацеливанием косточки», — даже если ему в конце и придется потерпеть поражение. Пожалуй, лучше всего отсутствие успеха у колдуна извинит случайно нарушенное им табу, но наряду с этим неэффективность его магии могут объяснить и неудача заключительного этапа, когда нужно правильно применить заговоренные субстанции, и наличие мощной контрмагии. После такого провала колдун выжидает время и ищет подходящего случая, такого, например, как действительная болезнь его жертвы. Затем он вновь приступает к делу. Ведь хотя туземцы и верят, что реальную болезнь (*silami*) может вызвать только магия, они вполне осознают, что нездоровье (*katoulo*), которое вполне может быть естественным, создает превосходную почву для действия колдовства.

Ради раскрытия сущности любовной магии необходимо было расширить задачу вплоть до выяснения как общего характера всех магических систем, так и различия между, с одной стороны, системой магии, следующей за естественным развитием какой-либо деятельности или начинания, с другой стороны, — системой, курс которой определяется случайной игрой неизвестных заранее факторов. Любовная магия тоже имеет дело с конфигурацией таких возможностей и элементов, которые не следуют заданным естественным курсом. Здесь тоже существует очень сильная убежденность, что любовная магия, должным образом осуществленная и не встретившая противодействия, — непобедима. *Nanola* (центр сознания и эмоций) мужчины или женщины не может сопротивляться полной и последовательно проведенной серии обрядов и заговоров; даже если первоначальными действиями он был не более чем задет, то совокупному обряду он вынужден будет поддаться (при условии, что магия не встретит противодействия). Ибо для объяснения неудачи с любовной магией тоже всегда находятся причины: заклинатель мог оперировать неточными словами или мог нарушить условленное табу, или контрмагия могла расстроить его без пяти минут успешные попытки. Как и при любой другой попытке управлять случайными процессами, используя сверхъестественные приемы, надежность магии бывает абсолютной только при абсолютно совершенных обстоятельствах;

712

она, так сказать, никогда не достижима на практике, хотя теоретически может провозглашаться.

7. Обряд и заклинание в любовной магии

Отслеживая практику любовной магии в ее последовательных стадиях, мы не должны забывать об антураже тробрианского любовного романа: об обычной деревенской жизни и традиционных формах общения полов. Хотя говорится, что практикуют указанную магию девушки, инициатива чаще принадлежит мужчинам. Любовная история начинается привычным образом: юноша увлекается девушкой. Если чувство его безответно и сразу завоевать расположение девушки не удастся, он прибегает к наиболее действенному средству ухаживания, то есть к магии.

Как и в обычных обрядах магии красоты, он должен сперва вымыться или искупаться в море. Этим он делает себя красивым и привлекательным; тем же самым обрядом он еще и пробуждает ответное чувство в сердце возлюбленной. Предположим, наш герой живет у моря. Направляясь к берегу, он набирает в зарослях мягкие впитывающие листья кустарника *wageva*, *silasila* или *ponatile*, а еще листья с дерева, обладающего особо гладкой и чистой корой, — предпочтительно *reyava* и *gatumwalila*. Он заворачивает всю охапку в какой-нибудь большой лист и монотонно пропевает над ним специфическую формулу омовения. Она соответствует аналогичным заклинаниям из обрядов магии красоты в *kula* и магии красоты, описанной в предыдущих разделах.

Одно из заклинаний *kaykakaya* в любовной магии, которым я располагаю, можно передать в

вольном изложении следующим образом:

Заклинание *kaukakaya*

Листья грязи и листья очищения,

Листья грязи и листья очищения,

Гладкие как кора дерева *reyava*,

Как хвост опоссума.

Мое лицо сияет красотой;

Я очищаю его листьями;

Мое лицо, я очищаю его листьями,

Мои брови, я очищаю их листьями.

И так далее.

Затем юноша должен называть разные части головы и тела, добавляя каждый раз слово *ayolise*, которое переводится здесь как

713

«я очищаю листьями». Вот части тела, названные информатором, сообщившим мне текст заклинания: голова, лицо, брови, нос, щека, подбородок, рот, горло, плечи, гортань, грудь, бока, подмышки, ягодицы, бедра, колени, икры и ступни. Формула затем имеет продолжение:

Прекрасным пусть останется мое лицо,

Сверкающим пусть останется мое лицо,

Жизнерадостным пусть останется мое лицо!

Это больше не мое лицо,

Мое лицо - как полная луна.

Это больше не мое лицо,

Мое лицо - как круглая луна.

Я пробиваюсь,

Как маслянистый раскрывающийся листок арековой пальмы,

Я появляюсь,

Как бутон белой лилии.

После этого заговорённые листья тщательно заворачивают, дабы они не растеряли магическую силу (*kayawa*), и молодой человек моется в воде. Полностью закончив мытье, он открывает сверток и заговорёнными листьями протирает всю кожу и осушает ее. В этом месте обряд приобретает специфику и делается частью системы любовной магии, поскольку листья, использованные указанным образом, выбрасываются в море со словами: «*Kirisana akaykakaya, kula kworisaki matana...* (далее следует имя девушки. — Б.М.)». Слово *kirisana*, известное также в форме *kirisala* или *karisala*, обозначает то влияние, которое мечта о юноше, спровоцированная магией, способна оказать на средоточие эмоций девушки — сердце, как сказали бы мы, или живот, как считают туземцы¹¹³. Данное слово можно было бы передать как «заклятие, или влияние магического действия на возникновение мечты». Глагольная форма звучит как *korisaki*, где суффикс *ki* выражает активность. Перевод всего предложения поэтому будет выглядеть следующим образом: «Мечта-заклинание моих чар *kaykakaya*, иди и как следует повлияй на глаз такой-то [девушки]».

Таким образом, обряд имеет двойственный эффект: как и вся магия, связанная с мытьем, он делает мужчину красивым и он же доносит до сознания девушки сладкие мечты о юноше.

Туземцы, сравнивая это с ритуальным бросанием растений в море, говорят: «Как листья будут носиться по волнам и двигаться с морем то вверх, то вниз, так и душа девушки будет вздыматься и опускаться».

Что за этим последует, зависит — как и в колдовстве — от результативности того, что было выполнено прежде. Если возлюб-

714

ленная сдастся легко, то, возможно, будет произнесена еще одна формула, дабы привязать ее к себе ненадежнее. Но если магия мытья оказывается совсем безуспешной, то предпринимается вторая атака на осаждаемое сердце — средствами более сильной магии, называемой *kasina*.

Она должна действовать через рот. Кусочек пищи или ореха бетеля (сегодня в этой роли выступает табак) — заговаривают и дают девушке. Магия мытья уже заставила ее больше интересоваться своим поклонником, и, хотя она еще не готова сдаться, возможно, она и попросит себе такой маленький презент. В любом случае она не отвергнет подобное под-

ношение, даже если будет подозревать, что оно предлагается с каким-то умыслом.

Заклинание *kasina*

Мои сверкающие украшения, моя белая кожа! Я возьму лица моих товарищей и соперников. Я сделаю так, что их отринут.

Я возьму свое лицо, лицо мое (далее следует личное имя), И я получу повязку лести за него. За мое красивое, как полная луна, лицо.

Быть может, сравнение из последней строчки и не заставило бы затрепетать сердце белой девушки, но для тробрианца полная луна — это символ цвета и округлости, имеющих для него более привлекательный эмоциональный смысл, чем для нас. Упомянутой «повязке лести» (*tilewa* 7) уже давалось объяснение выше (разд. 3).

Когда девушка съедает названный маленький *douceur*¹¹⁴, магия попадает к ней внутрь и будоражит ее сознание. Уже есть неплохой шанс на то, что ее чувства склонились в благоприятную сторону, однако в запасе остается еще более сильная магия. Первая атака, как мы видели, велась через бесплотное посредство мечтаний; вторая — самым что ни на есть материальным способом, через поедание; незадействованными остаются еще два чувства: осязание и обоняние. В любовной магии они считаются наиболее восприимчивыми.

Поэтому следующий обряд концентрируется вокруг ароматного растения, именуемого *kwoyawaga*, которое растет только на восточных островах и которое приходится выменивать главным образом с Китава. Это растение помещают в сосуд с кокосовым маслом и произносят над ним следующее заклинание:

715

Заклинание *kwoyawaga*

Развертывайся, свертывайся,

Развертывайся, свертывайся,

Я срезал, я резал, я резал.

Ловушка для птицы, для маленького морского ястреба,

Uve, uvegi-guwo, o

Мои любовные чары *kayro 'iwa* остаются,

Мои любовные чары *kayro 'iwa* плачут,

Мои любовные чары *kayro 'iwa* тянутся,

Мои любовные чары *kayro 'iwa* проливаются.

Толкай вверх и вниз ложе свое;

Разгладь, погладь свою плетеную подушку;

Войди в мой дом и ступи на мой пол.

Вычесывай и вырывай мои волосы;

Пей мою кровь и ухвати мой пенис;

*Apicem penis suge*¹¹⁵, ибо решимость моя разбужена.

Приведенная формула гораздо более темна, чем прежние. Первое предложение («развертывайся, свертывайся») может относиться, как говорили мне мои информаторы, к циновке, на которую парень и девушка опираются в любовном объятии. Срезание — по аналогии со сходными магическими формулами — касается растений, используемых в магии. В следующей фразе магия уподобляется ловушке для птицы, а девушка — морскому ястребу, парящему над ловушкой. Одно предложение я не смог перевести даже приблизительно, поэтому привожу его на языке туземцев. То, что следует за этим, — менее загадочно. *Kayro 'iwa* — это название одной из систем любовной магии, с которой мы познакомимся поближе, когда речь пойдет о туземном мифе, посвященном инцесту (гл. XIV). Заключительная часть заклинания типична для большинства страстных проявлений любовной магии. У меня есть несколько формул со сходными концовками.

Могу добавить, что в случае с каждой формулой, которую я сумел записать, спустя несколько недель проверить, получить комментарии и перевести, превратив в нечто осмысленное, — некоторые варианты я был вынужден отвергать как неподлинные, фрагментарные или непонятные самим туземцам. Я всегда мог отличить подлинные архаические формулы от недостоверных — за счет их проверки и перепроверки у моего первоначального информатора, причем я старался, чтобы каждому следующему заходу предшествовал какой-то промежуток времени.

Возвращаясь к магии растения *kwoyawaga*, скажу, что эту заговорённую и очищенную

ароматную субстанцию можно приме-

716

нять только при близком контакте. Тут должно получиться даже более интимное приближение к желанной девушке, чем то, что было возможно в предшествующем обряде с кусочком бетелево-го ореха или табака. Потому что ароматным маслом должно быть или помазано ее тело, или полито лицо, или (и это лучший вариант) масло следует приложить к ее груди. Таким образом, требуется тесный физический контакт, а возможности для него даются в играх, танцах, племенных празднествах и в ритмическом хороводе, называемом *karibom*. Только если парень очень уж неуклюжий или застенчивый или не имеет возможности подойти близко, он обычно капают масло на бумажную обертку сигареты, а в прежние времена — на цветок, с тем, чтобы дым или запах мог попасть девице в ноздри.

Остается еще один обряд — всемогущего *sulumwoya*, разновидности мяты, являющейся символом чародейства и обольщения, — основного инструмента обеспечения привлекательности в *kula* (ритуальном обмене); эта трава играет центральную роль в мифе о происхождении любви и фигурирует также при кульминации любовной магии. Этот обряд будет исполняться в любом случае, даже если магия оказалась успешной уже на более ранней стадии, — потому что *sulumwoya* дает полную и нераздельную власть над сердцем возлюбленной. *Boge bipayki kumaydona, magi la yakida* («теперь уже она откажет всем остальным; ее страсть только для нас»). Далее привожу формулу магического обряда *sulumwoya* в системе *kayro 'iwa*.

Закливание *sulumwoya*

О, ее чувственное возбуждение! О, ее любовное обмирание! О, страсть, о, женское обмирание! Мое сжимание [тебя], твоё сжимание [меня] разжигают наше любовное беспамятство! Мои объятия, твои объятия разжигают наше любовное беспамятство! Мое соитие, твоё соитие разжигают наше любовное беспамятство!

Ту же самую сложную конструкцию повторяют, — но уже с другими словами, вставляемыми вместо «сжимания», «обнимания» и т. д. Вот эти слова: горизонтальное движение (*bilabala*), горизонтальный ответ (*bilamapu*), любовное царапанье (*kimali*), любовное кусание (*kayalu*), трение носами (*vayaulo*), выкусывание ресниц (*mitakuku*), вычесывание вшей (*kopokutu*), трение губами (*kawidova*). Затем идут следующие изречения:

717

Мое начальное движение, твоё ответное, разжигают наше любовное беспамятство,

Мое ожидание, твоё ожидание разжигают наше любовное беспамятство.

И наконец:

Ты идешь моей дорогой, взывая ко мне, Тыходишь в мой дом, улыбаясь мне. Этот дом трясет от радости, потому что ты ступаешь по моему полу.

Вычесывай и вырывай мои волосы, Пей мою кровь, Так, чтобы чувства мои были радостны.

Это — длинная формула, более длинная, чем другие, поскольку, как и во всех тробрианских магических заклинаниях, средняя ее часть, литания, всегда повторяется раз за разом, но не обязательно в том же порядке. Ее декламируют над мятным растением, сваренным в кокосовом масле. Если магический обряд производится ради той, чью любовь уже удалось заполучить, то нет ничего сложного в том, чтобы пролить на нее ароматное заговорённое масло или помазать ее им. Если же девушка еще не под-чинилась, то остается проблема: как войти ночью в ее хижину и пролить масло перед ее ноздрями, чтобы она могла начать мечтать о том, кто произвел обряд. Если же это удалось, устоять перед заклинанием невозможно. Менее надежными методами являются: намазывание магического масла на руки девушки, или поднесение этого масла близко к ее лицу, или же попытка взять сладко пахнущий побег травы, макнуть его в масло и помахать им перед ее носом. Все три указанных метода объективно заставляют девушку осознать, что производятся обряды любовной магии, и это оказывает желаемый эффект — если не магический, то по крайней мере психологический! В качестве дополнительного магического приема ту же самую формулу могут произносить над длинным хребтом рыбы *umlaybasi*, укол которой вызывает длительную жгучую боль. Держа хребет в кулаке, юноша приближает к нему губы и произносит в него заклинание,

после чего хребет может быть засунут в затычку сосуда из кокосового ореха, где хранится кокосовое масло. А то еще, зажав хребет в кулаке, молодой человек может ткнуть девушку пальцем в ребра или куда-то поблизости; или же во время *karibom* может предпринять одно из тех гораздо более интимных «введений», о которых уже упоминалось (гл. IX, разд. 3).

718

8. Действенность любовной магии

Прямое и последовательное изложение такого сложного и довольно хаотичного предмета, как любовная магия, неизбежно предполагает в нем большую точность и системность, чем демонстрирует сам предмет; это особенно справедливо, когда составляющие его части связаны друг с другом (по крайней мере в теории). Нужно отдавать себе отчет в том, что реальные поступки никогда не бывают такими же законченными и определенными, какими они выглядят в изложении туземцев.

Определенную сложность вносит тот факт, что существуют несколько разных систем. Из них наиболее известна система *kayro 'iwa*. Но системы *kwoygarani* и *libomatu*, соответственно с о-вов Вакута и Кайлеула, — тоже примечательны. Эти системы, будучи, вероятно, наиболее широко известными и практикуемыми, нынче смешались, и мало кто из туземцев владеет полным набором формул каждой из данных систем. По сути дела, всего несколько моих информаторов, даже из тех, кто хвастался, что владеет набором могущественных формул, могли удовлетворительно воспроизвести весь этот набор. Каждый знал два-три заклинания, а то и вовсе одно. Могу прибавить, что ни один туземец на Тробрианских о-вах не смог бы, пожалуй, судить о магических текстах так же хорошо, как я. Потому что никакая человеческая память не сравнится с коллекцией систематизированных записей. К концу моей полевой работы для меня уже не составляло труда решить, каким было рассказанное мне заклинание — подлинным или поддельным, а в последнем случае — было ли оно тщательным обманом, самообманом, обманом со стороны предшественника моего информатора или же просто провалом памяти.

Для нас тут важно то, что лишь малое число туземцев владеет всей системой в ее нефальсифицированной форме. Молодой человек, знающий свои одно-два заклинания (а иногда всего лишь какой-то фрагмент), бывает, как правило, искренне убежден, что в произносимых им словах огромная сила; опыт зачастую укрепляет эту убежденность. Обычно он произносит свой фрагмент или полное заклинание над листьями *kaykakaya*, а если не добивается успеха, то пробует ту же формулу над другими растениями.

Всякий раз обряд оказывает на него определенное положительное воздействие, и на возлюбленную обычно тоже. Магия мытья дает ему уверенность в возрастании его силы и способности быть привлекательным — оценка весьма полезная для его затеи. Та же магия внушает ему надежду, что девушка мечтает о нем

719

и готова принять его дальнейшие шаги. Он доверчиво приближается к избраннице и шутит с ней, не испытывая смущения.

Остальные обряды оказывают еще более существенную помощь в любви. Все они предполагают непосредственный контакт: подарок, любовное прикосновение, донесение запаха. Таким образом, не только он верит в собственную магическую силу, но и у девушки появляется уверенность, что он хочет покорить ее сердце. И она также поддается влиянию бытующих представлений и традиции. Если он ей безнадежно противен, ее вера в любовную магию вовсе не разрушается. Девушка заключает, что его обряды были выполнены неправильно, а формула заклинания плохо воспроизведена. Если же юноша имеет хоть малейшую привлекательность для нее, то тут сразу видно, что магия делает свое дело.

Эти выводы основываются на наблюдениях за поведением туземцев, на их утверждениях и на реальном действии любовной магии (последнее на конкретных примерах объяснили мне мои друзья, сами в этом участвовавшие).

О глубокой убежденности туземцев в силе любовной магии и об их вере в то, что это — единственное средство ухаживания, уже упоминалось. Все надежды мужчины на успех, его похвальба и его ожидания основываются на уверенности в своих магических

возможностях, точно также, как все провалы приписываются отсутствию таковых возможностей или бессилию в этом отношении. Я уже несколько раз ссылаясь на Гомайу, тщеславного, высокомерного и упрямого человека, тем не менее личность весьма примечательную. Он вечно хвастал своим успехом у женщин и при этом неизменно ссылаясь на магию. Он говаривал: «Я уродлив, мое лицо не назовешь приятным. Но я владею магией, и потому нравлюсь всем женщинам». Кроме того, он хвастался своим романом с Иламверией, любовной преданностью ему крос-скузин и другими амурными победами, часть которых уже упоминалась в этой книге. Остальные мои информаторы все как один согласно верили в силу любовной магии. На прямой вопрос я всегда получал один и тот же ответ: «Если один мужчина красив, он хороший танцор, хороший певец, но не владеет магией, тогда как второй мужчина уродлив, хром и темнокож, но хорошо владеет магией, — то первый будет отвергнут, а второй любим женщинами». Это, конечно, — преувеличение, сделанное ради акцентирования мысли, и это типично для меланезийцев. Все туземцы владеют магией, при этом, однако, не все имеют равный успех. Встречая подобное возражение, туземцы, как правило, говорят, что мужчина, достигший успеха, преуспел потому, что его магия «очень хорошая и сильная». И здесь иллюзорность туземных ве-

720

рований приближается к реальности. Умный мужчина с сильной волей, с характером и темпераментом обычно имеет больший успех у женщин, нежели красивый, но пустой болван — в Меланезии это так же, как в Европе. Мужчина, убежденный, что он на правильном пути, мужчина, которому хватает энергии отыскать обладателя наилучшей магии и хватает усердия заполучить ее и выучить, такой мужчина и в любовных утехах будет хорош не меньше, чем в магии. Туземное верование, таким образом, отражает некую истину, хотя она больше психологическая, нежели физическая или оккультная, и относится скорее к результату, нежели к механизму воздействия.

Гомайа представлял как раз тот самый случай. Все пятеро сыновей То'улувы и Кадамвасилы были приятными и умными, привлекательными и предприимчивыми, и все славились своей любовной магией. В сущности, первую и последнюю формулы, приведенные здесь, я получил от Йобуква'у, который, зная всего лишь два из четырех заклинаний, все же добился инцестуальной любовной связи с самой младшей из жен своего отца, имел несколько адюльтеров и две помолвки, следовавшие одна за другой. Все эти достижения приписывались любовной магии, как и случай с Калогусой, его младшим братом, покоровшим Исепуну, невесту Йобуква'у. Другой из пятерых братьев, Гилайвийяка, с романами которого мы тоже успели ознакомиться, имел, как и Гомайа, репутацию специалиста в любовной магии. Можно было бы привести гораздо больше примеров, но лучше придерживаться более известных случаев.

Багидо'у, племянник и бесспорный наследник верховного вождя, чрезвычайно умный и приятный информатор, был болен какой-то внутренней изнурительной болезнью, вероятно, туберкулезом. Мы уже слышали о его домашних несчастьях — порче его красивой жены, которая оставила его в надежде соединиться с мужем своей покойной сестры, Манимувой, молодым, здоровым и красивым мужчиной из Вакайсе (см. гл. VI, разд. 1). Она часто навещала сестру, а во время ее последней болезни надолго осталась в доме своего зятя. Результат был очевиден: Манимува и Дакийя привязались друг к другу и завели непозволительный роман, завершившийся тем, что женщина стала жить со своим зятем. Во всех неприятностях винили магию. Даже сам Багидо'у, разведенный муж, говаривал, что Дакийя была хорошей женщиной, но этот плохой мужчина сначала осуществил вредоносную магию, чтобы отдалить ее от мужа, а затем магию любовную, чтобы обольстить ее. Дакийю, по сути, приводили в качестве классического примера того, насколько сильна магия. «Магия завладела разумом Дакийи; в нем остался только Манимува». Комическая

721

сторона этой в остальном грустной истории состояла в том, что у Багидо'у была репутация величайшего специалиста в любовной магии. Разумеется, у моих информаторов наготове были объяснения для таящихся тут теоретических загадок.

Под конец вернемся еще раз к истории, о которой шла речь: к трагедии изгнания из деревни Намваны Гуйа'у родственниками Митакаты (см. гл. I, разд. 2). По возвращении на Тробрианы после более чем годичного отсутствия я встретил Намвану Гуйа'у в одной из южных деревень. Его ненависть к Митакате, как всегда, была непримирима. Когда я спросил, что стало с его врагом, он рассказал мне, что жена Митакаты, Орайайсе, отвергла его (см. илл. 25).

Фактически она была двоюродной сестрой врага своего мужа, и я знал, что муж отослал ее по политическим мотивам. Но Намвана Гуйа'у намекал, что это он с помощью магии охладил ее чувства к мужу. Потом он стал распространяться на тему дурных привычек своего врага. «Он пытается завладеть девушками, а они отказывают ему»; кроме того, изгнаннику пришлось рассказать мне, что Митаката женился на Ге'умвале, юной и хорошенькой девушке. «*Boge, ivakome minana; magila imasisi deli; m 'tage biva 'i, ipayki — matauna ibi'a*». «Уже он дал магию ей кушать; ее желание спать вместе; но выходить замуж она отказала — он взял ее силой». Здесь, однако, ценность успеха была, по сути, сведена к минимуму, так как приписывалась любовной магии; а в согласии на брак, которого нельзя добиться ни одним из подобных безличных способов, Намвана Гуйа'у своему врагу отказал!

9. Магия забвения

На Тробрианских о-вах любая положительная магия имеет свою отрицательную противоположность, если не всегда в реальности, то по крайней мере в представлениях туземцев и в теории. Магия здоровья и болезни — ярчайший тому пример, поскольку на каждый обряд и заклинание, насылающие болезнь, существует про-тивомagia, которая эту болезнь лечит. Положительная магия успеха, сопровождающая любое хозяйственное начинание, всегда подразумевает наличие отрицательного упреждающего обряда, который объяснит возможность неудачи положительной магии.

Поэтому неудивительно, что любовным чарам приходится бороться с магией, действующей в противоположном направлении. Такова магия отчуждения и забвения, подраздел черной магии, имеющий с последней общее название *bulubwalata*, хотя в более узком значении данный термин относится именно к магии отчуждения и забвения. Корень *bulu*, лежащий в основе этого термина, является также словообразующим элементом лексемы «свинья»

722

(*bulukwa*). Я так и не смог решить, означает ли это, что в основе данной магии лежат вредоносные обряды, цель которых — заставить чьих-то свиней разбредаться в разные стороны. Факт тот, однако, что эта магия используется для отсылки свиней в заросли кустарника, а также для отчуждения жен и возлюбленных.

Когда у мужчины есть причины ненавидеть девушку или, что даже чаще, — ее любовника или мужа, он прибегает к этой разновидности магии. Она воздействует на сознание девушки и отвращает ее чувства от мужа или любовника. Девушка покидает свой дом, свою деревню и бредет неведомо куда. Информатор, сообщивший мне соответствующие заклинания, рассказал, что если данная магия осуществляется в мягкой форме, то девушка уйдет от мужа или любовника, но вернется в свою родную деревню к своей родне; однако если магия применяется в больших количествах и надлежащим образом, то есть с соблюдением точности в заклинании и обряде, а также в многочисленных табу, то девушка убежит в заросли кустарника, собьется с дороги и, быть может, исчезнет навсегда. В данном и в других типах магии мужчина имел возможность ограничиться произнесением только первого заклинания, дабы получить частичный эффект, то есть отвратить чувства девушки от ее возлюбленного или от мужа.

Нижеприведенную формулу нужно произносить над небольшим количеством еды, или табака, или бетелевого ореха, которые потом передаются самой жертве. Называется она *kabisilova* (буквально «заставляющая отказать») и может быть вольно передана следующим образом:

Да будет имя его уничтожено, да будет имя его отринуто;

Уничтожено на закате, отринуто на рассвете;

Отринуто на закате, уничтожено на рассвете.

Птица находится на *baku*,

Птица, разборчивая в еде.
Я заставляю его отринуть!
Его магия мяты, я заставляю отринуть ее.
Его *kayro* 'nva-магия, я заставляю отринуть ее.
Его *libomatu*-магия, я заставляю отринуть ее.
Его магия совокупления, я заставляю отринуть ее.
Его горизонтальная магия, я заставляю отринуть ее.
Его горизонтальное движение, я заставляю отринуть его.
Его ответное движение, я заставляю отринуть его.
Его любовный флирт, я заставляю отринуть его.
Его любовное царапанье, я заставляю отринуть его.
Его любовные ласки, я заставляю отринуть их.
Его любовные объятия, я заставляю отринуть их.

723

Его телесные объятия, я заставляю отринуть их.

Мое заклинание *kabisilova*,

Оно вползает в тебя,

Путь земляной кучи в зарослях кустарника широко открыт.

Путь мусорной кучи в деревне закрыт.

В начальных строках обыгрываются два слова, каждое из которых содержит корень глаголов «уничтожить» и «отринуть». Заклинание начинается поэтому с предвидения его главного результата. Продолжается оно, чтобы открыто и во всех подробностях призвать к забвению: все ласки должны быть забыты. Две строки вслед за тем должны придать заклинанию силу, дабы оно могло вкрасться в сознание девушки и заползти во все ее мысли. В конце текста джунгли для девушки открыты, а дорога в деревню закрыта.

Про следующее заклинание, полученное от того же информатора, было сказано, что оно — более сильная часть описываемой магии. Его выполняют тем же способом, что и первое, или же проговаривают над несколькими листьями и кокосовой скорлупой, которые затем палят над огнем, чтобы зловонный дым мог войти в ноздри околдовываемой девушки. В вольном переводе это выглядит так:

Женщина, отвергаемая женщина,

Мужчина, отвергаемый мужчина,

Женщина, отказывающая женщина,

Мужчина, отказывающий мужчина.

Ее отвергают, она отказывает.

Мужчина твой, возлюбленный твой изумляет и пугает тебя,

Попрекай его сестрой;

Скажи ему: «Ешь свою грязь».

Дорога твоя лежит за домами.

Его лицо исчезает.

Путь земляной кучи в зарослях кустарника широко открыт.

Путь мусорной кучи в деревне закрыт.

Его лицо исчезает;

Его лицо пропадает;

Его лицо уходит с дороги;

Его лицо делается как у лесного духа;

Его лицо делается как у великана-людоеда Доконикана.

Поистине пелена падает на глаза твои, Вредоносная магия приходит, Она полностью покрывает зрачки глаз. Его магия мяты - все равно что ничего,

724

Его любовная магия — все равно что ничего,

Его любовное царапанье - все равно что ничего,

Его любовные ласки - все равно что ничего,

Его совокупления — все равно что ничего,

Его горизонтальное движение — все равно что ничего,

Его ответное движение — все равно что ничего,

Его телесное расслабление — все равно что ничего.

Первая строфа заклинания повторяется затем до слов «ее отвергают, она отказывает», и далее идет заключение:

Солнце твое клонится к западу, солнце твое садится. Солнце твое клонится к западу, солнце твое светит косо. Она отрезана, она уходит далеко, Она уходит далеко, она отрезана.

Единственное место, которое может нуждаться в объяснении, — это строка, где юной женщине предлагается попрекнуть мужа его сестрой. Такое оскорбление — одна из смертельных обид, особенно это касается отношений между мужем и женой. Мы поговорим об этом в главе XIII.

В то время как магия *bulubwalata* производит отрицательное действие по отношению к любовной магии, сама любовная формула не в состоянии отрицать причиняемое ей зло. Но если человек в минутном гневе наносит посредством вредоносной магии большой ущерб какому-нибудь дому, то внутри используемой им магической системы существует и потенциальное лекарство, заключенное в формуле «обратного привораживания», или *katu-yumayamila* (*katuymali* - архаическая форма от *ka 'imali*, обычной формы глагола «возвращать, отдавать»). Эту формулу нужно проговаривать открыто, *owadola wala* («прямо во рту»), как выражаются туземцы. Однако заклинатель должен произносить ее последовательно в разные стороны света, указываемые компасом, дабы магическая сила могла достичь женщины, где бы та ни бродила в зарослях кустарника. Данная формула тоже начинается игрой слов, содержащих словообразующие корни глаголов «собирать» и «привлекать». Далее следует:

Пусть моя *bulubwalata* будет прямой!

Пусть моя приворотная магия будет действенной!

Я привораживаю обратно!

С северо-востока, я привораживаю обратно;

С юго-востока, я привораживаю обратно;

Из джунглей Улаволы, я привораживаю обратно;

725

Из джунглей Тепилы, я привораживаю обратно;

Того, кто похож на лесную фею, я привораживаю обратно;

Из каменных груд, я привораживаю обратно;

От межевых каменных стен, я привораживаю обратно;

Из зарослей папоротника, я привораживаю обратно;

Запахом магии мяты, я привораживаю обратно;

Я привораживаю обратно рассудок твой, о, женщина!

Возвращайся к нам-матери-твоей.

Возвращайся к нам-отцу-твоему.

Стремительно войди в дом,

Вычесывай и рви мои волосы,

Ступи на мой пол,

И ляг на мою кровать,

Приди и переступи порог,

Приди и останься у твоей кучи отбросов,

Давай будем снова жить вместе,

В нашем доме.

Тут намерение, высказанное в зачине, ясно: вредоносная магия должна быть бессильной, добрая магия — эффективной. Гулёну зазывают назад с разных сторон света и из двух районов джунглей (Улаволы и Тепилы), один из которых — на севере, другой — на юге; окруженные пустошами (*dumia*), эти районы, возможно, — самые недоступные места на главном острове Тробрианского архипелага; их считают обиталищем кустарниковых свиней. Заключительная часть заклинания, как читатель, вероятно, заметил, построена по тому же образцу, что и формула любовной магии. Составные слова «нам-матери-твоей», «нам-отцу-твоему» построены при помощи включения двойного притяжательного *та*. Таким образом, силой магического заклинания мужчину и женщину обязывают быть не просто тем, кем муж и жена приходится друг другу в супружеском доме, но еще и быть как отец и мать в доме родителей.

Считается, что данная формула очень сильна и способна восстанавливать супружеское счастье множества рабских семей.

В благой надежде, что так оно и есть, мы можем закончить данную главу.

Глава XII

Эротические сны и фантазии

До сей поры мы изучали ту психологию пола, которая воплощается в стереотипном поведении, то есть в обычаях, институтах и в магии. Если выразиться кратко, то мы, желая узнать, как троб-рианец относится к сексу, изучали его поступки. Теперь же нам необходимо перейти к таким проявлениям сексуальных чувств и представлений, которые можно обнаружить в снах, мечтаниях и сказках; то есть в вольных и устойчивых фантазиях о прошлом, о будущем, о дальних странах, но прежде всего - о жизни тробри-анца в загробном мире.

Эта глава будет просто записью собранных мной сведений, но необходимо помнить, что когда такие записи делают, то имеют в виду вполне определенные проблемы, и ментальные установки автора неизбежно влияют на написанное. Некоторые педанты от науки склонны пренебрегать любым проявлением широты знаний и интеллекта у непосредственного наблюдателя фактов. Теория должна быть изъята из полевой работы — вот их лозунг; но для меня это — всего лишь интеллектуальное лицемерие под маской пуризма. Наблюдения, сделанные мной, фиксировались не механическим средством или приспособлением, а моими собственными глазами и ушами, и контролировал их мой собственный мозг. На самом деле весь фокус с релевантным наблюдением как раз и состоит в этом самом контроле. Моя полевая работа совершенно неизбежно вынуждена испытывать влияние моих идей, интересов и даже предубеждений. Честный путь состоит в том, чтобы заявить о них, дабы их проще было проверить, а если представится нужным, то не принимать во внимание и отбросить. Другой путь состоит в том, чтобы скрыть их как можно искуснее.

Наблюдения, которые будут представлены в этой главе, были выполнены по большей части до того, как у меня возник интерес к психоанализу. В своей более ранней работе я смотрел на

727

фольклор как на прямое отражение общественных и культурных условий. Когда я наткнулся в фольклоре на определенную тему, тему инцеста или нарушения экзогамии, то понимал, что она представляет собой загадку, но не считал ее значимой. Я трактовал ее как исключение, подтверждающее правило, а не как ключ к дальнейшему исследованию распространенных общественных табу и наказаний. Я уделял мало внимания исследованию снов, мечтаний и вольных фантазий. Мне не понадобилось много времени, чтобы понять, что сны у тробрианцев не играют той роли, которая им приписывается Тайлором и другими авторами, и после я уже о них больше не беспокоился.

И только позже, когда присылавшаяся д-ром Ч.Г. Зелигманом литература, а также его советы послужили мне стимулом, я начал проверять фрейдовскую теорию сновидений, понимаемую как выражение «подавленных» желаний и «неосознанного», как отрицание признаваемых и принятых в обществе принципов и моральных норм. В ходе работы я пришел к пониманию важного соответствия между фольклором и фантазией, с одной стороны, и социальной организацией — с другой; мне удалось выявить в желаниях и наклонностях людей определенные скрытые мотивы, идущие вразрез с утвердившимся порядком их мыслей и чувств и на первый взгляд кажущиеся незначительными и непостоянными, а на деле имеющие огромное общественное значение¹¹⁶. То, что в ходе исследования я вынужден был гораздо больше отвергать, нежели принимать в психоаналитической доктрине, никоим образом не уменьшило мое чувство признательности к ней, а полученные мной результаты вне всякого сомнения показали, что даже та теория, которую в силу логики исследования приходится частично отвергнуть, способна и стимулировать, и вдохновлять.

Источник запретных чувств и наклонностей следует искать в определенных социальных табу конкретного общества. И неудача психоаналитиков, а на деле их явное нежелание воспринимать социальную организацию всерьез, почти полностью сводит на нет их собственные попытки применить свою доктрину к антропологии¹¹⁷.

Поскольку в дальнейшем никаких ссылок на упомянутые сюжеты не последует, имело смысл упомянуть о них вначале, так как они сыграли определенную роль в обнаружении и

значительную роль - в изложении материала, содержащегося в данной и последующих главах.
728

1. Сновидения

Самопроизвольные сны не имеют какого-то серьезного значения в жизни тробрианцев. В целом представляется, что туземцы сны видят, но редко, не испытывают к ним большого интереса, нечасто рассказывают о своих переживаниях, просыпаясь, и нечасто ссылаются на сны ради того, чтобы объяснить что-то в своих представлениях или оправдать какую-то линию поведения. Никакого пророческого значения обычным снам не приписывается, не существует и никакой системы или кода для их символической интерпретации.

Наш интерес затрагивает главным образом сексуальные и эротические сновидения, но чтобы понять их, необходимо иметь представление о том, как туземцы относятся к снам в целом. Но вначале нужно пояснить, что под «ординарными» или «произвольными» снами я имею в виду спонтанные видения, возникающие во сне в ответ на физиологические стимулы, настроения и эмоциональные переживания, воспоминания о минувшем дне и воспоминания о прошлом. Именно из этого материала сделаны сны, приходящие к каждому живому существу. В тробрианской культуре, как я уже сказал, такие сны играют незначительную роль, явно редки и легко забываются.

Совсем иной род сновидений - те, что предписаны и определены обычаем. Эти приходят к определенным людям в силу их положения или какой-то задачи, которую те перед собой поставили; как следствие магии, которую они предприняли или которая была направлена на них самих; как следствие влияния со стороны духов. Таких стереотипных или стандартных сновидений ожидают, их надеются увидеть, на них рассчитывают, и этим можно легко объяснить частоту их появления, а также легкость, с которой они запоминаются.

Следует отметить, что различие произвольных и стандартных снов не проводится туземной терминологией и не формулируется доктринально. Однако, как будет показано вскоре, различие это пронизывает поведение туземцев и их отношение к снам в целом.

В стандартных снах важнейшую роль играют видения духов умерших. Они являются людям во сне в определенные сезоны и при соответствующих обстоятельствах. Это, в сущности, один из главных способов, каким духи демонстрируют себя живым людям. Однако не все сны об умерших рассматриваются как правдивые. Видение может быть либо *sasopa* (ложью, иллюзией), либо реальным *baloma* (духом). Настоящие духи всегда приходят с какой-то
729

целью и при таких обстоятельствах, когда их в самом деле могут ждать. Так, если недавно умерший человек является во сне своему живому родственнику и передает ему некое важное послание или предрекает ему смерть в скором будущем, то такой сон — правдивый. Или если известного провидца или медиума, общающегося с духами, посещают во сне, а на следующий день он оглашает полученное им послание, то никто не сомневается в реальности его видения. Или когда люди отправляются на о. Тума и там во сне видят умерших родичей, то в сознании туземцев нет сомнений, что духи им действительно явились. Или, кроме того, в месяц *milamala*, когда духи умерших возвращаются в родные деревни, они обычно являются во сне главе общины или какому-то другому знатному лицу и передают ему свои пожелания. Несколько таких ночных визитов случилось и во время моего пребывания на Тробрианах¹¹⁸. Временами имеет место замещение, как в случае со старой женщиной, явившейся своему сыну и сказавшей ему, что она мертва, тогда как в реальности то была мать другого парня, работавшего на той же заморской плантации, умершая на далеких Тробрианах. Но существуют еще видения мертвых друзей и родственников, говорящих ложные вещи, предрекающих события, которые никогда не случаются, или ведущих себя непристойным образом. Такие сны не вызываются духами, которые, как говорят туземцы, не имеют с ними ничего общего, и сны эти ложны.

Другой важный тип сновидений, где участвуют духи, это такие сны, которые вызываются какими-то обстоятельствами самого спящего. Если в снах во время *milamala*, или при посещении острова духов — Тумы, или сразу после смерти какого-то человека видят недавно умершего, то в данном, особом, типе сновидений активны духи старинных предков. Так, когда должен родиться ребенок (см. гл. VIII), появляется дух женского предка и объявляет о

грядущей инкарнации. Более важными являются визиты духов тех предков, которые ассоциируются с искусством магии, где духи играют важную роль. Многие заклинания начинаются с перечисления людей, когда-то владевших этой магией. Такие списки имен предков — пожалуй, наиболее универсальная черта тробрианских заклинаний. В некоторых магических обрядах духи получают подношения еды, сопровождаемые короткой мольбой; в ответ они выказывают заинтересованность в цели обряда и общаются с заклинателем, тем самым влияя не только на обряд, но и на конкретную деятельность, с ним связанную. Ведь заклинатель в большинстве случаев должен не просто произнести заклинание и исполнить ритуал, но и полностью контролировать ту практическую деятельность, с которой связана его магия.

730

Говоря конкретнее, какой-нибудь *ex officio* лидер экспедиции *kula*, традиционно организующий рыбную ловлю и охоту, наследственный хозяин огородов обязательно владеет магией, соответствующей перечисленным занятиям. В силу обеих его должностей ему приписывают более глубокое, нежели у его спутников, знание и большую способность предвиденья. Прежде всего, он может — под контролем духов предков — увидеть во сне затеянное им дело. Например, хозяин огородов, вдохновленный во сне своими предшественниками на этом посту, узнает о грозящей засухе или дожде и дает соответствующий совет и приказания. Тот, кто ведает рыболовной магией, узнает от духа предков о косяках, которые двинутся через тот или иной проход в рифах, или будут плыть в определенном протоке лагуны, и велит своей команде выходить поутру и закидывать сети в подходящем месте и в подходящее время¹¹⁹.

Циничный этнограф мог бы тут же заподозрить, что такие вещие сны допускают двойное толкование: если они сбываются, то это не только имеет практическую ценность, но и доказывает благоволение предков и действенность магии; если сны не сбываются, то это знак, что предки рассержены и по какой-то причине наказывают данную общину, — и тем самым опять истинность магии только подтверждается. Вещий сон человека, практикующего магические обряды, служит его интересам при любом раскладе. И действительно, в наши дни, с их безверием и упадком обычаев, у духов есть много поводов рассердиться, а заклинателю — чтобы отстоять личный авторитет и поддержать веру в свою власть — требуются все имеющиеся в его распоряжении средства. Однако в старину (и даже сейчас в тех районах, где традиции остались нетронутыми) не возникало вопроса о выдуманных снах. Во всяком случае, появление снов вызывалось не опасениями заклинателя за свое положение, а заботой об успехе задуманного дела. И «огородный маг», и предводитель рыбаков, и глава заморской экспедиции — все они, со своим честолюбием, надеждами и усилиями, в значительной мере отождествляют себя с общественным интересом. Лидер крайне ревностно относится к тому, чтобы все шло хорошо, чтобы его деревня опередила все остальные, чтобы его честолюбие и гордость были удовлетворены и чтобы победа была одержана.

Существуют также вещие сны, связанные с черной магией, насылающей болезни и смерть. В этом случае именно жертва прозревает ситуацию, и такой вещий сон — действительно один из способов определить, кто тот колдун, который с помощью вредоносных обрядов и заклинаний наслал на него болезнь. Поскольку больной всегда подозревает кого-нибудь из своих врагов в том,

731

что тот практикует или заказывает колдовство, то неудивительно, что такие сны выявляют виновника. Тем не менее, как и следовало ожидать, они не рассматриваются как «субъективные», а считаются побочным продуктом самой вредоносной магии.

Еще одна разновидность сновидений, о которых уже упоминалось (гл. XI, разд. 7), — это сны, порождаемые магией не как косвенный или вторичный, а как ее главный результат. У туземцев есть определенная теория относительно магии, воздействующей на сознание человека посредством снов. Когда наступает черед обмена *kula*, наполовину коммерческого, наполовину обрядового, то обычно обращаются к магии, побуждающей к щедрости (*mwasila*), и она воздействует на сознание партнеров, настраивая их на сделку. Несмотря на то что партнеры отдалены на сотни миль и что их отделяют от тробрианцев

штормовые моря и рифы, визит чужеземцам будет нанесен «в ответ на сон» (*kirisald*), вызванный указанной магией. Того, кто применил магию, партнер увидит во сне сговорчивым и доброжелательным, сознание партнера (*nanold*) к нему смягчится, и он проявит щедрость, приготавливая подарки¹²⁰.

Некоторые формы любовной магии, описанной в предыдущей главе, основываются на том же убеждении. Эротические сны (*kirisald*) — это ответ на определенные чары. Сновидения сексуального или эротического характера на деле всегда приписывают магии. Парень или девушка видят во сне представителя противоположного пола, и это означает, что тот применил любовную магию. Юноше грезится, что некая девушка заходит в его дом, разговаривает с ним, приближается к нему, ложится рядом на циновку, хотя прежде она не желала ни разговаривать, ни даже глядеть на него. Ее застенчивость была только притворством. Все это время она готовила или даже осуществляла магические обряды. Во сне она любящая и покорная; она разрешает все ласки и самый близкий контакт. Юноша просыпается. «Все это иллюзия (*sasopa*, буквально — ложь)», — думает он. «Но нет, на циновку излилась семенная жидкость». Девушка, которую он видел во сне, была здесь. Он знает, что она проделывает магические обряды, направленные на него, и уже наполовину готов последовать за ней. Записанный частью на языке туземцев, таким, как он был мне передан, этот рассказ отражает мужской подход; однако девушку, как правило, посещают аналогичные сновидения. Характерно, что сон имеет место не в сознании того, кто наводит чары, а в сознании его жертвы.

Женатый мужчина обычно старается скрыть подобные посещения от жены, потому что она будет злиться, что он сходится во сне с другой женщиной. Кроме того, она будет знать, что другая

732

женщина навела чары, и станет особо приметливой, так что мужчине сложно будет продолжить интрижку, начатую во сне.

Весьма важная разновидность эротических снов — сны инцестуального характера.

Однако любые расспросы на эту тему сталкиваются с серьезными трудностями.

Обыкновенно такие раскованные в большинстве сексуальных вопросов, наши туземцы делаются крайне чувствительными и щепетильными всякий раз, как речь заходит об их специфических сексуальных табу. Особенно это справедливо для табу на инцест, и прежде всего того из них, которое затрагивает отношения брата и сестры. Для меня бывало совершенно невозможно напрямую разузнавать об опыте инцестуальных снов у любого из моих информаторов; но даже общий вопрос о том, случаются ли инцестуальные сновидения, всегда встречался с негодованием, или же ответом ему служило неистовое отрицание. Только путем очень постепенного и осторожного выяснения у самых моих доверенных информаторов я смог узнать, что подобные сны-таки случаются и что они, по сути, — общеизвестное неприятное явление. «Мужчина иногда печален, испытывает стыд, у него плохое настроение. Почему? Потому что ему приснилось, что он имел сношение с сестрой», и такой мужчина говорит: «Это заставило меня устыдиться». Тот факт, что инцестуальный сон, особенно про брата и сестру, случается часто и серьезно волнует туземцев, частично объясняет сильную эмоциональную реакцию на любые расспросы на эту тему. Соблазн «запретного плода», повсюду преследующий мужчин в сновидениях и мечтах, заставляет вспомнить об инцестуальных мотивах в тробрианских народных сказках; он навсегда связал любовь и любовную магию с мифом об инцесте (гл. XIV).

Важно отметить, что, как мы увидим вскоре, даже инцестуальные эротические сны прощаются на том основании, что магию применили по ошибке, что она случайно спутала направление или что была неправильно выполнена по отношению к тому, кто видит сон. Теперь мы можем сформулировать более точно, как тробриан-цы относятся к снам. Все правдивые сны возникают в ответ на магию или подвластны духам и не являются спонтанными. Различия между произвольными, или спонтанными, сновидениями, с одной

стороны, и стереотипными снами — с другой, примерно соответствуют туземному различению снов *sasopa* (ложных или иллюзорных) и снов, наводящихся магией или духами, то есть правдивых, имеющих отношение к делу и провидческих; или же указанное различие соответствует разнице между снами без *u 'ula* (причины или повода) и снами с *u 'ula*. В то время как спонтанным сном туземцы не придают большого значения, другие сны

733

они относят к той же сфере, что и магическое воздействие, и считают, что реальность этих снов сравнима с реальностью мира духов. Несообразности и пробелы в их представлениях о снах сопоставимы с такими же дефектами во взглядах на существование после смерти в бестелесном состоянии. Возможно, более всего в их представлениях выделяется та мысль, что магия сперва реализуется в сновидениях, которые затем, воздействуя на сознание, могут тем самым объяснить происходящие события и объективные изменения. Таким образом, все «правдивые» сны действительно могут быть вещими.

Другая интересная связь между сновидениями и мистической системой взглядов у тробрианцев — это неоднократно повторяемые в мифах и сказках пророческие видения, — предмет, только слегка затрагиваемый здесь. Так, в мифе о происхождении любви мы увидим, что к открытию трагического двойного самоубийства и магического запаха мяты мужчину из Ивы подталкивает сон, в котором он видит, что произошло в гроте. В мифе о происхождении колдовства брат видит во сне, что его сестра убита крабом-колдуном из начала времен. В сказке, на которую мы вскоре будем ссылаться (о змее и двух женщинах), мужчина из Вавелы видит во сне несчастную девушку и приходит ей на помощь. В других сказках герои отчетливо видят события, происходящие в другом месте, а рифмованные стихи, пропетые на расстоянии, действует как заклинание и вызывают у адресата грезы наяву.

Понятно, что сновидение, греза, магическое заклинание, достижение цели с помощью обряда и мифологический прецедент спаяны воедино в систему самоподтверждающихся реалий. Способность видеть сны считается одним из реальных проявлений магии, а поскольку сновидение есть очевидный личностный опыт, то он убеждает, что применяемая специфическая магия действенна. Таким образом, в представлениях туземцев об эффективности магии и о мифологической реальности присутствует важная эмпирическая связь, о которой не следует забывать, если мы хотим понять психологию верований у тробрианцев.

Предмет сновидений в целом, и эротических сновидений в частности, проливает осязаемый свет на поток фантазий и мечтаний у туземцев. Психология их снов во многом сходна с психологией романтической любви и «влюбленности». В туземной традиции и в их официальной доктрине мы находим недоверие к спонтанным и произвольным элементам, к свободным и непредсказуемым импульсам в поведении. Точно так же мы видим, что все правильное и истинное в сновидениях всегда случается в силу какой-то определенной причины, раз и навсегда заложенной традицией, и важнейшая причина тут — несомненно, магия.

734

То, что названный официальный взгляд не покрывает всех фактов, что он не вполне отвечает им, — очевидно. В сновидениях, как в романтической любви и в любовном порыве, человеческая природа прорывается и решительно противоречит догме, доктрине и традиции. Инцестуальные сны — лучший тому пример. Устоявшаяся доктрина на Тробрианах, как и повсюду, использует восприимчивость людей к авторитетному суждению и склонность впечатляться положительными примерами, забывая об отрицательных. Доктрина эта сначала различает истинные и ложные сны, затем противоречащие ей примеры преуменьшает, находит им оправдание или забывает, тогда как все подтверждающие примеры использует в качестве очередных доказательств своей обоснованности. Поэтому инцест, будь то в мифе, в реальности или во сне, всегда объясняется случайной ошибкой магии. Данный мотив так же очевиден и заметен в

тробрианском рассказе об инцесте, как и в нашем мифе о Тристане и Изольде.

2. Секс в фольклоре: веревочные фигуры

Переходя к отражению секса в фольклоре, мы должны помнить, что тробрианские нравы не запрещают делать секс предметом разговора, если только при этом не присутствуют особо табуиро-ванные родственники, а тробрианская мораль не осуждает внебрачные отношения, если только это не адюльтер и не инцест. Поэтому притягательность самого предмета и его острота не связаны с ощущением того, что общество искусственно наложило на него запрет. И все же нет сомнения, что разговор на столь острую тему туземцы считают «неприличным», что в связи с ним возникают определенная напряженность, некий барьер, который приходится преодолевать, застенчивость, которую необходимо преодолевать, но, соответственно, существует и особое удовольствие в том, чтобы побороть неловкость, разрушить барьер и преодолеть застенчивость.

Из такого эмоционального отношения следует, что секс редко трактуется грубо и брутально и что есть значительная разница в манере и тоне, принятых по отношению к нему, например, у неотесанного молодого парня низкого ранга, кому нет нужды поддерживать свое общественное достоинство, и у потомка вождей, который затрагивает сексуальные темы, но делает это легко, изящно, утонченно и остроумно. Короче, манеры, существующие в этой сфере, обусловлены социально и зависят от уровня ранга. Секс, подобно выделительным функциям и наготы, не ощущается как «естественный» и не рассматривается как таковой, скорее — как нечто, что естественно избегать на публике и

735
в открытых разговорах и что всегда скрывают от посторонних; отсюда, повторим, «неприличный» интерес к случающимся нарушениям.

Фольклор как систематизированные формы устной интеллектуальной традиции включает важные для туземцев игры и спортивные состязания, резьбу по дереву и декоративное искусство, сказки, типичные поговорки, шутки, а также сквернословие. На Тробрианах декоративное искусство и танцы совершенно лишены сексуальных мотивов.

Единственное исключение из этого правила можно найти в отдельных современных изделиях более низкого художественного уровня, появившихся как следствие разрушительного воздействия европейской культуры, хотя и без какого бы то ни было влияния ее образцов. Танцы и декоративное искусство поэтому не попадают в интересующую нас сферу. Что же касается прочего, то сексуальные элементы в играх и спорте нами уже описывались, секс при вышучивании и ругани будет разобран в следующей главе, и для рассмотрения сейчас остаются сексуальные сказки, а также непристойные фигуры и присловия, связанные с игрой «cat's cradles»¹²¹.

В веревочные фигуры, или *ninikula*, играют дети и взрослые, играют днем в дождливые месяцы с ноября по январь, то есть в сезон, когда вечера коротают за рассказыванием сказок. Дождливым днем группа людей усаживается обычно под нависающей крышей хранилища ямса или на крытой платформе, и кто-то один показывает свое искусство восхищенной аудитории. Каждая конкретная комбинация имеет собственное название, сюжет и объяснение. Кроме того, некоторые из них сопровождаются песенкой (*vinavina*), которая звучит в то время, как артист разыгрывает действие и манипулирует фигурным изображением. Многие комбинации полностью лишены сексуальных мотивов. Среди примерно дюжины сцен, которые я записал, есть те, что демонстрируют порнографические детали¹²². Привожу их ниже.

В *kala kasesa* Ба'у (клитор Ба'у) исполнитель, после предварительных манипуляций, создает веревочную комбинацию (схема А на рис. 3), в которой две больших петли сформированы на основной плоскости, а две меньшие петли, у основания каждой из больших, торчат под прямым углом. Большие петли здесь представляют вульву, а петли поменьше — клитор. В этом изображении явно есть небольшая анатомическая неточность, так как в природе этот орган бывает представлен только в единственном числе, и клитор в нем размещен наверху вульвы, а не внизу. Но, несомненно, Ба'у была

аномальным экземпляром.

Соорудив веревочную комбинацию, артист искусно изгибает пальцы, заставляя двигаться сперва одну, а потом другую клитор-

736

ные петли. Прodelывая это, он ритмично, но не без комичных интонаций произносит следующие слова:

Kala kasesa Ba 'u (повторяется) Ее клитор Ба'у (повторяется) *Kam kasesam, kam kasesam*, и т. д. Твой клитор, твой и т. д., —

которые вольно можно перевести так: «Погляди, это клитор Ба'у, это ее клитор. О, Ба'у, твой клитор, о, твой клитор!» Движения и песня повторяются несколько раз к великому удовольствию как зрителей, так и артиста; затем фигура распускается под аккомпанемент повторяемых слов:

Syagara dyaytu dyaytu, Syagara dyaytu dyaytu, и т. д.

Эти слова — всего лишь звукоподражание, имитирующее ритмичный стук барабанов во время танцев. Ба'у, очевидно, женский персонаж, но о ней ничего не известно помимо того, что мы узнали из описанного представления. Клитор — излюбленный объект для шуток, рассказов и аллюзий. Он часто используется в речевых оборотах *pars pro toto*^m и считается особо привлекательной и забавной деталью женского организма.

Лаконичная комбинация, простодушно и непосредственно называемая «совокупление» (*kayata*), представляет названную функцию, конечно, в несколько условной манере.

Верево́чный узор (схема В на рис. 3) складывают так, чтобы образовался двойной крест, в котором горизонтальная перекладина представляет женщину, а вертикальная — мужчину. Затем веревочки растягивают таким образом, что центральная петля, представляющая гениталии, быстро движется вверх-вниз и справа налево, и это заменяет в воображении веселящихся зрителей характерное движение соития. К данной комбинации песенка не положена.

Tokaylasi, нарушитель супружеской верности (схема С на рис. 3), — более сложная комбинация, требующая для своего построения участия обеих рук, двух больших пальцев и пяток. Сопроводительный комментарий произносится в форме обычной прозаической речи. Первая фигура (С, 1) строится в своей наиболее важной части из двух равнобедренных треугольников, один над другим, соприкасающихся вершинами. Эти треугольники олицетворяют любовника и чужую жену, занятых совокуплением. Чтобы изобразить это, веревочками манипулируют так, что точка соединения движется вверх-вниз, а каждый треугольник, в свою очередь, увеличивается и уменьшается в размере. В это же

737

время артист произносит недвусмысленный комментарий: «Это любовник; это жена; они совокупляются». Описанная фигура не покажется лишенной смысла для тех, кто знаком с туземным методом совокупления, описанным выше (гл. X, разд. 12).

Затем фигура распускается, при этом исполнитель объясняет: *tokaylasi bila wa bagula* — «любовник идет в огород». Потом он добавляет: *lay la la mwala*, «муж приходит», — и к этому моменту веревочки образуют фигуру, состоящую из двух петель, расположенных под углом (С, 2). Поскольку эти петли в свою очередь начинают двигаться, каждая сокращаясь и расширяясь (С, 3 и 4), артист безмятежно сообщает: *Ikayta ta kwava* («у него сношение со своей женой»). Таким образом прелюбодеяние на Тробрианах представлено двумя треугольниками — вместо одного.

Нужно упомянуть и еще об одной комбинации в игре с веревочкой — чисто анатомического характера. Она названа в честь героя Сиквемтуйи, хотя этот персонаж ничем другим, кроме своей роли в упомянутой веревочной комбинации, не прославился. Четыре петли, симметрично расположенные вокруг центральной точки (схема D на рис. 3), представляют собой голову, ноги и два тестикула Сиквемтуйи. Затем поется следующий диалог:

«*Sikwemtuya, Sikwemtuya avaka kuvagi?*»

«Сиквемтуйя, Сиквемтуйя, каким ремеслом ты занимаешься?»

«*Bayamata la kaybaba guya 'u*».

«Я охраняю украшенную пищу вождя».

«Bagise puwat JV

«Можно мне взглянуть на твои тестикулы?»

На последних словах один из тестикулов начинает увеличиваться и медленно двигаться, а Сиквемтуя посредством голоса артиста производит хрюкающие звуки самоудовлетворения, что-то вроде *ka ka ka ka...* Тогда его просят показать второй.

«Tagise piliuwela».

«Дай взглянуть на другой».

И он отвечает теми же словами *ka ka ka ka...* и так же демонстрирует свой второй тестикул. Хочу добавить, что хрюкающие звуки (*ka, ka, ka, ka*) производят неопиcуемый комический эффект, способный вызвать у современного (и слегка *risque*) артиста кабаре зависть, сравнимую с восхищением современных скульпторов перед меланезийской деревянной резьбой или западноафриканским художественным литьем. Однако передать лингвистические эффекты, с их смеш-

738

ным и непристойным смыслом, когда они встроены в речь медиума, говорящего на чужом языке, — очень трудно, тогда как де-кортивное искусство, скульптура и музыка имеют свой универсальный язык.

3. Секс в фольклоре: фацеции

Приступая к речевому жанру, мы начнем с забавных сказок (*kukwanebu*), рассказываемых по вечерам в дождливое время года ради развлечения молодежи и стариков. Сказки эти содержат сообщения об откровенно фантастических и невероятных событиях и призваны взбудоражить воображение, помочь провести время с приятностью, а самое главное — вызвать смех, и порой смех весьма грубый¹²⁴. Некоторые из них полностью свободны от сексуальных и скатологических мотивов, и здесь их можно лишь слегка затронуть. Существует сказка об огне и воде, где огонь угрожает сжечь воду, но вода прикасается к нему и гасит. Есть сказка, в которой жадный краб хочет схватить плод, уже присмотренный для себя кузнечиком, но плод падает на него и убивает. Прелестная история рассказывается о прекрасной девушке, к которой сватаются птицы. Она отбраковывает всех по очереди, пока наконец не принимает предложение самой маленькой и самой скромной из них. Одна сказка рассказывает о легендарном великане-людоеде Доконикане: его огороды обрабатывает девушка, которую он держит в плену и которую освобождает самый младший из пяти ее братьев; а другая сказка описывает спор между тем же самым великаном и героем. Есть дистрикты, где последнюю сказку рассказывают не как миф, а как смешную историю. Чисто гастрономический рассказ о двух братьях, которые после периода голода объелись до того, что чуть не лопнули, вызывает сильный смех своими совершенно невинными шутками.

Всего в одной истории шутка затрагивает дефекацию: мужчина, после того как облегчился, приклеивается к дереву, а когда родственники пытаются оттащить его и освободить, умирает. В сказке про вошь и бабочку шутка состоит в том, что вошь издает громоподобный звук своим задним проходом, и произведенный выхлоп сбрасывает ее со спины бабочки и топит в море.

Теперь я намерен обратиться к сказкам, имеющим сексуальный мотив, а представлять их буду в порядке нарастания непристойности.

Змея и две женщины. — Две сестры отправляются на поиски яиц. Младшая, несмотря на предупреждение, забирает яйца змеи. Змея-мать разыскивает похитительницу по всем деревням и находит, наконец, за жареньем яиц в ее родной деревне Квабуло.

739

Чтобы наказать женщину, змея через вульву проникает в ее тело и сворачивается кольцом внутри так, что наружу торчат только хвост и нос. После чего, как излагают это туземцы:

ivagi kirisala, ikarisaki matala

происходит сон в ответ, наводится сон глаз его Gumwawela мужчина из Вавелы.

Иначе говоря, этот случай повлек за собой сон, он вызвал видение перед глазами мужчины из Вавелы. Этот мужчина приходит на помощь и, прибегнув к магии, внушает

змее, что она должна выползти, а сам убивает ее.

Два брата и жена вождя. — Младший брат идет в дальний огород вождя, встречает там его жену, и они вступают в неподобающую связь под манговым деревом. Оскорбленный вождь ловит любовника, доставляет его в деревню и помещает на высокую платформу, дожидаясь, когда тот умрет. Однако брат героя выручает его с помощью магии и тем же способом заставляет исчезнуть всех мужчин деревни, после чего оба брата женятся и поселяются здесь.

Самец рифовой цапли и Илакаветега. — Илакаветега — это старая женщина, которая живет со своими внуками. Эти последние идут на берег моря, где встречают самца рифовой цапли, которая интересуется, кто они такие. «Мы — внуки Илакаветеги». «Тогда скажите ей, — отвечает птица и поет: —

Каурwada'u wila,
Полон язв куннус ее,
каурipilipi wila,
полон язвочек куннус ее,
каурwada'uyala wila,
язва покрывает куннус ее,
каукumikumi wila:
разъеден язвами куннус ее:
ibusi kalu momona,
изливаются ее выделения,
akanuwasi yaegu bo 'i.
я жадно пью их сама рифовая цапля.

Это довольно немотивированное оскорбление девочки повторяют бабушке полностью и с той же монотонной интонацией; когда на следующий день она сопровождает внука на берег моря, старушка встречает рифовую цаплю и лично выслушивает все, что

740

та имеет ей сказать; так что на протяжении повествования песня цапли пропеваается трижды. К несчастью, самец цапли застревает в расщелине кораллового рифа, и его ловят, убивают и съедают, однако интересы поэтической справедливости соблюдены, поскольку колдун убивает Илакаветегу и ее внука, дабы отомстить за смерть добродушной и остроумной птицы. Кроме того, он совокупляется с каждой из своих жертв перед тем, как убить их.

Морской кот. — В этой истории прекрасно сочетаются драматичность и непристойность. В деревне Окайбома живет женщина, мать пятерых сыновей, которая наделена анатомической аномалией: у нее пять клиторов¹²⁵. В узком заливе у той деревни обитает гигантский морской кот. Однажды, когда парни находятся на огородах, где растет таро, морской кот всплывает в мангровом болоте, добирается до деревни и входит в дом, напевая непристойную и грубую песенку:

O, vavari, vavari, o, vavari, vavari,
Vari to'i, to'i.
Apassi, apaneba,
Я разрезаю это жестоко, я делаю надрезы,
magusisi, magusike'i
я хочу разрезать это, я хочу сделать надрезы,
oritala wila inumwaya 7,
один ее куннус слабнет,
bayadi kala kasesa,
я распиливаю ее клитор,
ba'ilituli, bitotina, biwokwo.
я отрезаю он ломается кончено.

Это можно перевести следующим образом, причем звукоподражательные слова воспроизводятся здесь в соответствии с оригиналом: «O, vavari, vavari, van to 'i, to 7 — я

разрезаю его и делаю на нем рубец, я разрезаю его с желанием, мне нравится наносить удар по нему, часть ее вульвы стала слабой, я отпилю один ее клитор, я отпиливаю его, пока он не ослабеет и не погибнет».

Затем морской кот переходит к делу, совокупляется со старухой и отрезает одно из ее многочисленных «приложений». Мои туземные информаторы в своих комментариях утверждали, что *va'i* имел пенис, но более вероятным кажется, что те, кто впервые придумал эту историю, вдохновлялись длинным «дротиком» с пилообразным краем, который проходит у морского кота по центру хвоста и который, будучи использован в качестве сексуального инструмента, безусловно привел бы к губительному результату, описанному в данной истории.

741

Сыновья возвращаются, и мать им жалуется; тогда самый старший предлагает защитить ее на следующий день. Но когда морской кот пришепывает в деревню и запекает свою садистскую песенку, и когда эта песня, подобно магическому заклинанию, производит недоброе знамение (*kariyala*) в виде грома и молнии, сын убегает прочь — и мать лишается второго *kasesa* (клитора). Второй, третий и четвертый сыновья ведут себя несколько не лучше. Четыре раза повторяет морской кот каждое слово своей песенки и каждую подробность своего поведения, пока мать не остается всего лишь с одним клитором, и только самый младший сын защищает ее и спасает ей жизнь. Потому что история эта уверяет нас, что мать не смогла бы пережить потерю всех пяти *kasesa*.

Младший сын готовит несколько копий, сделанных из прочной твердой древесины, размещает их все вдоль дороги, которую должна пересечь жестокая рыба, направляясь от края залива к дому, а потом ожидает в засаде.

Когда появляется морской кот, он исполняет свою песенку в последний раз. Однако теперь он поет следующее: «Только один, один-единственный клитор остается. Я пришел, я покончу с ним; все будет кончено с ее клитором, она умрет». Привожу конец этого повествования в вольном переводе.

«Морской кот воображает, что он войдет в дом. Сын сидит наверху, на платформе, воздвигнутой напротив дома. Он крепко сжимает копье, он пронзает морского кота. Тот бежит прочь; однако мужчина сходит вниз. Он держит копье, сделанное из дерева *se 'ulawola*, которое он раньше воткнул в арековую пальму. Он бросает его, и этот удар заставляет морского кота остановиться. Следующее копье тоже пронзает его. Мужчина бежит к плодovому дереву *natu*, берет копье, сделанное из дерева *tawaga*, и бросает его. Он бежит к манговому дереву и берет копье из твердого пальмового дерева, он пронзает глаз морского кота. Он берет крепкую дубину и колотит морского кота, пока тот не умирает». Эта история заканчивается возвращением старших братьев, которые не верят рассказу молодого человека до тех пор, пока их не убеждает вид мертвого тела морского кота. Тогда эту рыбу разрезают и распределяют среди тех лагунных деревень, в которых — вопреки обычаю Тробриан — она не считается чем-то отвратительным.

История Дигавины. — Имя данной героини этимологически указывает на ее анатомические особенности и ее характер. Корень *diga* означает «наполнять», «укладывать в...»; *wina* — это диалектальная и архаическая форма от *wila* — «куннус». Дигавина наделена очень большими и очень вместительными гениталиями.

742

Она имеет обыкновение дожидаться большой раздачи пищи (*sagali*), производимой после смерти какого-либо человека, и воровать больше того, что составляет ее долю, заполняя кокосовыми орехами, ямсом, таро, орехами арековой пальмы, стручками бетеля, большими толстыми кусками сахарного тростника и целыми гроздьями бананов свое влагалище. Именно так эти предметы таинственно исчезают — к большой досаде всех остальных присутствующих, а особенно устроителей пира. В конце концов ее проделки обнаруживаются. Организатор ближайшей после этого раздачи прячет среди пищевых припасов большого черного мангрового краба (*kaumagu*), который разрезает насквозь ее

kasesa (клитор) и тем самым убивает ее. Этим трагическим событием история и заканчивается.

Белый какаду и Клитор. — Одна женщина, по имени Каравата, родила белого какаду, который улетел в заросли кустарника. Однажды Каравата отправилась на огород, велев своему *kasesa* (клитору) присмотреть за *kumkumuri* (земляной печью). *Kasesa* отвечает самоуверенно: «*Kekekeke*». Но белый какаду все видел с куста; он слетает вниз и поражает клитор, который жалобно выкрикивает: «*Kikikiki*», — и опрокидывается навзничь, а какаду тем временем поедает содержимое земляной печи. Нужно себе представлять большую плоскую, похожую на холм, земляную печь, крошечный клитор, стоящий на страже, и жестокого белого какаду, насмешливо и злобно поджидающего удобного случая. Абсурдность ситуации вызывает к туземному чувству юмора.

На следующий день Каравата опять говорит своему *kasesa*: «Давай поймем свинью, возьмем ямса и испечем все это в земле». Опять она снимает свой *kasesa* и оставляет его присматривать за печью, а *kasesa*, как и прежде, самоуверенно произносит: «*Kekekeke*». Опять тот же белый какаду слетает с ветки, поражает *kasesa*, который с жалобным «*kikikiki*» опрокидывается; и опять какаду съедает содержимое печи. На следующий день женщина говорит: «Я пойду на огород, а ты как следует присматривай за едой». «*Kekekeke*», — отвечает *kasesa*, но все, что случилось в два предыдущих дня, повторяется снова, и Каравата с ее *kasesa* умирают от голода.

Мвойдакема. — Этот герой видит двух женщин, которые отправляются на берег за соленой водой. Он окликает их:

Wo/ *tauu vivila!* Wo/ *mitakuku* Bo! две женщины! Bo! откусанные ресницы, *kada mitakuku* *yoku*.

наши (двоих) откусанные ресницы ты.

743

Это в вольном переводе означает:

«Привет! Две женщины приходят. Привет! Дорогуши, те, с кем я хотел бы пооткусывать ресницы друг другу». Эти женщины отвечают:

O gala ikwani,

О, нет, понятно,

(что более или менее соответствует нашему разговорному «ничего не выйдет»).

Мвойдакема тогда восклицает:

O! kimali kadi kimaki yoku,

что означает: «О ты, любовное царапанье»; другими словами: «Вы, с кем мне хотелось бы любовно поцарапать друг друга».

Женщины, однако, уходят и оставляют его полировать свой каменный топор. Но он прибегает раньше них на берег и посредством магической песенки сдвигает море, которое накрывает его и оставляет засыпанным песком, так что наружу торчит один только пенис.

Женщины подходят к этому одинокому предмету на берегу и начинают спорить, кому он должен принадлежать. В конце концов одна за другой они садятся на него верхом, стаскивая друг друга, причем каждая стремится насладиться им как можно дольше. Это место для туземцев — наиболее веселая часть рассказа. После того, как они ушли, Мвойдакема стряхивает с себя песок, бежит обратно к своему топору и снова окликает женщин (почти теми же словами), когда они возвращаются с берега. На следующий день эти события повторяются, и каждая женщина трижды забавляется с этой «палкой» (как они ее называют) на берегу. На третий день то же самое происходит вновь, но после того, как женщины позабавились с «палкой», у них возникает мысль откопать ее и взять домой. Они постепенно открывают разные части тела Мвойдакемы, пока наконец он не вскакивает и не убегает прочь. А когда они опять возвращаются в деревню, им приходится еще раз пройти мимо него, и он дразнит их за то, что они вытворяли.

Момовала. — Момовала идет с дочерью на огород и велит ей влезть на дерево. Он смотрит вверх, видит ее гениталии и испускает продолжительный *katugogova* (этот вопль получается в результате того, что голос звучит на высокой ноте, а издаваемый звук прерывается быстрыми ударами рукой по рту; он используется для выражения сильного, но приятного

эмоционального возбуждения). Она спрашивает его, почему он вопил. «Я увидел зеленого попугая», — отвечает он. Та же последовательность дей-

744

ствий повторяется, при этом он упоминает другую птицу — и так несколько раз кряду. Когда она спускается с дерева, ее отец уже сбросил свою набедренную повязку и пребывает в состоянии эрекции. Она очень смущена и плачет. Однако он хватается за нее и совокупляется, и совокупляется. Когда все кончено, она поет песенку, которую можно перевести так: «О, Момовала, Момовала! Кишка моей кишки, отец, мой отец! Отец по названию, он схватил меня, он заставил меня, он обидел меня». Ее мать слышит ее и догадывается о том, что случилось. «Уже он завладел девушкой и совокупился с ней. Я пойду и посмотрю».

Мать встречает их, девушка жалуется, а отец отпирается. Девушка идет на берег моря со всеми своими вещами, и поет, обращаясь к акуле, чтобы та приплыла и пожрала — сначала ее деревянную доску для изготовления травяных юбок, потом ее корзину, потом одну руку, потом другую руку и т. д.; при этом девушка постоянно повторяет одну и ту же песенку для каждого из этих предметов. В конце она поет: «Пожри меня целиком», — и акула так и делает. Дома Момовала спрашивает мать девушки, куда та ушла, и узнает о ее трагической смерти. В ответ он просит мать девушки снять свою травяную юбку и совокупиться с ним. В этом рассказе описываются его горизонтальные движения, которые столь сильны, что его жена жалуется: «Үакау, уакау» (выражение боли). Но он проталкивается все глубже и глубже. Она опять жалуется — тщетно. Она умирает после этого акта.

На следующий день люди спрашивают его на огороде, что произошло. Он говорит, что его жену пронзило копьем. «Куда?» — «Во влагиалище». Потом Момовала отрубает себе пенис и умирает.

Возможно, это самая жестокая история из моей коллекции.

4. Секс в фольклоре: легенда и миф

Переходя от чисто повествовательных и развлекательных волшебных сказок к более серьезным видам фольклора, мы находим в одной из лагунных деревень, Квабуло, местную легенду отчетливо сексуального характера. Данная история рассказывается наполовину в шутку, наполовину всерьез. Эта легенда действительно имеет важное значение для тамошних обитателей, поскольку она включена в знаменитую песню, связана с историей деревни, и жители верят в ее реальность, поскольку последняя подтверждается некоторыми особенностями данной местности. Кроме того, она содержит элементы трагедии, особенно в самооскоплении героя и его тоске о далеком доме. Однако центральная тема легенды — непристойна, и когда туземцы воспроизводят

745

ее или упоминают о ней — что они делают часто, — вид у них никак не скорбный, напротив, они с удовольствием преувеличивают и умножают непристойные сравнения, относящиеся к центральному месту данной истории и касающиеся длинного пениса героя, легендарного вождя Квабуло. Я привожу эту историю, тщательно придерживаясь — настолько это возможно — туземной манеры повествования.

Легенда об Инувайла'у

В деревне Квабуло жил-был Инувайла'у, вождь клана, клана Лу-куба, вождь своей деревни. Он совокуплялся с женами своих младших братьев и своих племянников по материнской линии.

Когда эти мужчины уходили рыбачить, он становился возле какого-нибудь дома и проделывал дыру в тростниковой крыше; потом он просовывал пенис сквозь эту кровлю и прелюбодействовал. Его пенис был очень длинным; его пенис был как длинная змея. Он приходил на огород, где женщины занимались *koumwala* (расчисткой почвы от мусора перед посадкой) или *pwakova* (прополкой земли). Он становился прямо за оградой, он стоял в несрезанных кустах, а его пенис извивался по земле как змея. Этот пенис скрытно проползал весь путь. Этот пенис приближался к какой-нибудь женщине сзади, когда она, согнувшись, занималась своим делом. Он с силой толкал ее, так что она падала и оказывалась на четвереньках; с ней совершались сексуальные действия, так как упомянутый пенис проникал в ее вульву.

Или же, когда женщины шли купаться в лагуну, этот самый пенис пробирался под водой, как угорь, и входил в вульву; или, когда они отправлялись собирать раковины, как делают женщины на западном берегу (илл. 80), блуждая по мелководью и нащупывая их пальцами ног в лагунном иле, Инувайла'у не раз прелюбодействовал с ними. Когда эти женщины отправлялись к водоему, он разбивал их сосуды из скорлупы кокосового ореха и прелюбодействовал. Мужчины тогда очень сердились, потому что у них не было воды для питья. Они бранили этих женщин. Женщинам было слишком стыдно говорить, ведь их сосуды были разбиты. Однажды мужчины приказали, обращаясь к своим женам: «Приготовьте рыбу, приготовьте *taytu*, запеките таро, чтобы наш почтенный старейшина наелся досыта». «Нет, — ответили женщины, — мы не будем этого делать; этот человек причиняет нам зло; когда вы идете рыбачить, а мы остаемся в деревне, когда мы работаем в огороде, когда мы у водоема, в лагуне, он насилует нас».

Тогда мужчины стали следить за ним. Они сказали, что отправляются рыбачить. Они спрятались в *weuka* (густых зарослях кус-

746

тарника, окружающих деревню), они увидели: Инувайла'у стоял возле одной хижины, он проделал отверстие в кровле, его пенис крался по земле, он прополз через это отверстие, он проник внутрь: он обидел жену своего младшего брата. Мужчины отправились к огороду... (тут вновь перечисляются, почти в тех же словах, что и раньше, все те ситуации, в которых наш герой откалывает свои грязные проделки с женщинами).

Когда его младшие братья и племянники по материнской линии увидели это, они очень рассердились. На следующее утро они окунули его; они окунули его в воды приливной бухты, которая подходит к деревне Квабуло (илл. 81).

Он выбрался из воды. Он вернулся в свой дом, его разум был полон стыда и печали. Он сказал своей матери Лидойе: «Испеки немного *taytu* и рыбы. Испеки это в земле. Уложи все наше имущество и еду в свою большую корзину; подними ее и поставь себе на голову; мы пойдем, мы покинем это место».

Когда все было готово, он вышел из своего дома, который стоял на *baku* (центральной площади деревни). Он громко причитал, стоя лицом к *baku*. Он взял свой *keta* (топор), он нанес удар по своему пенису. Сначала он оплакивал и оплакивал его, держа в своих руках. Потом он отсек конец своего пениса; тот отлетел на *baku* перед его домом и обратился в камень. Этот камень все еще там, на *baku* Квабуло, напротив дома вождя. Инувайла'у плакал и стenal и шел дальше. Он стоял за внешним рядом домов, он смотрел назад, он держал свой пенис и плакал над ним. Он опять ударил своим топором. Второй кусок упал и обратился в камень. Его все еще можно видеть с внешней стороны деревни в Квабуло. Он плакал и стenal и шел дальше. На полпути между деревней и озерком в приливной бухте он остановился. Он смотрел назад на дома. Он держал свой пенис в ладонях своих рук, он плакал над ним и отсек еще один кусок. Тот обратился в камень, и его можно увидеть там, недалеко от Квабуло. Он пришел к каноэ; он смотрел назад, на деревню, он плакал над своими гениталиями. Он взял топор и отсек оставшийся обрубок своего пениса. Тот обратился в камень и лежит теперь возле того места, где мужчины из Квабуло причаливают свои каноэ. Он вошел в свое каноэ и поплыл. Проплыв бухту наполовину, он заплакал еще раз. Он крепко сжал свой топор и отрубил свои тестикулы. Большие белые коралловые валуны (*valu*) лежат в бухте. Это знаки: они показывают, где Инувайла'у отрубил свои тестикулы.

Инувайла'у и Лидойя, его мать,плыли к Каватарии (деревне к северу от Квабуло, откуда заморские экспедиции отправляются на юг). Он украл большое *waga* (каноэ), *mwasa* (морское каноэ). Но владелец застиг его и прогнал их прочь. Они отправи-

747

лись в Ба'у (деревню далее к северу). Он взял морское каноэ; он сказал своей матери Лидойе: «Поставь туда свою корзину, мы сейчас поплывем». Они поплыли, они прибыли в И'увайгили (деревню на о. Кайлеула). Он сказал своей матери... (здесь повторяются те же слова, что и выше; потом они опять плывут, прибывают в другую деревню, и опять он просит ее поставить

свою корзину; и так продолжается дальше при однообразном перечислении деревень вдоль лагуны и через о-ва Амфлетт — к югу, к *koua* — высоким горам на архипелаге д'Антркасто). Инувайла'у приплыл к этим *koua*. Там он поселился, там он жил, и с ним его мать, которая помогала ему возделывать огороды и готовила еду для него. Он отправлялся на рыбную ловлю с воздушным змеем и с глубинной морской сетью, которую нужно погружать далеко под воду. Его мать возделывала огороды на горном склоне и мастерила ему горшки для еды. Однажды он отправился вверх по горному склону. Тот день был ясным. Вдали, между *budibudi* (маленьких облаков, собирающихся на горизонте в период муссонов), он увидел большой плоский остров Киривина, он увидел широкую лагуну. На ее водной поверхности он увидел каноэ, каноэ из Квабуло, его родной деревни¹²⁶. Его душа смягчилась (*inokapisi lopould*). Он захотел увидеть свою деревню, он захотел плыть на лодке среди мангровых зарослей Квабуло.

Они поплыли. В море они встретили лодку из Китавы. Он говорит своей матери: «Попроси у них *sayaku* (душистую черную краску), попроси у них *mulipwarwa* (украшения из раковин)». Его мать предложила себя мужчинам из Китавы. Они совокупались с ней в своем каноэ; они дали ей *sayaku* и несколько раковинных украшений. У него была теперь красная краска и несколько красных раковинных украшений.

На месте высадки у входа в бухту он украсил себя. Он пошел в деревню. В своем праздничном убранстве он встал на *baku* (центральной площади), он запел песню, которую сложил в *koua* (южных горах). Он научил этой песне жителей деревни, своих младших братьев и племянников по материнской линии. Он дал им эту песню и танец. На все времена это осталось танцем и песней людей из Квабуло. Это танцуют с *kaydebu* (танцевальным щитом); (илл. 82). Люди из Бвайталу и из Сувийягилы приобрели его, и они тоже его танцуют. Инувайла'у жил в своей деревне, пока не умер. Это конец истории.

У меня есть несколько вариантов данного мифа, услышанного в разных деревнях, а также комментарии, которые можно к нему добавить. Акция искупительного самооскопления иногда упоминается как произошедшая по возвращении Инувайла'у до-
748

мой. Однако это не соответствует последовательности связанных с ним природных реликтов. Все те камни, что описаны в рассказанном мифе, до сих пор существуют, хотя сходство с их анатомическими прототипами со временем стерлось, тогда как их размеры должны были чудовищно вырасти. Я видел эти реликты несколько раз, но, к сожалению, всякий раз либо погода, либо время суток, либо высокий прилив не позволяли мне сфотографировать эти камни. Делая необходимую скидку на воображение и широту толкования, можно не сомневаться, что в бухте находятся именно упомянутые тестикулы — большие круглые валуны вровень с нижней кромкой прилива, тогда как *glans penis* — остроконечный, в виде шлема, кусок белого коралла — лежит на центральной площади деревни. Такое расположение подтверждает версию, изложенную в самом тексте.

Этимология имени самого героя указывает на присущую ему слабость: *inu* — это, бесспорно, женская частица *ina* (женщина), тогда как глагол *vayla 'u* практически означает «грабить» или «воровать»; так что его имя можно перевести как «вор женщины». Для тех, кто верит, что в древности в Меланезии существовала геронтократия, этот миф должен быть особенно интересен, ведь в нем перед нами старый (мужского рода) «матриарх», нарушающий права более молодых мужчин своего клана и, посредством своего огромного органа (символа его более мощной производящей силы, как сказал бы психоаналитик), предъявляющий права на всех женщин данной общины. Одни фрагменты данной истории несут на себе бесспорные признаки большей древности, тогда как другие очевидно осовременены. В простой грубости первой части и в ее связанности с географическими свойствами местности видна вся социальная значимость истинного мифа, постепенно выродившегося в простую легенду. Напротив, вторая часть, с песней, которую я вскоре приведу, помещена в современные и реалистические обстоятельства, а ее лирический повествовательный характер определяет ее как рассказ более позднего происхождения.

Характерно также, что в первой части данной легенды женщины описываются как особо уязвимые для нападения именно во время хозяйственных занятий, тогда как в обычных условиях их защищает табу и никакой мужчина не только не смеет предаваться с

ними любовным утехам, но не смеет даже приближаться к ним (см. гл. II, мужская и женская сферы племенной жизни). Следует помнить, что на то время, когда женщины участвуют в коллективной прополке, в некоторых дистриктах им дано право нападать на любого мужчину, который к ним приближается (гл. IX, разд. 8). Это, конечно, интересное совпадение, и

749

какому-нибудь антропологу, наделенному воображением и способностью к аналитическим построениям, могло бы послужить доказательством древности данного мифа и подвести какую-нибудь теорию под обычай *yausa*. Совершая надругательство над женщинами в тот момент, когда они занимаются такими делами, как прополка и наполнение сосудов для воды, Инувайла'у добавляет к наносимой им обиде еще и оскорбление, а в самой легенде, как мы видим, женщины больше опозорены явным издевательством над женскими прерогативами, проявившимся в разбивании сосудов с водой, нежели оскорблением их целомудрия. Внешне это разбивание бутылей могло бы выглядеть просто как неприятная садистская черта во всем остальном добродушного характера Инувайла'у. Однако в действительности все подобного рода детали весьма значимы в социальном отношении.

Другой, несколько отличающийся вариант все той же легенды сообщает, что Инувайла'у не разрешили вернуться в свою деревню и что он был изгнан прочь немедленно, как только появился. Я предпочитаю отбросить такую трагическую версию — отчасти потому, что англосаксы не любят печальных финалов в художественной литературе, отчасти потому, что она совершенно не гармонирует с добродушным и немстительным характером самих тробрианцев.

Та песня, которая приписывается самому искалеченному герою Квабуло, лишь в общих чертах связана с историей, изложенной в мифе. Первая ее строфа намекает на его преступления и их последствия, а также на искупительное решение уйти прочь. Коралловый выступ или коралловая гряда, упомянутые в первой строфе, и болотистая почва, по которой нашему герою пришлось брести, — суть поэтические образы той части легенды, в которой описываются скитания самого героя и его матери.

Вторая и третья строфы все же следуют за мифом. Участие матери, скорбь сына и первые этапы их путешествия являются общими и для песни, и для легенды, но песня, полностью опуская более грубые и, возможно, более архаичные элементы мифа, не упоминает об оскотлении. Там есть только скорбь по деревне, оставленной позади, и по покинутому дому.

Позволим себе поразмышлять и относительно другого момента: а не могут ли первая и вторая части рассматриваемого мифа быть совершенно разными историями: первая часть — первобытным мифом с некоторыми любопытными намеками и значениями социального характера, вторая же часть и песня — рассказом о реальном или выдуманном мужчине, который, будучи слишком любвеобильным, чтобы его могли терпеть в его общине, был изгнан из нее, а позднее представил во искупле-

750

ние свою песню и свое раскаяние? С течением времени обе эти истории соединились в рассматриваемой легенде — но не в песне.

Начиная с четвертой строфы, в песне звучат мотивы украшения тела, исполнения танца, славы и самовосхваления, женщин, восхищающихся украшениями самого певца, его скитания по деревням и его постоянной ностальгии. Всем этим данная песня является типичной для Тробриан. Я привожу лишь первые шесть строф, поскольку я не смог перевести остальные так же полно, как эти.

Песня Инувайла'у

I.

Однажды они окунули Инувайла'у.

Новости о прелюбодействе распространяются:

Его погрузили, он тонул, он выбрался из воды.

Он повернулся и пошел к морю —

Через *raybwag* и *dumia*¹²⁷ он пошел к морю.

П.

Наша мать Лидойя собирает еду,

Я обращаю свои глаза к Дугубакики¹²⁸.

Мои слезы льются при мысли о *bvtaulo*TM моей деревни.

Мои слезы льются при мысли о Квабуло,
о сладком воздухе Квабуло.

III.

«О, мать Лидойя, поставь свою корзину себе на голову». Она идет осторожно, она идет, спотыкаясь, вдоль бухты. Она покидает Квабуло — дом закрыт. Инувайла'у никогда больше не будет прелюбодействовать. Твой дом заперт — это больше не дом Инувайла'у.

IV.

Он возвышается - этот столб у входа в бухту, Я ищу мою песню — я отправляюсь в путь —
я — Инувайла'у.

Моя дорога - Гулагала, ведущая на Туму, А потом - дорога Дигидагала, ведущая через Тейяву¹³⁰.

V.

«Женщины Кулуматы, танцуйте ваш танец! Готовьтесь для кругового танца с *tubuyavi*^m на своих лицах!
Tilewa 7^{III} для вас - идите тогда в мою деревню, Идите в Ойсайясе - в Обураку!»¹³³

751

VI.

«Пришло время для путешествия, путешествия
в Киривилу, обычно называемую Киривиной¹³⁴. Дети пытались удержать меня. Я пойду по моей дороге
и приду в Йалумугву¹³⁵. Мои *dala*^m — эти мужчины; моя любовь — эти женщины. Они восхищаются
моими *paɣa*¹³¹. Когда я прихожу в Окайкоду, мои друзья
всегда приветствуют меня. Мой разум в печали. Я - мужчина-луба, моя рыба - *kaysipu*. Я попал в
полосу неудач».

История Кайталуги

Помимо легенд о событиях отдаленной эпохи наши туземцы рассказывают сказки о
весьма отдаленных краях. Едва ли не каждое деление компаса, если верить туземцам,
указывает на какую-нибудь замечательную страну, которую мы найдем, если отправимся
в достаточно далекое путешествие. Одно из таких мест представляет для нас интерес по
причине особых свойств его обитателей.

«Далеко отсюда, за морем (*walum*, как говорят наши туземцы), если плыть между Сим-
симом и Муйювой (то есть в северном направлении), то приплывешь к большому острову.
Он называется Кайталуги. По величине он как Бойова (название самого большого острова
из группы Тробрианских о-вов). Там много деревень. Только женщины живут в них. Они
все красивые. Они ходят почти голые. Они не бреют свои волосы на интимном месте. Эти
волосы вырастают такими длинными, что становятся как *doba* (травяная юбка) перед
ними.

Эти женщины очень плохие, очень свирепые. Это — по причине их ненасытного желания.
Когда моряки садятся на мель у берега, эти женщины издали смотрят на их каноэ. Они
стоят на берегу, поджидая мужчин. Весь берег черен от их тел — так густо они стоят.
Мужчины приходят, женщины устремляются к ним. Они сразу набрасываются на них.
Набедренная повязка срывается; женщины насилуют этих мужчин. Это похоже на *yausa*
людей из Окайяуло. Такая *yausa* имеет свой сезон во время *pwakova*. Когда он кончается, и
она кончается. В Кайталуги тамошние женщины делают это все время. Они никогда не
оставляют мужчин одних. Там много женщин. Когда одна закончила, на ее место
приходит другая. Когда половые отношения они имеют уже не

752

могут, они используют нос мужчины, его уши, его пальцы на руках, его пальцы на ногах
— этот мужчина умирает.

Мальчики рождаются на этом острове. Мальчик никогда не вырастает. С ним маленьким
так обращаются, что он умирает. Эти женщины плохо с ним обходятся. Они используют
его пенис, его пальцы на руках, его пальцы на ногах, его руки. Он очень устает, он
заболевает и умирает».

Таков тот рассказ, который приводят наши туземцы об этом острове с примечательным

названием. *Kayta* означает «совокупляться», *lugi* — суффикс, указывающий на пресыщение. Стало быть, «Кайталуги» означает «предел совокуплений». Наши туземцы абсолютно верят в реальное существование этого острова и в истинность каждой детали своего рассказа. Они приводят подробные истории о том, как моряки, пригнанные к этому острову сильным ветром, высаживаются на пустынные рифы, дабы не рисковать высадкой на Кайталуги. Расстояние до этого острова — примерно одна ночь и один день пути. Если вы пуститесь в плавание поутру и направитесь *obomatu* (прямо на север), то на следующее утро прибудете к этому острову.

Существуют также истории — в истинности которых не сомневаются — о мужчинах, отправившихся туда и сумевших вырваться. Так, давным-давно несколько мужчин были выброшены на этот остров, сбившись с курса, согласно некоторым версиям, во время экспедиции *kula*. Но в соответствии с другой версией, они отправились туда намеренно. На Тробрианах есть обычай: когда у кого-нибудь из мужчин дело заходит в тупик, он бросает клич. Он предлагает какой-нибудь необыкновенный подвиг, какое-нибудь развлечение или празднество, которое он всегда должен возглавлять и, как правило, организовывать, а порой и финансировать. Те, кто откликнется, должны следовать за ним. Однажды мужчин из Каулагу позвали сажать ямс. Это дело было очень трудным, опоры для ямса отказывались втыкаться в каменистую почву. Вождь воскликнул: *Uri yakala Kaytalugi!* «Мой клич — Кайталуги! Давайте отправимся и посмотрим на этих женщин». Остальные согласились. «Они наполнили свои каноэ едой, дровами, сосудами с водой и зелеными кокосовыми орехами. Они отплыли. Одну ночь они спали в море, вторую ночь они спали в море, на третье утро они подошли к Кайталуги (длительность плавания не согласуется с предыдущей версией, но, может быть, все дело в неблагоприятном ветре!) Женщины собрались на берегу: «Wa! Мужчины прибывают в нашу страну!». Они разбили каноэ на куски, собрали обломки в кучу на берегу и сели на нее. Они совокуплялись, совокуплялись, совокуплялись; один месяц, месяц за месяцем. Мужчин распределили, 753

каждый мужчина был отдан в мужья одной женщине. Они поселились там. Они возделывали огороды несколько месяцев, а потом они сказали своим женам: «Много ли рыбы в вашем море?» Женщины ответили: «Великое множество». «Дайте нам починить наше каноэ, - сказали мужчины. - Мы добудем рыбы, и все будем ее есть». Они починили каноэ, они положили в него листья и еду, они положили туда сосуды с водой и отправились прочь. Они плыли три дня и приплыли назад в Каулагу, свою родную деревню. Их жены, которые уже оплакали их и потом снова вышли замуж, были счастливы увидеть их и вернулись к ним снова. Они привезли домой, помимо других вещей, новую разновидность банана, называемую *usikela*. Вы можете нынче увидеть *usikela* растущими в любой деревне и поест их. Они очень вкусные» (илл. 83). И это - еще одно доказательство подлинности данной истории и того, что Кайталуги действительно существует.

Когда я спрашивал у моих информаторов, как это получилось, что мужчины из Каулагу не только выжили, но и сбежали, мне говорили, что они были очень сильными и что ни одному мужчине не полагалось более одной женщины. А когда женщины стали требовать для себя слишком много, мужчины и предприняли свой побег. Это интересный пример того, как всякая догматическая версия становится менее жесткой, когда излагается на конкретных примерах, даже если они вымышленные.

Другую историю рассказывают об одном мужчине из Кайбо-лы - деревне на северном берегу. Охотясь на акулу, он уплыл очень далеко. Он приплыл на Кайталуги и был взят в мужья одной женщиной. Измученный ее слишком настойчивыми объятиями, он проделал отверстия во всех местных каноэ, а свое собственное тщательно отремонтировал и затем внушил своей жене, что рыбалка в то утро должна была быть очень удачной. Он вышел в море и пустился в путь. Женщины с Кайталуги столкнули свои каноэ в море, чтобы гнаться за ним. Но эти каноэ затонули, и мужчина благополучно вернулся в Кайболу.

Когда я выражал сомнение относительно реальности этого острова, мои информаторы высказывались в том смысле, что, конечно, быть скептиком очень хорошо, но в то же самое время мне не следует пытаться ехать туда - есть угроза никогда не вернуться назад. Они добавляли, что все *gutanima* (белые мужчины) хотят отправиться на Кайталуги, но боятся это сделать. «Смотри, ни один *gutanima* не был на Кайталуги!» — вот вам и еще одно неопровержимое доказательство его существования.

До сих пор мы рассматривали менее сакральные разновидности фольклора и обнаружили, что сексуальные мотивы в них пре-

754

обладают. Чем меньше религиозное или моральное значение какой-то истории (чем менее «реальна» она для туземцев), тем более фривольной она оказывается и тем чаще — как в волшебных сказках (*kukwanebu*) — фокусируется на сексе. Но среди легенд есть лишь одна история, в которой секс является основным мотивом, — история Инувайла'у, и лишь одно географическое повествование — о Кайталуги. В подлинных же мифах (/// 'u) сексуальные мотивы едва обнаруживаются, а, например, мифы о происхождении человечества и социального устройства вообще свободны от них. Кроме того, в цикле историй о герое Тудаве единственное упоминание сексуального характера имеет место в эпизоде с девственным зачатием, механизм которого описывается сдержанно и целомудренно: мать героя спит в гроте, и капающая с потолка вода (*litukwd*) протыкает ее девственную плеву, проникает во влагалище и таким образом «открывает ее» (*ikaripwala*), делая возможным для нее зачатие (см. гл. VII).

Сексуальные элементы не найти и в тех мифах, которые относятся к круговому обмену *kula*, или же в мифах о происхождении рыболовства, каноэ и ныряния за витыми раковинами. Не найти их и в мифах о старости, о смерти и об ежегодном появлении духов. Огонь, согласно легенде, был рожден той же самой женщиной, которая произвела на свет солнце и месяц. Солнце и месяц бродят высоко в небесах, а их мать поддерживает огонь, укрывая его в своем влагалище. Всякий раз, когда он нужен ей для приготовления еды, она достает его из этого укромного места. Но однажды ее младший брат обнаруживает, где она его держит, крадет его и отдает другим людям. Это — единственный подлинный миф с отчетливым сексуальным элементом.

В представлениях о сверхъестественных существах секс не играет особенно большой роли. Единственное исключение из этого правила — вера в то, что некоторые ведьмы (*yo'uova*) имеют половые сношения с *tauva 'u* (зловредными антропоморфными существами, которые приходят с южных островов и приносят эпидемии). Так, у Ипвайганы, женщины из клана Маласи, которая вопреки всем правилам экзогамии была замужем за Модула-бу, вождем маласи из Обверни, есть знакомый *tauva 'u*, который посещает ее с сексуальными целями и обучает искусству вредоносной магии (ее можно увидеть на илл. 77 и 78). Бомвайтани из Кайболы, жена вождя и известная *yo'uova*, знаменита, кроме того, тем, что имеет любовную связь с таким же зловредным наставником, обладающим сверхчеловеческой природой.

Но на Тробрианах такого рода случаи единичны. Вера в шабаш ведьм, которая, похоже, существует среди южных массим, не

755

обнаруживается в северном дистрикте. Информаторы с о.Нор-манби и с островов восточной части архипелага говорили мне, что ведьмы собираются ночью и встречаются Та'укурупокапоку, мифологического персонажа и по всей видимости специалиста в злодейском ремесле. Происходят танцы и оргии, в которых ведьмы совокупляются с существами мужского пола и даже с самим Та'укурупокапокой.

5. Эротический рай тробрианца

На Тробрианах, как почти в каждой культуре, одна из наиболее важных догматических систем или мифологий — та, что относится к иной жизни.

Тробрианцы помещают мир духов на небольшой остров под названием Тума, лежащий к

северо-западу от них. Там, невидимые для глаз смертных, не волнующие мирскими заботами, духи ведут существование, очень похожее на обычную тробрианскую жизнь — только намного более приятное¹³⁸. Позвольте мне процитировать удачное описание, данное одним из моих лучших информаторов, Томвайей Лаквабуло (илл. 37), известным провидцем, посредником в общении с духами, человеком незаурядного таланта и воображения (а также немалой хитрости) и частого гостя в мире духов:

«На Туме мы все как вожди; мы красивы, у нас богатые огороды, и нам ничего не надо делать — все делают женщины; у нас куча украшений и много жен, и все они восхитительны». Тут обобщены представления и устремления наших туземцев относительно мира духов, — по крайней мере, пока это остается предметом их отвлеченных рассуждений; ведь их отношение к смерти и к желательности немедленного перемещения на Туму отнюдь не затронуто теми представлениями и надеждами, которые островитяне связывают с иным миром. В этом пункте они точь-в-точь как мы сами. Многие добрые христиане переполнены энтузиазмом в отношении радости и утешения, даруемых небесами, однако не обнаруживают никакого рвения к тому, чтобы туда отправиться. Но в отдаленной перспективе и в качестве картины для человека с догматической фантазией обиталище духов на Туме остается раем, и прежде всего раем эротическим. Когда туземец говорит о нем, когда он становится красноречивым и излагает традиционные истории, наполненные клочками сведений, почерпнутых у самых недавних посредников, общавшихся с духами, и когда он подробно излагает собственные надежды и ожидания, — все прочие аспекты вскоре уходят на задний план, а вперед вы-

756

тупает секс, в первую очередь секс, но секс, прикрытый подобающим облачением из личного тщеславия, хвастовства, роскоши, хорошей еды и живописной природы. В чаяниях туземцев Тума заполнена красивыми женщинами, готовыми упорно работать днем и танцевать ночью. Духи наслаждаются пьянящим весельем нескончаемых танцев и пения на просторных деревенских площадях или на прибрежном мягком песке, среди изобилия бетеля и сока зеленых кокосовых орехов, душистых листьев и украшений, обладающих магической силой, среди богатства и знаков уважения. На Туме каждый оказывается наделенным такой красотой, таким достоинством и такими умениями, что он становится единственным в своем роде, этаким вызывающим восхищение избалованным героем нескончаемого праздника. Посредством необычного социального механизма все простолюдины делаются вождями, тем не менее ни один вождь не считает, что духи тех, кто ниже его по рождению, способны принизить или умалить его собственный ранг. Давайте проследим за приключениями какого-нибудь духа на пути к его потусторонней обители.

После некоторых предварительных формальностей этот дух оказывается лицом к лицу с Топилетой, стражем дороги на Туму. Этот персонаж, принадлежащий к клану Лукуба, во многом выглядит как человек и по сути является человеком — в своих склонностях, вкусах и своем тщеславии. Но по консистенции тела он дух, а для его внешности характерны очень большие уши, которые хлопают, как крылья летучей собаки. Он живет с одной или с несколькими дочерьми.

Наш дух достаточно благоразумен, чтобы по-дружески обратиться к Топилете и спросить у него дорогу, одновременно принося ему в дар те ценные вещи, которые дали ему для путешествия на Туму его живые родственники. Эти ценные вещи, нужно отметить, не хоронят вместе с телом и не ломают, а только гладят их и трутся об них перед смертью человека, а потом на некоторое время кладут на труп (см. гл. VI, разд. 3). Предполагается, что нематериальные копии этих вещей дух умершего берет с собой, в свое путешествие в мир иной, а затем по одной версии вручает их Топилете, а по другой — использует для того, чтобы украсить себя при вступлении на землю Тумы. Без сомнения, разумный дух находит способ удовлетворить оба требования.

Топилета, однако, не удовлетворяется простыми подарками. Его похоть равняется его

алчности, так что если дух — женщина, он с ней совокупляется, а если мужчина — он передает его своей дочери для той же самой цели. Покончив с этим, Топилета показывает страннику дорогу, и наш дух пускается по ней.

757

Духи на Туме знают, что вновь прибывающий на подходе — и выходят толпой приветствовать его. Затем совершается обряд, который глубоко воздействует на его сознание. Наш дух прибывает наполненным скорбью. Он тоскует по тем, кто остался позади: по своей вдове, своей любовнице, своим детям. Он страстно желает, чтобы его окружала семья, он желает вернуться к лону своей жены или своей земной любви. Но на Туме есть душистая трава под названием *bubwayayta*. Ее собирают в *vana* (пучок), и непосредственно перед тем, как дух-мужчина появляется на том острове, красивая женщина-дух произносит над травой магическое заклинание. Когда он приближается к группе, ожидающей его, самая страстная и без сомнения самая восхитительная из всех духов-женщин подбегает к нему и машет вышеупомянутой душистой травой перед его лицом. Этот запах проникает в его ноздри, неся с собой магию *bubwayayta*. Подобно первому глотку воды из Леты, этот запах заставляет его забыть все то, что он оставил на земле, и с этого момента он больше не думает о своей жене, больше не тоскует по своим детям, не вожделеет объятий земных любимых женщин. Его единственное желание теперь — оставаться на Туме и обнимать прекрасные, хоть и нематериальные формы женщин-духов.

Его страсть недолго остается без удовлетворения. Бестелесные, хотя они видятся нам похожими на земных женщин, женщины-духи наделены таким огнем и страстью, которые неизвестны на земле. Они толпятся вокруг мужчины, они ласкают его, они силой тянут его, они насилуют его. Вдохновленный эротическим заклинанием *bubwayayta*, он уступает, и разыгрывается сцена, на взгляд тех, кто не привык к жизни духов — непристойная, но явно совершенно райская. Мужчина покоряется этому натиску и совокупляется с духом-хозяйкой в открытую, в то время как другие смотрят на это или, возбужденные зрелищем, делают то же самое. Такие беспорядочные сексуальные оргии, в которых мужчина и женщина сходятся без всякого разбора, собираются, меняются партнерами и вновь соединяются, очень часты среди духов. Так по крайней мере мне говорили некоторые очевидцы — не из мира духов, а из мира посредников в общении с духами.

Ведь у меня, к счастью, было преимущество обсуждать эти вопросы с целым рядом ясновидцев, в самом деле побывавших на Туме, поживших среди духов и вернувшихся, чтобы рассказать об этом. Наиболее выдающимся из моих информаторов был Томвайя Лаквабуло, чье имя упоминали в разговорах со мной и о чьих подвигах рассказывали со смешанным чувством уважения и цинизма, прежде чем я действительно встретился и поработал с ним¹³⁹. У меня, кроме того, была возможность разговаривать с

758

Бвайлагеси - женщиной-посредником в общении с духами, с Монига'у и с одним или двумя менее значительными медиумами того же рода. Подробности жизни на Туме, приводившиеся до сих пор, являются общим достоянием и составляют часть фольклора, и мои очевидцы лишь подтвердили их, хотя и смогли добавить к ним красочности и живости. Теперь я перехожу к информации более эзотерического характера.

Томвайя Лаквабуло был на этом свете женат на женщине по имени Бейява, которая умерла примерно за год до того, как я приехал в Обураку. Он видел ее после этого на Туме, и — что довольно примечательно — она остается ему верна, считая себя там его женой, и ничего не хочет иметь с кем-либо еще. Такова версия самого Томвайи Лаквабуло. Он, однако, согласен, что в этом отношении покойная Бейява — или, скорей, ее дух — является беспрецедентным исключением среди всех прочих духов-женщин. Поскольку все они, равно замужние и незамужние, в сексуальном отношении доступны любому — ему, Томвайе Лаквабуло, во всяком случае. Все они, за исключением Бейявы, устраивают *katuyausi* и принимают посещения *ulatile*.

Давным-давно, когда Бейява была юной и привлекательной, Томвайа Лаквабуло нанес свой первый визит на Туму. Тогда он познакомился с одной из самых красивых девушек-духов — На-миобе'и, дочерью Гуйоны Вабуси, вождя Вабуси, большой деревни на побережье Тумы. Она влюбилась в него, и, поскольку она была столь прекрасна, а кроме того, совершила в отношении его магические обряды *bubwayayta*, он поддался ее чарам и женился на ней. Таким образом он стал, так сказать, двоеженцем или, по меньшей мере, нематериальным двоеженцем, ибо имел жену земную, в Обураку, и жену-духа в Вабуси. С того времени он регулярно посещал страну духов во время своих трансов, когда не ел, не пил, не шевелился неделями (по крайней мере в теории: я посетил Томвайу Лаквабуло во время одного из таких трансов, и мне удалось ввести в него банку мясных консервов и лимонад, а также побудить его принять две палочки табаку). Эти профессиональные визиты на Туму, помимо того, что они приятны из-за Намиобе'и, сулят еще и выгоды, поскольку он берет с собой для духов богатые подарки, которые ему вверяют их живые родственники. Нет оснований сомневаться, что духовная часть этих подарков доходит до духов на Туме.

К чести и Томвайи Лаквабуло, и покойной Бейявы, она признала и одобрила его нематериальный союз и даже позволила собственную дочь назвать Намиобе'и — по имени жены-духа. Теперь обе жены встретились на Туме, но они проживают в разных деревнях. Это согласуется с общим правилом, поскольку каж-

759

дал земная деревенская община имеет свою колонию в мире духов, и туда покойники направляются после смерти. Существует также несколько деревень *sui generis*, не пополняемых из нашего мира и имеющих странные особенности. Одну из них населяют женщины, которые живут в домах на сваях, высоких, как кокосовые пальмы. Ни одному мужчине никогда не позволено входить в эту деревню, и ни один мужчина никогда не имел сексуальных связей с этими женщинами. Они рожают детей, но исключительно женского пола. Однако эти женские пуритане, к счастью, исключение на Туме, где любовь, удовольствие и наслаждение ленью как бы обволакивают счастливых духов. Чтобы наслаждаться жизнью и любовью, необходимо быть молодым. Даже на Туме старость — то есть морщины, седые волосы и слабость — подкрадывается к тамошним духам. Но на Туме существует средство, когда-то доступное всему человеческому роду, а теперь утраченное нашим миром.

Ведь старость для тробрианцев — это не естественное состояние, а несчастное событие, досадная случайность. Давным-давно, вскоре после того, как человечество выбралось на поверхность земли из ее недр, человеческие существа умели омолаживаться по своему желанию, сбрасывая увядшую кожу, подобно крабам, змеям и ящерицам, а также тем созданиям, которые ползают и роют норы под землей, время от времени сбрасывают прежнюю оболочку и начинают жизнь с новой и совершенной кожей. Человечество, к сожалению, утратило эту способность (по легенде — из-за глупости некой прародительницы), но на Туме тамошние счастливые духи сохранили ее¹⁴⁰. Когда они считают, что состарились, они сбрасывают дряблую морщинистую кожу и вновь оказываются полными сил, с гладким телом, темными волосами, здоровыми зубами. Таким образом, жизнь среди них — это вечное повторение молодости с сопутствующими ей любовью и удовольствиями.

Итак, их время проходит в танцах и пении, со всем тем, что к этому прилагается, — праздничной одеждой, украшениями, запахами душистых масел и трав. Каждый вечер в прохладный сезон, когда ослабевают постоянно дующие пассаты или когда в знойный период муссонов влажный морской бриз освежает воздух, наши духи облачаются в праздничные одежды и отправляются на *baki* своей деревни, чтобы танцевать — точно так же, как это происходит на Тробрианах. Иногда же, отходя от земных привычек, они идут на берег и танцуют на твердом прохладном песке, утрамбованном бурунами.

Много песен сложено духами, и некоторые из них достигли земного мира, принесенные посредниками в общении с духами.

760

Подобно большей части такого рода продукции, эти песни служат прославлению своего

создателя. «Они поют славу своей *butia* (цветочной гирлянды), своим танцам, своей *nabwoda'u* (разукрашенной корзине), раскраске своего лица и украшениям». Вполне очевидно, что искусство возделывания огородов или резьба по дереву, выдающиеся достижения в войне или в обмене *kula* больше не являются объектом честолюбивых устремлений духов. Вместо этого мы находим здесь прославление танцев и человеческой красоты, причем и того, и другого — как обрамления сексуального наслаждения и как его преддверия.

Приведу один пример такой песни, под названием «Усийяве-ну»; она была сложена неким духом на Туме и доставлена на землю неким Митакайо из Обураку — посредником в общении с духами, который к моменту моего прибытия на Тробрианы уже переехал на Туму на постоянное жительство.

I.

Я спою песню о беззаботном наслаждении — Мой разум кипит у меня на губах — Они выстраиваются по кругу на *baku*, Я присоединяюсь к ним на *baku* — Раковинный рог звучит - слушайте! Смотрите! Яркая гирлянда *butia*, *Butia* моей возлюбленной.

II.

Мой отец плачет, они начинают похоронный танец по мне. Приходите! Будем жевать бетелевый орех, будем бросать *bubwayayta*, Разломим стручок жгучего бетеля, Бетелевый орех - мой разум коченеет!

III.

Мой друг, стоящий на берегу - он полон страсти. Он кипит, мой друг на северном побережье Тумы. Рыжеволосый мужчина думает обо мне, У него есть разукрашенная корзина, Его лицо сияет, как полная луна.

IV.

Белые облака собираются низко на линии горизонта, Я тихо плачу.

V.

На холме на Туме я укачиваю своего малыша, чтобы он уснул.

761

Я пойду и позабочусь о своей сестре, Я помешу *bagido 'u* вокруг своей головы, Я окрашу свой рот толченым орехом бетеля, Я украшу себя панцирными раковинами на западном берегу.

Тробрианская песня всегда полна умолчаний и намеков на события, хорошо известные слушателям, и никогда не может быть совершенно понятна чужаку. Однако даже мои местные информаторы не могли полностью перевести вышеприведенную песню.

После двух вводных строк, первая строфа описывает подготовку к танцу на Туме. Во второй строфе перед нами — внезапный разрыв с интересами земного мира, вызванный *bubwayayta*.

В третьей — женщина поет о мужчине, которого она любит. Она явно еще находится в земном мире, а ее муж или возлюбленный — видимо, создатель этой песни — уже перебрался на Туму. Она смотрит на северо-запад, где собираются муссонные облака, и оплакивает его (строфа IV). В последней из приведенных строф она сама явилась на Туму и описывает свой наряд, который — как и для всех духов — стал, похоже, ее основной заботой. В ее пользу говорит то, что она не забыла своего ребенка, хотя каким образом подобные сентиментальные воспоминания сочетаются с фривольной атмосферой Тумы, никто из моих информаторов объяснить не смог.

Глава XIII

Мораль и нравы

Сексуальную свободу, которую мы находим у островитян на Троб-рианах, не следует называть «безнравственностью» и относить тем самым к несуществующей категории. «Безнравственность» — в смысле отсутствия любых ограничений, правил и ценностей — не может существовать ни в одной культуре, какой бы сниженной или извращенной она ни была. С другой стороны, «безнравственность» — в смысле нравов, не похожих на те, что (в идеале) практикуются в нашей среде, — нужно ожидать встретить во всяком обществе, не похожем на наше собственное или на те, что находятся под влиянием христианской и западной культуры. На самом деле благопристойности и внешних приличий у тробрианцев не меньше, чем свободы и потакания своим слабостям. Среди всех обычаев сексуальной свободы, описанных нами на данный момент, нет ни одного санкционированного нарушения нормы, которое не предусматривало бы определенных рамок; нет ни одной уступки сексуальному импульсу,

которая не накладывала бы новые ограничения; нет ни одного примера ослабления привычных табу без точной компенсации за это в той или иной форме.

Все тробрианские институты имеют как свою позитивную, так и негативную сторону: они предоставляют привилегии, но они же и предусматривают отказы. Так, брак дает много правовых, экономических и личных преимуществ, но при этом исключает внебрачные сексуальные отношения (особенно для жены) и накладывает ряд ограничений в области нравов и поведения. Институт *bukumatula* (дом холостяков) имеет как свои табу, так и свои привилегии. Даже такие обычаи, как *yausa*, *katuyausi* и *ulatile*, специально созданные для нарушения нормы, со всех сторон обставлены условиями и ограничениями.

Читателю, который после внимательного прочтения предыдущих глав все еще сохраняет ощущение морального превосходства

763

над тробрианцами, на следующих страницах со всей определенностью будет показано, что у тробрианца есть такое же четкое представление о скромности в одежде и в поведении, как и у нас, и что в некоторых случаях он был бы так же шокирован нами, как в иных обстоятельствах мы бываем шокированы им самим. К примеру, в том, что касается выделительных функций, он демонстрирует гораздо больше деликатности, чем большинство европейцев из низших классов, и некоторые «санитарные» нормы, бытующие на юге Франции и в других средиземноморских странах, привели бы его в ужас и не понравились бы ему. Его терпимость в отношении естественных форм сексуальности, несомненно, очень велика, но это компенсируется тем, что он свободен от многих отклонений в проявлении сексуального импульса. «Неестественных пороков», за которые в нашем обществе сурово наказывают, в его жизни нет, разве что к ним прибегают как к забаве, вызывающей презрение окружающих. Его шокирует, когда он видит или слышит, что европейцы танцуют, прижавшись друг к другу, или когда он видит белого мужчину, который шутит и непринужденно себя ведет в обществе своей сестры или публично выражает нежность своей жене. Фактически его отношение к моральным правилам очень походит на наше собственное, называем ли мы себя христианами или агностиками: он твердо в них верит, смотрит на их нарушение с неодобрением и даже следует им — не вполне и не без усилий, но с достаточной искренностью и доброй волей. Многое, на что мы смотрим как на нечто естественное, правильное и нравственное, для тробрианца достойно проклятия. *Onus probandi*¹⁴¹ в этом случае падает на того, кто утверждает, что мораль тробрианца ложна, а наша правильна, что воздвигаемые им ограничения и барьеры неадекватны и искусственны, тогда как наши — нормальны и естественны. В чем-то его моральные правила более прочны, чем наши, в чем-то — более совершенны и тонки, в чем-то — лучше защищают брак и семью. В других вопросах мы тоже могли бы с полным основанием заявлять о его моральном превосходстве. Лучший способ приблизиться к пониманию сексуальной морали в совершенно чуждой культуре — это вспомнить, что сексуальный импульс никогда не бывает совершенно свободен, как не бывает он и полностью подчинен общественным императивам. Пределы свободы разнятся, но всегда есть сфера, внутри которой эту свободу определяют только биологические и психологические мотивы, и сфера, в которой главенствует обычай и условность.

Нам необходимо было прояснить основание, прежде чем перейти к предмету данной главы, поскольку нет большего источ-

764

ника ошибок в науке об обществе, чем ложная перспектива в области сексуальной морали, — и ошибку эту особенно трудно устранить, поскольку она зиждется на невежестве, не желающем просвещения, и на нетерпимости, страшющейся той сердечной доброты, какую рождает понимание.

1. Благопристойность и внешние приличия

Как нам известно, у туземцев есть не только определенные законы, действие которых обязательно и подкреплено угрозой наказания, — но и представления о правильном и неправильном, причем критерии правильного поведения не лишены известной тонкости и деликатности.

Манеры и обычаи, связанные с отправлением таких элементарных физиологических функций,

как утоление голода и жажды, дефекация и мочеиспускание, хорошо иллюстрируют вышесказанное, а, кроме того, имеют прямое отношение к непосредственному объекту нашего исследования — сексуальным нравам — и проливают на него определенный свет.

Поедание пищи не рассматривается как насущно необходимый для жизни акт; точно так же и ценность самой пищи не признается и не формулируется туземцами с точки зрения пользы.

Фактически у них нет представления о том, что существует такая вещь, как физиологическая потребность в питании, или что строительным материалом тела служит пища. Согласно их мнению, человек ест, потому что у него есть аппетит, потому что он голоден или прожорлив.

Процесс еды очень приятен и хорошо подходит для выражения радостного настроения.

Накопление пищи в большом количестве (илл. 84), ее церемониальная раздача (*sagali*) и — иногда — немедленное, хотя и не публичное потребление, образуют ядро всех туземных празднеств и обрядовых церемоний. «Мы будем счастливы, мы будем есть, пока нас не вырвет», — говорят туземцы в предвкушении какой-нибудь племенной церемонии или праздника. Наделение пищей — это добродетельный акт. Тот, кто снабжает ею, кто организует много больших *sagali* (раздач), — великий человек и хороший человек. Пища выставляется на всеобщее обозрение во всех видах и при всяком удобном случае, и туземцы выражают большой интерес к новым посевам, к богатому урожаю огородов и к большому улову рыбы (см. илл. 85).

Тем не менее пищу никогда не едят прилюдно, и в целом еда рассматривается как довольно опасное и деликатное действие. Человек никогда не будет есть в чужой деревне, но и в собственной общине обычай ограничивает для него совместную трапезу.

765

После большой раздачи люди уходят к своим очагам, каждая группа — со своей долей, и поворачиваются спиной ко всем остальным. Настоящего масштабного пиршества не происходит. Даже когда имеет место грандиозное приготовление таро на всю общину, небольшие кучки родственников все равно группируются вокруг того горшка, который им выделили и который они унесли в уединенное место. Там они быстро едят, при том, что никто из посторонних этого не видит (илл. 86).

На самом деле принятие пищи — скорее средство социального разделения и различения, чем способ собрать людей вместе. Начать с того, что пищевыми табу отмечены ранговые различия. Люди самого высокого ранга практически вынуждены питаться в своем собственном кругу, а люди, имеющие более низкий статус, если они едят в присутствии тех, кто выше их по положению, вынуждены отказываться от части своего обычного меню, чтобы не шокировать их. Застольные манеры, таким образом, затрагивают только домашний круг и не отличаются изысканностью. Еду берут пальцами, а чмокание губами, шумное выражение удовольствия и отрыжку не считают неправильным поведением. Однако слишком сосредоточивать внимание на чьей-нибудь еде, а также слишком жадно есть считается некрасивым.

Обилие пищи — это хорошо и почетно, скудость — стыдно и плохо. Но изобилие в еде есть вопрос привилегии, безопасно пользоваться им могут только вожди и люди высокого ранга.

Для простого общинника существует несомненная опасность, если он проявил себя слишком хорошим огородником, имеет слишком большие, слишком богато украшенные и слишком обильно заполненные хранилища ямса. Вождь раздает еду в виде даров, получает же ее — в виде дани. Лишь он один может иметь разукрашенные хранилища ямса, и именно он должен превзойти всякого, выставляя на всеобщее обозрение запасы пищи во время *milamala* (возвращения духов), на церемониях раздачи и во время сбора урожая.

Для нас психологически интересен магический обряд, который называется *vilamalia*. Он направлен против естественного пищевого инстинкта и отбивает аппетит, так что ямс остается в хранилищах до тех пор, пока не сгниет. *Malia* (обилие) и *molu* (скудость или голод) — очень важные категории в туземной жизни¹⁴². *Molu* — это плохо и постыдно. Ужасное оскорбление — сказать мужчине, что он голоден, сказать ему «*gala kam*» («нет еды твоей» — то есть «у тебя нет еды») или «*togalagala yoku*» («ты — несостоятельный человек»). Использование понятий скудости и голода для нанесения оскорбления иллюстрирует те способы, которыми до сознания туземцев можно довести факт нехватки у

766

них продуктов. Человек скорее вынесет реальный голод, нежели разоблачит себя в ответ на саркастический вопрос: «А что, в твоей деревне нет еды?»

Подведем итог: акт приема пищи рассматривается тробрианцами как проявление могучего импульса, сильной страсти. И в этом качестве трапеза является важной частью каждодневного жизненного цикла; вечерняя еда — столь же необходимое событие домашней жизни, как и отдых после работы, и разговор с соседями. Наряду с этим трапеза занимает важное место во всяком празднике и в сакральной сфере. Пища является способом подчеркнуть социальные различия, будь то в отношении ранга или племенных группировок; тем самым она косвенно обеспечивает узы социального единства. Что происходит в пищеварительном тракте после того, как пища проглочена, не есть предмет заботы туземцев; не влияет обмен веществ и на культурную жизнь, но только до тех пор, пока пищеварительный процесс не завершится, а тогда его отходы требуют внимания туземцев и нуждаются в обычаях и культурных установлениях для сокрытия выделительных процессов. Ибо, как мы указывали при описании ухода за телом (см. гл. X, разд. 4), в тробрианцах развито эстетическое чувство, направленное против нечистоты, как в себе самих, так и в окружающем их пространстве. Неприятные запахи и нечистые предметы внушают им отвращение, особенно если они имеют выделительную природу.

По этой причине наиболее тяжелое испытание во время траура состоит не в измазывании своего тела древесным углем и сажей, а в табу на мытье. О естественных отправлениях, совершаемых в доме, говорят как об очень тяжком бремени для тех, кто оказался взаперти по причине траура или болезни, а также для их родственников, которым приходится затворников обслуживать. Обязанность принимать испражнения маленьких детей, вкупе с готовностью испачкаться, а также с необходимостью выносить нечистоты в кустарник, часто упоминаются как одно из тяжелых испытаний, дающих родителям, и особенно отцу, право постоянно требовать благодарности от своего ребенка. Все это также называют в качестве основания того, почему ребенок должен позднее присматривать за родителями, а при случае — если они заболеют — отплатить им услугами того же рода.

Манипуляции с мертвым телом и всякого рода действия над ним, характерные для ряда погребальных обрядов, а также диктуемое ритуалом проглатывание разложившейся субстанции — что является долгом определенной категории живущих, — все это обязанности, которые требуют поистине героической преданности со стороны тех, кто это делает.

767

Тробрианцы тщательно следят за тем, чтобы предотвратить накопление грязи в своей деревне, и прежде всего — чтобы воспрепятствовать скоплению каких бы то ни было продуктов выделения вблизи от поселения. Деревни всегда заботливо вычищаются, и все отбросы складываются за околицей в огромные кучи, называемые *wawa*. Особо противные вещи, вроде гниющей рыбы, обычно присыпают землей.

Санитарные устройства состоят из двух укромных мест в кустарнике, на некотором расстоянии от деревни: одно из них посещают мужчины, другое — женщины. Этих укромных мест добросовестно придерживаются, так что деревенские окрестности на Тробрианах, как и здешние дороги, выглядят более благоприятно в сравнении с тем, что имеет место в большинстве европейских стран, особенно латинских. Туземцы никогда не ходят в подобные укромные места вместе и даже никогда не испражняются поблизости друг от друга. Находясь в море, человек погружается в воду и облегчается под ее поверхностью, а сидящие в каноэ его поддерживают. Для дефекации оба пола опускаются на корточки; для мочеиспускания женщины садятся на корточки, а мужчины остаются стоять.

В некоторых деревнях, зажатых между мангровыми болотами и лагуной, за пределами селения сухой земли очень мало, и это затрудняет удовлетворение потребности жителей в санитарии (илл. 87). В такой деревне каждый пол посещает только свою сторону берега и пытается отыскать какое-нибудь место, которое покрывалось бы приливом. Но даже поступая таким образом, они имеют дурную репутацию, и нередко, проходя через такую деревню, я видел, как мои туземные спутники зажимали себе носы и постоянно плевались, и слышал их откровенные высказывания насчет окрестной грязи. И тем не менее в этих рыболовецких деревнях даже рыбные отходы тщательно удаляются, а после приготовления рыбы люди всегда тщательно моют руки и умащают себя кокосовым маслом.

После физиологических выделений соответствующие части тела тщательно вытирают мягкими

листьями, называемыми в данном контексте *pojewesi* (*po* — корень слова «выделение», *ewesi* — *листья*). Детям полагается соблюдать строгую чистоту в этом отношении, и неопрятного ребенка нередко стыдят его родители или старшие:

Mayna popu!

Gala kuvaysi

Запах экскрементов! Нет ты вытираешь *kosiyam*,

mayna kasukwanise!

твои остатки экскрементов, запах мы (воскл.) нюхаем!

768

Социальные различия оказывают значительное воздействие на то, каким образом туземцам позволяется говорить на данную тему. Обычное название экскрементов (*popu*), как и глагол для обозначения дефекации (*popu winpwaya*), никогда не употребляются в присутствии *guya'u* (вождя, человека высокого ранга). Специальное вежливое слово *solu*, или *sola* (буквально — «опускаться»), или даже такие эвфемизмы, как «опускаться» (*busi*), «уходить и возвращаться» (*bala baka'ita*), используются в качестве замены. Человек никогда не простит себе, если скажет в присутствии вождя: «Мне нужно пойти и испражниться» (*bala bapopu*); вместо этого он выразится: *bala basolu* или *bala babusi* («я опущусь») или *bala baka'ita* («я пойду и вернусь»). Слово «экскремент» используют также как обычную форму сквернословия: «съешь свою грязь» (*kumkwat popu* или *kukome kam popu*). Это выражение, если его произносят с добрым юмором, может быть воспринято как шутка и прощено, но оно находится на грани между подшучиванием и оскорблением, его никогда нельзя произносить сердито. Прежде всего оно никогда не должно звучать в присутствии вождя, а уж использовать его для оскорбления вождя — это преступление, которому нет прощенья.

Нижеследующий инцидент, имевший место во время последней войны между То'улувой, верховным вождем Омараканы, и его традиционным врагом, главой Кабваку, служит хорошей иллюстрацией того, как островитяне относятся к этому оскорблению, если оно адресовано вождю. Во время затишья в схватках, когда два войска стояли друг против друга, один из людей Кабваку, Си'улобубу, влез на дерево и громогласно обратился к То'улуве: «*Kukome kam popu*, То'улува». То было оскорбление, нанесенное при всех мыслимых отягчающих обстоятельствах. Оно было адресовано вождю, прозвучало громко и прилюдно, и к нему было добавлено личное имя — то есть выражено в такой форме, в которой оскорбление воспринимается как наиболее ужасное. После войны, когда был заключен мир, а все прочие проявления вражды забылись, Си'улобубу среди бела дня был публично пронзен копьем несколькими мужчинами, посланными То'улувой. Семья жертвы и члены его клана даже не выразили протеста, тем более не потребовали они и «платы за кровь» и не затеяли *lugwa* (кровную месть). Каждый знал, что этот человек заслужил свое наказание и что смерть его была справедливой и адекватной *tapula* (платой, воздаянием) за его преступление. Оскорблением было бы сказать такое даже свинье вождя в его присутствии (хотя к его собаке и можно обратиться таким образом)¹⁴³.

Размежевание между сексом и физиологическими выделениями, точнее, выделительными процессами, очень явственно вы-

769

ражено и в чувствах, и в представлениях туземцев. Как мы знаем, тщательное соблюдение чистоты — главное для них в идеале личной привлекательности. Содомия тробрианцам отвратительна, и их отношение к ней отливается в следующей фразе: *matauna ikaye popu* («этот мужчина совокупляется с экскрементами»). Испражнениям нет места в магии, обычае или обряде; никакой роли они не играют и в колдовстве.

Что касается моего собственного опыта, то я всегда находил туземцев очень чисто плотными и никогда в своих разнообразных социальных контактах с ними не испытывал никаких неприятных обонятельных ощущений. По общему мнению живущих здесь белых, в запахе тела островитян нет ничего неприятного для европейца.

Кишечные газы никогда не выпускают в присутствии других людей. Такое действие считается весьма постыдным и может опозорить и унижить любого, кто в этом виноват. Даже в толпе, где это может быть предельно анонимно, такое нарушение этикета никогда не случается в Меланезии, так что туземная толпа значительно более приятна в этом отношении, нежели скопище европейских крестьян¹⁴⁴. Если такая незадача происходит с человеком случайно, он чувствует себя глубоко опозоренным, а его репутация страдает. Кроме того, как не вспомнить, что именно за взрывной выпуск кишечных газов несчастную вошь из домашней сказки, рассказанной в предыдущей главе, постигла немед-

ленная кара.

Так же сильно, как они ненавидят дурные запахи и пытаются их избежать, островитяне ценят ароматы и повсюду их ищут. Мы уже видели, какую важную роль в туалете туземца играют разнообразно и изысканно пахнущие цветы Тробрианских о-вов: длинные белые лепестки пандануса, *butia* и целый список душистых растений, первенство в котором принадлежит мяте (*sulumwoya*); и, кроме того, мы уже видели, как используют масло, ароматизированное с помощью сандалового дерева. Приятные запахи тесно связаны с магическим воздействием, и, как мы уже знаем, многие заклинания в магии *kula*, в любовной магии, в магии красоты и успеха произносятся над мятой, над цветком *butia* и над некоторыми душистыми травами, используемыми как *vana* (пучки растения, засовываемые в браслеты). Личная чистоплотность — главное во всех этих формах магии, и заговаривание *kaykaka* (моющих листьев) представляет собой важную часть данного обряда¹⁴⁵.

В самом деле, ощущение запаха — наиболее важный фактор в насылании чар: магия, дабы обрести наибольшую силу, должна войти через нос. Любовные чары проникают в жертву с запахом

770

какой-нибудь заговоренной душистой субстанции. На второй — и очень опасной — стадии колдовства тот объект (или совокупность объектов), над которым производились действия черной магии, сжигается, а дым от него, через ноздри входящий в тело, против которого все это и направлено, порождает болезнь (*silami*). По этой причине дома на Тробрианах никогда не строятся на сваях, так как это значительно облегчило бы указанный этап колдовских действий. Таким образом, представление о магическом заражении через нос серьезно влияет на культуру туземцев.

Злые колдуны (*mulukwausi*), как здесь верят, издают запах, напоминающий запах экскрементов. Этот запах вызывает большой страх, особенно у людей, которые плавают по морям, так как колдуны очень опасны на воде. В целом запах отбросов и гниения считается вредоносным для человеческого здоровья. Туземцы верят, что от тела мертвого человека истекает особое вещество. Это вещество, хотя оно и невидимо для обычного глаза, доступно зрению колдунов, которым оно представляется чем-то вроде облака дыма (*bwauld*), висящего над деревней. Такая эманация, которую тоже называют *bwaulo*, является особенно опасной для родичей покойного по материнской линии, и по этой причине им не следует ни приближаться к телу, ни выполнять какие-либо похоронные обязанности (см. гл. VI, разд. 2).

Несколько слов будет достаточно, чтобы резюмировать здесь то, что мы уже знаем (см. гл. X, разд. 4) об условностях, нравах и морали в сфере одежды. Те разнообразные функции наряда, которые проявляются в усилении личной красоты, в обозначении социальных различий, в отражении характера того события, по случаю которого он был надет, мы здесь не рассматриваем, но что касается скромности одежды, то тут следует сказать несколько слов. Скромность на Тробрианах требует прикрывать только гениталии и небольшую прилегающую к ним часть тела, что же касается морального и психологического отношения ко всякому нарушению требований в этой сфере, то у туземца оно абсолютно такое же, как и у нас. Плохо, стыдно, нелепо и унизительно не скрывать — тщательно и надлежащим образом — вышеуказанные части человеческого тела, которые должны быть прикрыты одеждой. Более того, существует особое кокетство в подчеркнутой заботливости и изяществе, с которыми женщины обращаются со своими травяными юбками, если опасаются, что их одежда может не справиться со своей обязанностью — по причине ветра или быстрого движения.

Широкий обесцвеченный лист пандануса или арековой пальмы, прикрывающий мужские гениталии, всегда находится на своем месте, причем так точно и надежно, что ни единого случая

771

беспорядка при мне ни разу не было. Когда он на месте, никому не приходится даже

поправлять его. Слово для его обозначения (*yavigu*), используемое с местоимением самой близкой степени принадлежности — как если бы то была часть тела, — является одновременно и неприличным словом, которое нельзя произносить иначе как в интимной обстановке. Интересно тем не менее, что, когда мужчинам по практическим соображениям необходимо снять свою набедренную повязку — как это бывает во время рыбной ловли или ныряния, — это делается без тени ложного стыда и без малейших признаков непристойного любопытства. Туземцы ясно дают понять как своим поведением, так и комментариями, что нагота не является постыдной, когда она необходима, но что она становится таковой вследствие неопрятности или похотливости (см. гл. III, разд. 1, а также разд. 3 и 4 данной главы). И хотя табу, связанные с женской одеждой и произнесением ее названия, менее строги, травяные юбки используются как показатель скромности — не менее старательно, чем набедренные повязки мужчин.

Я собрал эти факты, касающиеся определенных аспектов интимной жизни: психологии еды, физиологических отправлений и отношения к анатомическим особенностям тела, — чтобы проиллюстрировать нравы туземцев и показать, что, несмотря на некоторые вещи, которые нас глубоко шокируют, есть ситуации, в которых туземцы выражают деликатность и сдержанность, и ситуации эти не только разработаны и четко определены, но и выражают реальные моральные установки: подлинное уважение к чувствам других людей и определенные твердые биологические принципы. Нас может шокировать, что какой-нибудь дикарь разрывает пищу пальцами, чавкает, хрюкает и рыгает, наслаждаясь едой, а обычай поедать вшей друг у друга для нас решительно не аппетитен. Но туземцам точно так же не нравится, когда европеец объедается вонючим сыром, или поглощает какую-то непонятную мерзость из консервных банок, или когда он бесстыдно поедает морского кота, мясо дикой свиньи или что-нибудь еще, что дозволяется есть только людям низкого ранга. Их также шокирует обычай белого человека делаться на время слабоумным или буйным с помощью джина или виски. Если меланезийская одежда может показаться какому-нибудь необразованному белому человеку ненормальной, то для тробрианца несообразным и неприличным выглядит странный обычай, с которым он сталкивается, когда бывает в европейских поселениях: у белых женщин превалирует желание сократить, а не увеличить то, что на них надето по случаю праздника.

Даже теперь, когда политика европейцев в отношении туземцев строится на более либеральной и просвещенной основе, хо-

772

рошо бы помнить об этом и отдавать себе отчет в том, что мудрость, как и хорошие манеры, требует уважения к чувствам других людей, если чувства эти продиктованы стандартами присущей им культуры.

2. Сексуальная мораль

Перед тем, как приступить к подробному рассмотрению темы данного раздела, мы суммируем и еще раз кратко изложим те значимые для нас факты, которыми мы уже располагаем, с тем, чтобы их можно было представить читателю в правильной перспективе. Ведь соотношение между фактами и той ролью, которую они играют в туземной жизни, важно для нас не меньше — если не больше, — чем сами эти факты как таковые, если мы намерены прийти к правильным выводам и получить истинную картину общественной жизни тробрианцев.

А чтобы увидеть данные факты с точки зрения туземцев, то есть в их реальной связи с племенной жизнью, нам нужно еще раз напомнить себе, что секс как таковой не табуирован. Иначе говоря, половой акт, при условии, что он осуществляется наедине с партнером и в определенных социальных рамках, не рассматривается как заслуживающий порицания, даже если он не санкционирован узами брака. Те ограничения, в рамках которых обретается сексуальная свобода, те методы, которыми поддерживаются эти ограничения, и те наказания, которые обрушиваются на нарушителей, могут быть в целом поделены на две группы: общие табу, клеймящие некоторые формы сексуальной активности как предосудительные, непристойные или презренные, — и социальные ограничения, лишаящие определенных индивидов и целые группы доступа к сексуальным отношениям.

А. Общие табу

1. *Второстепенные формы и отклонения в проявлениях сексуального импульса.* - Как мы уже знаем, гомосексуальные половые отношения, скотоложество, эксгибиционизм, оральный и анальный секс (если использовать психоаналитическую терминологию) рассматриваются туземцами как ненормальные и достойные презрения заменители правильного проявления сексуального импульса. Туземцы достигают почти полного отсутствия извращений такими средствами, которые можно назвать скорее психологическими, нежели общественными санкциями. Сексуальные отклонения высмеиваются, они являются объектом брани и смешных анекдотов, и, трактуемые таким образом, они не толь-

773

ко клеймятся как непристойные, но и действительно становятся нежелательными.

2. *Публичность и отсутствие внешних приличий в сексуальной сфере.* — Публичная демонстрация полового акта или эротических ласк почти полностью отсутствует в племенной жизни. Отсутствие заботы о приватности секса, проявления любопытства и всякого рода попытки подсмотреть, как другие люди предаются любви, воспринимаются как неподобающие и заслуживающие презрения. Мало таких ситуаций в жизни племени, когда половой акт может совершаться публично, и даже в их порнографическом фольклоре *voyeur*¹⁴⁶ не присутствует. Единственным исключением из этого правила являются эротические состязательные празднества (*kayasa*), описанные в гл. IX, разд. 5. От рассматриваемого табу (на публичность полового акта) навсегда освобождены только души блаженных на Туме, тогда как в легендарных сообщениях о нападениях женщин на мужчин (обычай *yausa* и о. Кайталуги) открытость происходящего совокупления рассматривается как дополнительное поругание беспомощных жертв. Таким образом, согласно племенным установлениям, половой акт должен совершаться в условиях строжайшего уединения и соблюдения внешних приличий.

3. *Сексуальные эксцессы.* — Выказывание сексуальной ненасытности или самоуверенная развязность при поиске благосклонности противоположного пола считаются дурными и заслуживающими презрения как у мужчин, так и у женщин, но особенно — у последних. Такое моральное отношение следует четко отделять от осуждения, которое навлекают на себя люди, слишком удачливые в любви и потому возбуждающие в других раздражение и ревность.

4. *Отсутствие вкуса.* — Мы узнали (гл. X, разд. 2) о разных формах некрасивости и отталкивающего внешнего облика, которые, как считается, отпугивают эротический интерес; туземцы доходят даже до того, что утверждают, будто никто не может и не будет иметь сексуальные отношения с человеком, отмеченным такого рода недостатками. Помимо такого рода декларации бытует и вполне определенное осуждение морально-эстетического свойства, которое базируется на реальном и сильном чувстве, хотя на практике оно иногда и не срабатывает. Скверно, неприлично и заслуживает презрения, если вы поддерживаете отношения с человеком, тело которого вызывает отвращение. Эта категория табу уже рассматривалась (в гл. X, разд. 2), и нет нужды возвращаться к ней.

5. *Смешанные и второстепенные табу.* — Существует несколько видов деятельности, которые на всем своем протяжении вле-

774

кут за собой воздержание от сексуальных и всех других контактов с женщинами; таковы, к примеру, война, заморские плавания, работы в огороде и один или два магических обряда. Кроме того, мужчина не должен приближаться к женщине в определенные переломные для нее физиологические моменты, прежде всего в ходе беременности и лактации. Общий принцип, выраженный в такого рода табу, состоит в том, что секс несовместим с определенными состояниями человеческого тела, а также с характером и задачами определенных видов деятельности, и ему нельзя позволить быть помехой для них.

В. Социальные табу

6. *Экзогамия.* — Сексуальные отношения и брак внутри одного и того же тотемического клана не допускаются. Еще более подчеркнут такой запрет внутри какого-либо

подразделения клана, членство в котором означает реальное родство. И еще более строгое табу существует между двумя людьми, могущими генеалогически проследить общее происхождение. Тем не менее у тробрианцев есть только одно слово — *suvasova* — для обозначения всех этих степеней экзогамных табу. К тому же в юридической и официальной фикции туземцы обычно утверждают, что все экзогамные табу, будь то клановые, субклановые или основанные на заведомом родстве, являются одинаково обязывающими. Таким образом, в то время как одно впечатление этнограф получает из разговоров, совершенно другое впечатление возникает у него из наблюдения за поведением туземцев. В ходе более подробного рассмотрения данного предмета, которое последует ниже, мы поместим рядом действительность и юридическую фикцию и покажем их совокупное действие.

7. *Табу внутри семьи и домохозяйства.* — Отец — не родственник своим детям, поэтому он не включается в экзогамные запреты. Тем не менее половые отношения между отцом и его дочерью недвусмысленно и строго воспрещаются. Нет сомнения, что табу, разделяющее членов одного и того же домохозяйства, является в реальности племенной жизни (хотя и не в юридической теории) особой силой, которая дополнительно накладывается на экзогамные табу. Мы обнаруживаем влияние внутрисемейных табу не только в том, что разделены отец и дочь, но также и в том, что инцест с родной матерью и с родной сестрой вызывает несравненно большее моральное негодование, нежели инцест с двоюродными и более дальними сестрами, не говоря уже об инцесте с «классификационной» матерью или «классификационной» сестрой, на что вообще глядят сквозь пальцы.

775

8. *Табу на супружескую измену.* — Этот страж института брака здесь следует только упомянуть, так как он в полной мере был рассмотрен в гл. V.

9. *Табу на свойственников.* — Хотя здесь и нет официального избегания, сексуальные отношения между мужчиной и его тещей являются безусловно неподобающими. Не должен мужчина иметь также сексуальные отношения с сестрами своей жены или с женой своего брата. Брак с сестрой покойной жены, хотя он и не запрещен, воспринимается неблагоприятно.

10. *Правила, гарантирующие привилегии вождя.* — Этот тип ограничений, а также те, что приводятся далее, не имеют той строгости, что у предшествующих табу. Они представляют собой довольно расплывчатые правила поведения, усиливаемые общим представлением о том, как должно себя вести, и не слишком отчетливыми общественными санкциями. Претендовать на женщину, которой интересуется мужчина высокого ранга, небезопасно. Обычный запрет на супружескую неверность становится гораздо более строгим, когда женщина замужем за вождем. Жена вождя — *giyovila* — является объектом особой почтительности и подлежит общему табу; таковым объектом она и остается, вне зависимости от того, нарушается или соблюдается запрет. Ведь она — более желанна, чем другие, и обычно не меньше того хочет быть желанной; и в некоторых высказываниях и оборотах речи, где присутствует слово *giyovila*, всегда есть доля иронии и притворного почтения.

11. *Ранговые барьеры.* — Различие между высоким и низким происхождением, которое отделяет один субклан от другого, относится как к женщинам, так и к мужчинам. Общий принцип таков, что люди высокого ранга (*giya 'u*) не могут быть сексуальными партнерами простолюдинов (*tokay*). В отношении брака это правило строго соблюдается только в общинах-париях из Бвай-талу и Ба'у, которые волей-неволей вынуждены были стать эндогамными, так как ни одного мужчину и ни одну женщину из других деревень не привлекало вступить в постоянный союз с кем-либо из их обитателей. Члены высшего субклана Табалу из Омараканы (клан Маласи) наиболее подходящих супругов находят себе в двух или трех других *dala* (субкланах) северо-западного дистрикта.

При добрачных сексуальных отношениях тоже имеет место некоторое подобие дискриминации. Девушка высокого ранга обычно стыдится своей любовной связи с общинником из низшего сословия. Но различий в ранге много, а их трактовка не слишком жесткая, и данное правило, конечно, не так строго там, где дело касается любви. Девушки из

деревень высокого ранга,

776

таких как Омаракана, Лилута, Осапола или Квайбвага, не посещают во время экспедиций *katuyausi* «нечистые» деревни Б'ау и Бвой-талу.

12. *Ограничения в отношении количества любовных связей.* — Как мы уже говорили, слишком неприкрытый и слишком настойчивый интерес к сексу, особенно когда его проявляет женщина, а также слишком очевидный и слишком повсеместный успех в любви — порицаются, но виды порицания в этих двух случаях совершенно различны. В последнем из них именно мужчина навлекает на себя недовольство своих менее удачливых соперников. Великий танцор, известный умелец по части любовной магии или красавец, использующий свое обаяние, чувствует на себе сильную подозрительность и ненависть, а также подвергается опасности колдовства. Его поведение рассматривается как «плохое»: не как «стыдное», а как, скорее, завидное и в то же время вредящее интересам других людей.

Этим завершается перечень ограничений, налагаемых на свободу сексуальных отношений. Ясно, что моральное неприятие разнится по форме и по степени — в зависимости от категории нарушений, будь то извращение, инцест, нарушение экзогамии или брачных обязательств, а также другие исключительные права кого бы то ни было. Последние четыре категории: супружеская неверность, нарушение границ заповедных владений вождя, сексуальные отношения с социально нижестоящими и чрезмерное количество любовных связей, — охватывают нарушения, не вызывающие ни презрения, ни морального возмущения; степень их тяжести усиливается в зависимости от мощи обиженной стороны, имеющей за спиной пассивную поддержку общественного мнения. Нарушитель супружеской верности, застигнутый *in flagrante*, может быть убит, и это будет признано законным возмездием и не повлечет за собой кровной мести, особенно если супружеская измена имела место с женой вождя (см. гл. V, разд. 2). Необычайно удачливый человек — особенно если он низкого ранга и выделяется только своими личными качествами — как правило, скорее, подвергается опасности навлечения колдовства, нежели прямого насилия. И опять же колдовство обычно используется против человека, заподозренного в супружеской измене, но не застигнутого на месте преступления.

Интересное этнологическое свидетельство, в какой-то степени проливающее свет на карательное использование колдовства, представлено особыми знаками, которые обнаруживаются на трупе при эксгумации и указывают на ту привычку, то свойство или же те злодеяния, за которые данный человек был убит колдуном.

777

Наши туземцы тут — подобно самым примитивным народам — не понимают, что такое «смерть по естественным причинам». Смерть, если она не является результатом очевидных физических повреждений, вызвана черной магией, осуществленной колдуном в своих собственных интересах или же от имени какого-нибудь знатного человека, который платит колдуну за то, что тот доводит до смерти его врага. На теле жертвы, когда ее, в соответствии с ритуалом, извлекают из могилы, обнаруживаются знаки (*kala wabu*), которые показывают, почему он был умерщвлен, и таким образом определяют, от чьего имени это было сделано. Такого рода знаки в качестве конкретного мотива могут указывать на сексуальную ревность, личный антагонизм, зависть политического или экономического характера, и довольно часто встречается знак, указывающий, что причиной гибели жертвы были ее слишком ярко выраженные эротические наклонности.

Так, иногда на трупе встречаются отметины, напоминающие эротические царапины (*kimali*), столь характерные для сексуальных игр тробрианцев. Или же тело, когда его эксгумируют, оказывается согнутым, с ногами врозь, что представляет собой позу, принимаемую при совокуплении как мужчиной, так и женщиной. Или же у покойника поджаты губы, как если бы он собирался издать губами громкий чмокающий звук, каким один пол зазывает другой в темноту, за пределы освещенного деревенскими огнями пространства. Или же тело кишит вшами, а как мы знаем, искать вшей друг у друга и съедать их, поймавши, — это занятие нежных любовников. Все эти признаки указывают на то, что человек был предан смерти посредством колдовства, поскольку он слишком предавался сексуальным удовольствиям или мог похвастаться слишком большим количеством побед, и в их числе такими, которые

наносили особую обиду какому-нибудь могущественному сопернику. Существует также ряд стандартных меток, которые можно увидеть на теле покойного и которые вызывают мысли о танцевальном украшении. Это указывает на то, что причиной его смерти была ревность к его внешности, к его славе танцора и в этом качестве — соблазителя¹⁴⁷.

Такие знаки должны быть замечены родственниками самого покойного, их открыто обсуждают, — как правило, однако, не упоминая имени подозреваемого колдуна или его нанимателя; при этом никакого особого позора на родственников не ложится. Это заслуживает внимания в связи с отношением туземцев к нескольким последним табу, то есть к тем, которые гарантируют права мужа, любовника и общины. Успех в любви, личная красота и исключительные достижения достойны порицания, так как они специально направлены на женщин и всегда посягают на

778

права какого-нибудь мужчины, который, если это в его силах, будет мстить за обиду колдовскими средствами. Но, в отличие от других проступков в сексуальной сфере, супружеская неверность и успехи у женщин не воспринимаются как постыдные или низкие в моральном отношении. Напротив, они вызывают зависть и окружают грешника ореолом почти трагической славы¹⁴⁸.

Возможно, наиболее важным лингвистическим свидетельством, проливающим свет на туземную психологию в отношении табу, служит употребление слова *bomala* (табу). Это существительное включает свойственные данной части речи суффиксы ближайшей принадлежности — *boma-gu* (мое табу), *boma-m* (твое табу), *boma-la* (его табу), — означающие, что табу человека, то есть вещи, которые он не должен есть, или трогать, или делать, лингвистически классифицируются вместе с объектами, наиболее тесно связанными с данной персоной: с частями его тела, с его родичами и с такими личностными его свойствами, как сознание (*nanold*), воля (*magila*) и душа (*topoula*). Таким образом, *bomala*, то есть то, от чего человек должен держаться подальше, представляет собой неотъемлемую часть его личности, нечто такое, что входит в структуру его нравственности.

Не все ограничения и запреты в нашем списке можно обозначить этим словом. И когда оно используется в своем точном значении, это значение предполагает множество тонких оттенков, передаваемых посредством тона и контекста (в зависимости от ситуации). В своем полном и точном значении слово *bomala* применяется по отношению ко всем действиям, которые туземцы обозначают особым термином *suvasova*, — то есть к инцесту внутри семьи и к нарушению экзогамии. В этом контексте слово *bomala* означает действие, которое не должно производиться, потому что оно противоречит традиционному устройству клана и семьи, а также всем нерушимым устоям, заложенным в древности (*tokunabogwo ayguri* — «исстари так было заведено»). Кроме такого общего установления, которое воспринимается как присущее изначальной природе вещей, нарушение табу *suvasova* влечет за собой еще и кару сверхъестественных сил: какую-нибудь болезнь, покрывающую кожу язвами и вызывающую боль и дискомфорт во всем теле (такой сверхъестественной кары можно, однако, избежать, выполнив особые магические приемы, которые снимут вредоносный эффект от эндогамных сексуальных отношений). В случае инцеста между братом и сестрой отношение к этому туземцев, то есть значение слова *bomala*, приобретает очень сильное эмоциональное звучание, фонетически наделяя термин отчетливой окраской ужаса и морального отвращения. Таким образом, и *bomala*, и *suvasova*, даже в наиболее узком и только им

779

присущем смысле, обладают разными оттенками значения и свидетельствуют о сложной системе обычного права и общественного механизма¹⁴⁹.

В присущем ему смысле («табу») слово *bomala* применяется и к некоторым запретам меньшей значимости, вроде тех, что присущи должности человека, его положению или деятельности, но и в таком приложении оно все равно несет в себе что-то вроде понятия безоговорочной традиционной нормы, которую поддерживают санкции сверхъестественных сил. Но хотя слово *bomala* — единственно правильное обозначение таких табу, в указанном контексте оно подразумевает иное эмоциональное отношение, более мягкие санкции и иной вид нормы. В менее строгом смысле термин *bomala* используется для обозначения табу на супружескую

неверность, а также для обозначения нецелесообразности вмешательства в сферу сексуальных интересов вождя и нежелательности сексуальных отношений вне круга лиц своего ранга. В приведенных контекстах, однако, данное слово несет лишь представление об определенном правиле и ощущение необходимости следовать ему. Оно не подразумевает ни санкций сверхъестественных сил, ни чувства выраженного морального неприятия, ни даже ощущения строгой обязательности. Такое применение данного термина на самом деле не вполне корректно: более уместным здесь было бы слово *babunela* («обычай, то, что дано»), использованное в негативном смысле.

Термин *bomala* было бы неверно использовать для обозначения действий, ощущаемых как постыдные и неестественные, таких, в которых не может быть виноват здравомыслящий и уважающий себя человек. Не применяется оно ни к «отсутствию достоинства и внешних приличий», ни к действиям из разряда рискованных удовольствий, ни к выдающимся сексуальным успехам.

Таким образом, исходя из сложившегося словоупотребления, вышеуказанный термин как бы классифицирует тробрианские табу, деля их на три группы: настоящие табу с санкциями сверхъестественных сил, ясно выраженные запреты без сверхъестественного вмешательства, а также запреты на действия, которые нельзя производить в силу того, что они постыдны, отвратительны или даже опасны.

Но самые широкие лингвистические возможности, позволяющие выразить различие между «законным» и «запретным» и применимые ко всем ограничениям, какие налагают наши двенадцать категорий табу, дает пара терминов *bwoyna* и *gaga* («хороший» и «плохой»). Такие общие термины, естественно, носят расплывчатый характер, охватывая широкий спектр значений и обретая

780

какую-то четкость только в зависимости от контекста, в котором их употребляют. Например, такие отвратительные и невыразимо мерзкие действия, как инцест между братом и сестрой, и такие желанные, но опасные, как прелюбодеяние с женой вождя, обычно без разбора называются *gaga*. В одном контексте *gaga* означает «морально непростительно и может быть искуплено только самоубийством», в другом — «против закона, против обычая», в прочих контекстах — «нарушающий приличия», «неприятный», «уродливый», «отвратительный», «постыдный», «опасный», «опасно дерзкий», «опасный, а потому восхитительный». Аналогичным образом слово *bwoyna* означает все, от «аппетитного», «приятного», «соблазнительного», «привлекательного в силу испорченности» - до «морально достойного похвалы из-за перенесенных лишений». Поэтому действие, имеющее соблазнительный привкус запретного плода, можно с уверенностью называть и *bwoyna*, и *gaga*, в зависимости от настроения, контекста, ситуации и эмоциональной окраски конкретного высказывания. Так что эти слова, взятые как изолированные фрагменты лексики, всего лишь неясно указывают на наличие моральной оценки, а для выяснения туземных взглядов и ценностей не дают даже того, что дает нам слово *bomala*.

Возможно, нет более опасного орудия, чем туземная лексика в руках неосторожного этнографа, когда он на практике не владеет местным языком в полном объеме, а это единственное, что позволило бы ему контролировать значение интересующих его терминов, применяемых широко и в различных контекстах. Записывать изолированные термины с переводом их на пиджин и выставлять эти грубые переводы в качестве «туземных категорий мышления» — значит напрямую искажать действительность. Нет большего источника заблуждения в антропологии, чем использование наблюдателем, недостаточно хорошо знакомым с местными языками и игнорирующим их социальную природу, неверно понятых и неверно истолкованных фрагментов туземной лексики. Ошибочность такого подхода наиболее пагубно сказывается при неправильном сборе в полевых условиях так называемых систем классификационных терминов родства; ее же видим - в пренебрежении правилами при спекулятивном использовании полученного фрагментарного лингвистического материала¹⁵⁰. Для того, кто свободно владеет туземным языком, сам эмоциональный тон, фонетически переданный в конкретной речевой манере, ясно указывает на оттенки значения, скрытые в словах *bwoyna* и *gaga*. Это вкупе с эмоциональной интонацией всего высказывания, а также выражением лица, сопутствующими жестами и определенным поведением, сообщает

различаемых смысловых оттенков. Таким образом, повторяем, слово *gaga* может выражать и подлинное моральное негодование, доходящее до истинного ужаса, и опасливые замечания чисто утилитарного характера, и — если «*gaga*» произносится с ухмылкой — нечто приятное и прощительное. Однако такого рода наблюдения — несмотря на то, что они имеют огромную ценность для этнографа, помогая ему ориентироваться, — превратить в бесспорные свидетельства можно только посредством фонографа и кинематографа, использовать которые — опять же в силу природы самого объекта — было бы сложно, если не вовсе невозможно.

К счастью, однажды осознав возможность ошибки и научившись, благодаря непосредственному наблюдению, понимать выразительность интонаций туземной речи и жестов, наш этнограф может подтверждать полученные им результаты другими материалами, которые более легко ложатся в доказательную базу. Существует ряд как иносказательных, так и более ясных выражений, используемых туземцами при уточнении значения терминов *bwoyna* и *gaga*. Эти уточнения независимо друг от друга воспроизводят в своих высказываниях разные люди из разных деревень и дистриктов. Они составляют совокупность лингвистических свидетельств, соответствующих эмоциональным оттенкам, но выражающих их в более доступной для восприятия форме.

Когда туземцы говорят о наиболее серьезных проступках: инцесте между братом и сестрой, других прелюбодеяниях внутри домохозяйства или об открытом «неприличии», происходящем между мужем и женой, — они произносят слово *gaga* очень серьезно, порой с интонацией настоящего ужаса. Затем информатор выражается более определенно: *Bayse sene gaga* («это очень плохо»); или *gaga, gaga* — повторение, усиливающее смысл этого слова; или же *gaga mokita* («поистине плохо»), с добавлением: *Sene mwa 'u bayse, gala tavagi* («Это очень серьезно, мы этого не делаем»). Или опять же, когда туземца принуждают сказать, что чувствует или делает человек, если он совершает подобное преступление, тробрианец обычно отвечает: *Gala! — gala tavagi — taytala ta 'u ivagi — nanola bigaga, binagowa, imamata, Ho 'u:* «Нет, мы этого не делаем. Если человек это сделал, его разум превратился в дурной и глупый, он пробудится (то есть протрезвеет и осознает свое преступление) и совершит самоубийство». Или он может высказаться более негативно: *Gala tavagi — tanumwaylava*, или *gala tavagi — tamwasawa, bigagabile*: «Мы этого не делаем, и потом, мы забываем», или «мы этого не делаем, и потом, мы заводим романы, пребываем в беззаботности». Иногда обычный информатор может вовсе отказаться обсуждать эту тему: *Bayse gaga, gala talivala, biga gaga*: «Это плохо, мы не говорим об этом, это плохой

разговор». Все эти шаблонные фразы, произносимые серьезно, или с отвращением и раздражением, выражают сильнейшее моральное неприятие. Опыт и такт учат наблюдателя, что к такого рода предмету никогда не следует подходить, непосредственно упоминая о самом информаторе, его сестре или жене. Даже наиболее дружелюбно настроенный туземец, если его случайно задеть такого рода нетактичным замечанием, немедленно удалится и пропадет на несколько дней. Все приведенные сентенции и варианты поведения выражают собой первое значение термина *gaga*.

Поэтому в одних контекстах *gaga* может означать «противный», «ужасный», «невыразимый», в других же этот термин относится к противным естеству и достойным презрения действиям, которые шокируют туземцев, с их нормальным сексуальным импульсом. Эмоциональная интонация здесь колеблется от простого отвращения до злобной насмешки. Соответствующие уклончивые высказывания звучат следующим образом: *Gala tavagi; iminayna nanogu; balagoba*: «Мы этого не делаем, мой разум был бы больным (если бы я это сделал); меня бы стошнило». *Tonagowa bayse si vavagi*: «Все это - действия умственно ущербного человека». *Gala tavagi, kada mwasila*: «Мы этого не делаем, потому что нам стыдно». *Senegaga — makawala mayna popu*: «Очень плохо — пахнет как экскремент». *Makawala ka 'ukwa — tomwota gala*: «В моде у собак - не у людей». То есть это действия, подобающие грязным животным, а не человеческим существам. Тробрианцы могут дать определенные обоснования того, почему сексуальные отклонения — это плохо: в содомии - отвратительная суть экскрементов; в эксгибиционизме — презренное отсутствие стыда и достоинства; в оральных извращениях — неприятный вкус и запах. Все приведенные высказывания выражают второе значение слова *gaga*: «неестественный», «отвратительный», «неподобающий здоровому человеческому существу». Используемое так, это слово подразумевает как эстетическое, так и моральное отношение, и здесь ощущается не столько нарушение традиционной заповеди, сколько то, что попирается закон природы.

Еще одна категория высказываний определяет слово *gaga* в значении *опасный*. *Gaga — igiburu 'a matauna: takokola bwaga 'u, kidama igisayda, sene mwa 'u — boge bikatumate*: «Плохо — потому что этот человек (обиженный человек) сердит; мы боимся колдуна, если они увидят нас (делающими это), наказание будет тяжелым — уже нас убьют». Или же — *gala tavagi, pela guya 'u, или pela la mwala*: «Мы не делаем это из-за вождя» или «из-за мужа». Здесь «плохое» оз-

783

начает «опасное, чреватое мстью, то, что вызывает ярость оскорбленного».

Наконец, о более слабых табу нам, как правило, говорили: *Gaga pela bomala bagula*, то есть «плохо из-за табу на огород». *Gaga pela kabilia: tavagi — boge iyousi kayala*: «Плохо из-за войны: если мы это делаем — уже копье поражает нас». Здесь слово *gaga* квалифицирует ряд действий как нежелательные, как такие, которых следует избегать по причине особых последствий.

Из этого явствует, что классификация моральных ценностей, вытекающая из использования слов *bwoyna* и *gaga*, приблизительно соответствует той, что выводится из слова «*bomala*». Теперь мы приведем те подробности относительно табу из нашего списка, которые не были упомянуты в данной и предыдущих главах, и расположим их в следующем порядке: в ближайших двух разделах будет дана первая группа запретов по нашей классификации (общие сексуальные табу); в разд. 5 и 6 речь пойдет о социальных ограничениях сексуальной свободы.

3. Осуждение сексуальных отклонений

Широчайшая категория сексуальной активности, изгоняемой из туземной жизни, — это та, что включает сексуальные отклонения (№ 1 списка в разд. 2). Такие явления, как скотоложество, гомосексуальная любовь (со свойственными ей половыми отношениями), фетишизм, эксгибиционизм и мастурбация, островитяне рассматривают как всего лишь убогую подмену естественного акта, а потому — как действия скверные и достойные только слабоумных. Такое поведение является объектом насмешек, снисходительных или агрессивных — в зависимости от настроения, объектом непристойных шуток и веселых историй. Проступки в сексуальной сфере наказуются общественным презрением, а не определенными правовыми санкциями. Они не влекут за собой никаких репрессий; не верят тробрианцы и в то, что подобные отклонения способны навредить здоровью. Туземцы обычно никогда не используют слово «табу» (*bomala*), когда говорят об этом, ибо было бы оскорбительно предположить, что здоровому человеку пришло в голову совершить подобное. Всерьез спросить у человека, позволяет ли он себе подобные действия, означало бы глубоко ранить его самолюбие и чувство собственного достоинства, как, впрочем, и шокировать туземца с его естественными наклонностями. Самолюбие было бы особенно задето тем предположением, что мужчина, вероятно, неспособен естественным путем получить удовольствие от своего сексуального порыва, раз ему приходится прибегать к таким подменам. Презрение,

испы-

784

тываемое тробрианцем ко всякому извращению, подобно тому, которое вызывает у него человек, поедающий плохую или нечистую пищу вместо хорошей и чистой, или же тот, кто страдает от голода из-за того, что в его ямсохранилище ничего нет.

Далее следуют типичные замечания по поводу извращений: «Ни один мужчина и ни одна женщина в нашей деревне не делают это»; «никому не нравится залезать в экскременты»; «никому собака не нравится больше, чем женщина»; «только *tonagowa* (идиот) смог бы это сделать»; «только *tonagowa* мастурбирует. Это очень стыдно; и потом, мы знаем, что ни одна женщина не захочет совокупиться с ним; мужчина, который это делает, мы знаем, не может овладеть женщиной». Во всех высказываниях туземцев подчеркивается неудовлетворительная природа заменителя, или паллиатива, а его использование объясняется либо бедностью, либо умственной и сексуальной ущербностью. Кроме того, туземцы, как правило, приводят в пример Орато'у, деревенского клоуна из Омараканы, обладавшего уродливым телом и ущербной речью, нескольких альбиносов и считаное число особо безобразных женщин, — говоря, что только такие люди, а не нормальные мужчина или женщина, могли бы практиковать то или иное извращение.

Разумеется, мы знаем, что такого рода суждения насчет всеобщего и абсолютного правила

выражают собой фикцию, идеал, который на деле реализуется лишь отчасти. Большая часть указанных отклонений — практикуется, хотя и в очень ограниченных пределах, точно так же, как ущербные и безобразные люди не полностью исключаются из круга нормального проявления своих сексуальных функций (см. также гл. X, разд. 2).

Рассмотрим теперь различные виды извращений.

Гомосексуализм. — Данную сексуальную ориентацию, если она вообще существует у тробрианцев, можно найти лишь в ее духовном проявлении, то есть в эмоциональной, платонической дружбе. Обычай позволяет, и в действительности для юношей-друзей привычно обнимать друг друга, спать вместе на одном и том же ложе, прогуливаться в обнимку или взявшись за руки. В личной дружбе, которая у туземцев естественно проявляется в таких телесных контактах, обнаруживаются отчетливые предпочтения. Юношей часто видят парами: Монакево и Товийямату, Мекала'и и Тобутусаву, Дипапу и Бурайяму (большинство из них уже знакомы моим читателям) постоянно можно было наблюдать вместе. Иногда такая дружба оказывается просто мимолетной прихотью, но может она и продолжиться, развившись в постоянную связь с взаимной привязанностью и взаимопомощью, как это произошло у Багидо'у и Йобуква'у, а также, как мне говорили, у

785

Митакаты и Намваны Гуйа'у — до того, как эти двое стали непримиримыми врагами. Слово *lubaygu* (мой друг) используется для обозначения упомянутых тесных союзов между мужчиной и мужчиной, но примечательно, что то же слово означает также любовную связь между мужчиной и женщиной. Но было бы ошибкой считать, что данное языковое тождество подразумевает тождество и в эмоциональной сути, точно так же, как ошибочно предполагать, будто каждый раз, когда француз употребляет слово *ami*, имеется в виду гомосексуальная связь, — и все из-за дополнительного значения, возникающего в силу того, что один пол использует названное слово в отношении другого. Во Франции, как и на Тробрианах, контекст и ситуация создают различие в способах употребления слова *ami (lubaygu)* и превращают их в два семантически разных слова.

Если в любом обществе трудно провести четкую грань между чистой «дружбой» и «гомосексуальной связью» (вследствие нечеткости определения и в силу сложности установления фактов), то в таком обществе, как тробрианское, это оказывается почти невозможным. Лично я считаю, что использование термина «гомосексуализм» в том смутном и почти намеренно всеохватном смысле, который, под влиянием психоанализа и поборников «£/-и/и£»^{III}-любви, сейчас в моде, только вводит в заблуждение. Если извращение определять как взаимоотношения, в которых детумесценция регулярно достигается посредством телесного контакта в рамках одного и того же пола, то мужская дружба на Тробрианах, широко практикуемая на здешних островах, не является гомосексуальной и не представляет собой извращения. Ведь, как мы знаем, подобное поведение здесь действительно ощущается как дурное и нечистое, ибо ассоциируется с испражнениями, по отношению к которым местные жители испытывают истинное отвращение. И в то время, как обычные, вызываемые симпатией, ласки у представителей одного и того же пола одобряются, любые эротические ласки в той же ситуации — рас-царапывание, откусывание ресниц или взаимные прикосновения губами — рассматривались бы как возмутительные.

Как мы уже говорили, между теорией и практикой всегда существует некоторое расхождение, но, оценивая имеющиеся здесь исключения, мы должны учитывать и неестественные условия жизни, и влияние других цивилизаций. В условиях правления белых многие туземцы ныне оказываются тесно скученными в тюрьме, миссиях и плантационных бараках. Представители разных полов там разделены, и нормальные сексуальные отношения становятся невозможными, тем не менее привычку регулярно удовлетворять сексуальные потребности пресечь нельзя. Влияние

786

белого человека и его мораль, глупо и неправильно использующиеся там, где для этого нет почвы, порождают обстановку, благоприятную для гомосексуализма. Туземцы прекрасно сознают, что в числе тех благ, которыми наградила их западная культура, — венерические болезни и гомосексуализм.

Хотя я не могу сослаться на какой-нибудь совершенно достоверный случай подобного

извращения в далеком прошлом, у меня нет сомнений в том, что спорадически эти случаи всегда имели место. В самом деле, существование таких выражений, как *ikaue poru* («он совокупляется с экскрементами»), *ikaue pwala* («он залезает в прямую кишку»), а также четко определенное моральное отношение к этому явлению служат достаточным тому свидетельством. Некоторые информаторы заходят настолько далеко, что признают, что гомосексуализм имел место в прошлом, но они всегда настаивают на том, что этим занимались лишь умственно ущербные люди. Поэтому в целом очевидно, что данный запрет не навязывает какую-то чуждую моральную позицию, а вполне укоренен в ощущениях и естественной сексуальности наших туземцев. Насколько такое отношение коррелирует с широкими и разнообразными возможностями для нормальных половых сношений и насколько верно то, что гомосексуализм более эффективно искореняется посредством высмеивания, нежели тяжелыми наказаниями, — это вопросы, которым еще только предстоит стать объектом полевых исследований¹⁵².

Скотоложество. — Оно высмеивается как нечистый и неудовлетворительный паллиатив, даже более неподобающий и комичный, нежели извращение, связанное с переменой половых ролей. Примечательно, что у тотемического народа — то есть у людей, которые претендуют на родственную близость с животными и относятся к своей свинье как к члену семьи, — сожительство с животными тем не менее считается грязным и противоестественным делом. Тробрианцы не видят никакой преемственности или связи между, с одной стороны, тотемными браками и сексуальными отношениями, имевшими место в мифологические времена, и, с другой стороны, тем, что можно было бы назвать тотемным прелюбодеянием в наши дни.

Однако зафиксирован вполне подтвержденный свидетельствами случай скотоложества, в котором действовал некий мужчина, совокуплявшийся с собакой. Примечательно, что случай этот известен всему дистрикту, что имя этого мужчины, все обстоятельства дела и даже кличка собаки (Джек) хорошо знакомы в каждой деревне. Интересно также, что, хотя данный случай описывается и подается как весьма забавный, имеются ясные указания, что все это насколько не было бы забавным, если бы касалось самого

787

рассказчика или его родственника или друга. «Если бы это сделал я или кто-то из моих материнских родственников или моих друзей, я бы покончил жизнь самоубийством». Тем не менее сам преступник — Монийяла — все еще живет под бременем своего стыда. Он ведет счастливое существование в Синакете, где я имел удовольствие встретить его и вести с ним долгую беседу. Однако о его былом грехе никогда нельзя упоминать в его присутствии, поскольку, как говорят туземцы, если он услышит, что кто-нибудь говорит об этом, он совершит *lo'u* (самоубийство посредством прыжка с дерева).

Обстоятельства данного случая были следующими. Монийяла прислуживал одному торговцу, у которого был кобель по кличке Джек. Они подружились, и однажды некая девушка увидела Монийялу на морском берегу совершавшим с кобелем содомский грех. Разразился скандал; туземный проповедник из миссии представил дело белому судье-резиденту, который посадил Монийялу в тюрьму на шесть месяцев. После своего освобождения Монийяла покинул остров, нанялся на плантацию и несколько лет жил на Новой Гвинее. Когда он вернулся обратно, то имел наглость смотреть людям в глаза, но, похоже, все считают, что в былые времена ему пришлось бы покончить жизнь самоубийством. Островитяне сходятся на том, что собака — это хуже чем свинья, поскольку является более нечистым животным.

Садизм и мазохизм. — Играют ли названные извращения сколько-нибудь большую роль в сексуальной жизни туземцев, я сказать не могу. Жестокие виды ласк — расцарапывание, кусание, плевание, — которым мужчине приходится подвергаться даже в большей степени, чем женщине, показывают, что в качестве элементов эротизма они отнюдь не чужды любовным утехам туземцев. С другой стороны, порка как эротическое действие здесь совершенно неизвестна, а мысль о том, что жестокость — активно проявляемая или пассивно принимаемая — сама по себе может привести к приятной детумесценции,

непонятна и даже смешна нашим туземцам. Поэтому я бы сказал, что такие извращения в законченной форме здесь не существуют.

*Фелляция*¹⁵³. — Возможно, практикуется в интимной атмосфере сексуальной близости (см. выше, гл. X, разд. 12). Я получал свои сведения исключительно от мужчин, и мне говорили, что мужчина никогда не прикасается к женским гениталиям таким манером, но в то же время меня уверяли, что *penilinctus* широко распространен. Однако я не убежден в справедливости этой мужской версии. Выражение *ikanumwasi kalu momona* («заглатывание сексуальных выделений») обозначает оба вида *fellatio*.

788

Мастурбация (*ikivayni kwila* — «он манипулирует пенисом»; *isulumomoni* — «он заставляет семенную жидкость переливаться через край») — признанная практика, часто упоминаемая в шутках. Однако туземцы утверждают, что этим станет заниматься только идиот (*tonagowa*), или какой-нибудь несчастный альбинос, или тот, у кого расстроенная речь; иными словами, только те, кто не может добиться благосклонности женщин. Поэтому указанные действия считаются недостойными мужчины и неподобающими, хотя говорят об этом как о чем-то смешном и вполне простительном. Точно такая же позиция принята и в отношении женской мастурбации (*ikivayni wila* — «она манипулирует куннусом»; *ibasi wila o yamala* — «она проникает рукой во влагалище»).

Ночные поллюции и сны уже упоминались (см. гл. XII, разд. 1). Они рассматриваются, как мы знаем, как результат магии и доказательство ее эффективности.

Экспозиционизм. — Воспринимается туземцами с искренним презрением и отвращением; это уже было ясно показано выше, при описании манеры одеваться и тщательно подгонять мужскую набедренную повязку или женскую травяную юбку.

Рассматривая все эти сексуальные отклонения, невозможно провести четкую грань в использовании некоторых приемов (таких, как *fellatio*, страстные и обильные ласки, интерес к гениталиям): с одной стороны, они используются как предварительные и подготовительные виды близости, а с другой стороны, — как явные извращения. Лучшим критерием служит то, выступают ли они в качестве этапа на пути соблазнения, ведущего к нормальному совокуплению, или их достаточно самих по себе, чтобы произошла детумесценция. Уместно вспомнить в этом контексте, что нервная возбудимость тробрианцев гораздо меньше, чем наша собственная, а их сексуальное воображение, в сравнении с нашим, — весьма вялое; что возбуждение и напряжение половых органов обычно достигаются лишь посредством прямого визуального, обонятельного или осязательного стимулирования половых органов, и что оргазм, будь то мужской или женский, требует для своей реализации большего телесного контакта, предварительной эротической подготовки и, прежде всего, непосредственного трения слизистых оболочек. Поэтому вполне правдоподобно предположить, что подготовительные эротические контакты у наших туземцев имеют меньше шансов перерасти в самостоятельные действия, то есть развиться в извращения, чем в случае с расами, более возбудимыми в нервном отношении.

789

4. Скромность речи и поведения

По поводу общего соблюдения внешних приличий в сексуальной сфере (№ 2 из перечня в разд. 2) мало что можно добавить к сведениям, приведенным в предшествующих главах, и краткого резюме будет достаточно, чтобы восстановить эти данные в памяти. Приличия в речи и в поведении варьируют в зависимости от того, в каких отношениях друг с другом находятся члены какой-нибудь группы. Присутствие сестры и брата требует строгого соблюдения пристойности общей атмосферы и всего разговора; в меньшем масштабе то же самое происходит в присутствии кузенов по материнской линии и членов материнского клана. Кроме того, когда женщину сопровождает ее муж, должен соблюдаться строгий этикет. Сестра жены — тоже обременительный компаньон, и в меньшей степени это относится к матери жены или к какому-либо из ее ближайших родственников по материнской линии. В присутствии вождя простые общинники не могут шутить или использовать непристойные

выражения. Степень дозволенной речевой свободы определяется степенью близости и продолжительностью знакомства. Много раз приходилось мне видеть, как мои друзья, необычайные сквернословы, скромно сидят, вежливо и с достоинством обсуждая такие предметы, как погода, здоровье, прелести путешествия, благосостояние общих друзей и другие универсальные темы малозначительного разговора, по причине присутствия заморских гостей или жителей какого-нибудь отдаленного островного дистрикта. Когда чужаки удалялись, разговор вскоре приобретал особенно шумную и веселую тональность — как бы в компенсацию за такую вежливую сдержанность. Но хотя распушенность в речи допускается и используется в соответствующей компании, по отношению к действию на публике всегда соблюдаются большие ограничения. Напрасно будет кто-нибудь искать на Тробрианах следы и пережитки безудержной распушенности и похоти, якобы существовавшие в первобытные времена. Если сделать исключение для *kayasa* на юге (гл. IX, разд. 5), здесь нет публичных оргий, в которых мужчины и женщины совокуплялись бы на виду у всех, тех оргий, о которых сообщалось применительно к другим частям Меланезии. Мифы и легендарные обычаи, которые мы описали, конечно, не имеют отношения к делу, но даже в них речь не идет о публичных оргиях для удовлетворения похоти. Для тробрианцев сексуальная открытость совершенно нежелательна. Они обычно говорят, что «стыдятся делать подобные вещи или даже говорить о них», что «такие вещи — это как у собак». В доме холостяков (см. гл. III, 790

разд. 4) большое внимание уделяется поддержанию обстановки исключительной приватности. Все это гармонично сочетается со свойственной туземцам строгой заботой о скромности одежды.

Даже ухаживание происходит в высшей степени пристойно. Сцены, которые после наступления темноты (а то и до этого момента) часто имеют место в каком-нибудь общественном парке в Европе, никогда не увидишь в тробрианской деревне. Держаться за руки, склоняться друг к другу, обниматься — проделывать те жесты, которые, как мы знаем, не считаются предосудительными в отношениях между парнями и которые часто можно видеть в отношениях между девушками, — недопустимы для любовников на людях. Дважды или трижды я наблюдал, как Йобуква'у и его невеста лежат вместе на циновке среди бела дня, вполне прилично, но недвусмысленно склонившись друг к другу и держась за руки в такой манере, которую мы сочли бы совершенно естественной для двух любовников, которым вскоре предстоит пожениться. Но когда я упомянул об этом при обсуждении данной темы с несколькими туземцами, мне сразу же было сказано, что это новая мода, и она противоречит древним обычаям. Токоли-беба, когда-то известный дон Жуан, а ныне вспыльчивый старый ретроград и ярый защитник приличий, настаивал на том, что это была *misinari si bubunela* («миссионерская мода»), одна из тех новых разновидностей безнравственности, которые принесло с собой христианство. Он говорил с таким же чувством и праведным гневом, с каким покойный преподобный К.М. Хайд из Гонолулу мог бы поносить похотливость язычников.

Теперь мы можем лучше понять ценность эротических игр для тробрианцев. Телесные контакты, возможность которых дают эти игры, ценятся именно потому, что в обычных обстоятельствах люди не могут их себе позволить. Все предваряющие эротические контакты должны происходить под покровом темноты. И поскольку значительная часть приемов любовной магии, которыми туземцы столь часто подкрепляют свои усилия, требует тесного телесного контакта (см. гл. X и XI), упомянутые игры призваны его обеспечить. Заговорённой пальмовой ветвью касаются сосков; наделенный колдовскими чарами палец вводят в вагину; зачарованные благовония подносят к носу — и все это осторожно и в темноте — в те моменты, когда игра дает такую возможность. Это всегда можно заподозрить, но никогда нельзя увидеть; даже когда вспыхивают споры и перебранки — из-за того, что якобы имела место очередная попытка хитростью завоевать чужую любовь, — трудно найти свидетеля этого дела.

Эта сравнительно второстепенная сфера деятельности туземцев, между прочим, хорошо иллюстрирует те опасности, которые

с южного берега Новой Гвинеи, был обвинен местными туземцами в таком введении пальца. В то время я работал главным образом на пиджин-инглише, и нахожу в своих записях сообщение переводчика, что действие моего повара имеет специальное туземное название: «Парень он называть его *kaynobasy wila*», то есть «этот обычай туземцы называют проникновением через вульву». Я не мог понять, почему у этих беспечных людей данное действие вызвало столь сильные эмоции, и сделал приписку в своем блокноте: «Обычай вводить палец в вагину в моральном отношении весьма порицается туземцами». Таким образом, незнание языка и поверхностное знакомство с туземцами полностью сбили меня с толку. Чтобы увидеть этот случай в правильном свете, необходимо было понять, как тробрианцы вообще относятся к соблюдению приличий, и в частности — знать их представления о чарах любовной магии. Дело было не в том, что мой молодой повар позволил себе какой-то неподобающий жест, а в том, что его заподозрили в применении сильнодействующего вида магии с целью отвести любовь девушки от ее постоянного любовника. Таким образом, поведение в отношениях между полами соответствует определенному стандарту внешних приличий, который — излишне это говорить — не есть то же самое, что мораль. Речь же, напротив, предоставляет намного более широкое поле для свободы самовыражения. То, как соотносятся свобода в речи и свобода в поведении, ставит интересную исследовательскую задачу перед сравнительной этнологией, поскольку непохоже, чтобы их развитие шло параллельно. На практике большая свобода в речи, действуя как предохранительный клапан, может быть связана с большими ограничениями в поведении, — и наоборот¹⁵⁴.

Когда обстановка к тому располагает, секс является излюбленной темой разговора. Грубые шутки, непристойные сплетни и анекдоты — общепризнанная форма развлечения, как мы уже убедились в связи с сексуальным фольклором. В этом, как и во всем остальном, я обнаружил значительные индивидуальные отличия. Одни туземцы были умеренны в речах и не слишком интересовались непристойностями, другие, так сказать, специализировались на грязных выражениях и сомнительных шутках. К тому же чувство юмора у них весьма основательно варьировало от угрюмого и неулыбчивого грубияна или наивного простодушного простака — к настоящему остряку, обладающему юмором, всегда готовому пошутить и рассказать интересную историю и редко помнящему обиду, если она не была намеренной. С Палувой и его сыном Монакево, с Токулубакики и Кайла'и я мог позволить себе час-

792

тые взаимные поддразнивания; эти люди всегда правильно понимали намек или шутку и часто заставляли меня смеяться над каким-нибудь удачным замечанием, нацеленным на меня самого и не всегда безобидным. Кроме того, имеются записные деревенские клоуны, из которых одни персонажи, вроде Орато'у, идиота из Омараканы, обращают свои речевые затруднения в преимущество, тогда как другие, чей юмор носит грубый и небезобидный характер, разыгрывают непристойные шутки, громко выкрикивают свои остроты, позволяют себе вольности даже с людьми высокого ранга и изображают — иногда весьма искусно — отличительные приметы хорошо известных людей.

Но в юморе любого уровня сексуальным шуткам и намекам отводится важное место. Когда никого из людей запретных категорий нет, сексуальная тема обсуждается без всяких околечностей: свободно употребляются анатомические и физиологические выражения, а также термины, означающие извращения и странности.

Я процитирую лишь несколько типичных высказываний, показывающих, как такого рода замечания входят в ткань повседневных разговоров. В возбуждении от игры или совместной работы туземец, как правило, выражает свое сильное удовольствие, восклицая: *Agudeydes, okay kwim* («Привет, задействуй свой пенис!»), или, если он обращается к женщине: *Wim, kasesaml* («Твой куннус, твой клитор!») Шутливое выражение: *Yakay, puwagul* («О-о-о, мои тестикулы!»). Друзья часто шутливо обмениваются между собой восклицаниями, состоящими из обыгрываемой на разные лады лексики половой сферы, — подобно тому, как мы бы с вами говорили: «Damn your eyes!»¹⁵⁵

Мы уже познакомились с несколькими такого рода шутливыми намеками в волшебных сказках, особенно в песне рифовой цапли, адресованной старухе Илакаветеге (см. гл. XII, разд. 3). Интерес, проявляемый к уродствам половых органов, можно обнаружить также в

историях о мужчине с длинным пенисом, о женщине, уносящей еду в своей вагине, и о старушке-матери, наделенной пятью клиторами. В современной жизни туземец может шутливо сказать: *kwaypwase wim* («гниющий твой куннус»), или *wim ipwase* («твой куннус гниет»), или *kwaybulabola wim* («ужасно широкий твой куннус»), или, напротив, *kwaypatu wim* («узкий твой куннус»). А при обращении к мужчине: *kaykukupi kwim* («очень маленький твой пенис»), *kaygatu kwim* («грязный твой пенис»), *kalu nau 'u kwim* («покрыт несвежими выделениями твой пенис»), *kaupaki kwim* («болячками покрыт твой пенис»). Но не только в шутливой форме тробрианцы проявляют большой интерес к предполагаемым уродствам или намеренно преувеличиваемым размерам половых органов. Так, муж-

793

чине, обладающему высоким рангом и большой известностью, приписывают чрезвычайно длинный и крепкий орган. Покойному верховному вождю Нумакале молва приписывала пенис, который обычно увеличивался в длину во время совокупления и становился к концу раздувшимся и круглым, как шар. Это все рассказывалось с похвалой и всерьез трактовалось как завидное эротическое достоинство.

Ненормальности в сексуальных делах являются частой темой для шуток. Так, возможное или приписываемое совокупление с женщинами, известными своей безобразной внешностью, такими, как Тилапо'и или Курайяна, часто является, как мы знаем, формой насмешливого обращения. *Kwoy Tilapo 7* («Совокупляйся с Тилапо'и!») — это очень мягкая форма бранного выражения. Друга, идущего по направлению от ее деревни, могут окликнуть: *Boge kukaye Tilapo'i?* («Ты уже совокупился с Тилапо'и?»). На мельчайшую неаккуратность, действительную или воображаемую, в положении набедренной повязки немедленно реагируют: *Yavim boge ipwase — tagisepuwam* («Твоя набедренная повязка не в порядке — посмотрим на твои тестикулы»). Подобные шутки отпускаются по поводу не полностью сбритых лобковых волос или по поводу предполагаемого прелюбодеяния с какой-нибудь старухой или с женой вождя. Насмешки, подразумевающие интенсивность или недопустимость совокупления, весьма часты: *Tokakayta yoku, tokaylasi yoku, tosuvasova yoku* («Ты прелюбодей, ты нарушитель супружеской верности, ты повинен в инцесте»).

Однако все такого рода замечания используются главным образом в дружеском добродушном подшучивании, от которого следует отличать серьезные и обидные виды брани. Ругань, как и у нас, используется на Тробрианах в качестве своего рода замещения в ответ на мелкие неприятности и бывает направлена против людей, которых это всерьез не обижает, или против вещей. Наиболее сильные формы оскорблений, однако, не должны употребляться в подобных обыденных обстоятельствах. Ругательства, произнесенные в раздражении, могут повлечь за собой серьезные последствия, если те, кто ими задет, не контролируют свой гнев. Брань может привести к более или менее продолжительному разрыву личных отношений, к драке или даже к длительной вражде между общинами. Кроме того, ругань может быть сознательно использована, чтобы пристыдить или напугать каких-то людей, представив им их злодеяния в крепких выражениях. Это делается, когда нанесенная обида вполне реальна и достаточно серьезна для того, чтобы возмутиться действиями обидчика и сделать ему выговор, но не столь серьезна и позорна, чтобы вызвать такие трагические последствия, как разрыв отношений или само-

794

убийство. Так, жена может пристыдить мужа, заподозренного в дурном поведении, и обратиться к нему прилюдно с разного рода иносказаниями и прямыми обвинениями в нарушении супружеского долга. Обычно она проделывает это только в узком кругу друзей, нарушая по моральным соображениям обычную сдержанность, которую женщина должна соблюдать по отношению к своему мужу. Опять же дядя по материнской линии может употребить такой способ воздействия и устроить нагоняй своему племяннику за какие-нибудь незначительные эпизоды нарушения экзогамии; или же отец может корить свою дочь за слишком неразборчивые или слишком активные половые связи. Такого рода упреки не должны высказываться в присутствии многих людей, но когда это друзья или родственники, такие сцены играют важную роль в регулировании племенной жизни. *Kakayuwa* («пристыдить», «напугать», «разругать») и *yakala* («разобраться с кем-либо») — это слова, используемые для обозначения такого рода процедур¹⁵⁶.

В таких обвинениях-предостережениях используются определенные бранные термины, такие как «нарушитель супружеской верности» (*tokaylasi*), «нарушитель запрета на инцест» (*tosuvasova*) или, в применении к женщине, — «распутница» (*nakakaytd*) или «шлюха» (*nakaytabwa*). Те же термины могут использоваться не в доброжелательных и осторожных выговорах, а для оскорбления, имеющего целью обидеть и только обидеть; и если они действительно так употребляются, то тяжесть оскорбления удваивается. Ибо правда, что на Тробрианах, что повсюду, есть самое жестокое и самое пагубное орудие злобы. Сквернословие используют также в определенных, специфически бранных, выражениях, ставящих своей целью исключительно оскорбление человека и, как правило, не имеющих отношения к реальности, поскольку зачастую они относятся к почти неисполнимым действиям. Большинство подобных выражений начинается с характерного императива, так широко распространенного у всего сквернословящего человечества: в данном случае — «совокупляйся с...», после чего следуют различные неподходящие кандидатуры в качестве предполагаемых объектов для эротических контактов: иногда — отталкивающего вида личность, иногда — собака, а иногда — какая-нибудь непривлекательная часть тела. Это — самая безобидная форма такой брани, и она является оскорбительной, только если произносится намеренно. По-настоящему тяжелым это выражение делается, только когда в качестве объекта упоминается социально запретная личность. Такие два инцестуальных императива, как *kwoy inam* («совокупляйся с матерью твоей») и *kwoy lumuta* («совокупляйся с сест-

795

рой твоей»), в купе с *kwoy um kwava* («совокупляйся с женой твоей»), — образуют фундаментальное трио данной категории ругательств. Первое из этих «приглашений» может быть просто шуткой, оно часто используется в добродушной брани или же, временами, — колко и с раздражением, но никогда не подразумевает нанесения серьезной обиды. Кроме того, это — распространенное бранное присловье, вроде наших «bloody» или «damn». Вариант с сестрой, когда он обращен к какому-нибудь человеку, считается непростительным оскорблением и ощущается настолько чреватый опасными последствиями, что никогда не используется безлично, как просто бранное присловье. Если же упоминается подлинное имя сестры или брата (поскольку слово *lumuta* означает «сестра твоя», — если говорит мужчина, и «брат твой», — если говорит женщина), то это — второе по значимости из наихудших оскорблений, какие только может вообразить тробрианец. Довольно примечательно, что выражение «совокупляйся с женой твоей» имеет даже более сильное значение. Оно настолько не может быть упомянутым в среде туземцев, что, несмотря на мой научный интерес к сквернословии, я долгое время не знал о его существовании, и даже воспроизводя мне это выражение, мои информаторы были серьезными, притихшими и не желали задерживаться на этой теме. Их отношение к данному выражению соответствует правилу, согласно которому сексуальная жизнь мужа и жены всегда должна оставаться полностью скрытой, а особая непристойность заключается в том, что упомянутое выражение относится к действию, которое и в самом деле имеет место.

Другая форма типичного ругательства — «съешь свои экскременты» (с несколькими вариантами, которые уже упоминались в этой главе). Третья категория, тоже нам знакомая (см. гл. VII, разд. 6), — это утверждение о физическом сходстве с кем-либо из матрилинейных родственников, и хуже всего, разумеется, — с сестрой. *Migim lumuta* («лицо твое сестры твоей») — одно из наихудших возможных оскорблений.

Богохульства, строго говоря, не существует, хотя туземцы говорят, что они не должны употреблять непристойные выражения по отношению к духам предков и что и на этом свете, и после того, как они его покидают, им следует использовать очень сдержанный язык в отношении Топилеты (см. гл. XII, разд. 5).

Туземные слова, означающие «браниться» или «оскорблять», — это *kamtoki* и *kayluki*, которые употребляются с соответствующими личными местоимениями. Например, *ikaylukwaygu* или *ikamto-kaygu* означает: «Он поносит меня». Другое выражение — *ikavitagi yagagu* — означает буквально: «Он испачкал мое имя»; или, если

796

имело место упоминание о сходстве с каким-нибудь родичем по материнской линии, —

ikavitagi migigu («он осквернил мое лицо»). Во всех видах брани добавление имени того, кого ругают, а также имени его сестры, жены или матери (в случае нанесения общественно значимого оскорбления), значительно усиливает высказывание.

И в этом, и в других контекстах мы обнаруживаем, что всякий раз, когда туземцы касаются чего-то реально происходившего, им требуется большая сдержанность, а намеки и бранные слова приобретают большую остроту. Человек будет свободно говорить о себе и своих любовных делах (фактически лучший материал для этой книги я почерпнул именно из доверительных рассказов самых разных моих друзей), но даже здесь есть свои пределы, и о любовных историях многих моих приятелей, когда это связано с инцестом, супружеской изменой или нарушением табу, мне пришлось узнавать не от них самих, а от их ближайших друзей. И здесь опять, несмотря на то, что такие сплетни свободно передаются за спиной человека, их никогда нельзя пересказывать при нем. Ин-цестуальные связи сыновей вождя в Омаракане, безнадежные брачные поползновения Монакево или Мекала'и никогда не обсуждались в их присутствии. Деликатность в отношении того, что касается интимных дел присутствующих, столь же велика у троб-рианцев, как и у любых благовоспитанных людей в Европе.

Теперь мы переходим к № 3 в нашей классификации табу, направленных против сексуальной ненасытности и разврата (см. перечень в разд. 2). Неспособность обуздать свои желания, приводящая к навязчивой и агрессивной сексуальности, вызывает презрительное чувство как к мужчине, так и к женщине, хотя реально она ощущается как отталкивающая только в отношении женщин. Так, Йакалуса, дочь вождя Касана'и, обвинялась в том, что она ни с того, ни с сего подходит к мужчинам, заговаривает с ними и предлагает вступить с ней в половую связь. Подобная же репутация была у нескольких девушек в Омаракане. Кроме того, зафиксировано несколько явных случаев нимфомании у женщин, которые не могли удовлетвориться скромными сексуальными отношениями, и им требовалось по несколько мужчин за ночь. Была еще девушка из Китава, которая обошла буквально весь остров, ища эротических развлечений. В то время, когда я находился в Синакете, она тоже навещала ее, и об этом весьма активно сплетничали, хотя и без особого осуждения. Говорили, что она обычно уходит в джунгли с группой парней и использует их одного за другим, проводя дни и ночи за этим занятием.

Следует прояснить, что же именно наши туземцы считают неприемлемым в сексуальной ненасытности женщины. Речь идет,

797

конечно же, не об ее интересе к половым контактам и не о том, что она иницирует любовную связь; они протестуют против того, что делается прямое предложение — вместо более подобающего способа обольщения посредством магии, и против того, что подобное назойливое обращение подразумевает бесперспективность личных усилий человека и бессмысленность его достоинств.

Туземный термин для такого рода женщин — *nakaytabwa* (шлюха), и он был мне разъяснен следующим образом: *sene bidubadu tomwota ikakayta; gala ilukwali kalu bulabola* — *sene nakaytabwa*. Это можно передать так: «Очень много мужчин, с которыми она совокупляется; не удовлетворено всегда ее большое отверстие — такую мы называем шлюхой». Здесь мы получаем прямое упоминание о сексуальной ненасытности, другими словами — выражение представления о нимфомании.

Два альтернативных выражения для *nakaytabwa* — *nakakayta* (буквально — «совокупляющаяся женщина») и *naka 'ulatile* («распутница»), что было мне разъяснено следующим образом:

Kidama tayta vivila	gala imaymaysi	tau'a'u,
В случае одна женщина	нет они приходят мужчины,	
Ilolo wala	titolela imwayki	ta'u —

она идет действительно сама она приходит к мужчине *yagala naka 'ulatile*. имя ей распутница.

Или в свободном изложении: «Когда у женщины нет мужчин, которые к ней приходят, и она берет инициативу на себя и сама идет к мужчине, мы называем ее распутницей».

Очевидно, что моральное осуждение, которое навлекают на себя подобные женщины, основано на позоре, связываемом с любовной неудачей.

Осуждение мужского разврата имеет ту же основу. *Tokokolosy* — это слово, употребляемое для обозначения мужчины, который преследует женщин и навязывает им свое внимание. Интересный случай имел место в моей собственной практике. После примерно восемнадцати месяцев отсутствия я возвратился в Омаракану и возобновил свое прежнее дружеское знакомство с Намваной Гуя'у. Он, как мы знаем, был побежден Митакатой и пылал к нему бессильной ненавистью, поэтому старался очернить его в моих глазах и возводил против него самые ядовитые обвинения, какие только возможны:

Tokokolosi matauna ibia vivila: boge

Надоедливый этот мужчина он пристаёт женщины: уже

798

ipakayse kumaydona. Minana ipayki,

они отказывают все. Эта женщина отказывает,

matauna iyousi, ibia.

этот мужчина хватает, пристаёт.

Чтобы сделать нарисованную картину действительно зловещей, Намвана Гуя'у добавлял к ней штрих эксгибиционизма:

Iliku yawila, bitotona kwila;

Он снимает набедренная повязка его, встаёт пенис его;

iluki vivila: Kuma kwabukwani

он говорит женщине: «Приди схвати

kwigu». Boge ipakayse vivila,

пенис мой». Уже они отказываются женщины,

pela tokokolosi vivila.

потому что сладострастник (по отношению к) женщинам.

В вольном переводе: «Он снимает свою набедренную повязку и позволяет своему пенису подняться. Тогда он говорит женщине: "Подойди и ласкай мой пенис". Женщины уже испытывают отвращение к нему, потому что он такой сладострастник».

В этом тексте мы находим выражение туземного презрения к эксгибиционизму, к назойливому преследованию женщин и к неудаче в любви, а также неприятие женщинами слишком энергичных проявлений внимания к ним. Кроме того, здесь перед нами - любопытная связь между снятием набедренной повязки и эрекцией.

В целом отношение тробрианца к сексуальной невоздержанности демонстрирует высокую оценку, даваемую сдержанности и чувству собственного достоинства, а также восхищение успехами — не только потому, что это что-то даёт мужчине, но и потому, что это означает, что он выше всякой потребности в активной агрессии. Моральное требование не применять насилие, не приставать и не трогать основано на твердом убеждении, что это постыдно, и постыдно потому, что истинная ценность — в том, чтобы жаждать и добиваться кого-то за счёт личного обаяния, красоты и магических приемов. Таким образом, все нити нашего повествования сплетаются в одно сложное целое, где мораль, нравы и эстетические суждения соотносятся с психологией сексуальной близости и идеей завоевания объекта при помощи магии.

Если бы можно было выйти за рамки данного исследования, я бы мог показать, что те же самые модели обнаруживаются и в психологии экономического и ритуального обмена, и в представлениях туземцев относительно обоюдности правовых

799

обязательств. Повсюду перед нами неодобрение прямых просьб, алчности и скарденности, но прежде всего — позор, связываемый с подлинной нуждой и недостатком продуктов.

Напротив, достаток и богатство в сочетании с беззаботной щедростью раздач вызывают восхищение¹⁵⁷.

Единственная категория табу из нашего общего списка, которая теперь осталась, это № 5

из перечня в разд. 2, тот, который включает разнообразные запреты, возникающие в связи с особыми событиями в племенной жизни. Мужчинам, участвующим в военных действиях, следует воздерживаться от сексуальных контактов, будь то с женой или с любовницей. Табу вступает в силу с того дня, когда, в ходе особой обрядовой церемонии, называемой *vatula bulami*, собирается войско и в ход идет военная магия. Мужчина не только должен воздерживаться от каких-либо сексуальных контактов, но ему не позволено спать на одной циновке или на одной лежанке с женщиной. Мужчинам отводятся особые дома, в то время как женщины и дети собираются в других. Какие-либо любовные развлечения в такое время рассматриваются как снижающие шансы общины на победу в войне, а потому — как постыдные и непристойные. Более того, существуют определенные наказания, которые могут обрушиться на нарушителя. Если он позволит себе сексуальный контакт, вражеское копье может пронзить его пенис или тестикулы. Если он будет спать нос к носу со своей возлюбленной, то будет поражен в нос или куда-нибудь рядом. Даже если он всего лишь сидел на одной циновке с девушкой, его ягодицы уже не уберечь от нападения. То, как мои информаторы говорили об этом, создало у меня впечатление, что военные табу соблюдаются полностью и строго. Нет сомнения в том, что мужчины бывают слишком охвачены возбуждением борьбы, чтобы уделять внимание более привычным и потому, возможно, менее захватывающим любовным забавам. Огороды никоим образом не должны быть связаны с любовными победами. Нельзя, чтобы мужчину и женщину обнаружили предающимися любви на огороде или поблизости от сооруженной вокруг него изгороди. В выражении, обозначающем запретные любовные утехи, особо указывается на полосу кустарников, прилегающую к огороду (*tokeda*) (см. илл. 88). Иметь сексуальные отношения на огородах или вблизи них туземцы называют *isikayse tokeda*: «Они садятся в полосу кустарников, прилегающей к огороду». Особенно предосудительны какие-либо поползновения со стороны мужчин во время огородных работ, совершаемых именно женщинами: *pwakova* («прополка») и *koumwali* («расчистка почвы перед посадкой»). Вспомним, что легендарный прелюбодей Инувайла'у имел обыкновение домогаться женщин, занятых эти-

800

ми и другими специфически женскими делами, и что это было одной из худших его черт. Мужчине не подобает даже присутствовать при каком-либо из таких занятий: совместной прополке или расчистке земли, сборе раковин, хождении за водой, собирании хвороста в кустарнике, ритуальном изготовлении травяных юбок. Сексуальные отношения в огородах наказываются особого рода визитами: запах семенной жидкости привлекает кустарниковых свиней, они прорываются сквозь изгородь и портят огороды.

Особое табу предписывает воздержание тем женщинам, которые остаются дома, когда их мужа и любовники находятся в отъезде — в экспедиции *kula*. Любая их измена влияет на скорость каноэ их мужчин и заставляет лодки плыть очень медленно (см. также выше гл. V, разд. 2). Табу, налагаемые на время беременности и после рождения ребенка, уже были подробно описаны (см. гл. VIII), как и отвращение к половым отношениям во время менструации (впрочем, не подкрепленное карами сверхъестественных сил). Это завершает наш обзор общих табу, и теперь мы переходим к особому рода запретам, связанным с родством и отношениями в браке.

5. Экзогамия и запрет на инцест

Социальные предписания, которые разделяют лиц противоположного пола на категории разрешенных и неразрешенных половых партнеров, которые ограничивают сексуальные отношения в пользу законного брака и которые выделяют определенные союзы с точки зрения их желательности, следует отличать от уже описанных табу общего характера. В этих последних мы находим выражение неодобрения определенных сексуальных действий и контактов, объясняемых психологией или обстоятельствами, в которых они имеют место (спектр неприятия простирается от ужаса до отвращения). Что же касается правил, к которым мы теперь обращаемся, то их можно сформулировать только соотнося

с социальной организацией, и прежде всего с институтом семьи и делением на тотемические кланы¹⁵⁸.

Тотемическая организация тробрианцев в своих общих чертах проста и симметрична. Люди делятся на четыре клана (*kumuld*). Тотемическая природа понимается столь же прочно укорененной в сущности индивида, как его пол, цвет кожи и рост. Эту природу никогда нельзя изменить, и она превосходит индивидуальную жизнь, поскольку переносится в другой мир и возвращается обратно неизменной, в ходе реинкарнации духа. Такое четверное тотемическое деление мыслится как универсальное, охватывающее все подразделения человеческого рода. Когда какой-нибудь

801

европеец приезжает на Тробрианы, туземцы просто и искренне спрашивают, к какому из четырех классов он принадлежит, и совсем не легко объяснить даже самым толковым из них, что то-темическое четверное подразделение не универсально и не укоренено в природе человека. Туземцы соседних областей, где имеется больше, нежели четыре клана, неизменно и с готовностью приводятся в соответствие с данной четверной схемой, причисляя эти чужие кланы к какому-нибудь из четырех тробрианских подразделений. Ведь такое подчинение небольших групп более крупным — это модель тробрианской культуры, где каждый большой тотемический клан включает более мелкие группы, называ-*eubK.dala*, или, как мы обычно говорим — «субкланы».

Такие субкланы по меньшей мере столь же значимы, как и сами кланы, поскольку члены одного и того же субклана считают себя настоящими родственниками, претендуют на принадлежность к одному и тому же рангу и образуют локальную единицу тробрианского общества. Каждая местная община состоит из людей, принадлежащих к одному и только одному субклану, обладающему коллективными правами на территорию деревни, земли окрестных огородов и ряд местных привилегий. Большие деревни состоят из нескольких более мелких локальных единиц, но каждая единица имеет собственное компактное расположение в пределах деревни и владеет большим прилегающим участком огородной земли. Есть даже разные термины для обозначения членства в субклане и членства в клане. Люди из одного и того же субклана являются реальными родственниками и называют друг друга *veyogu* — «мой родич». Но по отношению к тому, кто, будучи членом того же клана, принадлежит к иному субклану, этот термин применяется лишь неопределенно и метафорически, а если вы спросите напрямую, то вам скажут, что такой человек — лишь псевдородственник, и обозначат его неодобрительным термином *kakaveyogu* («мой поддельный родственник»).

У каждого из упомянутых четырех кланов есть собственное название: Маласи, Лукуба, Луквасисига, Лукулабута. Такое клановое имя используется мужчиной или женщиной как определение его или ее социальной принадлежности: «Меня зовут так-то и так-то, и я — маласи». Существуют особые сочетания клановых имен и словообразующих корней, которые служат для обозначения мужчин, женщин и смешанных совокупностей индивидов, принадлежащих к одному клану: томаласи — мужчина-маласи; иммаласи — женщина-маласи; мемаласи — люди-маласи; толуку-ба — мужчина-лукуба; имлукуба — женщина-лукуба; милукуба — люди-лукуба и т. д. Когда какой-либо мужчина произносит: «*Tomalasiyaygu*», он определяет свое социальное положение в пре-
802

делах универсального четверного деления человечества, а кроме того, устанавливает свою связь с той общиной, в которую только что приехал. Для тробрианца такая принадлежность определяет еще и ряд личных характеристик или по меньшей мере потенциальных качеств, таких как познания в магии, «гражданство» (если субклан тоже упоминается), нравственные и интеллектуальные особенности, определенный исторический опыт, связь с определенными животными и растениями, — а также принадлежность к определенному рангу. Например, маласи претендуют на первенство среди других тотемических подразделений, хотя члены остальных кланов если и

соглашаются с этим, то очень неохотно.

Однако у маласи есть одна хорошая штука из разряда геральдических свидетельств, говорящая в их пользу. Близ деревни Ла-ба'и, на северном берегу главного острова, есть место под названием Обукула, которое отмечено коралловым обнажением. Фактически Обукула - это «дыра» (*dubwadebuld*) или «дом» (*bwala*), то есть, иначе говоря, одно из тех мест, откуда вышли первые предки линиджа. Ибо прежде, чем появиться на этой земле, человеческие существа жили под землей, причем такой же жизнью, какой живут тробрианские деревни, расположенные на поверхности земли, и организованы были первоначально по той же социальной модели. Они проживали в точно таких же локальных общинах, делились на кланы и субкланы, объединялись в дистрикты и вели почти такую же семейную жизнь, как и сегодняшние туземцы. Они тоже владели собственностью — то есть *gugu 'a* (повседневной утварью и движимым имуществом) и *vaygu'a* («ценностями», домами, каноэ и землей). Они занимались искусствами и ремеслами и владели особыми магическими приемами.

И вот, когда они решили выйти на поверхность земли, они собрали все, что им принадлежало, и вышли в том месте, которым хотели владеть. Место их появления обычно помечено гротом, большим валуном, озерком, вдающейся в берег частью приливной бухты или просто большим камнем на центральной площади или улице деревни (см. илл. 89). Таким способом они утвердили свою претензию на владение этой «дырой» и окружающей ее землей (то есть местом расположения деревни, которая часто базируется непосредственно вокруг «дыры»), владение прилегающими землями, а также занятиями и экономическими выгодами, связанными с данным местом. Общим правилом тробрианской мифологии является то, что в начале времен из каждой такой «дыры» появилась всего лишь одна пара, брат и сестра: она — чтобы положить начало линиджу, он — чтобы защитить ее и заботиться о ее делах. Итак, правило выглядит следующим образом: один клан, одна деревня, один участок огородной земли, одна система ого-

803
родной и рыболовной магии, одна пара предков из брата и сестры, один ранг и одна генеалогия. Эту последнюю никогда нельзя реально проследить, но существует твердое убеждение, что она восходит к той первой женщине, что вышла из «дыры».

Из этого правила «одна-дыра-одна-линия-один-субклан» есть лишь одно исключение — уже упомянутая «дыра» Обукула. В этом случае речь идет об одной «дыре» — для четырех основных кланов, о предках, которые определяют не субклановую, а клановую принадлежность; речь об акте появления на земле, установившем не какой-то особый вид «гражданства» или владения и не привилегии для какого-то одного субклана, а соответственное положение указанных четырех кланов на ранговой шкале.

Миф о «дыре» Обукуле таков. Сначала представитель Лукула-буты, то есть его тотемное животное *Kaylavasi* (игуана, или гигантская ящерица), выбрался на поверхность, разрывая землю, как обычно делают эти животные. Он взбежал на дерево и с этой удобной наблюдательной позиции стал ждать, что произойдет дальше. Долго ждать ему не пришлось. Из той дыры, которую он проделал, выкарабкалась собака (животное клана Лукуба) и, будучи второй на этой сцене, обрела самый высокий на тот момент ранг. Однако слава ее длилась недолго, потому что вскоре после этого пришла свинья — благородное животное, очень близкое по рангу к самому человеку и представляющее клан Маласи. Последним, кто появился, было животное клана Луквасисига, описываемое по-разному: как змея, опоссум или крокодил. Мифы расходятся относительно того, кто это был на самом деле, и действительно, это неопределенное животное играет наименее важную роль как в данной истории, так и в тробрианском тотемизме.

Свинья и собака играли вместе, и собака, бегая по кустам, увидела плод растения, называемого *poki*. Туземцы считают его весьма негодным видом питания, и, хотя конкретно он не запрещен ни одному клану или человеку, его едят только во времена самой крайней нехватки пищи либо при голоде. Собака понюхала его, лизнула и съела. Свинья воспользовалась этим удобным случаем и тут же сформулировала привилегию своего ранга,

сказав: «Ты ешь *poki*, ты ешь экскременты; ты — низкорожденный простолюдин. С этого момента я буду *guya 'u* — вождь». Отсюда и пошло начало претензий Маласи на более высокий ранг, чем у других кланов; и один из его субкланов, Табалу, действительно обладает наиболее знатным положением: его члены — настоящие вожди, высокий ранг которых признают не только тробрианцы, но и жители соседних территорий.

Вот так туземцы и объясняют ранговые различия. Употребление нечистой пищи — важнейший показатель низкого социально-

804

го статуса — стал причиной падения Лукуба и возвышения Маласи. Но следует помнить, что этот последний клан, кроме наивысшего субклана (Табалу), включает еще и наиболее презируемый субклан, связанный с деревней Бвайталу. Ни один уважающий себя мужчина-лукуба никогда не женится на женщине-маласи из этой деревни; ни один табалу не будет претендовать на родство с кем-либо из ее обитателей, и ему очень не нравится, когда говорят, что люди из этой деревни — его *kakaveyola* (псевдорodственники). Туземцы локальных общин, составляющих три деревни с разнородным населением (Бвайталу, Ба'у и Сувийягила), образуют, как мы уже упоминали, практически эндогамный дистрикт, в котором члены разных кланов вынуждены соблюдать экзогамию в рамках только своего круга деревень, поскольку нет возможности вступить в брак за его пределами. Перед нами, таким образом, эндогамный дистрикт, внутри которого соблюдается тотемическая экзогамия.

Следовательно, с точки зрения ранга значение имеет не клан, а субклан; то же самое справедливо и в отношении местных прав и привилегий. В деревенской общине, принадлежащей клану Луквасисига в лице субклана Квайнама, только члены этого последнего являются «гражданами». Другие люди из клана Луквасисига, которые не принадлежат к упомянутому субклану, чувствуют себя здесь как дома не более, чем если бы то были люди клана Маласи или Лукуба. Выходит, что клан — это прежде всего социальная категория, а не группа людей; это категория, в которую входит ряд животных, растений и других природных объектов. Но тотемическая природа клана не слишком важна, и его религиозная значимость весьма сильно потеснена его социальными функциями. Клан в его полном составе можно увидеть только во время больших обрядовых церемоний, когда все субкланы Маласи, или Лукуба, или Луквасисига, или Лукулабута выступают вместе и поддерживают друг друга. Чтобы представить себе эти группировки как живые и действенные единицы, а не просто условные схемы с цифровыми обозначениями и украшением в виде туземных названий, необходимо было дать какое-то подробное и конкретное описание клана и субклана: их организации, мифологии и социальных функций. Однако в первую очередь нас интересует здесь такой аспект клановой организации, как экзогамия, то есть запрещение сексуальных отношений внутри клана. Все члены одной и той же большой группы обозначают себя, как мы знаем, одним и тем же именем, и это, особенно в более простых культурах, не просто этикетка, но обозначение сущности. Общее имя в известной степени означает принадлеж-

805

ность отдельной личности к группе, а родство подразумевает телесное тождество.

Подлинное значение клана в туземном сознании и туземном обществе иллюстрируется одним интересным лингвистическим различием. Туземное слово для обозначения «друга» — *lubaygu*, и означает оно «человек, с которым я общаюсь по своему выбору, потому что он мне нравится». Европейец, изучающий тробрианский язык, неизменно делает ошибки в использовании вышеуказанного слова. Всякий раз, когда он видит двух мужчин, которые тесно общаются между собой, которым хорошо вместе и которые явно находятся в дружеских отношениях, он обозначает их связь словом «*lubayla*» (его друг), не выяснив прежде, родственники они или нет. Но данное слово может быть использовано только по отношению к другу мужчины из другого клана, и не просто неправильно, но даже неприлично употреблять его в применении к родственнику. Когда бы я ни использовал выражение *lubaym* (друг твой) для обозначения близкого товарища какого-либо мужчины из того же клана, меня довольно резко поправляли: *Galal Veyogu matauna, veyoda — kumila taytanidesil* («Нет! Этот мужчина — мой родственник; мы родичи — клан один и тот же»). Таким образом, двойная система в отношениях между мужчинами ясно

определена лингвистически посредством наличия двух слов, обозначающих друга: одно — «друг внутри пограничной линии», второе — «друг за пределами пограничной линии». Это различие показывает, как сильно понятие клановой принадлежности; оно соответствует и классификационному использованию терминов родства, и всей системе туземных отношений.

Нет нужды говорить, что такое же различие делается, когда говорят или думают об отношениях между мужчиной и женщиной. Слово *lubaygu*, означающее здесь «возлюбленная или любовница», никогда не может быть применено к женщине из того же клана. В данном контексте оно даже более несовместимо с понятием *veyola* (родство, то есть тождество субстанции), чем в отношениях между двумя мужчинами. Женщины того же клана могут обозначаться только как сестры (*ludaytasi* — «наши сестры»; *luguta* — «моя сестра»; *lumuta* — «твоя сестра»; *luleta* — «его сестра»). Женщины других кланов обозначаются общим термином *tabu-* с присоединением местоимений (*tubudayasi* — «наши кухни»; *tabugu* — «моя кухня»; *tabum* — «твоя кухня», и т.д.). Первичное значение этого слова — «сестра отца». Наряду с этим оно включает значения: «дочь сестры отца», «кросскузина по отцовской линии», а также в силу расширения — «все женщины клана отца», а в наиболее широком смысле — «все женщины не моего клана».

806

В этом своем наиболее широком употреблении данное слово означает «законная женщина», «женщина, с которой возможны сексуальные отношения». В применении к такой женщине может быть с полным правом использован термин *lubaygu* («моя любимая»), — но этот термин совершенно несовместим с обозначением родственной связи — *luguta* («моя сестра»). Поэтому такое словоупотребление олицетворяет собой правило экзогамии и в значительной мере выражает лежащие в его основе представления. Двое людей противоположного пола, состоящие друг с другом в отношениях «брат — сестра» в самом широком смысле — то есть принадлежащие к одному и тому же клану, — не должны ни вступать в брак, ни сожительствовать, ни даже проявлять малейший сексуальный интерес друг к другу. Как мы теперь знаем, туземное слово для обозначения внутрикланового инцеста, или нарушения экзогамии, — *suvasova*.

Насколько нам известно, выражения *tosuvasova yoku* («ты, совершающий инцест»), *kaysuvasova kwim* («ты, инцестуальный пенис»), *kwaysuvasova win* («ты — инцестуальный куннус») попадают в категорию оскорблений или обвинений. Однако они могут употребляться или с легким сердцем и без намерения оскорбить, или же серьезно, как констатация факта — с последствиями вплоть до трагических. Такое двойственное использование данного выражения соответствует глубоко заложенному в нем моральному различию степеней экзогамных нарушений, — различию, которое нелегко понять иначе как в результате длительной полевой работы, так как оно перекрывается официальной доктриной племени, которую тробрианцы неизменно внушают легковерному этнографу. Позвольте мне прежде всего изложить эту туземную теорию *suvasova* (обретенную посредством метода «вопрос — ответ»), которая дает лишь первое приближение к истинной позиции туземцев.

Если вы пункт за пунктом добиваетесь от умных и *bonafide*¹⁵⁹ информаторов сведений о различных сторонах экзогамии и клановой организации и по этим различным высказываниям составляете нужную картину, вы неизбежно придете к выводу, что брак и сексуальные отношения в пределах клана не дозволяются и никогда не имеют места, и что они даже не представляют какого-то серьезного соблазна для наших туземцев. Брак между мужчинами и женщинами одного клана совершенно невозможен — скажет вам кто-нибудь, — и он никогда не совершается. Что же до сексуальных отношений, то они в этом случае — нечто совершенно неподобающее, и возмущенное общественное мнение их осуждает. Виновная в таком поступке пара, если дело обнаружится, навлечет на себя гнев всей общины; нарушители будут глубоко-

807

ко унижены и ужасно опозорены. А на вопрос: «Что они будут делать, если все раскроется?» — неизменно следует ответ, что они покончат жизнь самоубийством, прыгнув с кокосовой пальмы. Этот общеизвестный способ выхода из неприятной ситуации называется *lo'u*.

«Что произойдет, если их не разоблачат?». На это следует обычный ответ, что нарушение экзогамии само по себе вызывает неприятную, хотя и не обязательно смертельную, болезнь. Вздутие живота возвещает приближение этой хвори-возмездия. Вскоре кожа становится белой, а затем покрывается мелкими язвочками, которые постепенно делаются все больше и больше, в то время как сам человек чахнет в изнурительной болезни. Мелкое насекомое, что-то вроде небольшого паука или мухи, должно находиться в таком пораженном болезнью организме. Такое насекомое само по себе заводится как результат реального нарушения экзогамии. Как говорят сами туземцы, «мы находим личинки в трупе. Как они появились? *Ivagi wala* — именно это их сделало. Таким же образом это насекомое сделалось в теле *tosuvasova* (нарушителя экзогамии). Это насекомое вьется вокруг, как маленькая змейка; оно кружится и кружится; оно заставляет глаза раздуться, лицо раздуться, живот раздуться, как *nɪnɪpɔpɔmɑ* (водянке или любом другом сильно выраженном распухании тела) или при *kavatokualo* (изнурительной болезни)». И охотно приводят примеры людей, которые раньше болели или сейчас страдают подобной болезнью.

Таким образом, высказывания туземцев предлагают нам последовательную теорию инцеста и экзогамии, которую на данный момент добросовестный этнограф мог бы кратко сформулировать примерно так: «Экзогамия абсолютно обязательна для туземцев, идет ли речь о браке или сексуальных отношениях; существует суровое моральное осуждение ее нарушений, вызывающее гнев общины по отношению к нарушителям и толкающее их в случае разоблачения на самоубийство. Кроме того, имеют место наказания за это со стороны сверхъестественных сил — в виде ужасной болезни, от которой можно умереть. Следовательно, экзогамия строго соблюдается, и нарушений ее никогда не случается». Для подтверждения такой трактовки этнограф обычно приводит лингвистическое доказательство: существует лишь одно слово для обозначения нарушения экзогамии — *suvasova*, — идет ли речь об инцесте с ближайшим родственником или просто о сексуальных отношениях с женщиной того же клана. Более того, такое словоупотребление является типичным выражением клановой солидарности, так называемого добровольного повиновения закону и обычаю. Клановая солидарность проявляется также в

808

едином имени, едином тотемном животном и во многих других формах принадлежности к тотемической группе. И, как дополнительное доказательство ее существования, имеет место классификационное употребление терминов родства.

И тем не менее у нас уже есть указания на то, что ни внутри-клановая солидарность, ни классификационная природа родства, ни полнота экзогамных табу совершенно не поддерживаются в реальной жизни. Не только не существует широкой шкалы наказаний и ответственности за разные степени нарушения экзогамии, но и браки в рамках одного и того же клана не суть нечто неизвестное, и даже наиболее вопиющие нарушения этого рода табу предполагают наличие обходных путей и возможность урегулирования в рамках обычая.

Сопоставляя сущность высказываний туземцев и результаты непосредственного наблюдения, единственное, что я хочу ясно выразить, это то, что между первым и вторым существует серьезное противоречие. Высказывания, о которых идет речь, выражают собой идеал племенной морали, наблюдение же показывает нам, насколько реальное поведение соответствует этому идеалу. Высказывания туземцев демонстрируют глянцевою поверхность обычая, которую неизменно предлагают любознательному чужаку; непосредственное же наблюдение за туземной жизнью вскрывает лежащие в ее основе такие пласты человеческого поведения, которые, бесспорно, сформированы

жестким обычаем, но в глубинной своей части испытывают влияние тлеющих костров человеческого естества. Впечатление приглаженности и единообразия, которые, на основании исключительно словесных заявлений, представлялись единственной формой человеческого поведения, рассыпается после более близкого знакомства с реалиями тробрианской культуры.

Поскольку в этом расхождении (между методом сбора данных на основании опросов и опытом изучения жизни дикарей из первых рук) мы имеем очень важный источник этнографической ошибки, то следует пояснить, что вину за эту ошибку нельзя возлагать на туземных информаторов, скорее, в ней повинен сам этнограф, всецело полагающийся на метод «вопрос — ответ». Излагая определенное моральное правило, указывая на его строгость и безупречность, туземец вовсе не пытается ввести чужака в заблуждение. Он просто делает то, что сделал бы любой уважающий себя примерный член общества, где все хорошо отлажено: он игнорирует оборотную и безобразную сторону человеческой жизни, он пренебрегает собственными проступками и даже проступками своих соседей, он закрывает глаза на то, чего не хочет видеть. Ни один джентльмен не хочет знать о существовании того, что

809

«не принято в обществе», что всеми считается дурным, что неприлично. Традиционное сознание игнорирует такие вещи, и прежде всего при разговоре с чужаком, поскольку грязное белье не стирают на людях.

Меланезиец так же чувствителен к неделикатности и так же традиционен в вопросах соблюдения приличий и пристойности, как какой-нибудь среднего возраста джентльмен середины викторианской эпохи или же старая дева. Вообразите себе этнографа с Марса, расспрашивающего нашего респектабельного джентльмена (или старую деву) о брачной морали в Англии. Ему бы было сказано, что моногамия — это одна-единственная форма брака, что добрачное целомудрие требуется от обеих сторон и что супружеская измена строго запрещается законом, нормами морали, что она противна нашим нравам и кодексу чести. Все это в известном смысле совершенно верно: в этом воплощается религиозный и нравственный идеал. Но если марсианин пойдет дальше и будет выяснять, случаются ли супружеские измены в реальной жизни, наш джентльмен или старая дева будут возмущены подобным вопросом, считая, что в нем содержится оскорбление, и станут в этой связи холодны или начнут горячиться. Ведь вы должны помнить, что они привыкли к тому, чтобы быть информаторами, не более, чем наш меланезийский джентльмен, которому вы даёте палочку табака за полученную информацию.

Если такой марсианин, сведущий в современных методах полевой работы, вроде тех, что рекомендуются некоторыми антропологическими школами, обратится к «конкретному опросу», он может нажить себе неприятности. На конкретный вопрос: «Сколько раз вы спали с женой вашего друга и как часто ваша жена спит с другим мужчиной?» — ответ может последовать не словом, а действием. И наш марсианин, если он в состоянии будет это сделать, внесет в свою записную книжку: «Обитатели земной планеты никогда не совершают супружеских измен; существует сильное групповое чувство, если даже не групповой инстинкт, предохраняющий их от данного преступления; даже предположительное упоминание о возможном нарушении священного закона приводит их в необычайное душевное состояние, сопровождаемое эмоциональными всплесками, взрывными выражениями и теми бешеными действиями, которые делают термин "дикие" столь подходящим для грубых туземцев Земли».

Такое утверждение было бы явно односторонним, и, однако, земной информатор никоим образом не пытался ввести в заблуждение исследователя. В случае с нашим собственным обществом нам известен ответ на эту загадку. Наш информатор, хотя и знает о возможности нарушений супружеской верности, не только

810

не хочет выставлять их напоказ перед чужаком, но всегда готов сам забыть о них под

влиянием сильной эмоциональной приверженности идеалу. В данном случае для меланезийца сам факт возможного инцеста с ближайшей родственницей по материнской линии является в высшей степени шокирующим, тогда как нарушение экзогамии — один из тех сюжетов, которые следует обсуждать лишь в доверительной обстановке и среди друзей. Джентльмен с Тробрианских о-вов так же, как и мы сами, готов обманываться, когда чувствует, что этого требует честь племени. Ему предлагают несколько палочек табака и просят рассказать об интимных и деликатных вещах. Антрополог с его быстрыми и порой пронизательными вопросами, с его настойчивостью в отношении фактов и подробностей, вызывает ту же реакцию, какую вызвал бы у нас гипотетический исследователь с Марса. Туземец может почувствовать себя задетым и отказаться обсуждать данные предметы, что и случается время от времени с полевым исследователем на первых порах в его этнографических изысканиях. Или же информатор расскажет о том идеальном положении дел, которого требует его представление о пристойности и которое делает честь ему самому и его соплеменникам, не компрометируя никого из них и никакую из сторон общинной жизни.

Ибо, кроме чувства собственного достоинства и традиционного стремления поддержать честь племени, существует и другая серьезная причина, почему туземец не хочет знакомить какого-то случайного европейского болтуна с изнанкой жизни своей общины. Он привык к тому, что белые люди суют свой нос в его сексуальные дела: одни — чтобы добраться до его женщин, другие (и более скверные) — чтобы читать ему мораль и совершенствовать его, а третьи (самые опасные из всех) — чтобы издавать законы и установления, привносящие в его племенную организацию трудности, порой непреодолимые. Стало быть, элементарная осторожность диктует ему, что не надо выходить за пределы наиболее очевидных общих мест, а надо просто излагать основные контуры своих моральных правил и установлений, которые покажутся безупречными даже самому настырному миссионеру или правительственному чиновнику.

Вывод из всего этого состоит в том, что склонный к поспешности полевой исследователь, полностью полагающийся на метод «вопрос — ответ», в лучшем случае получает безжизненный корпус законов, установлений, моральных правил и условностей, которым *следует* подчиняться, но с которыми в реальной жизни часто только и делают, что обходят их. Ведь в реальной жизни правилам никогда не подчиняются до конца, так что остается (и это наиболее трудная, но совершенно необходимая часть работы

811

этнографа) установить, каковы масштабы имеющихся отклонений и их механизм.

Однако чтобы добраться до исключений, отклонений, нарушений обычаев, необходимо непосредственно познакомиться с поведением туземцев, а это можно сделать, лишь изучив их язык и продолжительное время прожив в их среде. Но самое современное полевое исследование, выполненное с применением быстрых и точных (порой чересчур точных) методов, основанных на вопросах и ответах, страдает чрезмерным упрощением и чрезмерной стандартизацией представления об устройстве туземной культуры¹⁶⁰. К сожалению, такого рода материалы, кроме того, способствуют созданию антропологической доктрины о непогрешимости туземных рас, о присущей им приверженности закону и врожденному, автоматическому, рабскому подчинению обычаю.

Возвращаясь теперь к нашей конкретной проблеме инцеста и экзогамии и применяя по отношению к ней уже изложенные методологические принципы, мы можем задаться вопросом: что еще необходимо выяснить об упомянутых табу и каким образом это можно выяснить? Тот же информатор, который вначале давал вам округленную официальную версию, который с негодованием отвергал любые предположения о нарушениях, казавшиеся нескромными, начинает лучше узнавать вас, а то еще обнаруживает, что вы познакомились с реальными фактами в каком-то конкретном случае. Тогда вы можете поставить перед ним вопрос о возникшем противоречии, и очень часто он сам наводит вас на правильный след и рисует вам подлинную картину тех исключений и нарушений, которые бытуют в отношении данного правила.

Мой очень способный и полезный информатор Гомайа, который несколько раз появлялся на этих страницах, был первоначально весьма чувствителен в отношении темы инцеста и возмущался любыми предположениями о возможности его существования. В силу определенных недостатков своего характера он был ценным информатором. Гордый и обидчивый во всем, что касалось чести племени, он был к тому же весьма тщеславен и склонен к хвастовству. Дальше - больше, вскоре он обнаружил, что не может скрыть от меня собственные дела, так как о них было известно всему дистрикту. Его любовная связь с Иламверией, девушкой из того же клана, что и он, была предметом всеобщих сплетен. И вот, пытаясь совместить вынужденное признание с удовлетворением своего *amourpropre*, Гомайа объяснил мне, что нарушение клановой экзогамии (он и его возлюбленная принадлежали к разным субкланам Маласи) - это желательная и интересная форма эротического опыта.

812

Он сообщил мне также, что собирался жениться на этой девушке, поскольку она не забеременела (подобные браки возможны, хотя к ним и относятся с неодобрением), но его сразила болезнь, которая последовала за нарушением экзогамного табу. Затем он удалился в свою родную деревню Синакету, где ему становилось все хуже и хуже, пока не помог один старый человек, друг его отца, знавший очень сильные магические приемы против данной болезни. Старик произнес заклинания над водой и растениями, и после применения такого лекарства Гомайе постепенно стало лучше. Затем тот же старик научил его осуществлять данные магические действия, и после этого, гордо добавив Гомайа, он предпочитает спать с девушками из своего клана, всякий раз при этом прибегая к профилактической магии. Все, что он говорил, ясно показало мне, что такое нарушение экзогамии является скорее завидным достижением, поскольку мужчина тем самым доказывает, что сила его любовной магии такова, что он способен преодолеть не только естественное сопротивление женщин, но также и их племенную мораль. Таким образом, даже по одной индивидуальной истории можно уяснить основные линии поведения и понять, какие сложности и явные противоречия существуют в экзогамных запретах. В последующих дискуссиях с другими туземцами, но прежде всего путем сбора конкретных материалов, мне удалось дополнить эти ранние сведения и уточнить их. Ведь Гомайа, естественно, преувеличил кое-что, дабы удовлетворить свое тщеславие, и тем самым придал фактам неверную перспективу. К примеру, он представил самого себя как единственное славное исключение из правила, дал мне понять, что лишь немногие владеют магией инцеста и что нарушение экзогамии является исключительно смелым деянием. И все неправда.

А факты таковы, что нарушения экзогамии в пределах клана, любовные связи с теми, кого сами туземцы называют *kakaveyola* (родство-по-клану, или псевдорodство), хотя и запрещены официально, и определяются как неподобающие, и подвержены санкциям со стороны сверхъестественных сил, — тем не менее повсеместно совершаются. Используя несколько вольное сравнение, можно сказать, что они играют в племенной жизни тробрианцев во многом такую же роль, какую адюльтер играет во французских романах. Нет морального негодования или ужаса по отношению к описанным фактам, но нарушение, о котором идет речь, представляет собой покушение на важный социальный институт и не может официально рассматриваться как дозволенное.

Браки — в отличие от любовных связей — *внутри клана* с полной определенностью рассматриваются как серьезное нарушение

813

правила. Один или два зафиксированных случая (см., к примеру, выше, гл. XII, разд. 4) показывают, что туземцы обычно не препятствуют им, коль скоро они заключены. Но я обнаружил, что считается неуместным упоминать об инцестуальном характере брака в присутствии самих состоящих в нем людей и даже говорить об этом при их близких родственниках. Даже общих упоминаний об инцесте и экзогамии следует тщательно избегать в присутствии соответствующих нарушителей. Что же касается кары сверхъестественных сил, то уже упоминавшиеся магические обряды, совершаемые над завернутым в листья корнем дикого имбиря и над водой, согретой с помощью раскаленных камней, а также над сухим банановым листом, известны почти повсеместно

и используются очень часто.

Итак, правило экзогамии, на практике далеко не являющееся единообразным и всеохватным, применительно к браку и к сексуальным отношениям действует по-разному; при этом со стороны общественного мнения допускается определенная терпимость и разрешено уклоняться от наказания сверхъестественных сил. Чтобы дать ясное представление о механизме экзогамии, все это необходимо изложить подробно.

Существует, помимо этого, любопытное различие в строгости соблюдения табу — в зависимости от клана, где все это происходит. Члены клана Маласи, одного из четырех тотемических подразделений, имеют репутацию наиболее упорных нарушителей экзогамии и инцестуального табу. Все зафиксированные инцестуальные браки имели место внутри именно данного клана, и мне говорили, что это не случайно и что только Маласи — и никакой другой клан — терпимо относится к такого рода бракам. Миф об инцесте, о котором будет рассказано в следующей главе, ассоциируется с Маласи, — как и магия любви, а также магия борьбы с болезнью, порождаемой инцестом.

Гораздо более строгими являются правила экзогамии, которые вступают в силу, когда два человека, составляющие пару, принадлежат не только к одному клану, но и к одному субклану (*dald*). Таких людей называют настоящими родственниками (*veyola mokita*, или просто *veyola*) — в отличие от *kakaveyola*. Такие люди, если они совершили инцест, соблюдают гораздо большую секретность; тут уже нет никакого самодовольства или завуалированного хвастовства, а брак между ними невозможен.

И все же наиболее высокая степень строгости имеет место тогда, когда мы подходим к родству, прослеживаемому по реальной генеалогии. Инцест с дочерью сестры матери — это настоящее преступление, и оно может привести к таким серьезным последствиям, как самоубийство. Случай самоубийства, описанный в

814

другом месте, иллюстрирует тот способ, которым человек, виновный в такого рода инцесте, должен был наказать себя¹⁶¹. Инцест с родной сестрой является, как мы уже знаем, ужасным преступлением в глазах тробрианцев. Тем не менее даже в этом случае было бы неверно ожидать абсолютно гладкого и обязательного применения племенного закона, потому что случаи нарушения данного правила в реальности происходят точно так же, как и в фольклоре. И об этом мы должны будем вскоре поговорить.

Так что единообразие упомянутых правил и простота тех мер, с помощью которых они поддерживаются, оказывается поверхностным явлением, под которым движутся сложные токи и противотоки, создающие истинное течение племенной жизни. На поверхности перед нами одно слово (*suvasovd*), одно клановое родство, одно наказание, одно ощущение правильного и неправильного. В реальности же мы видим различие между браком и просто сексуальными отношениями, между кланом и субкланом (*kakaveyola* и *veyola*), между генеалогическим родством и просто субклановой общностью, между родной сестрой мужчины и его классификационными сестрами. Кроме того, мы должны проводить различие между прямым давлением общественного мнения и воздействием сверхъестественных сил, при том, что ни то, ни другое не оказывают свое влияние сразу и неотвратно. Любая попытка понять это сложное состояние приводит нас к фундаментальному фактору, действующему в социальной организации, то есть к родству, а его опять же невозможно адекватно понять без знания семейной жизни и того, как устроена тробрианская семья.

6. Главнейшее табу

Корни всех социальных подразделений, локальных общин, кланов, субкланов и групп классификационных родственников у тробрианцев следует искать в семье. Лишь изучив становление первичных связей между родителем и ребенком, проследив их постепенный рост и развитие, а также бесконечное расширение через связи с локальными группами и кланами, мы можем постичь систему родства наших туземцев.

Фундаментальные принципы материнского права нам пришлось изложить в начале

данной книги, так как без знания этих принципов и отношений между отцом и ребенком невозможно описать ни один туземный обычай. Поэтому теперь мы знаем, что в соответствии с племенным законом родство, то есть кровное и телесное тождество, прослеживается только по материнской линии. Мы знаем также, что в глазах туземца отец и ребенок связа-

815

ны только системой обязательств и взаимных обязанностей, но это не исключает прочных уз эмоционального характера между ними. В этой ситуации нам необходимо будет познакомиться с общими контурами туземной терминологии родства, хотя полное изложение данной темы придется отложить до будущей публикации¹⁶².

Перечень терминов родства

А. Термины кровного родства

1. Табу(гу). — Дед / бабка, внук / внучка; сестра отца, дочь сестры отца.
2. Ина(гу). — Мать, сестра матери; женщина из клана матери.
3. Тама(гу). — Отец, брат отца; мужчина из клана отца; сын сестры отца.
4. Када(гу). — Брат матери и — взаимно — сын сестры и дочь сестры.
5. Лу(гу)та. — Сестра (говорит мужчина), брат (говорит женщина); женщина того же клана и поколения (говорит мужчина), мужчина того же клана и поколения (говорит женщина).
6. Тува(гу). — Старший брат (говорит мужчина), старшая сестра (говорит женщина); мужчина того же клана и поколения, но старший по возрасту (говорит мужчина), женщина того же клана и поколения, но старше по возрасту (говорит женщина).
7. Бвада(гу). — Младший брат (говорит мужчина), младшая сестра (говорит женщина); мужчина того же клана и поколения, но моложе (говорит мужчина); женщина того же клана и поколения, но моложе (говорит женщина).
8. Лату(гу). — Дитя мужского или женского пола.

В. Родство по браку

9. (Уло)мвала. — Муж.
10. (Уло)квала. — Жена.

С. Свойство

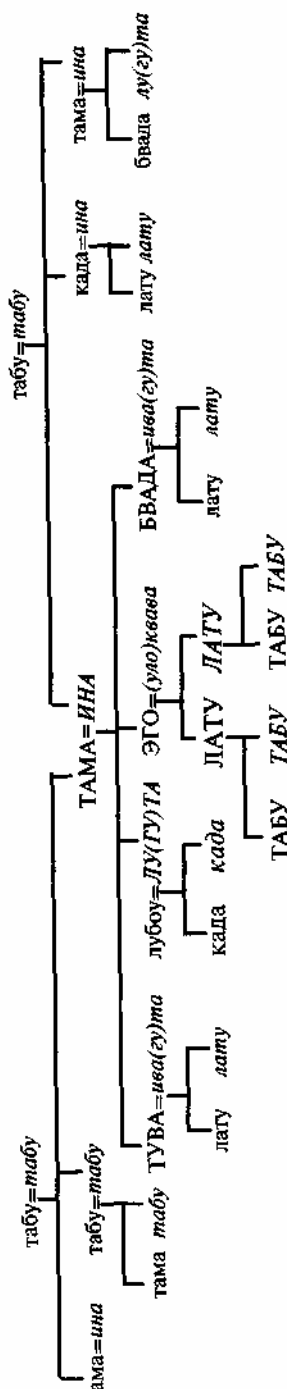
11. Йава(гу). — Тесть / свекор, теща / свекровь.
12. Лубоу(гу). — Брат жены, муж сестры.
13. Ива(гу)та. — Сестра мужа, жена брата.
14. Тува(гу). — Старшая сестра жены, старший брат мужа.
15. Бвада(гу). — Младшая сестра жены, младший брат мужа.

В прилагаемой генеалогической схеме мы видим несколько слов, напечатанных заглавными буквами, которые дают ключ ко всей терминологии родства и образуют фундамент как социальной системы туземной культуры, так и ее лингвистического выражения. Это слова, используемые для обозначения обитателей домохозяйства, слова, передающие интересы и эмоции, преобладавшие в детстве. Они указывают на те отношения, которые являются исходной точкой всех социальных связей последующей жизни.

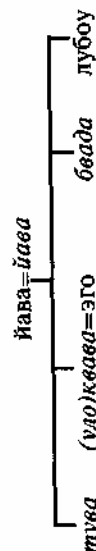
Возьмем для начала слово *inagu* («моя мать») — первое, которое произносит ребенок на Тробрианах, — как, впрочем, и повсюду¹⁶³. Ему соответствует термин, посредством которого мать обозначает свое дитя, - *latugu*. Стало быть, существуют два термина для вы-

816

1. Термины кровного родства



II. Термины свойства (говорит мужчина)



III. Термины свойства (говорит женщина)



ражения отношения между матерью и ребенком, на чем зиждется вся система туземной организации родства (на нашей схеме именно Это — тот, к кому мать обращается как к *latugu*, а впоследствии он, в свою очередь, использует это слово по отношению к собственному потомству). Помимо сильного эмоционального влечения, испытываемого матерью к своему ребенку, и ответной привязанности ребенка к организму матери (оба этих составных элемента носят физиологический характер и универсальны для всех человеческих обществ), на Тробрианах данное отношение находит себе еще и социальное выражение в виде ряда ритуальных мероприятий, начинающихся в период беременности и вводящих женщину в тот круг разнообразных обязанностей и табу, связанных с ранними стадиями материнства, который превращает мать и дитя в крошечную изолированную группу из двух человек, тесно связанных друг с другом (см. гл. VIII). Отец (*tamd*), не рассматриваемый как носитель той же телесной субстанции, состоит, однако, в тесной эмоциональной, правовой и экономической

связи с данным ребенком (см. гл. VII). На илл. 90 и 91 мы видим типичные проявления материнского и отцовского отношения, выражающие нежность и гордость.

Когда ребенок подрастает, он постепенно обретает независимость. Но в некоторых аспектах данный процесс в Меланезии более медленный и длится дольше, чем в нашей среде.

Отлучение от груди происходит на более поздней стадии; ребенок окружен нежными заботами матери и отца, ему постоянно помогают и оберегают его, пока он не переходит к свободе и независимости, можно сказать, одним махом. Мы уже знаем (см. гл. III), что родители почти не покушаются на сексуальную свободу своих детей и что в этом отношении интересы отпрыска, естественно, направлены прочь от дома, где он легко реализует их среди друзей-сверстников.

Тяга ребенка к удалению от семьи порождена еще и другим фактором, который становится все более значимым и, как правило, окрашивает будущую сексуальную жизнь индивида. Речь идет о главнейшем для тробрианца табу: о запрещении каких бы то ни было эротических или даже каких бы то ни было нежных отношений между братом и сестрой. Данное табу является прототипом всего, что в этическом отношении дурно или ужасно для туземца. Это — первое моральное правило, накладывающее серьезный отпечаток на жизнь индивида, и единственное правило, в полной мере проводимое в жизнь всей силой общественных и моральных средств воздействия. Оно так глубоко укоренено в структуре туземной традиции, что всякий индивид испытывает к нему постоянный интерес.

818

Родственная связь между братом и сестрой обозначается термином *luguta* (№ 5 в нашем перечне). Этот термин означает «сестра», когда говорящий — мужчина, и «брат», когда говорящий — женщина. В более широком смысле он указывает на человека противоположного пола, относящегося к запретной категории, то есть человека из того же субклана или клана, что и Эго. В наиболее же широком и метафорическом значении его используют, применяя к любой табуированной персоне или вещи. В качестве метафоры слово «сестра» (*luguta*) часто используется в магических формулах, когда необходимо изгнать такие неприятные вещи, как тоску или болезнь.

Термин *luguta* используется лишь в применении к табуированным родственным отношениям, поскольку дети одних и тех же родителей и одного и того же пола пользуются разными родственными обозначениями (*tuwagu*, *bwadagu*) для упоминания друг о друге; *tuwagu* означает «мой старший брат» (если говорит мужчина) и «моя старшая сестра» (если говорит женщина), а *bwadagu* — «мой младший брат» (если говорит мужчина) и «моя младшая сестра» (если говорит женщина).

На ранних стадиях жизненного пути индивида вокруг слова *luguta* начинает складываться новый порядок понятий и моральных правил. Упомянутый нами ребенок, привыкший к незначительному стороннему вмешательству или даже к полному отсутствию такого вмешательства в большинство своих прихотей и желаний, испытывает настоящее потрясение, когда вдруг с ним обходятся грубо, всерьез выговаривают ему и наказывают всякий раз, как он проявляет какие-то дружеские, теплые чувства или даже шуточные поползновения в адрес другого маленького существа, постоянно находящегося в одном с ним доме. Прежде всего упомянутый ребенок испытывает эмоциональное потрясение, видя выражение ужаса и страдания на лицах старших, когда те бранят его. Такое эмоциональное впечатление, такое ощущение морального противодействия, встречаемого в своем ближайшем социальном окружении, — может быть, наиболее мощный в туземном обществе фактор, посредством которого нормы и ценности воздействуют на личность индивида.

Подробно разработанные регламентации и твердые обычаи, препятствующие любой возможности тесного контакта между братом и сестрой, также, разумеется, весьма важны. Брату и сестре жестко запрещается совместное участие в любых сексуальных детских играх и даже в любых играх вообще. И это не только правило, установленное взрослыми, но также и порядок, строго соблюдаемый самими детьми.

Мы уже знаем (см. гл. III), что, когда мальчик подрастает, а у него есть сестра, живущая вместе с ним в родительском доме, ему

819

следует спать в хижине холостяков (*bukumatula*). В своих любовных делах девушка должна

тщательнейшим образом избегать того, чтобы ее увидел родной брат. Когда в определенных обстоятельствах брат и сестра вынуждены оказаться в одной компании, например, если они путешествуют в одном каноэ или участвуют в домашнем собрании, то строгость поведения и сдержанность в разговоре предписываются всем присутствующим. Поэтому ни в веселую компанию, ни в праздничные увеселения нельзя принимать брата и сестру, так как их одновременное присутствие испортит удовольствие и разрушит веселье.

Хотя в матрилинейном обществе брат является стражем своей сестры, хотя она должна склоняться при его приближении, подчиняться его приказам и смотреть на него как на главу семьи, он никогда не имеет никакого отношения ни к ее любовным делам, ни к ее будущему браку. Однако после того, как она вышла замуж, он становится главой ее семьи не только в переносном смысле. Дети сестры зовут его *kadagu* («мой дядя по материнской линии»), и в таком качестве он оказывает огромное влияние — особенно на мальчиков¹⁶⁴.

Я уверен, что тщательное избегание мужчиной любого знания об амурных делах своей сестры является не только идеалом, но и фактом. Меня постоянно заверяли, что ни один мужчина не имеет ни малейшего представления о том, за кого его сестра собирается выходить замуж, хотя для всех остальных это не составляет секрета. И я знаю, что ничто из того, что имеет хотя бы отдаленное касательство к этой теме, не будет обсуждаться в пределах досягаемости его слуха. Мне говорили, что, если он случайно наткнется на свою сестру и ее любовника в тот момент, когда они предаются любви, все трое должны совершить *lo 'u* (самоубийство посредством прыжка с кокосовой пальмы). Это — явное преувеличение, которое отражает идеал, а не реальность; если такая оплошность действительно произошла, то брат, вероятней всего, сделает вид, что он ничего не видел, и осторожно удалится. Но я знаю, что предпринимаются очень большие предосторожности, дабы предотвратить такую возможность, и никто даже не помышляет о том, чтобы затронуть эту тему в присутствии брата.

Брат и сестра, таким образом, растут в атмосфере странной домашней близости: в тесном контакте, но тем не менее без какого-либо личного или дружеского общения; близкие пространственно, близкие в силу родства и общих интересов, — и все же в том, что касается личности, всегда скрытые друг для друга и загадочные. Им нельзя даже смотреть друг на друга, они никогда не должны обмениваться даже незначительными репликами, делиться своими чувствами и мыслями. И по мере того, как идут годы и

820

противоположный пол все больше и больше ассоциируется с сексуальной близостью, табу на отношения между братом и сестрой приобретает все более строгий характер. Таким образом, повторяем, сестра остается для своего брата средоточием всего, что сексуально запрещено, подлинным его символом, воплощением всего сексуально незаконного в рамках одного поколения и основой запрещенных степеней родства и свойства, хотя данное табу утрачивает силу по мере своего расширения.

Мать — ближайшая к Эго женщина из предшествующего поколения — также окружена табу, которое, однако, в эмоциональном отношении окрашено несколько иначе. На инцест с ней смотрят с истинным ужасом, но и механизм, посредством которого внушается данное табу, и то, как оно воспринимается, существенно отличаются от «братско-сестринского» табу. Мать находится в тесной физической связи со своим ребенком в наиболее ранние годы его жизни и лишается этого положения — хотя и постепенно — по мере того, как он подрастает. Как мы знаем, отлучение от груди происходит поздно, и детям как мужского, так и женского пола позволяется прижиматься к своей матери и обнимать ее, всякий раз, как только захочется. Когда маленький мальчик начинает игровые сексуальные контакты с маленькими девочками, это никоим образом не нарушает его отношений с матерью, и ему не приходится как-то скрывать новую сторону своей жизни. Он, как правило, не обсуждает эти дела со своими родителями, но нет никакого табу, которое не позволяло бы ему делать это. Когда он становится старше и переходит к более серьезным любовным связям, ему даже могут позволить — при определенных обстоятельствах — спать со своей возлюбленной в доме своих родителей. Таким образом, отношения с матерью и сексуальные отношения четко различаются и развиваются параллельно. Круг мыслей и чувств, вращающихся вокруг секса, с одной стороны, и материнская нежность — с другой, различаются естественно и легко, не

будучи разделены жестким табу.

Кроме того, с тех пор, как нормальные эротические порывы стали легко находить себе выход, нежность к матери и физическая привязанность к ней естественным образом теряют присущий им сильный элемент чувственности. Инцестуальные поползновения в отношении собственной матери считаются в высшей степени предосудительными, неестественными и аморальными, но здесь перед нами нет такого ощущения ужаса и страха, как перед инцестом брата и сестры. Разговаривая с туземцами об инцесте с матерью, исследователь не обнаруживает ни того неизменного беспокойства, ни тех эмоциональных реакций, которые

всегда

821

провоцирует любой намек на связь брата с сестрой. Туземцы говорят о такой возможности обычно без тени возмущения, но очевидно, что они считают инцест с матерью почти невозможным. Не берусь утверждать, что случаев такого рода инцеста никогда не бывает, но никаких конкретных данных у меня определенно нет; и именно тот факт, что ни в памяти, ни в традиции не сохранилось ни одного подобного случая, доказывает, что тробри-анцы относительно мало этим интересуются¹⁶⁵.

Бабушка по материнской линии и ее внук тоже сексуально запретны друг для друга, но в связи с такими отношениями общество не проявляет никакого ужаса, поскольку возможность подобного инцеста воспринимается просто как нечто смешное. Как мы знаем, сексуальные отношения со старушкой рассматриваются как нечто нелепое, непристойное и неэстетичное, и именно в таком свете воспринимается всякое предположение об инцесте между бабушкой и внуком. Но такое прегрешение перед лицом морали и благонравия не слишком отражается на фантазиях, фольклоре или нравственных установлениях племени. Упомянутые персоны называют друг друга взаимным термином *tabugu*, который имеет также более широкое значение: «дед (бабка)», «внук (внучка)», — и еще более широкое: «предок», «потомок».

До сих пор мы рассматривали индивидуальное родство по женской линии внутри домохозяйства: между матерью и ребенком, братом и сестрой, а если выйти за пределы домохозяйства, то отношения с бабкой. Я сознательно и тщательно отделял это от так называемых классификационных родственных связей: ведь смешение личных и «классификационных» отношений, которые сами туземцы разводят и в законе, и в обычае, и в понятиях, является наиболее запутывающей и опасной причиной ошибки в антропологии, ошибки, делающей негодными как наблюдение за социальной организацией и родством, так и их теоретическое осмысление. Обратившись вновь к нашей схеме и прослеживая генеалогические связи за рамками семейного круга, мы можем видеть, что некоторые термины, используемые внутри этого круга, повторяются и вне его. В течение жизни человека большинство людей, вступающих в контакт с подрастающим ребенком, частично приравнивается к основным родственникам ребенка из числа членов его семьи или уподобляется им, и термины, используемые в отношении родителей, братьев и сестер, постепенно расширяются. Первый человек из упомянутого более широкого мира, входящий в круг родственников, — это сестра матери, которую хоть и называют тем же термином, что и мать (*inagu*), но очень четко от нее отличают. Слово *inagu*, распространенное на сестру матери, с самого начала несет совершенно другой смысл:

822

i

что-то вроде «второй матери» или «дополнительной матери». Если сестра матери является членом той же деревенской общины, то очень часто навевается в описываемое домохозяйство: она берет на себя отдельные функции матери ребенка или на время полностью ее подменяет, она заботится о ребенке и выражает большую привязанность к нему. Взрослые учат ребенка переносить на нее термин *inagu*, и такое перенесение делается для него естественным и приемлемым в силу значительного сходства его отношений с матерью и с ее сестрой.

Но не может быть никакого сомнения, что такое новое употребление данного слова всегда

остается лишь тем, чем и является, то есть расширением термина и, по сути, метафорой. В своем втором значении термин *inagu* произносится с иным эмоциональным выражением, и существуют всякого рода околичности, грамматические варианты употребления и лексикографические показатели, отличающие вторичную форму от первоначального значения. Только лингвистически неподготовленному европейскому наблюдателю, особенно если он не знаком как следует с туземным языком, слово *inagu-2* («сестра матери») может показаться тождественным слову *inagu-1* («родная мать»). В этом отношении любой разумный туземец, если его правильно спросить, сумел бы исправить ошибку этнографа.

Такое же постепенное расширение и, соответственно, изменение эмоционального содержания происходит и с другими терминами, и слово *luguta* в отношении дочери материнской сестры передает мальчику понятие «сестринства» уже в разжиженном и выхолощенном состоянии. Родная сестра остается своего рода моделью для новых отношений, и табу, соблюдаемое в отношениях с ней, должно поддерживаться также и в отношениях с этой «вторичной» сестрой, однако различие между этими двумя табу и этими двумя видами отношений четко фиксируется. Настоящая сестра живет в том же доме, что и мальчик; за нее он как ее будущий страж чувствует прямую ответственность; она остается тем объектом, в применении к которому ему внушают первый и единственный серьезный запрет. «Вторичная» сестра живет в другом доме и даже в другой деревне; по отношению к ней нет никаких обязанностей или обязательств, а запрет в применении к ней является перенесением первичного табу в ослабленном виде. Таким образом, родная сестра и двоюродная сестра по материнской линии предстают в совершенно разном свете, не только в смысле степени, но и в смысле сущностного качества родства. Инцест с двоюродной сестрой по материнской линии воспринимается как неправильное, но не ужасное дело, как нечто дерзкое и опасное, но не отвратительное. Первоначальное ощущение этого различия

823

со временем отливается в соответствующую доктрину племенного закона. Мужчина знает и признает, что *luguta-1* — это персона, по отношению к которой он несет большое число обязанностей, которую он в некоторой степени должен поддерживать после ее замужества и применительно к которой ему следует соблюдать главнейшее табу. *Luguta-2* не имеет по отношению к нему никаких особых претензий, он для нее не является ни настоящим опекуном, ни главой ее домохозяйства после того, как она выйдет замуж, и сексуальное табу здесь не действует с такой суровостью, как в вышеупомянутом случае.

По мере того, как мы переходим от «вторичных» родственных отношений, обозначаемых терминами *inagu-2* и *luguta-2*, ко все более дальним родственникам, прочность связей и суровость табу стремительно уменьшаются. Возьмем, к примеру, родственную связь *luguta*: если родословную неких мальчика и девочки можно проследить до общей прабабки по материнской линии, то они являются друг другу *luguta*. Но здесь табу намного слабее. В пределах более широкого круга точно применить этот термин уже затруднительно, так как родственные отношения здесь генеалогически не прослеживаются. Их расценивают как реальное родство по субклану: *luguta*, *veyogu mokita* — *dalemasi taytanidesi* («сестра моя, родственница моя настоящая — субклан наш один и тот же»).

Когда мы выходим за рамки субклана в пределы клана (*kumila*), данная родственная связь становится еще менее близкой, а соответствующее табу — еще менее строгим: *luguta wala*, *kakaveyogu* — *kama kumila taytanidesi* («просто моя сестра, моя псевдородственница — мой и ее клан один и тот же»). Здесь слово *luguta* предстает в его наиболее широком, то есть подлинно классификационном смысле. Оно означает, как мы уже знаем, одну из тех женщин, с которыми закон запрещает сексуальные отношения, но с которыми их можно себе позволить. Таким образом, наиболее широкое значение слова *luguta* резко отличается от *luguta-1* — носителя главнейшего табу.

Итак, начав с индивидуальных родственных отношений в рамках семьи и следуя за расширением родства на протяжении человеческой жизни, мы пришли к тем же результатам, что и при рассмотрении клановых связей и общих запретов, связанных с экзогамией и инцестом. Слово *luguta* — лишь один термин из дихотомии, делящей женщин на «запретных» и «законных».

Другой термин, *tabugu* («законная женщина»), — также берет начало внутри семьи, а потом расширяет свое значение. Исследуя этот процесс, мы должны обратиться к другой стороне генеалогии и рассмотреть родство по отцу.

824

Наиболее значимой персоной с отцовской стороны является, очевидно, сам отец. Здесь мы сталкиваемся со вторым фундаментальным явлением семейной морали: хотя отец — не родственник своим детям, сексуальные отношения между отцом и дочерью, если они имеют место, не только незаконны и непристойны, но воспринимаются с явным моральным отвращением. Брак между отцом и дочерью не только не допускается — он невообразим для туземцев.

Возможно, наиболее значительный из зафиксированных случаев нарушения вышеуказанного табу — эпизод с главой деревни Лилута Куматалой, из субклана, близкого по рангу к Табалу (субклан Мваури клана Лукуба). Известно, что он живет со своей старшей дочерью, красавицей Бодогупо'у. Другой зафиксированный случай — история со знаменитым колдуном Пирибомату, тоже очень высокого ранга, который «приходит» или «приближается», как называют это туземцы, к своей дочери Бокайлоле. Это согласуется с местной теорией, согласно которой тробрианские мужчины в моральном отношении не проводят различия между родной дочерью и падчерицей, и у них нет особого термина для этого последнего вида родства. Ведь поскольку отношение отца с этой девочкой определяется через мать последней и поскольку инцест запрещен именно из-за матери, то равным образом неправильно иметь сексуальные отношения с любой ее дочерью, будь то от нынешнего или предыдущего брака.

Так, Будийя, вождь Кабулоло, женился на вдове, у которой была дочь по имени Бодулела:

Matauna imwoyki Bodulela, sene gaga bayse,

Этот мужчина приходит к Бодулела, очень плохо это,

boge latula minana. Isuvi wabwala,

уже дитя его эта женщина. Он входит в дом,

minana boge iliku dabela',

эта (женщина) уже развязывает юбка ее;

ikanupwagega, igise

она откидывается назад с разведенными ногами, он видит

matauna wila — ikaya.

этот (мужчина) куннус — он совокупляется.

Это означает: данному мужчине случилось войти в хижину, когда его падчерица сбросила свою травяную юбку на ночь и лежала, может быть, уже в полусне, в соблазнительной позе. Возбужденный этим Будийя не выдержал и совершил предосудительное действие.

В этой версии причина инцеста приписывается неблагоприятному случаю, но по другим рассказам Будийя долго вожделем к

825

своей падчерице, она ему отказывала, и он обольстил ее с помощью любовной магии.

Любовную магию, как говорят, пришлось применять и Гумабуди, главе Ялумугвы, который имел обыкновение регулярно вступать в половую связь с родной дочерью.

Последнюю — Булубвалогу — мы уже встречали, поскольку это она была женой Гилайвийяки, одного из сыновей верховного вождя, и именно она оставила своего мужа после того, как он совершил прелюбодеяние с одной из жен своего отца.

Как мы уже сказали, все причины, по которым сексуальная связь отца со дочерью считается предосудительной, относятся к женитьбе мужчины на матери девушки и к его присутствию в данной семье. *Sene gaga pela boge iva'i inala, boge iyousi vilakuria* — «очень плохо, потому что уже он женат на ее матери. Уже он воспользовался первым брачным даром» (см. гл. IV, разд. 3). Кроме того, мужчина не должен спать со своей дочерью, потому что, когда она была ребенком, он должен был быть с ней нежным, держать ее на руках. *Gala tamasisi deli latuda, pela tamala iyobwayli, ikopo'i* — «мы не спим с детьми нашими [дочерьми], потому что ее отец [данный отец] ласкает, берет на руки». Или же тробриан-цы указывают, что, поскольку отец контролирует замужество и любовные дела своей дочери, он не должен с ней спать.

Только что упомянутые случаи инцеста отца с дочерью были общеизвестны, но о них говорили с большой осторожностью и никогда — в присутствии самих участников

событий. Туземцы говорят, что если такого рода преступление обсуждается в присутствии провинившегося мужчины, то он должен совершить самоубийство, прыгнув с дерева. Нужно ясно понимать, что, хотя инцест между отцом и дочерью считается дурным делом, его не обозначают словом *suvasova* (клановая экзогамия или инцест), никакая болезнь за ним не наступает, да и вся идеология, лежащая в основе данного табу, отлична, как мы знаем, от идеологии *suvasova*.

Аномальное расширение слова, обозначающего отца (*tamo*), на сына сестры отца — важное явление, поскольку оно демонстрирует влияние языка на обычаи и представления. Брак и сексуальные отношения с двоюродным братом по отцовской линии не являются строго запрещенными, но на них смотрят с известным неодобрением. Они, может быть, наименее всего осуждаются у маласи из Киривины, и туземцы других дистриктов, не упускающие случая опорочить своих соседей, когда разница в обычаях позволяет это, насмешливо отзываются о людях из Киривины, «которые выходят замуж за своих отцов и спят с ними». Этнограф, не знающий языка и поверхностно знакомый с туземными обычаями и представлениями, вероятно, говорил бы об «ужасе

826

перед браком и сексуальными отношениями с отцом в классификационном смысле», тем самым подразумевая, что они не проводят различия между *отцом* как «мужем матери» и *отцом* как «сыном сестры отца». Такое утверждение было бы совершенно неверным. Мужчине не позволено иметь сексуальные отношения со своей дочерью, потому что она является ближайшей родственницей его жены; поэтому мы вправе ожидать, что и другие ближайшие родственницы жены также табуированы. Так оно и есть. Строгое табу налагается на сестер жены, которых — и это довольно странно — сам мужчина называет теми же двумя терминами (в соответствии с возрастом), которые он использует в отношении своих старших и младших братьев и которые женщина использует в отношении своих старших и младших сестер: *tuwagu* и *bwa-dagu*. Таким образом, мужчина применяет к лицам противоположного пола термины, характеризующие тождественный для него пол. Аналогичным образом женщина обозначает теми же двумя терминами старших и младших братьев мужа, сексуальные отношения с которыми ей запрещены. Отмечено небольшое число фиксируемых случаев нарушений данной нормы, наиболее известное из которых — уже упомянутая история Манимувы и Дакийи (гл. VI, разд. 1). Здесь тоже, хотя к данному табу слово *suvasova* и не применяется, тробрианцы решительно настроены против сексуальных отношений с сестрой жены, которая после женитьбы мужчины становится чем-то вроде его собственной сестры. Мужчина, кроме того, должен воздерживаться от сексуальных отношений с матерью своей жены, но в остальном никаких табу, связанных с избеганием, не существует.

Посредством тщательного опроса нескольких информаторов, а также на основе непосредственного наблюдения я составил нижеследующий перечень сексуальных табу в соответствии с их строгостью. Он имеет целью способствовать скорее пониманию предмета в целом, нежели установлению каких-то жестких градаций.

1. Несомненно, наиболее строгим является запрет инцеста между братом и сестрой; он — сердцевина табу *suvasova* и очень редко встречается, что в реальности, что в легендах.
2. Инцест с матерью рассматривается как неестественный и немислимый; не зарегистрировано ни одного случая такого рода; он представляет собой важную разновидность *suvasova*; о нем говорят не с таким отвращением, как об инцесте между братом и сестрой.
3. Сексуальные отношения с дочерью не называются *suvasova*; они не подлежат наказанию со стороны сверхъестественных сил;

827

их воспринимают как крайне дурные; есть несколько зафиксированных случаев такого рода.

4. Сексуальные отношения с дочерью сестры своей матери представляют собой

разновидность *suvasova*; происходят они редко, воспринимаются как дело весьма скверное и всегда держатся в тайне; в случае разоблачения подлежат суровому наказанию.

5. Сексуальные отношения с сестрой жены не являются разновидностью *suvasova*, но считаются дурными; брак с ней — будь то в форме полигамии или после смерти жены — сурово осуждается, но иногда происходит, а вот внебрачные связи такого рода не столь уж редки.

6. Сексуальные отношения с тещей или с женой брата — неподобающи, хотя это не *suvasova*, и, вероятно, случается, однако не часто.

7. Сексуальные отношения с «классификационной» *luguta* («моей сестрой») — это *suvasova*; согласно туземной доктрине, они запрещены и подлежат наказанию со стороны сверхъестественных сил; однако они часто практикуются и, так сказать, в большом ходу. Любопытный комментарий к данной градации содержится в следующем высказывании: *latugu tatougu sene agu mwasila; tuwagu, bwadagu — ulu kwava tuwala, bwadala — agu mwasila. Tabuda kadada, latuda o payomili gala tamwasila*, что можно вольно перевести так: «Мое дитя истинно мое — очень большой мой стыд; "старший брат", "младший брат" (как я их называю) — то есть старшая сестра моей жены, ее младшая сестра — мой стыд. Внуки, племянницы с материнской стороны, дети — все они в классификационном смысле, мы не стыдимся». Здесь перед нами несколько градаций, признанных и выраженных самими туземцами, но характерно, что в таком, спонтанном, высказывании мой информатор обычно не упоминает классификационную сестру. Это было бы не вполне прилично. Еще одно замечание в связи с приведенной градацией табу: в то время как мужчина может обругать свою мать: *kwoy inam* («совокупляйся со своей матерью» [sic]) или предложить ей вступить в сексуальные отношения с ее отцом (*kwoy tamarri*), — он никогда не обругает свою сестру и никогда не обругает дочь. Тем не менее, хотя я не сомневаюсь, что инцест между матерью и сыном гораздо более редкое явление, чем между отцом и дочерью, я поставил его на второе, а не на третье место.

Остается еще одна важная родственная категория, называемая *tabugu* (сестра отца или дочь сестры отца), которая уже упоминалась в качестве противоположности *luguta*, то есть сестре (если говорящий — мужчина). Сестра отца является прототипом «закон-

ной» и даже в сексуальном отношении рекомендуемой женщины, но это — в теории туземной традиции, а в реальной жизни данную роль фактически играет ее дочь. Применительно к сестре отца санкционируется и одобряется прямо противоположная модель сексуального поведения, нежели та, что должна приниматься в отношении собственной сестры. Сексуальные отношения с сестрой отца подчеркнуто правильны и надлежащи. «Очень хорошо, если юноша совокупляется с сестрой своего отца». Сами туземцы никогда не устают повторять этот моральный принцип, причем вместо вежливых иносказаний *massisi deli* («спать вместе») или *mwoyki* («приходить к», «посещать») употребляют в данном контексте непристойное слово *kayta*. Присутствие сестры отца всегда несет с собой атмосферу сексуальных намеков, нескромных шуток и неприличных рассказов. В непристойных песенках очень часто встречается рефрен: *deli sidayase deli tabumayase* («с нашими подругами, с нашими тетками по отцу»). Тетка по отцовской линии и родная сестра мужчины никогда не должны находиться в одной с ним компании, потому что в присутствии первой узы приличия слабнут, а присутствие второй создает излишнюю напряженность.

Однако сексуальные отношения между мужчиной и его теткой по отцу имеют большое значение только в теоретическом и символическом смысле, на языковом уровне, а не в реальной жизни. Она для него представляет собой категорию «законных» женщин и вообще олицетворяет сексуальную свободу. Ее могут традиционно советовать ему в партнерши или даже сводить с ним, тем не менее примеры сексуальной связи с ней имеют место не часто. Она принадлежит к предыдущему поколению, и, как правило, то, что остается от ее сексуальных достоинств, не слишком привлекательно. Но в любое время,

когда она и ее племянники пожелают, им разрешается спать вместе — при единственном условии, что они позаботятся о соблюдении внешних приличий, если она замужем. Похоже, что брак с теткой по отцу, хотя он разрешен и даже желателен, никогда не имеет места: я не смог найти ни единого случая ни среди живущих людей, ни в исторической традиции.

Реальную практическую замену своей тетке по отцовской линии юноша находит в ее дочери. Данную пару молодых людей традиционно рассматривают как особенно подходящую для сексуальных отношений и брака. Нередко они связаны друг с другом помолвкой, заключенной в детском возрасте (см. гл. IV, разд. 4). Туземцы говорят, что кросскузина со стороны отца должна быть первой, с кем (если возраст позволяет это) юноше следует совокупляться.

829

Термин *tabugu*, однако, вскоре распространяется и на других девушек того же субклана и клана. В конце концов, вследствие расширения значения, выходящего за пределы обычных рамок классификационной терминологии, указанный термин становится синонимом понятия «все женщины не из того клана, что сестра». Нужно помнить, что обычно расширение значения классификационных терминов происходит только до пределов клана. Наиболее широкое значение, в котором используется термин «мать», охватывает всех женщин материнского клана. Термин же *tabugu*, в значении «законная женщина», распространяется на три клана и охватывает примерно три четверти всего женского населения - в противовес одной четверти, которая запрещена. Но данный сюжет - сложности системы родства и родственной номенклатуры - уводит нас за пределы настоящего исследования и должен быть отложен до будущей публикации (уже упомянутой).

Основной принцип сексуальной морали и сексуальной свободы состоит, как мы обнаружили, в противопоставлении двух категорий, обозначаемых соответственно как *luguta* и *tabugu* («сестра» и «кросскузина со стороны отца»). Табу на инцест между братом и сестрой — наиболее важная и наиболее драматичная особенность тробрианской социальной организации, особенно если учесть, что единственная трещина в традиционной доктрине, ее догматическая несообразность заключается в том, что любовь и любовная магия выводятся именно из инцеста между братом и сестрой. К рассмотрению этого важного мифа мы и приступим в последней главе.

Глава XIV

Миф дикарей об инцесте

Так называемый дикарь всегда был игрушкой для цивилизованного человека: в реальной жизни — удобным орудием эксплуатации, в теории — поставщиком вызывающих дрожь сенсаций. На протяжении последних трех столетий состояние дикости служило читающей публике источником открытия неожиданных возможностей в человеческой природе, а сам дикарь принужден был украшать собой ту или иную априорную гипотезу, становясь жестоким или благородным, распушенным или целомудренным, людоедом или человеколюбом, — в зависимости от того, что требовалось данному конкретному наблюдателю или данной конкретной теории.

На самом же деле тот дикарь, с которым мы познакомились в Меланезии, не вписывается ни в какую черно-белую картину, где либо глубокая тень, либо яркий свет. В социальном отношении его жизнь со всех сторон обставлена ограничениями, его мораль — более или менее на уровне среднего европейца (это если бы обычаи последнего были описаны так же правдиво, как и обычаи тробрианца). Обычаи, допускающие добрачные сексуальные отношения и даже благоприятствующие им, не демонстрируют ничего такого, что внушало бы мысль о некоем предшествующем состоянии разнузданного промискуитета или о каком-нибудь обычае вроде «группового брака», — все это труднопредставимо, когда исходишь из известных фактов социальной жизни.

Те виды санкционированной распущенности, которые мы находим на Тробрианах, настолько хорошо вписываются в систему индивидуального брака, семьи, клана и локальной группы и настолько удачно выполняют определенные функции, что в них не остается ничего такого (серьезного или непонятного), что требовало бы объяснения посредством ссылок на какую-то гипотетическую раннюю стадию. Они существуют в наши дни, потому что хорошо работают бок о бок с браком и семьей и, более того — на 831

пользу браку и семье, и нет никакой необходимости предполагать иные причины их существования в прошлом, помимо тех, что обуславливают их наличие в настоящем. Возможно, они всегда существовали в силу одной и той же причины — несомненно, в несколько разнящихся формах, но построенные по одному и тому же фундаментальному образцу. По крайней мере, такова моя теоретическая позиция в отношении этих явлений. Тем не менее очень важно иметь в виду, что все эти ограничения, табу и моральные правила никоим образом не являются абсолютно жесткими, не требуют рабского себе подчинения и не действуют автоматически. Как мы неоднократно наблюдали, правилам, регламентирующим сексуальную жизнь, следуют лишь отчасти, оставляя щедрый зазор для нарушений; силы же, содействующие закону и порядку, демонстрируют весьма большую гибкость. Таким образом, наш дикарь, если рассмотреть его с точки зрения стандартов эстетики, морали и нравов, проявляет ту же человеческую неустойчивость, несовершенство, те же устремления, что и член любого цивилизованного сообщества. Он не подходит ни для бульварного романа с откровенными описаниями, ни для того, чтобы служить ключом к разгадке детективной истории о сексуальном прошлом промискуитетных питекантропов. На деле дикарь, как я его вижу, никоим образом не подходит для утоления нашей жажды реконструировать сексуальную чувственность. Тем не менее рассказ о сексуальной жизни тробрианцев отнюдь не лишен отдельных драматических элементов, определенных контрастов и противоречий, которые могли бы отчасти возбудить надежду на обнаружение чего-нибудь действительно «необъяснимого», чего-нибудь такого, что оправдало бы погружение в неприкрытую гипотетичность, в фантастические видения прошлого человеческой эволюции или культурной истории. Возможно, самый драматический элемент туземной традиции — это миф об инцесте между братом и сестрой, связываемый с могуществом любовной магии. Как мы знаем, из всех правил и табу есть одно, которое обладает действительно большой властью над воображением и нравственным чувством островитян; более того, это никогда не упоминаемое преступление служит сюжетом одной из их священных легенд, фундаментом любовной магии, тем самым оно, так сказать, включено в свободное течение племенной жизни. На первый взгляд здесь обнаруживается почти невероятное несоответствие между верованием, воплощенном в мифе, и моральной нормой, несоответствие, которое давало бы основание заклеить тробрианцев как людей, лишенных морального чувства, или

832

доказать, что они находятся на «дологической стадии умственного развития»; то же несоответствие могло бы использоваться, чтобы показать, что существует пережиток брака между братом и сестрой или что в местной культуре имеются два слоя: в одном союзы брата и сестры одобряются, в другом — табуируются. Увы, чем лучше мы учимся понимать явления, относящиеся к мифу об инцесте и к его культурному контексту, тем менее сенсационными, невероятными и аморальными кажутся это и подобные ему противоречия в обычае и традиции, тем менее шумно требуют они для своего объяснения обращения к гипотезам о «душе дикаря», питекантропах или «Kulturkreise»¹⁶⁶, и мы обнаруживаем, что вместо этого вполне можем объяснить их с точки зрения современных наблюдаемых явлений. Но я слишком долго предавался рассуждениям теоретического, если не сказать философского и морального, характера и теперь должен вернуться к своей более скромной и посильной задаче — быть правдивым и бесстрастным летописцем.

1. Истоки любовной магии

Любовь, сила влечения, таинственные чары, которые исходят от женщины к мужчине или от мужчины к женщине и порождают одержимость одним-единственным желанием, сами туземцы, как мы знаем, приписывают одному главному источнику: любовной магии.

На Тробрианских о-вах самые важные магические системы основаны на мифе.

Происхождение власти человека над дождем и ветром, его способности влиять на плодородие почвы и на миграции рыбы, происхождение разрушительного или целительного могущества колдунов — все это восходит к определенным изначальным событиям, которые для самих туземцев служат объяснением способности человека владеть магией. Миф не дает объяснения с точки зрения логической или эмпирической причинности. Он развивается в особого рода реальности, характерной для догматического сознания, в нем обосновывается действенность магии, провозглашается ее тайная и извечная природа, но не дается интеллектуальный ответ на научное *почему*. События, о которых рассказано в мифе, и представления, заложенные в его основе, влияют на все туземные верования и поведение и окрашивают их собой. События отдаленного прошлого вновь оживают в сегодняшнем опыте¹⁶⁷. Особенно это важно для мифа, о котором идет речь, поскольку его главная идея состоит в том, что магия настолько сильна, что способна разрушить даже барьер строжайшего морального табу. Это влияние прошлого на насто-

833

ящее настолько сильно, что рассматриваемый миф порождает собственные копии и часто используется, чтобы оправдать и объяснить некоторые, по-другому необъяснимые, бреши в племенном законе.

Мы уже говорили об отдельных системах любовной магии и указывали, что две наиболее важные из них связаны с двумя локальными центрами — Ивой и Кумилабвагой, которых объединяет миф о происхождении их магии.

Вот изложение этого мифа в том виде, в каком я услышал его из уст информаторов из Кумилабваги — того самого места, где происходили данные трагические события¹⁶⁸.

Вначале я дам свободный, но достоверный перевод, а затем приведу комментарий, полученный от моего информатора. Цифры позволят читателю сравнить этот перевод с туземным текстом и дословным переводом, которые в совокупности составляют содержание следующего раздела.

Миф

(1) Источник (любви и магии) - это Кумилабвага. (2) Одна женщина там родила двух детей, девочку и мальчика.

(3) Эта мать пришла (и уселась), чтобы обрезать свою травяную юбку; юноша варил магические травы (для любовной магии). (4) Он варил душистые листья в кокосовом масле. (5) Он повесил этот сосуд с жидкостью (на одну из жердей крыши у дверного проема) и отправился купаться.

(6) Сестра пришла из своего похода за хворостом; она опустила хворост на землю; она попросила мать: «Принеси мне воды, которую брат мой оставил в доме».

(7) Мать ответила: «Ты пойди и принеси ее сама, на моих ногах тяжелая доска, на которой я обрезаю юбку».

(8) Девушка вошла в хижину, она увидела лежащие там сосуды с водой; головой она задела сосуд с магической жидкостью; кокосовое масло стало капать; оно капало ей на волосы; она провела по ним руками, отерла их и понюхала. (9) Тогда сила магии поразила ее, вошла ей вовнутрь, перевернула ее сознание. (10) Она пошла и принесла воду, она принесла ее обратно и поставила на землю. (11) Она спросила мать: «А что с моим братом? (Куда ушел этот мужчина?)» — Мать подала голос: «О, мои дети, они обезумели! Он пошел на берег открытого моря».

(12) Девушка побежала туда. Она поспешила на восточный берег, к открытому морю. (13) Она пришла туда, где дорога выходит на морской берег. Там она развязала свою травяную юбку и сбросила ее. (14) Она побежала нагая вдоль берега; она прибежала на берег Бокарайваты (того места, где люди из Кумилабваги обычно купаются и где они вытаскивают на берег свои каноэ). (15) Там она наткнулась на своего брата — он купался в Кади'усаваса, проходе в рифовой гряде. (16) Она увидела его купающимся, она вошла в воду и пошла к нему, она погналась за ним. (17) Она преследовала его до скалы Кадилаволу. Там он повернул и побежал назад. (18) Она преследовала его и тут, а он направился к скале Олакаво. Там он обернулся и бегом отправился назад. (19) Он вернулся назад и снова направился к проходу Кади'усаваса (то есть туда, где он купался сначала). Там она поймала его, там они улеглись на мелководе.

(20) Там они лежали (и совокуплялись), потом они вышли на берег и опять совокуплялись. Они поднялись по склону; они вошли в грот Бокарайвата, там они опять улеглись и совокуплялись. (21) Они остались там вместе и уснули. (22) Они

834

не ели, они не пили - в этом причина того, почему они умерли (из-за стыда, из-за угрызений совести).

(23) В ту ночь один мужчина с Ивы увидел сон. Ему приснился сон об их *sulumwoya* (мятном растении, которое

они использовали в любовной магии). (24) «О, мой сон! Два человека, брат и сестра, - вместе; я мысленно вижу: они лежат друг подле друга в гроте Бокарайвата». (25) Он поплыл на каноэ по морскому рукаву Галейя; он приплыл на Китаву и причалил свое каноэ, он искал повсюду, но ничего не нашел. (26) Он поплыл по морскому рукаву Да'уйя, он приплыл в Кумилаббагу, он подплыл к морскому берегу, он высадился. Он увидел птицу, птицу-фрегата со спутниками — они парили в вышине.

(27) Он пошел и поднялся по склону; он пошел и увидел их мертвыми. (28) И вот! Цветок мяты пророс сквозь их грудь. Он сидел возле их распростертых тел, потом он пошел вдоль берега. (29) Он высматривал дорогу, он искал и нашел ее, он пошел в деревню. (30) Он вошел в деревню — там была мать, которая сидела и обрезала свою травяную юбку. Он сказал: «Ты знаешь, что произошло у моря?» «Мои дети пошли туда и совокупились, и стыд одолел их». (31) Он говорил и сказал: «Приди, произнеси магическое заклинание так, чтоб я мог слышать его». (32) Она произнесла заклинание, она продолжала произносить его, он слышал, он слушал, пока не выучил его полностью. Он выучил его правильно до самого конца. (33) Он опять пришел и спросил: «Что это за магическая песня кокосового масла?» (34) Он просил, этот мужчина с Ивы. «Подойди теперь, поведай мне песнь кокосового масла».

(35) Она произнесла ее до конца. Тогда он сказал: «Оставайся здесь, я уйду. Часть этой магии, открытая часть, пусть останется здесь. Око этой магии, конечную часть, я возьму, и пусть она называется Кайро'ива». (36) Он ушел, он пришел к гроту, к тому растению *sulumwoya*, которое проросло и выросло из их груди. (37) Он сорвал веточку этого растения, он положил ее в свое каноэ, он поплыл, он привез ее на Китаву. (38) Он вышел на берег на Китаве и остался там. Затем он отплыл и высадился на Иве.

(39) Вот его слова (которые он произнес на Иве): «Я привез сюда суть этой магии, ее око (самую острую, то есть самую действенную часть этой магии). Давайте назовем ее Кайро'ива. Основа ее, или нижняя часть (менее важная часть) — Кай-лакава — остается в Кумилаббаге». (С этого момента все слова говорящего относятся не к Иве, а к Кумилаббаге. Это явная несообразность, потому что в мифе он говорит на Иве. Возможно, это обусловлено неверным изложением данного мифа.) (40) Вода этой магии — Бокарайвата; ее проход между рифами — Кадийусава. Там (на берегу) стоит ее куст *silasila*, там стоит ее куст *givagavela*. (41) Когда люди из лагунных деревень приходят купаться (в водоеме или в проходе между рифами), тогда эти кусты кровоточат. (42) Эта вода для них табу — только молодежь из нашей деревни может приходиться и купаться в ней. (43) Но рыба, пойманная в этих водах, - для них табу (для молодых людей из нашей деревни). Когда такая рыба попадает в сети, они должны отрезать ей хвост, а потом старые люди могут ее съесть. (44) Из груди кокосовых орехов, которые помыты на этом берегу, они (молодые люди) не должны есть ни одного - это табу. Только старики и старухи могут их есть.

(45) Когда они приходят и купаются в Бокарайвате, а затем возвращаются на берег, они делают яму в песке и произносят заклинания. (46) Потом они спят - и видят во сне рыбу. Им снится, что эта рыба выскакивает (из моря) и приходит в этот пруд. (47) Нос к носу плывет эта рыба. Если там только одна рыбина, они выбрасывают ее в море. (48) Когда там две рыбы, одна женского пола, другая мужского, молодой человек моется в этой воде. Отправившись в деревню, он хватает какую-нибудь женщину и спит с ней. (49) Он продолжает спать с ней и обговаривает с ее семьей все, что нужно, чтобы они могли пожениться. Это счастливый конец, они живут вместе и возделывают свои огороды.

835

(50) Если какой-нибудь посторонний человек приходит сюда ради магии, он должен принести плату за нее в виде какой-нибудь ценности. (51) Он приносит ее и дает ее вам, чтобы вы могли передать ему магические чары: (52) заклинания листьев *isika l*, шелухи бетеля, магии мытья, магии окуливания, магии поглаживания; чтобы вы могли передать ему также заклинание обсидианового лезвия, кокосового ореха, *silasila*, листьев *buresi*, волокна кокосовой скорлупы, листьев *gingwam*, листьев *yototu*, гребня — и за все это они должны заплатить существенное возмещение *laga*.

(53) Ибо это — плата за вашу эротическую магию. Потом пусть они возвращаются домой, и едят свиней, ямс, спелый орех бетеля, желтый орех бетеля, красные бананы, сахарный тростник. (54) Ибо они принесли вам в подарок ценные вещи, пищу, бетелевый орех. (55) Ибо вы — хозяйева этой магии, и вы можете раздавать ее. Вы остаетесь здесь, они могут унести ее прочь, а вы, владельцы, остаетесь здесь, потому что вы — основа этой магии. Данный миф на самом деле повествует не о происхождении любовной магии, а о ее переносе с Китавы на Иву. Тем не менее наиболее важная культурная функция его состоит в том, что он (поскольку в него верят) порождает законный прецедент воздействия любовной магии: он доказывает, что заклинания и обряды Ивы и Кумилаббаги столь могущественны, что могут сломать даже гигантские барьеры, разделяющие брата и сестру, и заставить их совершить инцест.

Давайте теперь вновь пройдемся по тексту повествования и внесем комментарии в несколько неясных мест. Полученные от рассказчика добавления к нашему тексту обозначены цифрами, которые соотносятся с последующим оригинальным тробрианским текстом.

По поводу того, как соотносится возраст упомянутых брата и сестры, мой информатор сказал: (56) «Мужчина был старшим ребенком, а женщина следовала за ним». Вся семья принадлежала к клану Маласи, который, как мы уже знаем, имеет репутацию особо

склонного к нарушению экзогамных и инцестуальных запретов. Как сказал мой туземный комментатор, (57) «понимаешь, эти маласи вступают в брак со своими родичами. Был один мужчина в Вавеле, мужчина по имени Бигайново, который женился на Бвайере (его родственнице); один мужчина в Иакуте, один мужчина на Китаве, по имени Пвайгаси, который женился на Босиласиле». Эти имена, которые я слышал только от данного информатора, можно было бы добавить к другому случаю, отмеченному ранее (гл. XII, разд. 4), когда мужчина-маласи женился на женщине-маласи.

Если вернуться к вышеупомянутому мифу, то очевидно, что наши туземцы не сомневаются: маласи из Кумилабваги уже и раньше знали магию. На самом деле, бытует представление, что

836

большая часть магических заклинаний существовала с начала времен (их принесли субкланы — из-под земли). Рассказ о случайно учуянном запахе зачарованного масла приобретает драматическую остроту из-за роли, которую играет здесь мать. Если бы она пошла в дом сама и принесла воду для своей дочери, трагедии бы никогда не произошло. Она, подлинное начало матри-линейных родственных уз, она, из чрева которой вышли оба ребенка, — она еще и невольная причина трагедии. Интересно отметить, что здесь, как в большинстве мифологических и легендарных эпизодов, мужчина остается пассивным, а агрессором выступает женщина. Аналогии этому мы находим в рассказах о Кайталуги, в поведении женщин во время *yausa* и в том приеме, какой женские духи оказывают вновь прибывшим в мир иной. Ведь и Ева дает яблоко Адаму, а Изольда предлагает питье Тристану.

Описание самого «падения» дается в ясных, но несколько сдержанных выражениях. Однако для тех туземцев, хорошо знающих эти прекрасные декорации с открытым морем, крутыми утесами белых кораллов, украшенными тропической листвой, с этим темным таинственным гротом, скрытым под навесом старых деревьев, данная часть повествования значит больше, чем то, что содержится в незамысловатых словах. Этот миф говорит с ними посредством знакомого пейзажа и многочисленных любовных эпизодов, имевших место точно в таком же обрамлении.

Рассказ, как обычно, лишен любого намека на психологию действующих лиц. Мне удалось записать следующий комментарий: (58) «Мужчина увидел ее, на ней не было юбки; он был напуган, она бежала; эта женщина преследовала его. (59) Но затем внутри него родилось желание; разум его расстроился, и они совокупились». И опять: (61) «Уже внутри его вспыхнула страсть; он желал ее всем своим телом; (62) они совокупились; они ласкали друг друга, они любовно царапали друг друга». Итак, когда мужчина обнаружил, что его преследуют, он уступил страсти и тогда почувствовал острые уколы любви так же сильно, как его сестра.

Описание преследования и «падения» будет легче понять с помощью плана (рис. 4), на котором показаны основные топографические элементы берега. Герой мифа купается в узком проходе для каноэ, повернувшись лицом к центральной части берега. Увидев, что к нему приближается обнаженная сестра, он бросился на берег и затем побежал вдоль кромки воды, от одной возвышающейся здесь скалы к другой. После «падения» они направились к гроту и оставались там вплоть до своей печальной и романтической смерти. На упомянутом плане указаны еще и два водоема, о которых мы скоро услышим.

837

После того, как эти двое совокупились, они, охваченные страстью и придавленные стыдом, остаются в гроте до тех пор, пока смерть не обрывает их любовь и не приносит им свободу. (63) «Они ничего не ели, они совсем не пили, поскольку у них не было желания. Стыд овладел ими, потому что они совершили инцест, брат с сестрой». Мотивы любви и смерти противопоставлены здесь грубо и неуклюже, и все же настолько драматично, насколько позволяют язык и воображение туземцев. Картина двух мертвых тел, обвитых проросшей сквозь них душистой мятой, этим символом любви, — полна

первобытной красоты.

Со смертью любовников подлинная драма приходит к концу, а то, что следует за ней, имеет лишь догматическую и дидактическую связь с первым актом. Однако несколько педантичный отчет о приключениях и деяниях мужчины с Ивы, прежде всего о том, как он обучился магии и как установил правила для ее применения на практике, очень важен в социальном плане, поскольку главным образом в нем и состоит прагматическая ценность мифа, его нормативное значение для верований и поведения туземцев.

Кто был этот мужчина с Ивы, был ли он из того же клана, что и герои мифа, был ли он их другом или каким-нибудь чародеем, никто из моих информаторов сказать не мог, и, к сожалению, мне не удалось обсудить эту тему ни с одним из жителей о. Ивы.

Почему упомянутые птицы-фрегаты включены в этот миф, тоже остается довольно загадочным, поскольку они не ассоциируются ни с кланом Маласи, ни с сексуальной близостью. Мне сказали: (64) «Они направляются туда, где чуют запах человеческих существ». Что касается несколько таинственной настойчивости мужчины с Ивы (строфа 33), когда он желал обрести заклинание, или чары (в самом тексте их называют *wosi* — песня, а не обычным словом *uora* — «заклинание»), то мой информатор рассказал мне, что существует магия кокосового масла, и она несколько отличается от той, что совершается, когда это масло вываривают из самого кокосового ореха. Первое заклинание не является необходимым в системе любовной магии, и его нельзя путать с тем, которое произносится над душистыми травами, сваренными в уже приготовленном кокосовом масле. Последнее заклинание можно найти в следующем разделе, в строфах 65 и 66. Я уже указывал в своем изложении мифа, что последние его строфы (начиная с 40-й), следует воспринимать как относящиеся к общине Кумилабваги, а не к общине Ивы, и что такая несообразность, возможно, была вызвана тем, что мой рассказчик неудачно изложил эту историю. Он прекрасно понимал, когда его спрашивали, что такие детали, как поведение, предписываемое людям

838

в Кумилабваге, на отдаленном о. Ива не имели никакого значения. Но он не был готов хоть как-то изменить свое повествование.

Можно отметить, что в наши дни Ива намного более известна любовной магией, чем та община, которая была источником последней, и что рассматриваемый миф все еще пытается приписывать Кумилабваге некоторые древние магические обряды, которые ей принадлежат. В последнем абзаце у нас есть, между прочим, описание некоторых элементов, существенных для данной магии; выясняется, что она мистическим и мифологическим образом ассоциируется с проходом в рифовой гряде, с морской водой у берега и с водоемами на нем. Ведь купание в прибое улучшает внешность человека. (69) «В проходе среди рифов — Кади'усава-са — мы, юноши и девушки из Кумилабваги, купаемся, и наши лица проясняются и становятся красивыми». Подобный же результат производит купание в двух водоемах с солоноватой водой, которые лежат у подножия отвесных скал, под гротом Бокарай-вата. Но здесь имеет место разделение полов. (70) «Бокарайвата — это мужская вода; женская вода называется Момкитава. (71) Если мы (юноши) станем пить ее (то есть женскую воду), наши волосы поседеют». Ведь если представитель любого из двух полов искупается или напьется в водоеме другого пола, его внешний вид ухудшится.

Рассказ о двух маленьких рыбках (строфы 46—48) не вполне ясен, но тот комментарий, который я получил от моего информатора, фактически представлял собой повторение его же первоначальной версии и не сделал этот рассказ сколько-нибудь более понятным (см. ниже: строфы 72 и 73 туземного текста).

Любопытным моментом в нескольких последних строфах данного мифа является настойчивое внимание к экономической стороне сделки, предпринимаемой в связи с любовной магией. Это — еще один пример заинтересованности туземцев в возмещении за услугу и принципе взаимности. Однако следует отметить, что такая сделка имеет не

только экономическое значение: она еще символизирует престиж данного сообщества как мастеров в области магии и является скорее признанием значимости этих людей, нежели простым вознаграждением за оказанные услуги. Тщательное сравнение свободного перевода туземного текста с его дословной передачей, воспроизводимой ниже, покажет, что в первом случае в тексте оказались растворены и некоторые комментарии. Я не могу по поводу каждого такого незаметного комментария вдаваться в объяснения: это привело бы к слишком изоцированной лингвистической дискуссии.

839

2. Оригинальный текст рассматриваемого мифа

(1) *U'ula wala Kumilabwaga*. (2) *Le'une latula, tayta*,

Основа именно Кумилабага. Она дать жизнь ребенок, один *vivila, tayta ta 'u*. (3) *Imwa, itata* 7

женщина, один мужчина. Она приходит, она резать *doba inasi; isulusulu ka 7 matauna*.

травяная юбка мать их; он варить листья этот мужчина

(4) *Isulubuyala makwoyne kwoywaga*.

Он варить кокосовое масло это листья квойваги.

(5) *Isouya, ila matauna ikakaya*.

Он вешать, он идти этот мужчина он купаться.

(6) *Imaga luleta, iwota ka 'i*,

Она приходит, однако сестра его, она ломать хворост, *itaya, inasi ilukwo*: «*Kuwoki kola*

она в унынии, мать их она говорить: «Ты приносить здесь его *sopi luguta*». (7) *Ikaybiga*: «*Kuwoki, wala*

вода брат мой». Она говорить: «Ты приносить здесь, именно *boge ikanaki kaydawaga kaykegu*». (8)

Isuvi уже оно лежать у обтесанная доска нога моя». Она уходить *minana vivila, ikanamwo sopi; iworikulula*, эта женщина, оно лежать здесь вода; оно стегнуть волосы ее, *ibusi bulami, ibwika kulula, ivagi*

оно капать кокосовое масло, оно капать на волосы ее, она делать *yamala, iwaysa, isukwani*. (9) *Boge iwoye, boge* рука ее, она вытирать, она нюхать. Уже оно ударять, уже *lay la olopoula, ivagi nanola*.

(10) *Ila* оно ушло в ее нутро, оно делать разум ее. Она идти *ikasopi, imaye, iseyeli*.

она получить вода, она приносить, она ставить на землю. (И) *Ikatupwo'i inala*: «*Mtage luguta?*»

Kawalaga: Она спрашивать мать ее: «Действительно брат мой?» Речь ее: «*O latugwa boge*

inagowasi! Boge layla waluma». «О, дети мои уже они безумны! Уже он уходил в открытое море».

(12) *Ivabusi, ilokeya waluma*. (13) *Ivabusi*

Она выходить, она идти в открытое море. Она выходить *okadu'u'ula, ilikwo dabela, iseyemwo*.

конец дороги, она развязывать травяная юбка, она сбрасывать ее.

(14) *Ivayayri namwadu, ila Bokaraywata*. (15)

Она следовать берег голая, она идти к Бокарайвата.

Iloki luleta, ikakaya Kadi'usawasa. (16) *Ikakaya*,

Она идти к брат ее, он купаться Кади'усаваса. Он купаться, *ivabusi, layla, ibokavili*. (17) *Ibokavili*,

840

она выходить, он уходил, она гнаться. Она гнаться,

ila 'o o Kadilawolu papapa; itoyewo,

она заставлять идти к Кадилаволу скала; он поворачивать,

Ha. (18) *Ibokavili, ila Olakawo, itoyewo*,

он идти. Она гнаться, он идти к Олакаво, он поворачивать,

ikaumala. (19) *Ikaumala, ila*

он возвращаться назад. Он возвращаться назад, он идти

o Kadi'usawasa, iyousi, ikanarise wala obwarita. (20)

в Кади'усаваса, она схватить, они ложиться прямо в море.

Ikanukwenusi, ikamaynagwasi, ivino'asi imwoynasi,

Они лежать, они идти к берегу, они кончать они взбираться,

ilousi Bokaraywata o dubwadebula ikenusi. (21)

они идти в Бокарайвата в грот они лежать.

Ikanukwenusi, imasisisi. (22) Gala ikamkwamsi, gala

Они оставаться лежать, они спать. Нет они есть, нет
imomomsi, u'ula ikarigasi.

они пить, причина они умирать.

(23) Aybogi kirisalaga iloki

Ночное время магическое действие оно приближаться *guma 'Iwa; imimi kirisala kasi sulumwoya.*
житель Ивы; он сниться магическое действие их мятное растение.

(24) «O!gumimi, tayyu tomwota, kasitayyu

«О, мой сон! два человека люди, они два вместе *luleta, nanogu odubwadebula Bokaraywata ikenusi*».
сестра его, разум мой в гроте Бокарайвата они лежать».

(25) Iwola Galeya, i'ulawola; Kitava, ikota waga,

Он грести Галейя, он грести; в Китаве, он причалить каноэ, *ine 'i, inenei — gala. (26) Iwola Da 'uya,*

он искать, он идти на поиски — нет. Он грести Да'уйя, *ima Kumilabwaga, i'ulavola, italaguwa,*

он приходить сюда Кумилабвага, он подгрести, он высадиться, *iginaga mauna, dauta deli sala*

он видеть однако птица, птица-фрегат вместе с товарищи его *ikokwoylubayse.* они парить в
вышине. *(27) Imwa, imwoyna, ila, igise,*

Он приходить сюда, он взбираться, он идти, он видеть, *ikativili, igise, boge ikarigeyavisi. (28) U!*

Laysusinaga

он падать, он видеть, уже они умирать. Вот! Он пророс однако

sulumwoya ovatikosi; isisu, ikanukwenusi,

мятное растение в грудь их; он сидеть, они лежать,

ivayariga. (29) Inene 7 keda, ine 'i

он идти вдоль края берега однако. Он искать дорога, он искать

841

ibani, ikammaynagwa o valu. (30) Ikasobusi, minana

он находить, он идти в деревню Он встать, эта женщина

isisu itata'i doba; ikaybiga: «Avaka

она сидеть она обрезать травяная юбка; он говорить: «Что

okwadewo?» «Latugwa aylosi, ikaytasi,

на морском берегу?» «Дети мои они ушли, они совокупляться,

ivagi kasi mwasila». (31) Ilivala, ikaybiga:

он делать их стыд». Он сказать, он говорить:

«Kuma, kukwa 'u megwa, alaga». (32)

Ты прийти сюда, ты произнести магия, я слушать».

Ikawo, ikikawo, ilaga, isisawo,

Она произносит, она снова произносит, он слушать, он учить,

ivina'u, isawo; isisawo, ivinaku,

он закончить, он учить; он учить полностью, он закончить,

imwo, imuri, kaysisula. (33)

он прийти сюда, он переместиться, место его.

Imimuri, igise iwokwo, ikaybiga:

Он переместиться затем, он видеть оно кончаться, он говорить:

«Kuneta kakariwosila?» (34) Ikatupowi,

«Кокосовые "сливки" магическая песнь их?» Он спросить,

ilivala, matauna guma'Iwa: «Wosila kuma

он сказать, этот мужчина житель Ивы: «Песнь его ты прийти сюда

kulivala!» (35) Ilivala boge ivinakwo, ikaybiga:

ты говорить!» Она сказать уже она закончить, она говорить:

«Bukusisu, balaga; kayu 'ula

«Ты можешь сесть, я могу идти однако; травяная основа для магии

Kayla-kawa bukuseyemwo, matala

магическая трава Кавы ты можешь положить здесь, глаз его

bala 'o Kayro 'iva». (36) Ivabusi,

я могу нести магическая трава Ивы». Он встать,

hvoki makayna sulumwoya, boge

он приближаться туда этот мятное растение, уже

laysusina, itoto ovitakosi,

он прорасти, он стоять в груди их,
ku'igunigu. (37) Ikituni,
мятное растение (особая разновидность). Он сорвать,
idigika waga, iwola, Па 'o Kitava.

он погрузить в каноэ, он грести, он перевозить Китава.
(38) I'ulawola, italaguwa Kitava, iwaywosi;

Он подгрести, он высаживаться Китава, он отдыхать;
iulawola, italaguwa Iwa. (39) Kawala: «Matala

он грести, он высаживаться Ива. Речь его: «Око его
842

Кауто'ива ламайе, u'ula Каула-кава

магическая трава Ивы я принес сюда, основа магическая трава Кавы
ikanawo Kumilabwaga. (40) Sopila Bokaraywata, karikedala

он лежать там Кумилабвага. Вода его Бокарайвата, проход его
Kadi'usawasa; silasila itomwo,

Кади'усаваса; растение силасила оно стоять здесь,
givagavela itomwo. (41) Kidama toy tola

растение гивагавела оно стоять здесь. Если один мужчина
bimayse odumdom, ikakayasi, boge

они могли бы прийти в лагуну, они купаться, уже
bibuyavi. (42) Bomala sisopi —

он мог бы истечь кровью. Табу его их вода —
bimayse, gudi 'ova 'u, bikikakayasi. (43)

они могли бы прийти, новые юноши, они могли бы купаться.

Kidama bikola yena, gala bikamsi;

Если он мог бы поймать рыба, нет они могли бы есть;

ikola, ikatunisi yeuna, bikamsi

он поймать, они отрезать хвост, они могли бы есть
numwaya, yomwaya. (44) Luua

старая женщина, старый мужчина. Кокосовый орех

ikatupisawo uwatala, bikamsi kwaytanidesi bomala,

он мыть в море одна пара, они могли бы есть одно только табу его,
gala bikamsi; numwaya, tomwaya

нет они могли бы есть; старые женщины, старые мужчины

bikamsi. (45) Sopila Bokaraywata kidama

они могли бы есть. Вода его Бокарайвата если

bimayse ikakayasi, bilousi

они могли бы прийти сюда они купаться, они могли бы идти

orokaywoyne; iyenisi, imegwasi. (46) Igauga

вверх выше; они зачерпывать, они зачаровывать. Позднее однако
bimimisi yena; imimimisi,

они могли бы видеть сон рыба; они видеть сны действительно,

ipelasi; bilousi, ikanawoyse makwoyna

они прыгать; они могли бы идти, они лежать там это

sopi. (47) Kabulula natana, kabulula naywela, bikakayasi.

вода. Нос один, нос второй, они могли бы купаться.

Kidamaga natanidesi bilisasayse,

Если однако один только они могли бы выскочить наружу,

bila obwarita. (48) Kidama nayyu, tayta vivila,

он мог бы идти в море. Если два, один женщина,

tayta ta 'u, bikakaysi, aywayse ovalu,

843

один мужчина, они могли бы купаться, они идти в деревню,

vivila biyousise, bimasisisi. (49)

женщина они могли бы схватить, они могли бы спать.

Imasisisi, ibubulise, vayva 'i; iva 'isi,

Они спать, они волновать, свойственники; они вступать в брак,
boge aywokwo bisimwoyse, ibagulasi.

уже закончилось они могли бы остаться, они возделывать огороды.

(50) *Imaga taytala gudiva 'u,*

Он приходить здесь однако один новый юноша,
kalubuwami, vaygu'a. (51)

магическая плата ваша, предметы высокой ценности.

Imayayse, iseyemwasi vaygu'a

Они приносить сюда, они положить здесь вайгу'а

bukuyorwo'isiga. (52) *Isika'i, kasina*

вы могли бы зачаровать однако. Листья исика'и, листья касина,

kaykakaya, ripurpu, kaywori

листья кайкакайя, листья рипурипу, листья кайвори

bukumegwasi, memetu

вы могли бы зачаровать, обсидиановое лезвие

bukumegwasi, luya bukumegwasi,

вы могли бы зачаровать, кокосовый орех вы могли бы зачаровать,

silasila bukumegwasi, buresi

листья силасила вы могли бы зачаровать, листья буреси

bukumegwasi, kwoysanu

вы могли бы заговорить, волокно скорлупы кокоса

bukumegwasi, gimgwam bukumegwasi,

вы могли бы заговорить, листья гимгвама вы могли бы заговорить,

yototu bukumegwasi, sinata

листья йототу вы могли бы заговорить, гребень

bukumegwasi, bilagwayse. (53) *Vayla*

вы могли бы заговорить, они должны заплатить. За

timegwa sebuwala; bilousi ikamsi kasi

ваша магия плата за магию; они могли бы идти они съесть их

bulukwa, kasi, kasi lalava,

свинья, их еда, их спелые бетелевые орехи,

kasi samaku, kasi kayla 'usi,

их желтые бетелевые орехи, их бананы,

kasi toutetila, kasi woderi — bikamsi

их спелый сахарный тростник, их ямс (особый сорт) — они съесть.

844

(54) *Bogwaga aymayase vaygu 'a, kaulo,*

Уже однако они принесли вайгу'а, пищу из ямса,

bu 'a — lukukwamsi. (55) *Tolimegwa yokwami,*

арековый орех — вы съесть. Хозяева магии вы,

mtage bukusakayse, kusimwoyse,

действительно вы могли бы дать, вы сидеть здесь,

bilawoysaga — bukusimwoysaga,

они могли бы нести однако — вы могли бы сидеть здесь однако,

tolimegwa yokwami — u 'ula.

хозяева магии вы сами — основа.

Комментарий информатора

Я записал следующие уточнения к данному повествованию. В начале каждого комментария стоит цифра, обозначающая ту часть мифа, о которой идет речь.

См. 2. — Комментируя относительный возраст двух детей:

(56) *Kuluta ta 'u, isekeli vivila.*

Старший ребенок мужчина, она следовать женщина.

Их имена неизвестны. Они принадлежали к клану Маласи.

(57) *Kugis malasi ivayva 'isi*

Ты видеть, маласи они жениться

visiya: taytala Wawela,

родственницы их по материнской линии: один мужчина Вавела,

Bigayuwu — Nabwayera;

Бига́йуво (имя мужчины) — Набвайера (имя его жены);

tayta Vakuta; tayta Kitava,

один мужчина Вакута; один мужчина Китава,

Pwaygasi — Bosilasila.

Пвайгаси (имя мужчины) — Босиласила (имя его жены).

См. 16. — Поведение брата и сестры, непосредственно предшествовавшее совершению инцеста, было объяснено следующим образом:

(58) *Ta 'u igisi: gala dabela, ikokola,*

Мужчина он видеть: нет травяная юбка ее, он бояться,

isakauli; minana vivila ibokavili. (59) *Iga 'u, boge*

он бежать; эта женщина она гнаться. Позднее, уже

itubwo lopoula matauna, ikaytasi.

оно расстраиваться у него внутри этот мужчина, они совокупиться.

См. 14—21. — Топографическая схема (рис. 4) делает приведенный здесь рассказ о преследовании более ясным.

См. 19.

(60) *Ikanarise wala obwarita.*

Они ложиться прямо в море.

845

На вопрос о смысле этой фразы мой информатор заявил, что акт инцеста они совершили сперва в воде. При повторении той же истории он описал их страсть более подробно.

(61) *Boge kala la'iya ivagi olopoula, magila*

Уже его страсть оно делать внутри него, желание его

kumaydona wowola. (62) *Boge ikaytasy,*

все тело его. Уже они совокупляться,

ikininise, ikimalise.

они царапать слегка, они любовно царапать.

См. 22. — Объясняя, почему наши два любовника оставались без пищи и питья и так умерли, мой информатор говорит:

(63) *Gala sitana ikamkwamsi, imotomsi, pela gala*

Нет один кусочек они есть, они пить, поскольку нет

magisi, boge ivagi simwasila, pela

желание их, уже оно делать их стыд, поскольку

luleta ikaytasi.

брат ее / сестра его они совокупляться.

См. 26. — Объясняя поведение птиц-фрегатов:

(64) *Ikokwoylubayse — ilousi, isukonisi mayna tomwota.*

Они парить в вышине — они идти, они нюхать запах людей.

См. 33. — Это заклинание (или заговор), обозначенное как *wosi* (песня), а не как *megwa* или *yora* (заклинание), поется в то время, когда они варят масло кокосового ореха для любовной магии. Оно звучит так:

(65) *Mekaru, karuwagu; mevira,*

Желчный пузырь, желчный пузырь мой; женщина,

viregu; meboma, BomaIII. (66)

женщина моя; северо-западный ветер, северо-западный ветер.

Ipela karuwagu mevira, viregu;

Он изменять место желчный пузырь мой женщина, женщина моя;

meboma, BomaIII, medara, dara.

северо-западный ветер, северо-западный ветер, слабость, слабость.

Этот обряд не исполняется при сильном ветре:

(67) *Kidama sene bipeulo yagila, gala tavagi*

Если очень мог бы быть сильный ветер, нет мы

megwa — tage biyuvisa 'u. (68) *Iga 'u*

магия — так что нет он мог бы дуть вспять. Позднее

niwayluwa, batavagi ola'odila,

тихая погода, мы могли бы делать в кустах,

tamiga'i kwoywaga ka'ukwa'u. Kwayavi,
мы могли бы заговаривать растение квойвага утро. Вечер,
bibogi boge tasayki vivila.
846

ночью уже мы давать женщина.

См. 40. — Вода в межрифовом проходе *Kadi 'usawasa* имеет какие-то магические свойства, так как купание в ней улучшает внешность.

(69) *Okarikedā Kadi 'usawasa gwadi yakida takakaya*

В проходе Кади'усаваса ребенок мы сами мы купаться
bitarise megida.

он мог бы украшать лицо наше.

По поводу солоноватых водоемов нам говорят:

(70) *Ta 'ula lasopi Bokaraywata; vivila Momkitava.* Мужчина его вода из Бокарайвата; женщина Момкитава.

(71) *Kidama tamomsi bayse sopi, boge* Если мы пить эта вода, уже *takasousu'u.*
мы становиться седовласые.

В целом, если люди одного пола купаются в водоеме другого пола, их внешность должна ухудшиться.

Растения *silasila* и *givagavela*, упомянутые в нашем тексте в строфе 40, растут возле именно этих двух водоемов.

В прежние дни людям из других деревень, даже из соседних деревень в лагуне (Синакета и др.), не разрешалось купаться в упомянутых водоемах.

См. 46. — На вопрос о рыбе мой информатор отвечает:

(72) *Imiga 'ise, imimise yena nayiyu*

Они зачаровывать, они видеть сон рыба два *naketoki sikum nayyu kabulula*

маленькие животные сикум (название рыбы) два нос к *kabulula.* (73) *Natanidesi, talisala bila* нос.

Только один, мы отбрасывать он мог бы идти *obwarita, gala takakaya.* в море, нет мы купаться.

См. 49. — Эта строфа означает, что подобная магия может привести не только к любви, но и к браку: (74) *Bilivala veyola*

Он мог бы сказать родственник его по материнской линии *vivila; kawala:* «*Kuwokeya kuva 'isi,* женщина; речь его: «Ты приносить здесь вы жениться, *ummwala boge*». муж твой уже».

3. Реальные случаи инцеста

Давайте теперь перейдем от легенды к действительности и посмотрим, как события сегодняшних дней соотносятся с туманным

847

прошлом. Мы уже выявили, что, несмотря на видимость абсолютного табу, несмотря на подлинное и непреодолимое отвращение, испытываемое туземцами, случаи инцеста между братом и сестрой все же происходят. И это не является инновацией, обусловленной контактами с европейцами, то есть влиянием белых, в котором тробрианцы видят причину столь многих изменений в своих обычаях. Задолго до того, как белые люди появились на этом острове, такого рода прегрешения против племенной морали случались, о них вспоминают, на них ссылаются и сегодня, причем с именами и подробностями.

Об одном из прежних верховных вождей — Пурайяси — было известно, что он жил со своей сестрой, а другого вождя — Ну-макалу — тоже сильно подозревают в подобном преступлении. Они, разумеется, принадлежали к клану Маласи, и не может быть никаких сомнений в том, что в случае с ними, как и со многими другими династиями и известными правителями, ощущение власти и своего положения над законом служило им защитой от положенных в таких случаях наказаний. А поскольку они являются историческими персонажами, то и они сами, и их деяния не так легко уходят в забвение, как это происходит в случае с простолюдинами. Мои информаторы говорили мне, что в давние времена обнаружение инцеста неизбежно означало бы смерть для обоих преступников, которые сами должны были себя покарать посредством традиционного способа самоубийства. По крайней мере, так было в тех случаях, когда дело касалось простолюдинов, но, как говорят туземцы, с наплывом миссионеров и представителей администрации все обычаи разрушились, и даже худшее преступление не мешает наглецу

смотреть людям в глаза.

То, что человек все еще может платить самую высокую цену за нарушение табу на инцест, подтвердил мне следующий случай, происшедший прямо на моих глазах. Я не пробыл в Омаракане и двух недель, когда однажды, июльским утром 1915 года, случайно узнал от своего переводчика и единственного информатора (в тот момент я еще работал на пиджин-инглише), что в соседней деревне Вакайлува юноша по имени Кима'и упал с дерева и разбился — случайно. Помимо этого мне сообщили, что каким-то образом, и тоже случайно, другой юноша получил серьезную рану. Это совпадение показалось мне в тот момент странным, но, не владея местным языком и потому не имея возможности завоевать полное доверие туземцев, я еще продолжал блуждать в темноте и, будучи сильно занят изучением траурных и погребальных обычаев, не знакомых мне тогда, оставил все попытки добраться до сути дела в этой трагедии.

848

Позднее я серьезно подозревал, что падение с дерева на самом-то деле было случаем самоубийства посредством *Io 'u*, но туземцы продолжали помалкивать на сей счет. Ведь нет ничего более трудного для этнографа, чем выяснять детали действительно важных и трагических событий недавнего времени, которые — попади они в поле зрения местного судьи-резидента — могли бы привести к судебному разбирательству, тюремному заключению и другим серьезным нарушениям хода племенной жизни. А в этом деле, как я впоследствии узнал, присутствовал некий политический элемент, поскольку Кима'и был родственником Молиаси, традиционного противника верховного вождя, и данный инцидент возродил историческую напряженность между правителем Киривины и правителем Тилатаулы¹⁶⁹.

И лишь во время своего последнего приезда на Тробрианы, когда с момента трагедии прошло примерно три года, я выяснил подлинную суть этого дела. У Кима'и была любовная связь с дочерью сестры его матери. Это не было тайной, но, хотя жители деревни в целом не одобряли подобные отношения, только инициатива парня, который был с девушкой помолвлен, привела к тому, что дело довели до сведения вождя. После нескольких попыток разлучить парочку соперник Кима'и оскорбил его публично, громко сообщив (а вернее, прокричав на всю деревню) о том очевидном факте, что Кима'и является нарушителем табу на инцест и назвав при этом имя той девушки, с которой инцест совершался. Это, как мы знаем, — наиболее тяжелый вид оскорбления, и он вызвал желанный результат. Кима'и совершил самоубийство. Парень, который все это устроил, в действительности был ранен родственником Кима'и; отсюда и странное совпадение двух несчастных случаев, происшедших в одно и то же время. Упомянутая девушка теперь замужем и счастливо живет со своим мужем. Ее можно видеть на илл. 92, сделанной по фотографии, которую засняли во время погребальных мероприятий, где у этой девушки не траурный облик (нет черной окраски и сбритых волос), так как она — настоящая родственница покойного (см. выше, глава VI, разд. 2). Все происшедшее дало мне понимание туземных представлений о законности, но этот сюжет я рассмотрел в другом месте¹⁷⁰. Здесь же нас интересует преимущественно сексуальный аспект, к нему-то мы и вернемся.

Но не все случаи инцеста — даже в их наиболее порицаемой форме — приводят к одному и тому же трагическому исходу. Нет сомнения, что в настоящее время несколько пар находятся под сильным подозрением в том, что они виновны в наиболее ужасной разновидности *sivasova*, то есть в инцестуальных

849

отношениях между братом и сестрой. Один из таких случаев, сообщенный мне в подробностях, касается хорошенькой девушки Бокайлолы, которая, как говорят, позволяет своему брату-альбиносу «посещать» ее. По тому, как именно мой информатор говорил об этом, у меня возникло ощущение, что сочетание этих двух видов безнравственности каким-то образом их умалывает. Существует представление, что, поскольку альбинос не

имеет никаких шансов ни с одной женщиной и поскольку в действительности он не является мужчиной, инцест с ним не так отвратителен.

Куда более поучителен и очевиден случай инцеста между братом и сестрой в знаменитой любовной связи двух членов клана Маласи из деревни Окопукопу.

Когда я приехал на архипелаг, Мокадайю был еще в полном здравии и произвел на меня впечатление человека недюжинных способностей и интеллекта. Наделенный красивым голосом и прославившийся как певец, он, кроме того, занимался в это время прибыльным ремеслом посредника в общении с духами. К этому занятию он пришел независимо от тех великих достижений, какими славится наш современный спиритизм: например, от изготовления эктоплазмы и феномена материализации (как правило, ничего не стоящих предметов); его же специальностью была скорее дематериализация (и всегда - ценных предметов). Он вызывал какую-то руку - принадлежавшую, по-видимому, руководимому им духу, - и эта рука всегда была готова лишить владельца его ценных вещей, пищи, бетелевых орехов или табака, которые, без сомнения, переправлялись в мир духов. Подчиняясь универсальному закону оккультных явлений, духи, руководимые Мокадайю, равно как и прочие друзья из мира духов, обычно действуют только в темноте. Можно было лишь смутно рассмотреть, как знаменитая рука, протянутая из мира иного, хватается очередной предмет, оказавшийся в пределах ее досягаемости.

Однако даже на Тробрианах имеются высокомерные и непробиваемые скептики, и однажды некий молодой вождь с севера ухватился за упомянутую руку и вытащил самого Мокадайю -из-за выступа, где тот лежал, притаившись за циновкой. После этого неверующие пытались принижать и даже поносить спиритизм, а правоверные все еще носили Мокадайю дары и вознаграждения.

Однако при всем при этом он почел за лучшее посвятить себя любви и музыке, ведь на Тробрианах, как и у нас, какой-нибудь тенор или баритон может быть уверен в успехе у женщин. Как сами туземцы говорят, «глотка - это длинный проход, как и *wila*

850

(куннус), и этих двоих тянет друг к другу. Мужчина с красивым голосом обычно очень любит женщин, а они любят его». Мока-дуйю действительно имел обыкновение спать с женами вождя, потому что предпочитал замужних женщин, которые на Тробрианах в большой цене. В конце концов, несомненно, перепробовав менее тяжкие степени *suvasova* (кланового инцеста), он пришел к тому, чему суждено было стать драматичнейшим подвигом его жизни.

Его сестра Инуведири была одной из самых красивых девушек в деревне. Естественно, у нее было много любовников, но с ней случилась странная метаморфоза, и она, по-видимому, потеряла желание спать со своими возлюбленными. Молодые парни из этой деревни были отвергнуты один за другим. Они посоветовались и решили выяснить, что же произошло с их любовницей, подозревая, что у нее, должно быть, появился новый и выдающийся любовник, который удовлетворяет все ее желания. Однажды ночью они заметили, что брат и сестра удалились в дом родителей. Их подозрения подтвердились; они увидели нечто ужасное: брат и сестра предавались любовным утехам. Последовал большой скандал — ибо эти новости распространились по всей деревне, и брату с сестрой дали понять, что все знают об их совместном преступлении. Рассказывают, что после разоблачения эта пара жила в инцесте еще несколько месяцев — настолько страстно были они влюблены друг в друга, — но в конце концов Мокадайю пришлось-таки покинуть общину. Девушка вышла замуж за мужчину из другой деревни. Мне говорили, что в прежние времена им обоим, несомненно, пришлось бы покончить жизнь самоубийством. Такова история Мокадайю и его сестры. Вкупе с другими фактами, описанными ранее, она драматично показывает, насколько неадекватен постулат о «рабской подчиненности обычаю». История эта показывает, кроме того, что противоположная точка зрения, согласно которой туземные принципы суть плутовство и притворство, равным образом далека от истины. Дело в том, что туземцы, исповедуя племенные табу и моральные

принципы, вынуждены также подчиняться своим естественным страстям и склонностям, и их реальное поведение представляет собой компромисс между правилом и влечением — компромисс, общий для всего человечества.

Миф об инцесте, на первый взгляд, загадочный и непонятный, утрачивает значительную часть своей странности, когда мы обнаруживаем, что он отражает определенные тенденции, проявление которых можно наблюдать в реальной жизни. Соблазн инцеста с очевидностью существует в сознании туземцев, хотя сильное

851

табу и препятствует тому, чтобы он находил себе готовые формы реализации.

Интересно отметить, как этот миф используется для оправдания случаев реального инцеста, имеющих место в наши дни. К примеру, некий мужчина из того же клана, что и Мокадайю, попытался следующим образом объяснить и оправдать преступление этого последнего перед племенной моралью. Он рассказал, как Мокадайю приготовил масло кокосового ореха, заряженное любовной магией, дабы вызвать ответное чувство совсем в другой девушке; как Инуведири, войдя в дом, неосторожно пролила немного этой жидкости и оказалась захвачена любовной магией; как она сбросила свою травяную юбку и улеглась обнаженная на лежанку в страстном ожидании брата. Как, войдя в хижину и увидев ее наготу, — а может быть, тоже ощутив на себе влияние магии, — он воспламенился страстью. Такой пересказ, или, скорее, копия известного нам мифа был сознательно предложен мне в качестве защиты данного преступника; он имел целью показать, что именно рок, а не проступок, был причиной того отвратительного действия, о котором шла речь. Миф тем самым использовался в качестве парадигмы, объясняющей действительность, — чтобы содеянное сделалось более понятным и приемлемым для туземцев. Психология, проявившаяся в таком использовании этого мифа, делает функцию самого мифа более ясной для исследователя данного общества.

Вполне подпадающий под могущественное табу, соблазн инцеста, возможно, даже усиливается под его воздействием — из-за неотразимой прелести, которой запретный плод всегда обладал, обладает и будет обладать для человеческого существа. В какой степени психоанализ может помочь нам решить данную проблему, а где он просто вносит путаницу в вопрос, я уже пытался ответить в предшествующей работе¹⁷¹. Здесь же мне хотелось бы только повторить, что, сопоставляя миф об инцесте с реалиями жизни, рассматривая его в одном ряду с типичными сновидениями тробрианцев, их непристойной лексикой и отношением к табу в целом, мы находим удовлетворительное объяснение его кажущимся странностям — причем на основании фактов, а не гипотезы.

Примечания

¹ Здесь и далее имена собственные транслитерированы согласно правилам, сформулированным в лингвистическом справочнике: *Гиляревский Р. С., Старостин Б. А.* Иностранные имена и названия в русском тексте. М., 1985. — *Прим. ред.*

² *Malinowski B.* The Father in Primitive Psychology // *Psyche Miniature*, gen. ser., 1927, № 8. P. 93 (London). См. также: *Malinowski B.* The Psychology of Sex and the Foundations of Kinship in Primitive Societies // *Psyche*. 1923. Vol. IV (October).

852

³ *Малиновский Б.* Баломат: духи мертвых на Тробрианских островах. См. наст. изд. С. 406.

⁴ Там же. С. 411.

⁵ Понятие «первобытный» часто передается в английском языке термином «primitive», основное значение которого — «примитивный». — *Прим. пер.*

⁶ *Малиновский Б.* Баломат... С. 406.

⁷ Там же. С. 410.

⁸ Эта статья была воспроизведена в 14-м изд. энциклопедии «Британника» (*Encyclopaedia «Britannica»*) под названием «Социальная антропология» («*Social Anthropology*»).

⁹ Обряды перехода (*фр.*). — *Прим. пер.*

¹⁰ До тошноты (*лат.*). — *Прим. пер.*

¹¹ *Notes and Queries on Anthropology*, 4th ed., 1912. P. 210.

¹² Мировоззрение (*нем.*). — *Прим. пер.*

¹³ Буквально — «переводчик-предатель» (*итал.*) Здесь имеется ввиду неадекватность перевода. — *Прим. пер.*

¹⁴ Полное общее описание северных массим, частью которых являются тробрианцы, см. в классическом трактате проф. Ч.Г. Зелигмана (*Seligman C.G.* *Melanesians of British New Guinea*. Cambridge, 1910), где тоже показывается, как тробрианцы соотносятся с остальными расами и культурами, существующими на Новой Гвинее и поблизости от нее. Краткое описание тробрианской культуры можно найти и в моей книге «Аргонавты западной части Тихого океана». М., 2004. — *Прим. ред.*)

- ¹⁵ См. мою книгу «Преступление и обычай в обществе дикарей» (см. наст. том. - *Прим. ред.*)
- ¹⁶ Дополнительные сведения об этом примечательном персонаже, а также описание власти вождя см. у Ч.Г. Зелигмана в упомянутой книге, в гл. XLIX и LI, и у меня в «Аргонавтах...» и в статье «Балома...»
- ¹⁷ Приводимый ниже рассказ уже публиковался прежде в «Преступлении и обычае...» (см. наст. том, с. 264 и ел. — *Прим. ред.*). Но поскольку он почти точно воспроизводит первоначально написанное мной вступление к полевым записям, я предпочитаю привести его здесь еще раз, в той же самой форме, изменив всего несколько слов.
- ¹⁸ Хорошее представление об «улице» можно получить из илл. 12, где видны две жилые хижины (справа и слева) позади двух «домов ямса» (по центру).
- ¹⁹ См. «Аргонавтов...» (гл. VI и далее).
- ²⁰ См. гл. XV «Аргонавтов...»
- ²¹ См. мою работу «Миф в первобытной психологии», гл. II (см. наст. том. — *Прим. ред.*)
- ²² Разновидность ската. - *Прим. пер.*
- ²³ *Toka* в качестве имени существительного значит еще и «простолюдин». Возможно, существительное тут этимологически восходит к глаголу.
- ²⁴ Когда То'улува, верховный вождь Тробрианских о-вов, был помещен в тюрьму судьей-резидентом, последний — боюсь, главным образом, из-за того, что хотел унижить своего соперника-туземца - запретил простолюдинам, сидевшим в тюрьме вместе с вождем, склоняться перед ним. Несмотря на это, как мне достоверно известно со слов нескольких очевидцев, все простолюдины в тюрьме все-таки постоянно двигались согнувшись, за исключением тех моментов, когда белый сатрап появлялся на сцене. Это — пример недальновидной политики типичного белого чиновника, который считает, что его власть может удерживаться только за счет умаления авторитета туземных вождей, и тем самым подрывает племенной порядок тробрианцев и вносит дух анархии.
- ²⁵ Эти вопросы детально рассмотрены в «Аргонавтах...» (гл. IV, разд. 4 и 5, и гл. XI, разд. 2). См. также гл. VI наст. книги и мою работу «Преступление и обычай...»
- 853
- ²⁶ Для получения полной информации о *kula* см. «Аргонавтов...»; сражения были описаны в статье: *Malinowski B. War and Weapons among the Natives of the Trobriand Islands // Man. 1920. № 5.*
- ²⁷ См. гл. XIII, разд. 6, и гл. XIV.
- ²⁸ Далее в тексте мы используем термин «травяные». — *Прим. пер.*
- ²⁹ См.: Аргонавты... Особенно гл. IV, V, VII и XVII.
- ³⁰ С другой стороны, на Амфлеттских о-вах огородная магия осуществляется преимущественно, если не исключительно, женщинами. У жителей о. Добу и на северо-восточном берегу пролива Доусона в архипелаге Д'Антркасто женщины тоже играют преобладающую роль в огородной магии.
- ³¹ См.: Аргонавты... Гл. XIII, разд. 1.
- ³² О том, как ребенку исподволь внушается уважение к племенным табу и традициям, рассказывается на всем протяжении данной книги и особенно в гл. XIII. Обычай не должен быть персонифицированным, а его власть не должна быть абсолютной или ни от чего не зависящей; нужного результата добиваются с помощью специфических общественных и психологических механизмов. См. мою работу «Преступление и обычай...»
- ³³ Имеются в виду «классификационные матери» — мать, тетки по материнской линии и т. д. См. гл. XIII, разд. 5 и 6.
- ³⁴ Описание настоящего *kula* см. в книге «Аргонавты...»
- ³⁵ См. гл. VII, разд. 2.
- ³⁶ См. гл. XIII и XIV.
- ³⁷ Квартира холостяка (*фр.*). — *Прим. ред.*
- ³⁸ См. гл. IX.
- ³⁹ Право первой ночи (*лат.*). — *Прим. пер.*
- ⁴⁰ Браки по любви, по расчету и по взаимному согласию (*фр.*). — *Прим. пер.*
- ⁴¹ Читатель, усвоивший сложную психологию обрядовых даров в таком явлении, как *kula*, и в связанных с ним действиях, поймет значимость тех обменных операций, которые сопровождают множество социальных сделок на Тробрианских о-вах. См.: Аргонавты... Особенно гл. III и VI.
- ⁴² См. также «Преступление и обычай...»
- ⁴³ Я думаю, что всякий мужчина мог бы обосноваться в общине своей жены, если бы захотел. Но, поступив подобным образом, он бы унизил себя и страдал от ощущения своей несостоятельности. Однако сын вождя является исключением — благодаря своему положению в данной деревне и своим законным интересам.
- ⁴⁴ Смысл существования (*фр.*). — *Прим. пер.*
- ⁴⁵ Втайне, секретно (*лат.*). — *Прим. пер.*
- ⁴⁶ Ловелас (*фр.*). — *Прим. пер.*
- ⁴⁷ Другой случай нарушения сексуального табу, наложенного на деревню на время отсутствия вождя, описан в «Аргонавтах...» (с. 478); см. также наст. книгу (с. 632—633).
- ⁴⁸ Он и его плавание под парусами знакомы читателям «Аргонавтов...»
- ⁴⁹ Самолюбие (*фр.*). - *Прим. пер.*
- ⁵⁰ Относительно этой психологии, затрагивающей честь и связанной с пищей, см. «Аргонавты...», особенно гл. VI, и «Преступление и обычай...»
- ⁵¹ Этот грубый подсчет был сделан для меня одним торговцем, который занимался среди прочего вывозом ямса для плантаций на материке. Поскольку я не могу проверить эти цифры, к ним следует относиться с

осторожностью.

⁵² Я не могу здесь углубляться в политическую природу власти вождя; я анализировал данное явление несколько более полно в другом месте («Аргонавты...», гл. II, разд. V, с. 80—87). Я также не могу рассматривать *in extenso* экономический аспект власти; он был проанализирован в работе «Первобытная экономика жителей Тробрианских островов», опубликованной в «Экономическом журнале» за март 1921 г.

за март 1921 г.

854

⁵³ Я не могу сказать, выражалось ли административное табу на полигамию в определенном постановлении или приказе или только в словесных распоряжениях, отданных туземцам. Но я знаю, что вожди и руководящие лица в последнее время не приобрели ни одной новой жены и что они не только ссылаются для объяснения этого обстоятельства на табу, исходящее от белых властей, но и действительно боятся игнорировать это табу и, кроме того, глубоко возмущены им.

⁵⁴ Блестящий анализ подобных обстоятельств в других частях Меланезии см. в работе: *Pitt-Rivers G. The Clash of Cultures and Contact of Races. London, 1927. P. 134 sq. and passim.*

⁵⁵ Миссис Гранди — персонаж пьесы конца XVIII в., ставший олицетворением общественного мнения в вопросах приличия. — *Прим. пер.*

⁵⁶ См. краткий очерк этих обрядов у северных массим — в кн.: *Seligman C.G. The Melanesians of British New Guinea.*

⁵⁷ См. илл. LXV в «Аргонавтах...», где данное действие воспроизводится вне пределов хижины - по соображениям, связанным с процессом фотографирования, - а вдову заменяет сын.

⁵⁸ Более подробную информацию о колдовских знаках см. в «Преступлении и обычае...» (с. 255—258 наст. тома).

⁵⁹ Конечно, это — упрощенное изложение, и в нем подчеркивается идеал туземного закона и традиции, каким он всегда представляется самими туземцами. Полное изложение туземных представлений о колдовстве в связи с родством и свойством придется отложить до следующей публикации.

⁶⁰ *Mons veneris* (лат. — Венерин бугорок); *labia majora* и *minora* (лат. — большие и малые половые губы); *glans penis* (лат. — головка пениса). - *Прим. пер.*

⁶¹ В моей уже цитировавшейся статье «Балом...» я дал краткий предварительный набросок туземных верований, касающихся деторождения. Я также высказал некоторые соображения о первобытном неведении в целом относительно отцовства, некоторые из этих соображений были оспорены проф. Вестермарком (*Wester-marck E. The History of Human Marriage. 5th ed. London. V. 1. P. 290 sq.*) и проф. Карветом Ридом (*Read C. No Paternity // Journal of the Anthropological Institute, 1917*). Более полные доказательства, приведенные в данной главе, отвечают на некоторые вопросы, поднятые моими критиками по поводу фактической стороны дела.

⁶² См. ниже, гл. XII, последний раздел.

⁶³ Эта история приводится в работе «Миф в первобытной психологии» (с. 315—325 наст. тома. — *Прим. ред.*). Деревня Бвадела, где случилась потеря бессмертия, находится на западном берегу южной половины главного острова.

⁶⁴ Осторожное высказывание, которое я позволил себе со слов некоего торговца в своей статье («Балом...», с. 395 наст. изд. - *Прим. ред.*) и которое состоит в том, что существуют «некоторые камни в Синакете, к помощи которых может прибегнуть женщина, желающая забеременеть», после тщательных исследований в этой местности я нахожу совершенно безосновательными.

⁶⁵ Дословно (лат.). — *Прим. пер.*

⁶⁶ Непременное условие (лат.). — *Прим. пер.*

⁶⁷ См. гл. XII, разд. 4.

⁶⁸ В уже упоминавшейся статье («Балом...») я допустил несправедливость в отношении Курайяны, сообщив (с. 404 наст. изд.), что она — мать только пятерых детей. Правильное число — шесть, и все они появились на свет без участия мужчин.

⁶⁹ Прерванный половой акт (лат.). — *Прим. пер.*

⁷⁰ Знать правила хорошего тона (фр.). — *Прим. пер.*

⁷¹ Ложный шаг (фр.). — *Прим. пер.*

⁷² У этого слова несколько значений; оно подразумевает разные типы экономических сделок. См.: Аргонавты...

855

⁷³ Я затрагиваю отношения между племенным законом и теми обычаями, которые возникают в противовес ему, в работе «Преступление и обычай...», особенно в ч. II, гл. III.

⁷⁴ О структуре и общих характеристиках тробрианских заклинаний см.: Аргонавты... Гл. XVIII.

⁷⁵ На с. 335 упомянутой работы я указывал: «У этой ветви магии кула имеется два дубликата в магическом знании тробрианцев. Одним из них является любовная магия, благодаря которой люди становятся привлекательными и неотразимыми. Их вера в эти заклинания так сильна, что мужчина может всегда приписывать ее эффективности все свои успехи в любви. Другим типом магии, очень похожим на магию красоты кула, является особая магия красоты, осуществляемая перед большими танцами и торжествами». В этом замечании, сделанном мимоходом, указывается, что настоящими эквивалентами *mwasila* (магии красоты *kula*) являются магия, направленная на танцоров (что описывается здесь в гл. XI), и магия беременности, о которой сейчас как раз и идет речь. Эти три формы: *mwasila*, обряды беременности и предпраздничная магия красоты — на самом деле близки друг другу, хотя только магия беременности и праздничный ритуал совпадают в отношении заклинаний и обрядов, тогда как *mwasila* похожа на них только по части цели и доктрины. Любовная магия, хотя и имеет некоторые черты подобия, не только глубоко отлична по своим обрядам и заклинаниям, но и базируется на особой туземной доктрине (см. ниже, гл. XI).

- ⁷⁶ Слова данного и последующих упомянутых здесь заклинаний см. ниже, в гл. XI, разд. 3 и 4. Следует также обратить внимание на заклинания *mwasila*, приведенные на с. 334—339 «Аргонавтов...».
- ⁷⁷ См.: Аргонавты... С. 191—192, а также в нашей книге, ниже, гл. XI, разд. 2.
- ⁷⁸ О разнице между воображаемым колдовством летающих женщин (*yoyova*) и тем чародейством, которое действительно совершается мужчинами-колдунами (*bwaga 'u*), см. в «Аргонавтах...» (гл. II, разд. 7; гл. X, разд. 1), а также в гл. II данной книги.
- ⁷⁹ Эту информацию я получил непосредственно от доктора Беллами, в то время помощника судьи и санитарного инспектора дистрикта, а также от самих туземцев.
- ⁸⁰ *Togebi* - это общее название для сплетенного кружка или свернутой юбки, носимых на голове в качестве опоры для корзин и других тяжестей, таскаемых женщинами (см. гл. I, разд. 3 и илл. 6).
- ⁸¹ Описание таких дозволенных, однако оскорбительных обычаев см. в работе «Преступление и обычай...», часть II.
- ⁸² Детская подвижная игра в англоязычных странах. — *Прим. пер.*
- ⁸³ Данная иллюстрация и следующие за ней (илл. 52-56) были сделаны тогда, когда дети и молодые люди демонстрировали элементы своих игр. Подлинные же представления такого рода происходят всегда после наступления ночи, и их нельзя сфотографировать. Различие состоит главным образом в присутствии зрителей, которых на наших иллюстрациях не наблюдается.
- ⁸⁴ О социальных и экономических системах, которые лежат в основе распределения продуктов урожая и обмена дарами между деревнями, см. мою статью (*Malinowski B. The Primitive Economics of the Trobriands Islanders*), а также гл. VI «Аргонавтов...»
- ⁸⁵ Детальное описание верований и обычаев, связанных с *milamala*, см. в моей статье «Балома...», а также в работе: *Malinowski B. Lunar and Seasonal Calendar in the Trobriands // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1927. Vol. LVII*. См. также гл. XI, разд. 2 наст. работы.
- ⁸⁶ См.: Аргонавты... С. 194-195.
- ⁸⁷ Описание *uvalaku* см. в «Аргонавтах...». Место *kayasa* в экономической жизни было указано в моей статье (*Malinowski B. The Primitive Economics...*). Ее право-
- ⁸⁶
856
- вой аспект рассматривался в «Преступлении и обычае...» (с. 242 наст. изд. — *Прим. ред.*).
- ⁸⁸ См.: Аргонавты... С. 351-355.
- ⁸⁹ Имеется в виду коллективный сбор червя *palolo* в море. — *Прим. пер.*
- ⁹⁰ Описание традиционных отступлений от закона и конфликтов между разными категориями обычаев см. в «Преступлении и обычае...», часть II.
- ⁹¹ См. карту.
- ⁹² В этом отношении можно было бы отыскать параллели у племен, обитающих южнее, на архипелаге д'Антраксто и на самой Новой Гвинее. Один белый торговец говорил мне, что на южном берегу о-ва Норманби устраивают ряд оргиастических представлений и праздников. Там иногда сооружают небольшую хижину с очень высоким передним фронтоном, называемым «телесный вход». В этой хижине обычно на протяжении всего праздника сидит девушка, а к ней, стараясь не привлекать внимание, приходят парни и один за другим вступают с девушкой в половые отношения. Кроме того, у туземцев южного побережья, в восточной части Оранжевого залива (Да'уи и Су'ау), несколько парней иногда сожительствуют с одной девушкой, причем каждый — в присутствии другого (действие, отвратительное, с точки зрения тонкой чувствительности тробрианца). С другой стороны, такие племена, как, например, добанцы архипелага д'Антраксто, а также майлу, гораздо более сдержаны в сексуальных вопросах, нежели тробрианцы или другие южные массим. См.: *Seligman C. G. Op. cit.* о южных массим — гл. XXXVIII («Ухаживание, помолвка и брак») и гл. XLIII («Нравы»). См. также мое описание майлу в «Туземцах Майлу» (*Malinowski B. Natives of Mailu // Transactions and Proceedings of the Royal Society of South Australia. Vol. XXXIX. 1915 [Adelaide]*).
- ⁹³ Безвыходная ситуация, тупик (*фр.*). — *Прим. пер.*
- ⁹⁴ «Есть нечто приятное для нас в несчастьях наших друзей» (*фр.*). — *Прим. пер.*
- ⁹⁵ Как, например, у Ч.Г. Зелигмана в указанной работе или у меня в «Аргонавтах...» Сравнительные антропометрические данные, относящиеся к меланезийцам и папуасам, см. у Ч.Г. Зелигмана (*Seligman C.G. A Classifications of the Natives of British New Guinea // Journal of the Royal Anthropological Institute. V. XXXIX. 1909*).
- ⁹⁶ См.: Аргонавты... С. 335.
- ⁹⁷ О мифе *kula* см.: Аргонавты... С. 308-311, 321—323; см. также «Миф в первобытной психологии».
- ⁹⁸ Все, как у нас! (*фр.*). — *Прим. пер.*
- ⁹⁹ Обязательный, необходимый (*фр.*). — *Прим. пер.*
- ¹⁰⁰ См.: *Malinowski B. Sex and Repression in Savage Societies. London and NY, 1927. Pt. II. Ch. IV*, — а также гл. XIV, разд. 3 наст. книги, где приводится история Мо-кадайю.
- ¹⁰¹ Относительно западных папуасо-меланезийцев см. мою монографию «Туземцы Майлу» (*Malinowski B. Natives of Mailu. P. 559—564*), а также ссылки там же на уже цитированную работу проф. Зелигмана.
- ¹⁰² На месте преступления (*лат.*). - *Прим. пер.*
- ¹⁰³ См.: Преступление и обычай... С. 260-261 наст. тома.
- ¹⁰⁴ См.: Аргонавты... С. 187—189, где я неверно охарактеризовал подарки отца его детям как «добровольные дары». Исправление этой ошибки можно найти в «Преступлении и обычае...», с. 232—233 наст. тома.
- ¹⁰⁵ См. также то, что говорилось в главе VII о туземных представлениях относительно анатомии и психологии зачатия, а также психофизиологического механизма влюбленности.

¹⁰⁷ *Roth W.E.* Ethnological Studies among the North-West Central Queensland Aborigines. 1897; *Basedow H.* Subincision and Kindred Rites of the Australian Aboriginal // *Journal of the Royal Anthropological Institute.* 1927. P. 151-156.

857

¹⁰⁸ См.: Аргонавты... Гл. XIII, разд. 1 и в особенности с. 334-335; см. также сноску на с. 617 наст. книги.

¹⁰⁹ Информацию относительно лингвистических правил, принятых мной при переводе этого и других туземных текстов, см. в гл. XVIII («Сила слов в магии») моей книги «Аргонавты...»

¹¹⁰ См., например, формулу, имеющую отношение к скорости каноэ (Аргонавты... С. 131).

¹¹¹ Подробнее об этих легендарных местах и людях см. «Миф в первобытной психологии».

¹¹² См.: Преступление и обычай... Часть II, гл. II, с. 257 наст. тома.

¹¹³ Надежно подтвержденного примера в моих записях нет, но несколько случаев скоротечной болезни относятся, как мне кажется, именно к этой категории. Примеров людей, умерших вследствие абсолютной убежденности, что нарушение табу влечет за собой летальный исход или что против них применили черную магию, слишком мощную чтобы противостоять ей, — очень много в этнографической литературе. Аргументация, приводимая в тексте, не строится, однако, на предположении, что то, что можно было бы назвать психологической смертью от колдовства, — неизбежно. Скорее она основывается на принципе, который можно рассматривать как установку современной психотерапии, а именно: что убежденность в добром или вредоносном влиянии, воздействующем на здоровье человека, является мощнейшим фактором лечения. См.: *Janet P.* Les Medications Psychologiques. 1920.

¹¹⁴ См. ниже, гл. XII, разд. 1.

¹¹⁵ Сладость (*фр.*). — *Прим. пер.*

¹¹⁶ Конец пениса соси (*лат.*). — *Прим. пер.*

¹¹⁷ Часть моих выводов я опубликовал в двух книгах: «Преступление и обычай...», а также «Секс и репрессии...» (*Sex and Repression...*)

¹¹⁸ Подтверждение этого аргумента читатель найдет в моей книге «Секс и репрессии...»

¹¹⁹ См.: Баломма... Разд. 3 (с. 346 и далее наст. тома).

¹²⁰ Более детальное описание этих фактов см. в других публикациях: о роли духов предков в магии — в статье «Баломма...» (там же - о вещих снах, о снах *milamala* и о снах, касающихся беременности), а также в гл. VII наст. книги; о психологии филиации с помощью магии, а также о соотношении между магией и мифом - в «Мифе в первобытной психологии» и в гл. XII «Аргонавтов...»

¹²¹ Боюсь, я недостаточно ясно изложил этот вопрос в «Аргонавтах...» (см. тем не менее, с. 102, 208—209, 358-359). Большинство заклинаний в магии *kula* воздействуют на сознание партнера на расстоянии, даже если их произносят еще дома.

¹²² Английское название игры с веревочкой, надетой на пальцы. — *Прим. пер.*

¹²³ Я не делал никаких попыток передать технику игры. Просто в каждой отдельной комбинации я фиксировал основную фигуру (или фигуры), ее смысл и психологическую атмосферу выступления.

¹²⁴ из ^{часть} ^{ВМ}есто целого (*лат.*). — *Прим. пер.*

¹²⁵ Более детальное изложение социальных и культурных особенностей этих историй, а также их соотношения с другими видами фольклора дано в «Мифе в первобытной психологии».

¹²⁶ Тот, кто силен в арифметике, без сомненья, обнаружит, что у старой леди на самом деле шесть клиторов. Я воспроизвожу туземный рассказ в том виде, в каком он дошел до меня.

¹²⁷ Об удивительном и впечатляющем контрасте между зелеными водами и белым известняком Тробриан — и коричневыми вулканическими скалами, высокими горами и темно-голубым морем *kooua* см. «Аргонавты...»

Читатель может там найти

858

также описание эмоционального отношения туземцев к местному пейзажу, а также проявление этого отношения в фольклоре.

¹²⁸ *Raybwag* — коралловый выступ, коралловая гряда; *dumia* — заболоченная местность.

¹²⁹ Пристань Квабуло в лагуне.

¹³⁰ *Bwaulo* — облако дыма, окутывающее деревню.

¹³¹ Обе дороги ведут в северо-западный дистрикт.

¹³² Вариант украшения лица.

¹³³ «Повязка лести» (см. гл. XI, разд. 3).

¹³⁴ Две южные деревни.

¹³⁵ Северо-западный дистрикт.

¹³⁶ Деревня непосредственно к северу от Квабуло.

¹³⁷ Субклан.

¹³⁸ Серьги из черепахового панциря.

¹³⁹ См. «Баломма...», где, на основе моих исследований в первый год пребывания на архипелаге, дан предварительный набросок этой темы.

¹⁴⁰ См. «Баломма...», работу, опубликованную перед моей третьей экспедицией. Во время этой экспедиции я несколько месяцев прожил в Обураку, видел Томвайу Лаквабуло во время трансов и в обычном состоянии и использовал его как посредника в общении с духами. Я обнаружил, что, несмотря на разоблачение Томвайи Лаквабуло соплеменниками, описанное мной в упомянутой статье, престиж, которым он пользовался в собственной общине и повсеместно на Тробрианах, не уменьшился. В этом отношении тробрианцы также не слишком отличаются от нас самих.

¹⁴¹ Более полное описание см. в разд. 3 («Мифы о смерти и повторяющемся цикле жизни») «Мифа в первобытной психологии».

¹⁴¹ «Бремя доказательств» (лат.). — Прим. пер.

¹⁴² См. мою статью «Лунный и сезонный календарь на Тробрианах».

¹⁴³ См. миф о свинье и собаке ниже, в разд. 5, и в «Мифе в первобытной психологии», где говорится о его историческом значении.

¹⁴⁴ Интересные зарисовки на этот счет, касающиеся европейских крестьян, см. в книге Э. Золя «Земля».

¹⁴⁵ См. гл. VIII и XI наст. работы, а также гл. XIII и XVII «Аргонавтов...»

¹⁴⁶ Человек, чье болезненное любопытство удовлетворяется созерцанием эротических сцен. — Прим. пер.

¹⁴⁷ Полный перечень колдовских знаков и рассказ об их значении в племенном праве см. в «Преступлении и обычае...» (с. 255—260 наст. тома).

¹⁴⁸ Необходимо было каким-то образом классифицировать табу, чтобы представить данный материал в легко обозреваемой форме. Очевидно, что мой *fundamentum divisionis* (принцип подразделения. - Прим. пер.), а именно — тип запретного действия, не единственно возможная основа для такого рода классификации. Табу могли быть сгруппированы, например, в зависимости от санкции, от силы нравственного чувства или от разной степени общей заинтересованности в запрете. Эти уже обозначенные различающиеся категории в ходе дальнейшего описания проявятся даже еще отчетливее.

¹⁴⁹ См. подробное описание различных нарушений и отклонений от обычного права в «Преступлении и обычае...» но Этот тезис будет развернут в моей будущей работе «Психология родства» (Psychology of Kinship), анонсированной в «Международной литературе по психологии» («International Library of Psychology», Kegan Paul).

¹⁵¹ Гомосексуалист (нем.). — Прим. пер.

¹⁵² См. мою работу «Секс и репрессии...» (Sex and Repression..., pt. II), где эта проблема подробно рассматривалась.

859

¹⁵³ Оральная стимуляция гениталий. - Прим. пер.

¹⁵⁴ См.: Sex and Repression..., pt. II.

¹⁵⁵ Букв. - «Будь прокляты твои глаза!» — Прим. пер.

¹⁵⁶ См.: Преступление и обычай... Гл. XII, где имеются дополнительные сведения, относящиеся к *yakala* и той роли, которая принадлежит словесным обвинениям в племенной жизни; см. также «Секс и репрессии...» (Sex and Repression..., pt. II, ch. IV) - на тему сквернословия.

¹⁵⁷ См. исследование экономической психологии в «Аргонавтах...» (гл. VI и др.), а исследование принципов взаимности - в «Преступлении и обычае...»

¹⁵⁸ Институт брака неотделим от семьи и посему будет время от времени упоминаться в последующем изложении. Он уже рассматривался довольно подробно в связи с теми табу и предписаниями, которые он влечет за собой (см. гл. IV, V и VI, а также предпоследний раздел настоящей главы).

¹⁵⁹ Добросовестный (лат.). - Прим. пер.

¹⁶⁰ Данный пункт рассматривался в качестве главного тезиса в «Преступлении и обычае...» - работе, к которой стоит обратиться в связи с вышеприведенными рассуждениями.

¹⁶¹ См.: Преступление и обычай... С. 250-251 наст. тома, а также настоящую работу (гл. XIV, разд. 3).

¹⁶² Psychology of Kinship.

¹⁶³ На генеалогической схеме термины приводятся без притяжательных местоимений, а в перечне терминов - с местоимением первого лица, образованным аффиксом *gi*. Эта частица обычно приставляется в конце корня (*inagu* - «моя мать», *tatagu* - «мой отец», и т. д.), но в двух терминах: *lu-gu-ta* и *iva-gu-ta* - мы видим ее в роли инфикса. Местоимения второго лица обозначаются частицей *ti* или *tu* (*tatam* - «твой отец», *lumuta* - «твоя сестра»); третье лицо единственного числа - частицей *la*, и т. д. В современной речи корень без аффиксов никогда не употребляется. Абстрактное значение передается с помощью слова с суффиксом третьего лица единственного числа. *Inala* означает как «мать», так и «его мать». Все термины, обозначающие мужчин, воспроизводятся прямым шрифтом; термины, обозначающие женщин, - курсивом. Термины для обозначения наиболее близких, то есть семейных, связей воспроизводятся прописными буквами.

¹⁶⁴ См. исследование этих отношений в работе «Секс и репрессии...» (Sex and Repression..., pt. II, chs. VI, IX), в «Преступлении и обычае...» (ч. II, гл. III), а также в наст. книге (гл. I, разд. 1).

¹⁶⁵ О двух позициях по отношению к инцесту, соответственно с собственной матерью и с сестрой, а также о корреляции этого явления с матрилинейной системой родства и отношением туземцев к детской сексуальности - см. мою работу «Секс и репрессии...» (Sex and Repression...)

¹⁶⁶ «Культурный круг» (нем.). - Прим. пер.

¹⁶⁷ Более полный анализ этого функционального взгляда на миф можно найти в моих работах «Миф в первобытной психологии», «Аргонавты...» (гл. XII) и «Секс и репрессии...» (Sex and Repression..., pt. 2).

¹⁶⁸ В другом месте (Sex and Repression...) я опубликовал сжатую и несколько упрощенную версию данного мифа, который, как мне кажется, отчасти пострадал при этом. Ту версию, что приводится здесь, с полным текстом на тробрианском и двумя английскими переводами, можно считать наиболее полным и адекватным изложением мифа.

¹⁶⁹ Описание политических отношений у тробрианцев см.: *Seligman C.G. Mela-nesians...*; Малиновский Б. Аргонавты... Гл. II, разд. V; Он же. Миф в первобытной психологии. Гл. II.

¹⁷⁰ Преступление и обычай..., с. 250 и др. наст. тома.

¹⁷¹ Sex and Repression...

Статьи о Малиновском

Раймонд Ферт

Малиновский - ученый и человек

Появление этой книги обусловлено тем фактом, что многие из нас давно пришли к выводу, что деятельности Бронислава Малиновского было уделено недостаточно внимания. Он по-прежнему остается одним из самых крупных авторитетов в области британской социальной антропологии, формирование которой не завершено и по сей день. Уже прошло более десяти лет после его кончины, и настало время по-новому оценить его вклад в эту область знания. Ранняя смерть не позволила ему достигнуть всего, чего бы он смог. Если бы Малиновский прожил еще десятилетие, то при помощи одного только диалектического мастерства, не говоря уж обо всем богатстве его творческого ума, он смог бы предоставить множество ответов критикам и извлечь пользу из их замечаний. Большая часть этой критики (хотя далеко не вся) была справедливой, но иногда его работы оставляли без внимания в тех случаях, когда похвала была бы заслуженной. В частности, это объясняется тремя обстоятельствами. Одно из них состоит в том, что атмосфера, царившая преимущественно в британской социальной антропологии, радикально изменилась за те пятнадцать лет, как Малиновский покинул Англию. Отчасти это произошло под влиянием Радклифф-Брауна, отчасти — из-за растущей потребности в более строгом структурном подходе, способном придать большую точность многочисленным антропологическим обобщениям. Малиновский не был структуралистом в узком смысле слова, и признанию его работ мешало сравнение их с трудами других структуралистов. Кроме того, с аналитической точки зрения вклад Малиновского в антропологию был намного более значительным, нежели с систематической. Он не слишком глубоко развил свое понятие функции. Пытаясь выработать систему, которая полностью вмещала бы его понимание культуры, он занялся построением сложной, громоздкой и в некотором от-

863

ношении бесполезной теоретической конструкции. Третьей причиной было то, что личные качества Малиновского приносили ему как друзей, так и врагов. Нетерпимость к тому, что он считал фальшью или неискренностью, неприятие совершенно безосновательной, по его мнению, критики, чувствительность к неуважению, проявленному к нему самому, и относительное безразличие к воздействию своих слов на окружающих — все это вело к нарастанию враждебности по отношению к нему. И, таким образом, некоторые критические замечания в адрес Малиновского, даже вполне оправданные, вряд ли можно счесть абсолютно беспристрастными.

В результате всего этого Малиновский стал чем-то вроде легенды для тех, кто никогда не знал его. Его имя все еще имеет изрядный вес в антропологии. Однако при том, что за ним сохраняется репутация блестящего полевого исследователя, его слава великого учителя в духе сократической традиции постепенно меркнет, а его достижения в создании нового и достоверного подхода в антропологии так и не были правильно поняты. И без него сухость *Kulturkreislehre* и иллюзии панегиптизма, без сомнений, были бы в свое время исправлены и преодолены. Но, по крайней мере, для более молодого поколения европейских антропологов он вступил в эту битву и выиграл ее к концу «двадцатых годов». И хотя сегодня это уже «дела минувших дней», те, кто тогда был еще учеником, знают, с какими серьезными оппонентами ему приходилось сталкиваться в лице Эллиота Смита, патера В. Шмидта и их сторонников. Однако эта полемика велась лишь по ходу дела. Она была второстепенной по отношению к главной задаче, которую Малиновский поставил перед собой. Этой задачей была динамическая интерпретация человеческого поведения, осуществленная в широком спектре феноменов культуры с использованием понятий, которые были бы одновременно и более разработанными теоретически, и более реалистичными по сравнению с теми, что существовали на тот момент. В то время, согласно традиции, антрополог был или преимущественно теоретиком, или этнографом, и теория должна была существовать вне всякой зависимости от фактов. Заслугой Малиновского было не только то, что он совместил

эти сферы исследования, но и то, что он показал, насколько факт лишен смысла без теории и насколько важно осознанно стремиться к их взаимодействию¹. Основной теоретический аппарат, разработанный им за пятнадцать лет, в конце концов, оказался неспособным выдержать ту систематическую нагрузку, которую он хотел на него возложить.

* Теория культурных кругов (нем.). — Прим. пер.

864

Но многое из того, что было им наработано, может быть использовано и по сей день.

Результаты его трудов породили немало идей у других исследователей, хотя они и не всегда признают это.

Легендарность Малиновского иногда принимает крайние формы, как, например, в подобном ответе студента на экзамене: «Исходя из своих воззрений, Малиновский не строил абстракций и, в лучшем случае, был заблуждавшимся теоретиком». Подобная искаженная трактовка его теоретической позиции не принимает во внимание его острый интерес к вопросам методологии и к философским проблемам в целом. Более того, она выпускает из виду одно очень важное обстоятельство. Главный вопрос, конечно, заключается в следующем: если его теория была столь неадекватна, почему же так велико было его влияние на учеников?

Представленные ниже материалы подскажут, где следует искать ответы.

Бронислав Каспер Малиновский родился 7 апреля 1884г. в Кракове и умер 16 мая 1942 г. в Йеле. Основные события его жизни здесь необходимо воспроизвести лишь кратко, поскольку на них имеются ссылки в различных источниках (см. библиографию в конце тома).

Малиновский получил образование в Кракове, сначала в общеобразовательной Школе короля Яна Собеского, затем в «старейшем университете Восточной Европы», где в 1908 г. ему была присвоена степень доктора философии (*summa cum laude*) за работы в области физики и математики, однако болезнь помешала ему продолжить эти занятия. В это же время он прочел «Золотую ветвь». Целиком захваченный этой «первой попыткой прочесть этот шедевр английской науки в оригинале» (тогда только три тома), он обратился к антропологии. Тогда же он проникся восхищением к Фрэзеру, которое, несмотря на фундаментальное различие их взглядов, сохранил на протяжении всей своей жизни и выразил в посвящении Фрэзеру в одной из своих книг², опубликованной посмертно. В 1910г., закончив работу под руководством Карла Бюхера и Вильгельма Вундта в Лейпцигском университете, Малиновский приехал в Англию и стал аспирантом Лондонской школы экономики, где в 1916 г. получил степень доктора наук, опубликовав две работы об австралийских аборигенах и племени майлу³. В 1913—1914гг. он являлся одним из «лекторов по специальным предметам» в Лондонской школе экономики, преподавал на отделении социологии, читая курсы «Первобытная религия и социальная дифференциация» и «Социальная психология». В 1914 г., в основном благодаря помощи Ч.Г. Зелиг-мана, он получил два гранта — «Стипендию Роберта Монда на

* С высшей оценкой, с отличием (лат.). - Прим. пер.

865

финансирование научных поездок» (Лондонский университет) и «Стипендию Констанс Хатчинсон» (Лондонская школа экономики) — и отправился на Новую Гвинею, чтобы приступить к полевым исследованиям. Он путешествовал по Австралии вместе с другими антропологами, направлявшимися на заседание Британской ассоциации в Мельбурн. Тогда-то он впервые встретил Рад-клифф-Брауна (тогда носившего имя А.Р. Браун) и слышал от него рекомендации, которые позднее называл ценными советами для полевого исследователя. Прибыв на Новую Гвинею в сентябре 1914 г., он провел около четырех недель в Порт-Морсби в ожидании судна, которое должно было доставить его к восточным островам, и, пользуясь этой задержкой, работал с Ауиа-Ова, который ранее был информантом Зелигмана. Проведя несколько месяцев у майлу, в феврале 1915 г. Малиновский вернулся в Австралию, по пути посетив остров Вудларк. Преодолев некоторые финансовые трудности благодаря поддержке Зелигмана, в мае 1915 г. он снова отправился на Новую Гвинею при содействии государственного Департамента иностранных дел Австралийского Союза (Мельбурн). Он планировал посетить острова Мамбарэ и Добу, а также остров Россель, который ему поручил исследовать Зелигман. Но это ему не удалось — по-видимому, люди, с которыми он договаривался о работе на этих островах, куда-то переехали, и поэтому ему пришлось остановиться на островах Тробриан. Полевые исследования двух его экспедиций на

Тробрианские острова описаны в посвященной ему книге⁴.

Окончательно вернувшись в Австралию с Тробрианских островов в октябре 1918 г., Малиновский некоторое время жил в Мельбурне, где женился на Элси Мэссон, дочери сэра Дэвида Орм Мэссона, профессора химии Мельбурнского университета. По возвращении в Европу, встревоженный симптомами туберкулеза, Малиновский с семьей около года прожил на острове Тенерифе (Канарские острова), где в апреле 1921 г. он закончил работу над предисловием к своей книге «Аргonautы западной части Тихого океана». В 1921—1922 гг. снова работал в качестве приглашенного лектора в Лондонской школе экономики, на этот раз уже на отделении этнологии. Он читал курс из восемнадцати лекций на тему «Социология и экономика некоторых островных сообществ» (то есть сообществ на Тробрианских островах). Это было во время летнего семестра, то есть в середине 1922 г., - хотя, по всей видимости, он читал подобный курс *ad hoc* летом 1920 г. В 1922—1923 гг. Малиновский являлся штатным лектором по социальной антропологии, а также во время летнего семестра читал

* Специально (лат.). — Прим. пер.

866

небольшие курсы «Ранние верования и социальная дифференциация», «Социальная организация австралийских аборигенов» и «Экономика первобытных народов». Кроме того, вместе с Моррисом Гинзбергом он вел семинар «Первобытное мышление». Начиная с 1922 г. в течение примерно двадцати лет он почти постоянно работал в Лондоне, хотя много раз покидал его, особенно в летнее время. На континенте он читал лекции в Женеве, Вене, Риме и Осло, а также посетил другие европейские столицы; некоторое время (во время годовичного отпуска 1931—1932 гг.) жил в Тамарисе на юге Франции. Долгие годы вплоть до самой смерти он снимал виллу в Обербозене (Сопрабольшано) в Южном Тироле, откуда была видна часть Доломитовых Альп — горы Ро-зенгартен, Латемар и Шлерн - что, по его мнению, было прекраснейшим видом во всей Европе. В 1924 г. Малиновский получил должность преподавателя антропологии в Лондонском университете (которая была закреплена за Лондонской школой экономики), а в 1927 г. стал заведующим кафедрой антропологии. (Зелигман был заведующим кафедрой этнологии.) В мае 1934 г. Малиновский отправился в Южную Африку для участия в конференции «Нового общества деятелей образования» и с июля по октябрь путешествовал по Южной и Восточной Африке, навещая своих студентов, занимающихся полевыми исследованиями, и проводя собственные антропологические наблюдения среди народов свази, бемба, чаг-га, масаи, кикуйю и мараголи.

В 1926 г. он впервые посетил Соединенные Штаты по приглашению «Мемориала Лауры Спелман Рокфеллер». (Тогда же ему представилась возможность посетить некоторых индейцев пуэбло, после чего он признавался, что, по крайней мере, нашел языки, которые даже ему действительно трудно изучать!) Позднее он трижды приезжал в Соединенные Штаты — в 1933 г., чтобы читать лекции в Корнельском университете, потом в 1936 г. в качестве представителя Лондонского университета для участия в торжествах по случаю трехсотлетия Гарвардского университета, где ему была присвоена почетная степень доктора наук. В 1938 г. во время отпуска он вернулся в США и на этот раз провел здесь три с половиной года вплоть до своей смерти. В начале этой последней экспедиции он жил в Тусоне, штат Аризона, с целью укрепить здоровье, которое у него всегда было слабым. С октября 1939 г. по июнь 1940 г. он был приглашенным профессором в Йельском университете, а затем с сентября 1940 г. по приглашению «Бишоп Музея» в течение года являлся профессором в Йеле - занимал должность, предусмотренную соглашением между Йельским университетом и «Бернис П. Бишоп Музеем» в Гонолулу. (Школьный товарищ его младшей дочери к его большо-

867

му восхищению спрашивал тогда, правда ли, что он являлся «йельским профессором, посетившим епископа в Гонолулу»!) Этот пост сохранился за ним и в следующем году. Во время летних каникул 1940 и 1941 гг. он ездил в полевые экспедиции (в общей сложности продлившиеся примерно восемь месяцев) к сапотекам из Оахаки (Мексика) и изучал их систему сельского рынка. В начале 1942 г. был подписан контракт, по которому Малиновский назначался на штатную должность профессора в Йеле с октября 1942 г.; он

умер, так и не вступив в эту должность. Здесь следует особо отметить положение Малиновского как одной из самых блистательных фигур в британской антропологии на протяжении почти четверти века. Приехавший в Лондон бледный студент в очках, с высоким лбом и сложным славянским именем сначала был воспринят как чужой. Но очень скоро он — свободно владевший английским языком и без труда высказывавший на нем свои мысли, — был признан многообещающим антропологом с большим интеллектуальным дарованием. Поначалу он работал по преимуществу под руководством Ч.Г. Зелигмана и Э. Вестермарка. Именно Зелигману Малиновский обязан большей частью полученных антропологических знаний и дружеской поддержкой и помощью как в научной работе, так и в повседневной жизни. Позднее их дороги разошлись, в значительной степени из-за различного понимания границ и задач антропологии. Но в самом начале их отношения были достаточно близкими. Когда Малиновский находился на Новой Гвинее (в 1914 г.), в своем письме он как-то раз полушутя обратился к Зелигману, назвав его *какагу* (что означает «мой старший брат» на языке моту), а в 1941 г. после смерти Зелигмана писал об «очень, очень теплых воспоминаниях о нем», относящихся к более раннему периоду, о том, что он «был крайне добрым, любезным человеком и мыслителем, способным подсказать новые пути и подходы в научных исследованиях». Малиновский много писал о своей признательности Зелигману за помощь в полевых исследованиях⁵. Характерным примером этого служит одно письмо, отправленное после месячного пребывания на Новой Гвинее и работы с Ауиа-Ова, когда Малиновский был обеспокоен нехваткой денежных средств: «Надеюсь, эта идиллия не разрушится из-за преждевременной и полной нужды, и Лондонская школа экономики не окажется бесплодной скалой, или, по крайней мере, вы окажетесь Моисеем, который сможет разверзнуть эту скалу... Признаюсь, я целиком захвачен этой работой и не могу допустить, чтобы она закончилась неудачей».

С Вестермарком Малиновского связывало интеллектуальное родство. Будучи щедрым на благодарность, четверть века спустя

868

он вспоминал «Эдварда Вестермарка, который своими советами и исследованиями оказал на меня, как на ученого, наибольшее влияние»⁶, что отнюдь не являлось пустыми словами. Первая серьезная работа Малиновского на английском языке, посвященная первобытной австралийской экономике⁷, увидела свет в памятном издании, приуроченном к пятидесятилетию Вестермарка, а сам Вестермарк с энтузиазмом отзывался о книге Малиновского «Семья у австралийских аборигенов», которая, по его мнению, с методологической точки зрения представляла собой «образец для всех последующих исследований подобного рода»⁸.

Через несколько лет после прибытия в Лондон Малиновский значительно расширил свой круг общения с британскими антропологами. Его хорошо знали Ч.Г. Зелигман и Б.З. Зелигман, Фрэнсис Хэддон, Риверс и Маретт. Он обменивался идеями с Г.Ч. Ви-лером (координатор-составитель сборника статей, посвященных Вестермарку, и помощник в написании книги «Семья у австралийских аборигенов»), с Марией Чаплицкой (его землячка, автор блестящей книги о коренных жителях Сибири, погибшая при трагических обстоятельствах) и с Барбарой Фрейре-Марекко (она же — миссис Б.У. Эткин из Оксфорда, ранее работавшая с индейцами пуэбло). В то время к антропологии продолжали относиться прежде всего как к общей, всеохватывающей дисциплине. Малиновский не был представителем физической антропологии или археологом. Но уже тогда, как и позднее, он был готов заняться наблюдением и описанием технологических процессов, если ему казалось, что это в какой-то мере могло способствовать анализу и пониманию социальных отношений. Это нашло отражение в его работах о маилу и жителях Тробрианских островов, в изучении жилищ бемба, предпринятом им для Одри Ричарде в 1934 г.⁹, а также в его заметках о каменных орудиях в книге, посвященной Зелигману¹⁰, — хотя, скорее, это было чем-то вроде *deft*". Все-таки его всегда занимала

исключительно социальная антропология. Заметное влияние на него оказали работы У.Х.Р. Риверса, хотя он критически относился к последнему. Во введении к своей книге «Родство и социальная организация», датированном ноябрем 1913 г., Риверс выразил признательность Малиновскому за некоторые его предложения. Детально изучив систему родства во время полевой экспедиции, Малиновский активно выступил против взглядов Риверса, несмотря на научную репутацию последнего. В это же время книги другого знаменитого выходца из Польши Джозефа Конрада обрели большую популярность. Миссис Б.З. Зелигман рассказывала мне, что Мали-

* Вызов (франц.). - Прим. пер.

869

невский однажды с гордостью заметил: «Риверс — это Райдер Хаггард антропологии; я буду Конрадом». Вскоре после смерти Риверса Малиновский, ранее хваливший его введение в генеалогический метод и систематическое исследование функций рода, отзывался о нем еще и как об одном из лучших современных писателей, который наиболее последовательно и открыто, нежели кто-либо другой, стремился сместить акцент и сделать главным объектом научного внимания не отдельные любопытные случаи, а обширные группы фундаментальных идей¹¹.

Долгое время среди представителей британской социальной антропологии Малиновский считался одним из наиболее эрудированных ученых, работавших на континенте. Свободное владение этнологическим материалом, всесторонняя лингвистическая подготовка, многочисленные путешествия, а также теоретическая проницательность позволили ему максимально расширить область своих познаний. Хотя в последние годы сам он читал мало, ему часто зачитывали вслух различные работы и обсуждали их с ним. Таким образом, он, как и прежде, был в курсе современных ему научных исследований. Его ссылки на Кунова, Шурца, Э. Гроссе, Гребнера, Хана, ван Геннепа, Эренрайха, Нибура, К.Т. Пройсса, а также других авторов, сейчас почти забытых, свидетельствовали о теоретическом осмыслении работ этих ученых, а не были простой демонстрацией учености.

Малиновский в различных контекстах¹² упоминал Дюркгейма и Штейнмеца, а также Вестермарка, как основателей и лидеров социологии, особенно как «эмпирической, то есть реальной» науки. Хорошо известно влияние, которое на него оказали Карл Бюхер и Вильгельм Вундт, а позднее Марсель Мосс и Рихард Тур-нвальд. Так же известна и его негативная реакция на работы Вильгельма Шмидта и других представителей *Kulturhistorische Schule*, как, впрочем, и на работы Леви-Брюля. Он был знаком со взглядами Макса Вебера¹³, хотя они не нашли отражения в его работах. В числе других ученых, повлиявших на его умственное становление, можно назвать Л.Т. Хобхауза, Джеймса Б. Уотсона и У. Мак-Дугалла и особенно Ф.А. Шанда. Когда я познакомился с Малиновским, работа Шанда «Основания характера», содержащая теорию о трех типах систем — импульсах, эмоциях и чувствах, — была одной из его настольных книг и во многом повлияла на его взгляды на семью и родство, а также на природу институтов. По прошествии времени он завязал множество личных контактов с учеными по всему миру, изучающими различные дисциплины, чему во многом способствовало то, что он мог общаться с

* Культурно-историческая школа (нем.). — Прим. пер.

870

большинством из них на их родном языке. Только в Британии он был знаком или даже сотрудничал с такими исследователями, как Ричард Грегори, Хавелок Эллис, А.Х. Гардинер, Джулиан Хаксли, Ч.К. Огден, Сирил Берт, Дж.С. Майрес, Дж.Ч. Флугель, Э.П. Матерс, Дж.А.Л.-Ф. Питт-Риверс, Дж.Х. Олдхэм, каждый из которых в соответствии со своими научными интересами старался расширить сферу применения своих знаний. Довольно долгое время он сотрудничал с «Британским советом по социальной гигиене», давал ценные советы основателям «Отделения по наблюдению за массами», был ответственным за первую программу антропологических полевых исследований Международного института Африки. Он рассматривал свою дисциплину как науку, являющуюся «первой служанкой всеобщей науки о человеческом обществе»; но также он создавал ее значение для жизни людей, называя ее «теорией, стремящейся достичь более глубокого проникновения в человеческую природу и историю». Он полагал, что она, возможно, способна влиять на политиков, но прежде всего

«может быть использована для выработки здорового отношения и более высоких идеалов в сознании людей»¹⁴.

Говоря здесь о научной работе Малиновского, мне не стоит отклоняться от этой темы. Но влияние Малиновского в рамках его дисциплины также обусловлено и его личными качествами. Поэтому мне представляется вполне приемлемым закончить эту статью, сказав несколько слов о личности Малиновского.

Малиновский был многогранной личностью, интеллигентным, высокообразованным человеком. В отношении многих вещей он был наделен высокой степенью чувствительности. В академической сфере крайне важно отметить и его значение как учителя. Мне кажется, нет ничего лучше, чем привести здесь несколько строк из его писем ко мне, а также отрывок из моей речи в память о Малиновском, произнесенной вскоре после его смерти¹⁵. Это позволит составить более яркое впечатление о его личности. В 1942 г. я писал: «...Прежде всего Малиновский был великим учителем. Он притягивал к себе учеников со всех концов мира, изучающих различные дисциплины.

В чем секрет его притягательности? Конечно, не так-то просто это объяснить. Я думаю, он заключается, главным образом, в его настоящей любви к преподаванию, в той энергии, которую он вкладывал в каждое занятие, в его переживаниях за учеников. И дело не столько в многочисленных лекциях, во время которых он великолепно владел аудиторией. Что он действительно любил, так это семинары, когда в группе неформально обсуждались какие-то вопросы, кто-то читал доклад. Склонившись над листком с заметками, сидя во главе стола или погрузившись в глубокое крес-

871

ло, он ничего не упускал из внимания — ни неточного определения, ни ложного хода мысли, ни скрытого акцента. Вежливым вопросом, язвительным словом или остроумным замечанием он обнаруживал ошибку, наводил на дальнейшие размышления или проливал свет на уже сказанное. Потом, выслушав мнения со всех сторон, он мастерски сплетал нити дискуссии воедино, поднимая ее тем самым на более высокий теоретический уровень и включая в перспективу более крупных проблем. Его мысль всегда работала конструктивно. Одним из его дарований было то, как он умел извлекать из всего сказанного определенную пользу для дискуссии. Он давал каждому участнику семинара почувствовать это, и, как бы неумело ни были сформулированы мысли, Малиновский схватывал оригинальные идеи и воздавал должное их автору. Он вдохновлял людей своими речами. Он редко формулировал законы; он говорил как человек, который тоже жаждет знаний, стремился к сотрудничеству с учениками в решении каждой проблемы. Он всегда настаивал на раскрытии сути дела. Его постоянным вопросом был следующий: "В чем состоит проблема?" И он всегда считал, что она кроется не в понятиях замысловатых научных теорий, а в поведении обычных людей. Не имело значения, шла ли речь об обрядах инициации у кикуйю, о сельскохозяйственной магии жителей Тробрианских островов или об основаниях веры и морали европейцев. Он много писал о дикарях — многие его книги содержат это слово в названии, — но он всегда размышлял о дикаре как о Человеке, о тех импульсах и эмоциях, которые равным образом присущи и дикарю, и представителю цивилизованного общества. Таким образом, его учение не отрывалось от реальности. О какой бы части света ни завязалась дискуссия и о каких бы странных обычаях ни шла речь, значимость обсуждаемых проблем для основных человеческих нужд всегда стояла для него на первом месте. Для Малиновского антропология никогда не была просто изучением жизни дикарей, но являлась наукой, с помощью которой, поняв дикаря, мы могли бы лучше понимать самих себя. Этот «коэффициент реальности», как он сам однажды шутя выразился, был одной из предпосылок его блестящих полевых исследований».

Этим же объяснялось и его влияние, проявившееся при превращении антропологии в дисциплину, более доступную для неспециалистов, интересующихся социальными вопросами как теоретического, так и практического характера. Как показывают многие авторы, его обобщающая точка зрения помешала ему разработать более выверенные

гипотезы касательно социальных феноменов. Слишком просто он находил всеобщие, а не отдельные сравнения. Но зато это помогло специалистам, изучающим

872

другие дисциплины, понять, что антропология имеет такие же цели, работает в той же сфере человеческого поведения, делает такие же обобщения, и что в решении некоторых проблем они могут активно взаимодействовать с ней.

Но вернемся к отношениям Малиновского с его учениками, которых он, прежде всего, научил мыслить самостоятельно. «Влияние Малиновского, с точки зрения его учеников, складывается из множества факторов: его удивительная способность к анализу, искренняя готовность к признанию проблем, его чувство реальности, прекрасное владение материалом, способность детально углубляться в общие идеи, умение блестяще вести дискуссию. Но за всем этим стоит нечто большее — его собственное понимание роли учителя. Один студент из Китая однажды сказал мне: "Малиновский похож на восточного учителя — он как отец для своих учеников. Мы живем в его доме; он использует нас в качестве посыльных; иногда мы даже готовим для него еду. И нам это нравится". Он интересовался судьбой каждого ученика; он обсуждал с ними не только научные проблемы, но и их личные дела. Как это случается с любым отцом, он не часто виделся с каждым из своих подопечных с глазу на глаз. Но все знали, что у него в запасе есть множество мудрых советов, которые он всегда высказывал в своей собственной неподражаемой манере. Был ли он при этом рассудителен или весел, каждый знал, что к нему относятся с пониманием, воспринимают его беду как свою собственную. И если начинался спор — а иногда с ним действительно горячо спорили, — он умел обезоружить противника, внезапно оставив в стороне все эмоции и объективно изложив суть проблемы, чтобы можно было проанализировать все доводы, как его собственные, так и оппонента. Способность на искреннюю дружбу и симпатию, выходящая за рамки отношений учителя и ученика, увеличивала его притягательность».

Успех Малиновского как учителя отчасти объясняется и тем, что ему удавалось вовлечь учеников в круг своей работы, будь то формально, в качестве ассистентов исследователя, или просто как помощников. Он был убежден, что перед написанием книги или даже статьи необходимо составить подробный план будущей работы, ибо таковой имеет большую теоретическую ценность для изучения и определения отношений и понятий. Малиновский редко собственноручно писал свои работы — он не умел печатать, — он их диктовал, а наброски тезисов помогали ему контролировать и управлять процессом создания работы. Такие планы порождали сложные дискуссии и изменения. В определенной мере именно этой тягой к порядку в изложении материала объясняется неудача Малиновского представить единый обзор культу-

873

ры островов Тробриан; неудача, за которую его часто критиковали. Но дело, конечно, не только в этом. В его письме, которое я получил вскоре после возвращения из полевой экспедиции в 1929 г., содержится несколько советов относительно обработки собранных материалов: «Я бы начал с работы с "документами", такими как магические формулы, генеалогии, карты и чертежи, статистические данные и т. д. На данный момент у вас, несомненно, уже созрел общий план будущей работы. Интересно, приступите ли вы сразу к полному обзору культуры Тикопии (*sic* — *P. Ф.*) или же будете делать так, как делал я — то есть описывать ее по частям. Надеюсь, вы займетесь первым, как сделал бы и я, если бы мог вернуться на десятилетие назад. Конечно, у меня имелись веские причины поступать так, как я поступил. Одной из них, как вы знаете, было мое слабое здоровье, которое не позволило мне тогда полностью посвятить себя столь трудоемкому делу, как обработка всех собранных материалов. Другой причиной послужило то, что когда я приступал к этой работе, необходимо было описать ту теоретическую позицию, которую сейчас мы называем "функциональной", что можно было сделать, представив лишь некоторые фрагменты моих материалов, удачно встроенных в общую канву теоретических построений».

Другой отрывок из нашей переписки по поводу полевых экспедиций свидетельствует о том, как важна была для него эстетическая сторона полевых исследований. «Меня обуяла тоска, когда я

читал о волнах, накатывающих на берег, о комарином писке, о мотыльках, кружащих вокруг фонаря. Как бы я хотел оказаться на вашем острове, а не на этом отвратительном коралловом блюде Бойова. Мне всегда нравилась бескрайняя морская гладь, а на Тробрианах я мог созерцать ее лишь время от времени или довольствоваться видом лагуны. С другой стороны, думаю, у вас нет недостатка в физической нагрузке». Физические упражнения были для Малиновского своего рода фетишем. Многие из его учеников помнят, как сопровождали его в длительных прогулках по сосновым лесам плато Риттен, начинавшимся от его вилы в Южном Тироле, как порой их застигал в пути вечерний звон колокола и им приходилось бежать через холмы, чтобы не опоздать к ужину. Одним из качеств Малиновского, к которому труднее всего было привыкнуть тому, кто не был готов ему подчиниться, было его особое чувство юмора. Он восхищал игрой слов. Он привел в бешенство некоторых своих коллег утверждением (которое часто цитируют, критикуя его) в «Специальном предисловии» к книге «Сексуальная жизнь дикарей», что «замечательное название * Именно так! (лат.). - Прим. пер.

874

"функциональная школа антропологии" было придумано мною самим, в некотором отношении для меня самого и в значительной степени благодаря моей безответственности». Подобное высказывание наряду с тем, что он называл себя «архифункционалистом»¹⁶, согласовывалось с его представлением о шутке. Это очень красноречиво свидетельствовало об его эгоцентризме, вере в собственное интеллектуальное превосходство. Однако это также обнаруживает то, что он никогда не скрывал, — скорее комическую, чем патетическую, фигуру человека на арене судьбы.

Малиновскому всегда нравился образ Арлекина.

В апреле 1935 г. я получил почтовую открытку из Чикаго со следующим посланием, написанным рукой Малиновского: «Приветствия от классической Функциональной Школы (А.Р.-Б. и Б. М.) - нижнее фото — Лондонскому Функционалисту (Р.Ф.) — верхнее фото». Послание подписано «Б.М.». Цветная открытка куплена в зоопарке Линкольн Парк. Сверху на ней изображен серьезного вида орангутанг, сидящий на стуле и уставившийся в пространство, снизу - два орангутанга сидят на соломе один возле другого и посасывают что-то из молочных бутылок. Открытку дополняет невозмутимая подпись: «Наилучшие пожелания от Рекса» (то есть от Радклифф-Брауна).

Следующий текст был его ответом на приглашение на одну вечеринку:

«Профессор Б. Малиновский (функционалист *Partibus Inflde-lium*) передает свое глубокое почтение миссис....., являющейся

гипер- 1

эпи- > функционалистом по праву,

мета- J

и ввиду надвигающегося события сообщает о возможном вторжении в ее дом лица, стоящего первым в списке приглашенных (30.VI.1938).

Желая внести свой вклад в укрепление социальной системы этого вечера, готов содействовать его

Eunomia — или же *Disnomia* его

Euphoria — или же *Disphoria* его

Eulalia — или же *Dislalia*

' Не в полной мере сведущий (лат.). — Прим. пер.

875

(лблейн — болтать)

его

Eubolia — или же *Disbolial*

его

Eukretia — или же *Diskretidl* и т. д. и т. п.»*.

В подобного рода посланиях, подтрунивая и над собой, и над окружающими, ему всегда удавалось подшутить над каким-нибудь современным движением или жаргоном; помпезность была излюбленной мишенью его насмешек.

Выступая на публике, Малиновский мог быть либо предельно остроумным, либо провоцирующим, как ему того хотелось. Но его талант оратора проявлялся далеко не всегда; иногда он мог быть невыносимо скучным. Однако в отличие от Радклифф-Брауна, который предпочитал не покидать свою защитную раковину, Малиновский не боялся выступать перед аудиторией. Все же, каждый по-своему, оба нуждались во внимании.

Опять цитата, датируемая 1942 г.: «Куда бы он ни отправился, он всюду производил

впечатление сильной личности. Будь то на научном собрании или вечеринке, — а он любил вечеринки, — он выделялся среди остальных своим обликом, поведением, ясным умом и блестящим умением вести беседу. Как у всякого человека, обладающего яркой индивидуальностью, у него, несомненно, были свои недостатки, но они лишь подчеркивали его оригинальность...

Кроме того, за этими недостатками скрывалась другая сторона его личности. Возможно, отблеском острой научной проницательности была его сильная эмоциональная чувствительность. Иногда она принимала форму меланхолии. С детства ему приходилось непрерывно бороться с болезнями - но несмотря на эту борьбу ему удавалось работать больше, чем обычному здоровому человеку. Кроме того, болезни преследовали всю его семью. Это породило в нем ощущение того, что он ведет борьбу с самой Судьбой, которая, позволив ему испытать чашу успеха, добавила туда горьких капель. В такие периоды он больше всего нуждался в дружеском участии».

Недуг жены (она умерла в 1935 г.), которая страдала неизлечимой болезнью позвоночника, но сохраняла хладнокровие и самообладание, в течение почти десятилетия омрачал жизнь

Малинов-

¹ Eupomia - функциональная согласованность; disnomia — функциональная разъединенность или противоречивость; euphoria— радостное настроение, подъем чувств; dysphoria — упадок чувств; eulalia — воодушевляющая беседа; dislalia — гнусная болтовня; eubolia - счастье; disbolia - несчастье; eukretia - соразмерность и умеренность; diskretia - расчлененность (греч.). — Прим. пер.

876

ского. Глубоко переживая горести своей семьи, он иногда писал почти с отчаянием. В его письме от марта 1929 г. говорится: «...Из этого вы можете заключить, что у меня все очень изменилось. Времена надежды и ожидания, того нового импульса, который мне дало преподавание, кажутся бесконечно далекими. Сейчас я живу в совершенно ином мире, в лучшем случае безнадежно сером и бессмысленном, в худшем — похожем на невыносимый ночной кошмар. Конечно, я *работаю*, даже как-то развлекаюсь и даю пищу своим амбициям, чувствам неприязни и т. д., — но все это лишь тонкое покрытие, ветхое и неприятное на ощупь, а под ним — страшная пустота».

Если бы эти слова принадлежали кому-то другому, их можно было бы принять за театральный жест, но Малиновский всегда осознавал возможность самообмана и превыше всего ценил интеллектуальную честность. В одном его малоизвестном эссе о соотношении первобытной религии и науки¹⁷ есть строки, посвященные агностицизму и религиозному чувству, которые свидетельствуют о его глубоко трагическом мироощущении. «Действительно ли современным миром с его опустошительными войнами, расовыми, национальными и классовыми конфликтами, с его низменными страстями и массовой эксплуатацией — неужели нашим миром управляет всеобщее стремление к достижению истины и гармонии? Я не вижу ни единого признака такого правления. Куда более сильно я чувствую устоявшиеся, традиционные убеждения, которые находят во мне эстетический и моральный отклик — и перед ними я преклоняю голову. Есть ли хоть малейшая надежда преодолеть эту глубокую пропасть между трагическим агностицизмом и верой? Я не знаю. Есть ли какое-то средство? И на этот вопрос я не нахожу ответа. Возможно, нам может помочь большая честность, большая откровенность и большая искренность».

Однако семейные обстоятельства Малиновского изменились. В 1938 г. во время отпуска он поехал в Соединенные Штаты и остался там до самой своей смерти. По складу характера он не мог быть абсолютно счастливым человеком. Но по мере того, как отступала его печаль, особенно в пять последних лет жизни, Малиновский познавал радость жизни — он снова обрел семейное счастье, воспитывая дочерей и женившись на художнице Валетте Свонн. Но теперь его тревожила война. Малиновский никогда не был патриотом в общепринятом смысле слова. Война, по крайней мере, по своему воздействию на цивилизацию, казалась ему отрицанием культурного поведения, разрушителем бурного расцвета творческих сил. Первая мировая война была для него шоком как в личном, так и в общечеловеческом плане. Он сильно пере-

877

живал за мать, которая в то время жила в Кракове, не одобрял боевого настроения обеих сторон. Помимо этого у него был серьезный повод для беспокойства из-за собственного

политического статуса. В 1914 г. Зелигман был сильно обеспокоен будущим Малиновского (тот в то время находился в Австралии), так как узнал, что Малиновский является австрийским подданным и, следовательно, гражданином враждебного государства. (К счастью, обхождение с таковыми не было столь уж суровым в то время, и власти позволили Малиновскому продолжить антропологические исследования.) Зелигман писал Малиновскому, что исходя из общих взглядов на тевтонов, изложенных в его письме, он счел его выходцем из русской Польши. Малиновский ответил: «Вы удивлены тем, что я оказался австрийским подданным, хотя даже до начала войны не в лучших словах отзывался о проклятых немцах. Вам следует знать, что поляки, являющиеся подданными Германии, не скрывают, что они русофилы, в то время как русские поляки склонны недооценивать тевтонскую опасность. *Нет* ничего более эфемерного, чем "австриец" — это чистой воды фикция. К нам прекрасно относились в Австрии, и в качестве конфедерации относительно автономных народов она была одной из самых благоприятных (*sic!* — P. Ф.) стран. Как только Австрия выступит на стороне Германии, она станет глупо и грубо отвратительной. Это мое *confession de/of*». В результате всего этого Малиновскому, находившемуся на Новой Гвинее, было очень трудно работать, постоянно узнавая тревожные новости о войне, и он, по его собственным словам, «погрузился в страшно беспомощный стоицизм».

Однако незадолго до Второй мировой войны Малиновский принял британское гражданство. Его отношение к войне сильно изменилось. По-прежнему считая ее разрушительной для фундаментальных ценностей, на которых покоилась цивилизация, он увидел еще более страшную и непосредственную опасность в тоталитаризме. С самого начала он был убежденным и безоговорочным противником национал-социализма, и его книги были запрещены в Германии¹⁸. Частично его позиция видна из письма ко мне, относящегося к 1941 г.: «Находясь на безопасном расстоянии, я все бы отдал, чтобы попасть в самое пекло. Вероятно, это иллюзия... Если бы каким-то чудом с Адольфа содрали штаны, и появилась бы *реальная* возможность заниматься антропологией в Англии, я бы несомненно предпочел вернуться... Несмотря на все позы и притворство, я нахожу *au fond*" довольно жалким это из-

¹ Глубокое убеждение (*франц.*). — Прим. пер. " В глубине души (*франц.*). - Прим. пер.

878

гнание и большинство планов на будущее. Стараюсь вести как можно больше "пропаганды". Возможно, важна каждая малость...».

К концу жизни Малиновский был президентом Польского института искусств и наук в Соединенных Штатах. Всегда сохраняя теплое чувство к Польше и искренний интерес к польским делам, Малиновский никогда не акцентировал свое польское происхождение в политическом националистическом духе. Однако последствия Второй мировой войны пробудили в нем новый интерес, вызванный, по всей видимости, явным совпадением интересов Польши и мира в целом. Его жена утверждала, что его сильно задело вторжение в Польшу и снова пробудило в нем национальное чувство и чувство солидарности с поляками. Он принял самое непосредственное участие в организации Польского института и активно помогал покинувшему Польшу ученым. Это было одним из способов упрочить то, что он считал основаниями свободы и цивилизации.

В заключение мне представляется наиболее уместным привести высказывание одного из наших американских коллег: «Именно потому, что я уважал Малиновского и его работу, я резко критиковал его, хотя обычно бывает наоборот. Он красноречиво проповедовал интеллектуальную веру. Мало кто из живущих сейчас может подняться до страстной искренности того лучшего, что написано им»¹⁹.

Примечания

¹ Требование отделения выводов от данных, полученных при наблюдении, которым он был немало обязан Хэддону, Риверсу и Зелигману, подкреплялось его пониманием значения «фактов» (см.: Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана. Том I наст, изд., с. 22-24; Балома: духи мертвых на Тробрианских островах, с. 411—412 наст. тома).

² См.: Malinowski B. A Scientific Theory of Culture and Other Essays. N. Carolina, 1944. P. 179-221, а также см. работу

Малиновского «Миф в первобытной психологии» в настоящем томе.

³ См.: *Malinowski B.* The Family among the Australian Aborigines: A Sociological Study. L., 1913; The Natives of Mailu: Preliminary Results of the Robert Mond Research Work in British New Guinea // «Transactions and Proceedings of the Royal Society of South Australia». 1915. Vol. 39.

⁴ См.: *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski* / Ed. by R. Firth. L., 1957. P. 77-80.

⁵ См., например: *Malinowski B.* The Natives of Mailu. P. 496; Baloma; The Spirits of the Dead in the Trobrian Islands. P. 354; Аргонавты западной части Тихого океана. Том I наст. изд., с. 15.

⁶ См.: *Malinowski B.* [Foreword] // Ashley-Montague M.F. Coming into Being among the Australian Aborigines. L., 1937. 879

⁷ *Malinowski B.* The Economic Aspect of the Intichiuma Ceremonies // Festschrift tillegnad Edward Westermarck i anledning av hans femtiarsdag den 20 November 1912. Helsingfors. P. 81-108.

⁸ *Westermarck E.* [Review of: *Malinowski B.* The Family among the Australian Aborigines: A Sociological Study] // «Folk-lore». 1913. Vol. 24.

⁹ *Richards A. I.* Huts and Hut-Building among the Bemba: Part I // «Man». 1950. № 134. P. 88.

¹⁰ См.: *Malinowski B.* Stone Implements in Eastern New Guinea // Essays Presented to C.G. Seligman/ Ed. by E.E. Evans-Pritchard et. al. L., 1934.

¹¹ См.: *Malinowski B.* Ethnology and the Study of Society // «Economica». 1922. Vol. II. P. 218.

¹² См., например: *Malinowski B.* The Family among the Australian Aborigines: A Sociological Study. L., 1913. P. VII-IX; [Review of: *Durkheim E.* Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse] // «Folk-lore». L., Vol. 24. 1913. P. 531; Baloma: Spirits of the Dead in the Trobriand Islands // «Journal Royal Anthropological Institute». 1916. Vol. XLVI. P. 423л.; Magic, Science and Religion // Science, Religion and Reality / Ed. by J.A. Needham. L., 1925. P. 23; The Work and Magic of Prosperity in the Trobriand Islands // Mensch en Maatschappij: Steinmetznummer. Groningen, 1933. P. 154; A Scientific Theory of Culture [and Other Essays] / With a Preface by H. Cairns. Chapel Hill, N. Carolina, 1944. P. 19, 25, 26.

¹³ См., например: *Malinowski B.* Labour and Primitive Economics [Review of: *Dudley Buxton L.H.* Primitive Labour] // «Nature». 1925. Vol. 116. P. 930.

¹⁴ См.: *Malinowski B.* Ethnology and the Study of Society // «Economica». 1922. Vol. II. P. 218-219.

¹⁵ Эта речь была опубликована в отчете памятного собрания Ассоциацией польских профессоров и преподавателей университетов в Великобритании, проведенного под эгидой Лондонской школы экономики и политических наук, Королевского Антропологического института, Института социологии, Международного института африканских языков и культур, Школы славянских и восточноевропейских исследований и Ассоциации польских профессоров и преподавателей в Великобритании. Выступили Р. Маретт, М. Гинзберг, Х. Дж. Браунхольц и Р. Ферт, председательствовал сэр Уильям Г. Беверидж (лорд Беверидж).

¹⁶ См.: *Malinowski B.* The Anthropology of Changing African Cultures // Methods of Study of Culture Contact in Africa / The International Institute of African Languages and Cultures. Memorandum XV. L., 1938. P. XXXVI.

¹⁷ См.: *Malinowski B.* [Chapter V] // Science and Religion — A Symposium. London, 1931.

¹⁸ См. предисловие его жены Валетты Малиновской к посмертному изданию его трудов (*Malinowska V.* [Preface] // *Malinowski B.* Freedom and Civilization. L., 1947). Также см. главу Х Я. Хорбина в книге «Человек и культура» (*Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski* / Ed. by R. Firth. L., 1957. P. 265ff.).

¹⁹ *Kluckhohn C.* Bronislaw Malinowski, 1884—1942 // «Journal American Folk-lore». 1943. Vol. 56. P. 219.

Перевод выполнен М.В. Кравченко по книге: *Firth R.* Introduction: Malinowski as Scientist and as Man // *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski* / Ed. by R. Firth. London, 1957.

ЛюсиМэйр

Малиновский и изучение социальных изменений

Возникновение интереса к предмету

В то время, когда Малиновский занимался своими исследованиями на островах Тробриан, те разительные перемены, которые произошли в организации большинства малоразвитых обществ благодаря провозвестникам «западной» культуры, не принято было причислять к области собственно антропологической науки. Подразумевалось, что антропологу следует заниматься сферой «не затронутого цивилизацией первобытного общества», и в тех случаях, когда нет ничего, не подвергшегося воздействию цивилизации, считалось допустимым не придавать значения таким навязанным туземной культуре извне феноменам, как торговец, чиновник администрации и миссионер. В это время Малиновский писал о своем подходе к предмету: «Антропология, по крайней мере для меня, была романтическим побегом от нашей сверх-стандартизированной культуры». На Тробрианских островах влияние современного мира (а последствия такого влияния были, без сомнений, налицо) не настолько исказило традиционные институты, чтобы их нельзя было изучать в качестве примера социальной организации. «Я все же мог, хотя и с небольшим усилием, реанимировать и реконструировать образ жизни людей каменного

века»¹.

После того, как антропологи стали интересоваться обществами, стремительно изменяющимися под влиянием колониального управления или роста торговли и промышленности, такой подход стал расцениваться как недостаток, которого следует избегать или же использовать крайне редко; тех же, кто не принял эту точку зрения, считали далекими от реальной жизни, чересчур академичными учеными, которые идеализируют исчезающий порядок и не уделяют достаточно внимания конструктивным теориям. Тем не менее их взгляды вновь обрели научную респектабельность, когда внимание было направлено на сравнительное изу-

881

чение социальных структур, которое неизбежно привело к исследованию обществ, в которых наблюдается узнаваемая структура. В теоретических дискуссиях, которые велись в начале XX в., подразумевалось, что рассматриваемые общества носят статичный характер, хотя их состояние всегда представляли себе как конечный пункт некоего процесса. И диффузионистская, и эволюционистская гипотезы фактически являлись теориями социальных изменений, хотя в большинстве работ, рассматривавших диффузию материальных объектов и техник, это обстоятельство затушевывалось. Критицизм Малиновского в отношении этих теорий, как известно, не касался адекватности их методов анализа процессов изменений. В самом деле, его настойчивое стремление исходить при интерпретации институтов из их современной значимости логически предотвращало все нападки с этой стороны. Несмотря на то что ранее антропологи ставили акцент на «практической» ценности понимания местных обычаев, в значительной степени исходя из установки избегать нежелательного вмешательства, первый академический курс лекций, лейтмотивом которого явился современный феномен изменения в малоразвитых обществах, был прочитан Радклифф-Брауном в Кейптауне в 1924 г. Он был посвящен анализу тех последствий, какие имели западные экономические влияния для социальной организации народов банту. Выбор в качестве предмета полевых исследований именно южноафриканских обществ, настолько подверженных европейскому влиянию, что это невозможно игнорировать, в равной мере обусловлено как трудностью обнаружения других подобных обществ, так и теоретическими предпосылками. Однако основная причина, по которой внимание было нацелено на эти явления, была этического свойства — в качестве таковой выступала забота миссионеров и некоторых администраторов о благе народов, в среде которых они работали. Вызывало беспокойство снижение численности населения на тихоокеанских островах, которое представлялось глобальным и грозило вымиранием многим народам. Дискуссии по этому поводу привели к обнародованию У.Х.Р. Риверсом теории о том, что целые общества могут потерять волю к жизни, если их лишить институтов, находящихся в центре их интересов, а также к дальнейшему развитию этой теории Дж.Х.Л.Ф. Питт-Риверсом². В качестве объяснения сокращения численности населения эта теория потеряла свою актуальность, когда демографическая кривая пошла в обратном направлении; но ее полезно вспомнить, потому что, рассматривая экспедиции некоторых племен охотников за головами в качестве основного побудительного мотива всей экономической деятельности, Риверс коснулся той взаимозависимости институтов, ко-

882

торую Малиновский намного полнее продемонстрировал в своем докладе о системе *кула* на Тробрианских островах, опубликованном в том же году.

Что касается Африки, то здесь миссионерская деятельность того периода принесла больше результатов. Это видно по увеличению числа представительств в политической сфере и созданию Международного института африканских языков и культур — исследовательского учреждения, имеющего определенную цель сконцентрировать интерес на изменяющихся африканских народах с тем расчетом, что результаты научных изысканий послужат руководством к действию. Среди его учредителей Дж.Х. Олдхэм

занимался практическим изучением концепции административной опеки; Эдвин Смит — вопросами более толерантного отношения к африканским обычаям и уважения африканских ценностей (примером бездумного нарушения подобных принципов является требование британского губернатора отдать ему золотой трон ашанти); лорд Лагэрд более полно разрабатывал теорию политических институтов и законных прав, на которых основывалась его система управления, осуществляемая традиционными правителями³. Изучение культурных изменений (как они обычно именовались в то время) было тогда тесно связано с практическим применением антропологических знаний, и в работах Малиновского эти две сферы никогда не отделялись друг от друга. Поездка в Африку в 1934 г. еще более убедила его в том, что антропологам предстоит внести важный вклад в формирование политического курса, а также привела к смещению акцента в его работах от предостережения от дезинтегрирующего воздействия навязанных изменений к критике расистской политики и призыву к допущению африканцев ко всем областям европейской культуры. Надо признать, что увлеченность этой темой мешала ему формулировать теории социальных изменений как общего процесса.

Первые сотрудники Института Африки перед началом собственной работы проходили годовую стажировку у Малиновского, а в перерыве между первой и второй полевыми экспедициями возвращались в Лондон и принимали участие в его семинаре. Базовое обучение велось в рамках его общей теории, и его ученикам приходилось вырабатывать собственный метод ее приложения к исследованиям, в которых особое внимание уделялось воздействию внешних влияний. Первая собственная работа Малиновского на эту тему вышла в свет в форме критического предисловия к сборнику статей его учеников, носившему название «Методы изучения культурных контактов в Африке»⁴. После этого он писал разъясняющие его позицию статьи и читал лекции по

883
этому предмету перед различными научными аудиториями, а в последние годы своей жизни вел семинары по проблемам культурных изменений в Йельском университете. Он собирался написать книгу о «культурных контактах и изменениях», и после его смерти работы, опубликованные и рукописные, которые могли бы войти в эту книгу, были собраны и изданы Ф.М. Кэббери в книге «Динамика культурных изменений»⁵.

«Культурные» или «социальные» изменения?

В течение большей части жизни Малиновского использование терминов «культурные изменения» и «культурный контакт» не подразумевало какого-то иного подхода к изучаемым феноменам, чем тот, который обозначен термином «социальные изменения». Разделение антропологов на изучающих «общество» и исследующих «культуру» было ясно обозначено в президентском обращении Радклифф-Брауна к членам Королевского Антропологического института в 1940 г., когда он заявил, что разница в определении предмета «ведет к двум различным видам исследования, между которыми вряд ли возможно достигнуть согласия в формулировке проблем»⁶. Далее, в том же обращении он подверг критике теорию культурных изменений Малиновского, хотя в целом она была признана обоснованной. Однако он явно не относил теорию Малиновского в целом к той категории учений, которые не имеют ничего общего с его собственными взглядами. И в самом деле, подход Малиновского к антропологическим проблемам был ему более близок (и этим они обязаны французским социологам), чем подход американских авторов, которые открыто интересуются культурой, противопоставляя ее социальной структуре. Первыми антропологами, употребившими термин «социальные изменения» в заглавии книги, были Годфри и Моника Уилсоны⁷; однако их подход к предмету может быть справедливо описан как по преимуществу рассматривающий аспекты культуры.

Малиновский по собственному опыту (поскольку он был поляком, жившим в государстве, находившемся под властью Австрии) знал положение этнических меньшинств в Европе, и он всегда имел это в виду, когда рассматривал проблемы, касающиеся навязывания изменений со стороны внешних сил. В Европе это в основном принимало форму запрета на некоторые специфические модели поведения. В сфере культуры это означало запрещение определенных

ритуалов и народных торжеств, использования иного языка, кроме языка правящей группы. Он ясно представлял себе субъективные чувства члена группы меньшинства, лишенного права сохранять свои культурные традиции. Как иссле-
884

дователь социальных феноменов, он, однако, никогда не разделял культурные особенности и тех людей, в чьем поведении они проявлялись; основная ответственность за реификацию культуры лежит не на нем.

Его «функциональная» теория культуры подверглась резкой критике, и очень немногие антропологи, если таковые и найдутся, разделяют ее сейчас целиком. Тем не менее она, как и все теории, заслуживает рассмотрения в свете тех идей, которые были актуальны в момент ее появления. По мнению некоторых критиков, там, где его теория не лишена здравого смысла, она состоит из трюизмов, о которых никто никогда не спорил. Одно из его собственных знаменитых высказываний здесь очень к месту: «Иногда полезно утверждать очевидное». В то время, когда ведущий британский специалист в сфере исследования социальной организации мог призывать своих читателей «представить народ, где старики монополизировали молодых женщин, и где возник обычай отдавать лишних жен сыновьям своих сестер»⁸, интерпретация социальных институтов любого уровня развития в качестве систем, в которых всеобщие необходимые цели достигаются совместными усилиями организованных групп, была не только благотворной поправкой, но и, согласно британской антропологической науке, новшеством. Слабость этой интерпретации состоит в том, что она объясняет не все социальные феномены, а не в том, что не объясняет никаких.

Большую часть времени, что Малиновский преподавал в Лондоне, считалось само собой разумеющимся то, что антрополог в полевых экспедициях изучает «культуру» какого-то «общества». Только позднее слова «культура» и «общество» стали обозначать абсолютно различные подходы к социальным феноменам. Малиновский настаивал на том, что полевой исследователь должен изучать «целостную культуру», но если бы он был вынужден признать необходимость ограничить проблемное поле, то он отдал бы предпочтение изучению того, что называл «институтами».

В Америке, однако, было широко распространено мнение о том, что «целостность» культуры является предметом «моделирования». «Моделируется» (причем это слово значит здесь нечто большее, чем «стандартизируется») не только поведение. По какой-то скрытой логике различные элементы культуры соединяются друг с другом, так что каждая культура, взятая как целостность, приобретает определенный характер — то, что Бейтсон назвал «этосом»⁹. Модель может быть представлена в форме искусства, обрядов, а также типами личностей, которые вызывают восхищение. Ранняя форма этой теории, согласно которой «культура», взятая за образец, должна была «навязывать свои модели»

885

индивидам, через которых она себя выражала, «выбирать» или «отклонять» особые проявления поведения в зависимости от того, совместимы ли они с образцом или нет, была уточнена в ходе исследований, направленных на то, чтобы показать, каким образом данная культурная среда поощряет развитие определенного типа личности. О подобном подходе к предмету можно с полной ясностью сказать, что в формулировке проблем он не имеет ничего общего с учением об обществе, которое, как отметил Радк-лифф-Браун, по существу является учением о социально регулируемых межличностных отношениях.

Малиновский прежде всего занимался социальными отношениями, что явствует из того, что в качестве отдельного пункта для сравнений он настаивал на термине «институт», который он иногда определял как систему действий, а иногда как группу людей. Его изучение культурных изменений было поэтому изучением институциональных изменений, а не исследованием диффузии характерных черт. «Объекты изменений, — писал он, — это не черта или комплекс черт, но организованные системы или институты»¹⁰. Такого принципа придерживались все его британские последователи, хотели ли они объединить в одной монографии целостный обзор изменений, возникающих в данном обществе, или, что становится все более и более привычным, рассматривали отдельные институты и их развитие.

Ему самому, однако, не удалось осуществить полный разрыв с теорией культурных черт и культурных образцов, которая присутствует в его собственных работах. Отчасти это

произошло оттого, что большая часть сочинений и лекций по этому предмету была написана им в Америке, он солидаризировался с критикой этой теории и, таким образом, оказался в плену у ее терминологии.

Разработанная Малиновским теория интеграции институтов привела к тому, что особое значение стало придаваться вспомогательным способам адаптации, которые присутствуют в большинстве разновидностей установившихся обрядов. Он с одобрением ссылаясь на предложенную Фортесом метафору, которая гласит, что процесс культурных изменений (культурного контакта) не является «механическим смешением элементов культуры, подобным набору пучков сена»¹¹. Тем не менее, тогда как, с одной стороны, он возражал против «уплаты по счетам» культурных заимствований их источникам даже в таких ясных случаях, как совершение традиционного для народа пондо ритуала благословения пашни, с другой стороны, он использовал метафоры передачи в дар и принятия в стиле американских антропологов, которые так любопытно пишут о «заимствовании» культурных черт. Он

886
значительно отличался от них тем, что настаивал на «новой культурной реальности», на наличии чего-то большего, чем просто комбинации ранее существовавших черт или даже «видоизменения» «заимствованных» черт, происходящих при встрече двух культур.

Кроме того, эта концепция становится сама по себе ненужной, если ее считать достаточной для фокусировки внимания на любом данном институте и проследить ее развитие в ответ на какие-либо силы, которые на нее воздействуют. Малиновский часто говорил о культурном детерминизме двух взаимодействующих обществ и утверждал, что «институты, которые являются результатом взаимодействия и изменений... подчиняются своему собственному специфическому детерминизму»¹². Он не развил далее эту концепцию. Говоря о «специфическом детерминизме» новых институтов, он вполне мог иметь в виду то влияние на формы родственных институтов, которое не только подразумевалось его «функциональной» теорией, но также было резюмировано Р. Фертом в не лишенном здравого смысла утверждении о том, что «одни и те же люди хотят участвовать во всех них»¹³. Под «культурным детерминизмом» двух взаимодействующих обществ он, вероятно, подразумевал нечто сходное с тем, что сегодня принято называть «системой ценностей» или программой предпочтительных целей, присутствующей в каждой из них. Слово «детерминизм», означающее в этом контексте нечто вроде взаимодействия между неодолимой силой и неподдающимся ей объектом, не является наиболее удачным из всех возможных. Значительное развитие учения о социальных изменениях с тех пор является усовершенствованием анализа социальной организации, так что области, где структурная система допускает некоторую игру индивидуального выбора, отличаются от тех, где она является жесткой¹⁴. Когда проведено такое разграничение, процесс социальных изменений можно отследить в способах реагирования на новые ситуации или даже на недовольство социально стандартизированными ситуациями, не постулируя никакой конфронтации между культурами или параллельными институтами. Это также позволяет нам истолковывать неспособность сельских обществ откликаться на проекты, цель которых состоит в повышении их материального уровня, технические преимущества которых кажутся самоочевидными тем, кто их предлагает.

Теория культурных изменений Малиновского на самом деле не носила общего характера, но рассматривала влияние индустри-

887
ализации на сельские общества. Он черпал примеры из материалов по Африке, большей частью опираясь на африканские исследования своих учеников. Но он отмечал, что «...процессы культурных изменений в Африке не столь уж существенно отличаются от тех процессов, благодаря которым аграрные и отсталые страны Европы сегодня из крестьянских сообществ... преобразуются в новый тип общества, практически аналогичный тому, что свойствен промышленному пролетариату в Соединенных Штатах Америки, Англии или Франции»¹⁵. Такую точку зрения можно в целом принять, и, действительно, методы полевого исследования, основывающиеся на его методике и руководствующиеся теорией, которая базируется на работе с «примитивными» народами, были применены за последнее

десятилетие к изучению деревенских общин во Франции, Испании, Турции и в Новом Свете и даже в некоторых районах крупных городов.

Рамки его обобщений в дальнейшем были сужены из-за того, что его африканские материалы поступали из обществ, подвластных европейским правительствам, или иммигрировавших из Европы общин. Опять же отчасти исходя из собственного опыта представителя народа, подчиненного европейскому правлению, он прекрасно понимал все то, что не устраивало африканцев, и, анализируя наблюдаемый им процесс, интересовался не столько законами изменения как таковыми, сколько условиями приемлемой адаптации к новой ситуации, или, как он сам это называл, «успешными» культурными изменениями¹⁶. Его принцип «общего фактора», обнаруживаемый везде, где есть «отдаленное сходство интересов европейцев и африканцев», а следовательно, и «основа для сотрудничества», устанавливает идеал, но не эмпирически обоснованное утверждение. Он также не относится ко все более увеличивающемуся числу случаев, когда конфликт интересов невелик или вовсе отсутствует, однако все планы технологического усовершенствования рушатся.

Методы исследования

Для анализа процессов изменений Малиновский предлагал использовать табличную схему, которая, как он считал, обеспечивала то, что все важные факты будут зафиксированы и установлены соответствия между ними. При подобном «трехколонном подходе» элементы двух взаимодействующих культур — понимаемые как элементы правящей имперской силы и ее колониального подчиненного — были распределены по двум крайним колонкам в зависимости от своей принадлежности к одной из двух упомянутых культур, а между ними находилась колонка, фик-

888

сирующая элементы «новой культурной реальности», получающейся в результате их взаимодействия. Он не только расценивал институты в качестве важных культурных сущностей, но и представлял процесс культурных изменений как *взаимодействие* институтов, и считал, что «организованные системы *европейских* действий» (курсив мой. — Л.М.) необходимо прямо координировать с соответствующими феноменами изменений¹⁷.

В разработанной в конечном итоге схеме, опубликованной в посмертно изданном томе, колонка, содержащая информацию о Европе, на самом деле не была заполнена данными о природе институтов. Это может означать то, что если бы он был жив, то не стал бы публиковать этот том без значительной проверки или не стал бы публиковать его вообще в том виде, в каком мы сейчас его имеем, и таким образом определенные противоречия могли бы быть устранены. Тогда, возможно, он бы в явной форме высказал то, что хотел зафиксировать под заголовком «Влияния, интересы и намерения белых», а именно то, что в данной конкретной ситуации речь идет о намеренных попытках изменить традиционные типы поведения и реакцию на них, а не о том, что он сам называл «выборочной передачей» со стороны правящей группы. Действительно, довольно-таки интересно отметить, как часто отдельные записи под этим заголовком относятся к запретам; как, впрочем, видно, что приводимые Малиновским примеры относятся к политике и ее воздействию, а совсем не к сопоставлению институтов. Более того, колонка под названием «Сохраняющиеся формы традиции» включала те же действия, которые другие авторы приписывали естественным источникам.

Радклифф-Браун подверг критике интерпретацию ситуации культурных изменений в понятиях взаимодействия культур, заявив, что на самом деле процесс является «взаимодействием индивидов и групп в рамках определенной социальной структуры, находящейся в процессе изменения»¹⁸. Однако он ясно не дал понять, что именно это взаимодействие индивидов и групп вызывает изменение. И Шапера, и Фортес говорили о том, что наблюдаемым феноменом являются взаимоотношения между индивидами. По словам Фортеса, «индивиды и общины, а не традиции, реагируют на контакты»¹⁹. Шапера настаивал на «огромной важности личностей, в противоположность институтам, в процессе культурных изменений»²⁰. Это выходит достаточно далеко за рамки чисто методологической установки, при которой признается, что могут фиксироваться лишь индивидуальные реакции, и приводит к вопросу о том, насколько личные качества человека, занимающего ключевую позицию,

могут обеспечить выполнение каких-то решений в соответствии с его желаниями. Можно отри-
889

дать, что таким образом вводится элемент исторической случайности в ту область, в которой антропологи надеются установить общие правила. Однако Шапера несомненно прав, утверждая, во-первых, что индивиды несут ответственность за местные особенности общей политики, и во-вторых, что далекие от них организации, такие как церковь или колониальное правительство, воспринимаются новообращенными или подчиненными прежде всего через их местных представителей. Это ни в коей мере не противоречит тому, что появляются движения, отвергающие европейскую цивилизацию как таковую, на которые Малиновский указывает как на факт, лишаящий всякой ценности позицию Шаперы.

Далее Радклифф-Браун утверждает, что события, происходящие в африканском племени, «можно описать, только принимая во внимание тот факт, что племя было включено в обширную систему, структурированную в политическом и экономическом отношениях»²¹. С этого момента становится труднее следовать за его мыслью, если он имеет в виду нечто большее, чем трюизмы, встречающиеся во всех работах по «современной диффузии», включая и работы Малиновского на эту тему. Огромного количества исследований, описывающих социальные изменения, которые были опубликованы за последние двадцать лет, оказалось недостаточно, чтобы прояснить этот вопрос, так как они не содержат точного описания внешних отношений структур изучаемых сообществ. Тем не менее очень важен вопрос: что подобного рода исследование должно принимать в качестве своего дискурсивного поля? Малиновский сам, глядя на проблему через призму своих культурно-функциональных понятий, настаивал на том, что современный этнограф должен быть «знаком с социологией западного общества - политической, экономической и образовательной», «должен знать глубинные основания европейских институтов и движений» и должен проверять свои знания «на полевых исследованиях европейских переселенцев в Африке». «Неправомерно, - писал он, - выбирать одну сторону и забывать о том, что движение осуществляется при постоянном взаимодействии обеих сторон»²². В примечании он указывал на то, что «дюжина или около того книг по отечественной политике, образованию, экономике и по миссионерским программам» составляет достаточную базу для получения таких знаний²³. Возможно, современные антропологи, столкнувшись с постоянно увеличивающимся потоком публикаций и по теории, и по этнографии, читают эту дюжину книг. Полевые исследования европейских переселенцев в Африке, однако, по-прежнему сводятся к тому типу, что был рекомендован Фортесом и Шаперой, когда пред-

890

ставители европейской культуры в этом регионе изучаются в качестве «неотъемлемой части сообщества» — то есть как люди, ежедневно вращающиеся в этом сообществе, чье присутствие и деятельность считаются само собой разумеющимися. Хотя Малиновский критиковал такой подход за то, что его сторонники якобы утверждали, что осевшие на местах европейцы «хорошо вписались» в африканское общество, он все же остается единственно реальным способом, при котором полевое исследование может проводиться на основе своих собственных принципов.

Принимая во внимание ограниченность во времени и человеческих возможностях, остается открытым вопрос, к какому объему знаний должен стремиться антрополог или какой их объем он должен использовать при подаче своего материала. Как только он выходит за рамки поверхностной общей информации, которой владеет всякий разумный человек, читающий газеты, то понимает, что любое серьезное исследование экономических, политических или идеологических сил, влияющих на изучаемое им общество, займет все его время. Можно даже поспорить, что наиболее успешным исследованием воздействия этих сил окажется то, в котором они были рассмотрены

именно такими, какими представляются людям, подверженным их давлению. Конечно, голословные утверждения относительно целей и методов провозвестников западной культуры не увеличивают ценности отчетов о полевых исследованиях. Реакция туземцев на вмешательство белых сил зависит от их действий, а не от их намерений, и при таком подходе нам предоставляется прекрасная возможность проанализировать их в том же духе, как изучают реакцию на какое-то природное бедствие, будь то голод или землетрясение.

Интерпретация социальных изменений в чисто структурных терминах означает, что вместо того, чтобы говорить о процессе изменения поведения, в нем усматривают создание таких ситуаций, когда индивиды были приглашены или принуждены вступить в новые социальные отношения. Такой подход адекватно описывает процесс, в результате которого африканцы становятся наемными работниками европейцев, несут уголовную ответственность перед своими вождями, что не характерно для их традиционных отношений, и принимают участие в выборах. Это вовсе не связано непосредственно с проведением ряда технических усовершенствований, включая замену мотыги плугом или использование велосипеда в качестве средства передвижения. Речь идет о культурных изменениях, которые приводят к изменениям в структуре. На самом деле, столь же важная, как и концепция структуры, концепция культуры может быть полностью устранена лишь в том случае, если мы включим в понятие «струк-

891

тура» все социальное поле и оно, таким образом, потеряет свое значение. Концепция ценностей, то есть одобряемых обществом качественных суждений, здесь тоже очень важна. Можно сказать, что социальные изменения имеют место тогда, когда становится ясно, что принятые ценности противоречат друг другу, или когда предоставляются возможности реализации принятых ценностей новыми способами; и изменения тормозятся тогда, когда нововведения чужды устоявшимся ценностям²⁴.

Последние работы в этой области

У Колсон есть интересное замечание о взаимоотношении культурных и структурных изменений в ее работе, посвященной индейцам мака, которые сохранили свою идентичность, несмотря на утрату всех культурных черт, ранее отличавших их от белых американцев. Она видит причину этого в том, что американское правительство предоставило им статус самостоятельной общности, который сохраняется и поныне. Американская политика превратила «различие в статусе согласно культурным отличиям в структурное различие в рамках американской социальной системы... Различие в статусе несомненно повлечет за собой, как это уже и случилось, культурные различия; ибо культура восприимчива к ситуациям, в которых оказываются люди»²⁵.

Из числа учеников Малиновского, обсуждавших возможность сформулировать законы социального изменения, следует назвать таких ученых, как Надель, а также Годфри и Моника Уилсоны. Никто из них тесно не связывал свои выводы с результатами полевых исследований. Надель предполагает, что тот тип социального изменения, на котором сконцентрированы их исследования, на самом деле является исключением²⁶. В последние годы появилась реальная возможность наблюдать реакции одного-двух небольших по масштабу обществ на негативные обстоятельства, не имеющие прямого отношения к колониальным законам или процессу индустриализации, такие как голод или извержение вулкана. Но даже в подобных случаях на ответную реакцию людей ограничивающее воздействие оказывал сам факт наличия колониальной власти. Отсюда, видимо, следует, что какие бы обобщения ни были сделаны, они должны относиться к современной ситуации, которая, представляясь исключительной при рассмотрении всеобщей истории *homo sapiens*, во всяком случае является универсальной в мире, где процесс социальных изменений можно изучать с помощью антропологических методов.

* Человек разумный (лат.). — Прим. пер.

892

Уилсоны указывали две возможные причины социальных изменений — намеренное предпочтение новых «способов действия, мысли и выражения» или существование

«непримиримых противоречий между группами и категориями людей», — которые также описывались как «силы, нарушающие равновесие»²⁷. Любое изменение, затрагивающее только одну сторону общества, нарушает равновесие до тех пор, пока не производятся необходимые сопутствующие изменения. Уилсоны говорят о том, что если эти изменения происходят с достаточно большими интервалами, то они будут, как это и случалось, усваиваться одно за другим, однако речь не идет о том, что социальные изменения когда-либо принимали такую форму.

Надель занимает позицию, которая полностью соответствует направленности его воззрений. Согласно этой точке зрения, неотъемлемым инструментом социальных наук служит изучение сопутствующих изменений. Идеальным полем для наблюдения подобных трансформаций является область институциональных изменений в рамках одного общества. Следовательно, если существуют какие-то законы изменений, они будут не чем иным, как «своего рода законами, к которым возможно прийти с помощью любого социального исследования». Не существует, говорит он, никакой принципиальной разницы между изменениями, возникшими в пределах абсолютно не затронутой внешними влияниями культуры, и теми изменениями, которые вызваны «взаимодействием культур», кроме той, что последние намного значительнее и привнесены насильственным путем. Наряду с этим он допускает возможность того, что радикальные изменения сами по себе способны оказать «особое шоковое воздействие» на претерпевающую их группу, а также предполагает, что подобное воздействие будет зависеть от того, насколько рассматриваемая группа привычна к изменениям. Таким образом, сравнивая «различные общества, подверженные одинаковым изменениям», удастся сформулировать «законы неизменной зависимости между относительной устойчивостью культурных ситуаций и их чувствительностью к изменениям»²⁸. Сравнительный анализ такого рода еще не проведен, и могут возникнуть некоторые трудности в нахождении таких пар обществ, чьи реакции проходили бы в достаточной степени параллельно, а их генезис в то же время был бы в достаточной степени различным.

Сегодня общепринятым считается тот факт, что все общества претерпели изменения, даже если имеющиеся для изучения их социальных изменений данные были почерпнуты преимущественно в ходе индустриализации и колониальной экспансии. Если бы Малиновский принял в расчет такую точку зрения, он бы сказал, как это почти сделал Годффри Уилсон, что постепенные измене-

893

ния в первобытных обществах, подверженных не намного более сильным воздействиям, чем влияние окружающей среды и их соседей, могли осуществиться, не вызвав ситуаций, к которым сложно приспособиться (Уилсон называл их «радикальными оппозициями») и которые типичны для обществ, быстро меняющихся сегодня. Малиновский описывал собственный функциональный метод как выработанный с целью описания и анализа «одной культуры, причем такой, которая в результате долгого исторического развития достигла состояния хорошо сбалансированного равновесия»²⁹. Подобное утверждение подразумевает не только телеологическое понятие культуры, которого он явно придерживался до конца жизни, но и своеобразный тип суждения в терминах болезни или здоровья организма, к которому — в то или иное время — прибегали большинство исследователей колониальных и сходных с ними типов обществ. Это дает основание выдвинуть два предположения: во-первых, малоразвитые общества, прежде чем их затронула индустриализация с политическим подчинением или без него, находились в состоянии «равновесия»; во-вторых, с тех пор, как такое воздействие началось, они пребывают в менее удовлетворительных условиях, которые можно охарактеризовать как неспособность адекватно приспособиться к изменившимся условиям или с помощью термина «дезинтеграция».

Было много дискуссий по поводу того, какое значение нужно придавать этим понятиям, говоря об обществе. Сейчас кажется вероятным то, что точное соответствие средств и целей или институтов и потребностей не было осознано ни в одном обществе, и что оппозиция присуща структуре большинства из них. Действительно, в те времена, когда доминировали функционалистские интерпретации, имеющие в виду такое соответствие, в книге Форчена «Чародеи острова Добу» были четко обозначены те разрушительные для общества последствия веры в черную магию, которые теперь вполне осознаются антропологами, вместе

с тем признающими и их важность в качестве средства социального контроля. В числе авторов, развивавших эту тему, можно назвать таких специалистов, как Эванс-Причард, Фортес, Лич и Глак-ман³⁰. Понятиям, подобным термину «равновесие», было дано много различных определений, чаще же всего они давались вообще без определений.

Радклифф-Браун сформулировал тезис о противостоянии между желательным и нежелательным состоянием дел, используя греческие слова *eunomia* и *dysnomia*. Он считает, что *dysno-mia* — это «условие функциональной разъединенности или противоречивости», а также полагает, что общества, находящиеся в подобном состоянии, «продолжают добиваться хотя бы какой-

894

то *eunomia*», пусть даже это сопровождается изменением их структурного типа. Он указывает на то, что колониальная сфера предоставляет прекрасные возможности для исследований такого рода ситуаций. Он также добавляет, что одним из видов социальных изменений, открытых для изучения, является дезинтеграция, однако стремление к реинтеграции можно усмотреть в таких явлениях, как возникновение новых религий³¹. Можно предположить, что в этом аргументе понятие «общество» гиперстатично в той же мере, что и «культура» у Малиновского. Формулировка предполагает, что сущность изменений не представляет интереса сама по себе, но мы изучаем изменения только постольку, поскольку они ведут к дезинтеграции или реинтеграции. К счастью, антропологи на практике не ограничились такими узкими рамками изучения социальных изменений.

Значимость истории

Хорошо известная точка зрения Малиновского относительно ценности истории для антропологических исследований изначально была принята им в противоположность взглядам Риверса, который в своей книге «История меланезийского общества» допускал, что целый ряд событий прошлого просто подготовил современную социальную организацию, а также в противоположность воззрениям других авторов, рассматривавших явно аномальные черты современных обществ как пережитки предыдущих ступеней развития, выдвигаемых для их объяснения. Отвергая «предполагаемую историю», он полностью соглашался с Радклифф-Брауном, который, однако, заявлял, что поступал так «не из-за того, что имел дело с историей, а потому что она была предполагаемой»³². Оба ссылались не на выводы из источников, как должны поступать все историки, но на чисто гипотетическую картину прошлых событий. Они использовали это слово в более специфическом смысле, нежели Эванс-Причард или Форд, которые утверждали, что «вся история носит предположительный характер»³³. Они также приходили к согласию в том, что причина сходства институтов различных обществ кроется в их отношении к другим институтам, и искали скорее обобщения, касающиеся происхождения общества, нежели объяснения отдельных явлений. Но в то время как Радклифф-Браун признавал, что специфические характеристики любого института должны явиться результатом его исторического развития, Малиновский иногда утверждал, что никакие события прошлого не должны занимать антрополога.

Его взгляды на изучение истории в ее связи с социальными изменениями усложнялись излишним акцентированием значения

895

политики. Главным доказательством, подтверждающим необходимость снижения ценности реконструкции прошлого, для него было то, что подобная операция не представляет никакой ценности для планирования будущего. По-настоящему важные, с его точки зрения, построения должны прогнозировать будущие пути развития. Он не склонен был уделять особое внимание возможности проведения параллелей между наблюдаемыми событиями в одно время или в одном месте и зафиксированными событиями в другом. Он, разумеется, признавал релевантность любого аспекта древних традиций, все еще сохранявшихся в памяти африканцев и, таким образом, способных побудить их к каким-либо действиям. Его позиция проиллюстрирована ссылкой на соответствующее отношение колониальных властей к брачному выкупу: «Практический вопрос не в том, как выглядел подобного рода законный договор несколько поколений назад, но в том, является ли он сегодня действенной социальной силой и каковы перспективы его развития

и изменения». И еще: «Важна именно история, сохранившаяся в живой традиции или в работе соответствующих институтов... Только то, что живо и по сей день, в какой-то степени может быть использовано теми, кому приходится контролировать туземное общество»³⁴.

Он действительно отмечал, что не существует никакого реального противоречия между функциональной и исторической точками зрения, так как первая, имея дело с процессами, вынуждена учитывать и временной аспект. Однако время, которое рассматривается в функциональном исследовании, в том смысле, как он понимал его, простирается в прошлое лишь настолько, насколько позволяют воспоминания живых носителей культуры. Ясно говоря о полезности исторических данных при проведении сравнений, он решительно отвергал их ценность для изучения изменений в отдельно взятом обществе, частично из-за ненадежности устной традиции, но еще более из-за уверенности, что главная задача исследования социального изменения состоит в том, чтобы власти смогли взять его под свой контроль.

Развивая далее свою «трехколонную» аналитическую схему, он предложил добавить в нее еще две колонки, одну для «реконструированного прошлого», другую для «новых сил спонтанной реакции африканцев». Среди отдельных схем, помещенных в «Динамике культурного изменения», только та, что посвящена войне, содержит записи в этих колонках. Его комментарий относительно реконструкции прошлого таков, что хотя она и представляет интерес для сравнительных исследований войны, ее «ни в коей мере» нельзя использовать в антропологии.

896

Однако в этом случае его критицизм основан на доводах, отличных от тех, какими он пользовался в своих более ранних атаках на «предполагаемую историю». Его предупреждение о том, что устную традицию стоит учитывать не в качестве поставщика объективных данных, но как элемент современной социальной ситуации (наподобие мифа, даже если он и связан с историческими событиями), признано обоснованным теми антропологами, которые более всего интересуются историческими корнями изучаемых ими обществ. Несколько интересных исследований по традиционной «истории» с этой точки зрения было предпринято на материалах Центральной Африки³⁵. Процесс, в ходе которого генеалогические данные намеренно искажаются, дабы подкрепить современную социальную структуру, также был исчерпывающе описан³⁶.

Рассуждая над этой темой, Малиновский имел в виду исключительно те исторические данные, которые могут быть получены в полевых экспедициях в ходе расспросов туземцев об их воспоминаниях и их восприятии традиции сравнительно далекого прошлого. Некоторые американские антропологи заявляли о том, что их способ проверки информации позволяет им получать адекватную картину, исходя из данных такого рода. Очень многое зависит от самой рассматриваемой проблемы. Блестящая реконструкция политической структуры народа нгони до их завоевания Британией в 1898 г. была предпринята Барнсом, который применил технику структурного анализа к данным о возникновении деревенских сообществ и их взаимоотношениях, полученным от туземцев как более ранними исследователями этого региона, так и им самим³⁷. Полагаясь на устную традицию только там, где она повествует о решающих событиях, а также толкуя ее в свете сравнительных знаний об африканских социальных структурах, он установил природу и отношения политических образований, помещенных британцами на низшую ступень новой иерархии и, таким образом, преобразованных в ходе процесса, к которому вряд ли применим термин «заимствование». Хотя ему и приходилось сталкиваться с взаимоисключающими интерпретациями отдельных событий, он не опирался на такие обобщения при анализе поведения, соответствующего различным позициям, в структуре, на которую в большей степени оказали влияние личностное отношение туземца, а также его склонность идеализировать или очернять прошлое.

Малиновский не обсуждал ценность тех исторических данных, которые он черпал из

документов — из записей путешественников, миссионеров, должностных лиц и т. п. Когда эти материалы посвящены природе неевропейских обществ, они, конечно, не

897

менее грешат ошибками, основанными на предубеждении, чем устные традиции самих этих обществ. Их преимущество состоит в том, что они современны; в них описывается, какими эти общества предстали перед глазами чужеземцев в то или иное время, а иногда они содержат свидетельства очевидцев об отдельных происшествиях. Для изучения намеренно привнесенных социальных изменений именно архивные данные органов власти, миссионерских обществ, а иногда и коммерческих организаций являются единственно достоверным источником информации об их целях и намерениях.

Примерами исследований, в которых использован подобный материал, служат работы Ферта, посвященные народу маори, Кисинга — о меномини, Эванс-Причарда — о зануси и Шаперы — о тсвана³⁸.

По мере того, как растет число антропологических исследований, и все больше и больше исследовательской работы проделано в разных уголках мира, имеющих свою долгую письменную историю, вопрос о релевантности истории принимает новую форму. Никакой историк еще не изучал всю существующую информацию о Китае, Турции, Испании, Норвегии или Лондоне, и изучение истории должно быть вторичным по отношению к главному делу антрополога. Вопрос заключается не в том, *является ли* история релевантной, а в том, *какая* история релевантна. Ответ будет не так уж далек от точки зрения Малиновского, который считал, что прошлое важно только потому, что оно живо в настоящем. Значимы лишь те зафиксированные события прошлого, которые явно имеют отношение к исследуемым феноменам. Сведения о ранних социальных формах могут быть использованы только в тех случаях, когда они необходимы для утверждения существующих норм или когда продиктованное ими поведение практикуется и по сей день. Существует еще и третье условие, которого Малиновский не предусматривал: исторические записи могут свидетельствовать о том, что традиция, которая живет в них, не соответствует историческим фактам.

В уже упомянутых исследованиях Колсон по мака³⁹ она обходится с традицией совершенно в духе Малиновского. Темой книги является отнюдь не процесс социальных изменений, но отношения мака с американцами, а также их усилия в пользу или против той тотальной ассимиляции, которая долгое время была целью Соединенных Штатов. «Успех» этой политики состоит в том, что теперь не практикуются никакие специфические индейские обряды; тем не менее воспоминания о них сохраняются как часть идеологии, в которой белые представляются грабителями по отношению к индейцам, а это является важным фактором сохранения у них сознания идентичности как народа.

898

Современный интерес к проблеме

В настоящее время основным источником интереса к социальным изменениям в качестве отдельного предмета исследования являются (и Малиновский считал, что так и должно быть) люди с практическими целями — возрастающее число тех, кто заинтересован в улучшении производительных технологий в сельских обществах, кто постоянно сталкивается с необъяснимым сопротивлением со стороны последних и кто обращается за помощью к антропологам. И хотя в Америке сейчас процветает школа «прикладной антропологии», британские антропологи скорее согласятся с Фертом в том, что их «интересует понимание социальных процессов, а не управление ими»⁴⁰, а также с Наделем, что, хотя изменения, вызванные влиянием индустриализации на сельские общества, чрезвычайно велики, их следует рассматривать как тип социального процесса, а не как отдельную область исследования. Произошли изменения и в отборе изучаемых проблем, отчасти благодаря смене акцента, отчасти из-за окончательного отказа от понятия культуры или взаимодействия культур как центральной проблемы, а отчасти

благодаря огромному количеству материалов, собранных современными полевыми исследователями, нанимающими образованных помощников и использующими отработанные техники. В большинстве последних монографий рассматривается не совокупность изменений в данных обществах, а развитие отдельных институтов — правления, брака, землевладения — или реакция на отдельные привнесенные элементы, такие как иммиграция членов других племен или потребность в наемном труде. В то же время стал возможным совсем другой тип исторического исследования благодаря повторным экспедициям туда, где уже проводились детальные исследования поколение назад. Подобные поездки были предприняты теми же исследователями на о-в Манус (Мид, в 1953 г.), Чан Ком (Редфилд, в 1948 г.) и Тикопию (Ферт, в 1952 г.), а также позднейшими учениками Малиновского в Тепоцтлан (О. Льюис, в 1943 г.) и на о-ва Тробриан (Пауэлл, в 1950 г.). Некоторые из изучаемых народов претерпели необратимые изменения за этот промежуток времени. Но для того чтобы организовать повторную поездку, там вовсе не обязательно должен был произойти какой-то катаклизм; достаточно признания того, что все общества находятся в развитии, каким бы постепенным оно ни было, чтобы обосновать правомерность стольких повторных исследований, сколько позволяют возможности.

899

Примечания

- ¹ *Malinowski B.* The Rationalization of Anthropology and Administration // «Africa». 1930. Vol. III. № 4. P. 406.
- ² См.: *Rivers W.H.R.* The Psychological Factor // Essays on the Depopulation of Melanesia. Cambridge, 1922. P. 84-113; *Pitt-Rivers G.H.L.-F.* The Clash of Cultures and Contact of Races. L., 1927.
- ³ См.: *Oldham J.H.* Report on Closer Union of the Territories in East and Central Africa. L., 1929; *Smith E. W.* The Golden Stool. L., 1926; *Lugard F.D.* The International Institute of African Languages and Cultures // «Africa». 1928. Vol. 1. P. 1-14.
- ⁴ См.: *Malinowski B.* The Anthropology of Changing African Cultures [Introductory Essay] // Methods of Study of Culture Contact in Africa / The International Institute of African Languages and Cultures. Memorandum XV. L., 1938.
- ⁵ См.: *Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa / Ed. by Ph.M. Kabbery. New Haven - London, 1945. См. также наст. изд.
- ⁶ *Radcliffe-Brown A.R.* Structure and Function in Primitive Society. L., 1952. P. 189.
- ⁷ См.: *Wilson G., Wilson M.* The Analysis of Social-Change Based on Observations in Central Africa. Cambridge, 1945.
- ⁸ *Rivers W.H.R.* The History of Melanesian Society. Cambridge, 1914. Vol. II. P. 61.
- ⁹ См.: *Bateson G.* Naven: A Survey of the Problems by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn Three Points of View. Cambridge, 1936.
- ¹⁰ *Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change. P. 119.
- ¹¹ *Fortes M.* Culture Contact as a Dynamic Process // Methods of Study of Culture Contact in Africa / The International Institute of African Languages and Cultures. Memorandum XV. L., 1938. P. 62.
- ¹² *Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change. P. 12.
- ¹³ *Firth R.* Elements of Social Organization. L., 1951. P. 89.
- ¹⁴ См., например: *Firth R.* Elements of Social Organization. Ch. III.
- ¹⁵ *Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change. P. 2.
- ¹⁶ *Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change. P. 56. " *Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change. P. 32.
- ¹⁸ *Radcliffe-Brown A.R.* Structure and Function in Primitive Society. P. 202.
- ¹⁹ *Fortes M.* Culture Contact as a Dynamic Process. P. 62.
- ²⁰ *Schapera I.* Contact between European and Native in South Africa—II: In Bechuanaland // Methods of Study of Culture Contact in Africa / The International Institute of African Languages and Cultures. Memorandum XV. L., 1938. P. 34.
- ²¹ *Radcliffe-Brown A.R.* Structure and Function in Primitive Society. P. 202.
- ²² *Malinowski B.* The Anthropology of Changing African Cultures. P. XXXV.
- ²³ Ibid. P. XVII.
- ²⁴ *Firth R.* Elements of Social Organization. P. 83ff.
- ²⁵ *Colson E.* The Makah Indians. Manchester, 1953. P. 145.
- ²⁶ *Nadel S.F.* The Foundations of Social Anthropology. L., 1951. P. 101.
- ²⁷ *Wilson G., Wilson M.* The Analysis of Social Change Based on Observations in Central Africa. P. 125ff.
- ²⁸ *Nadel S.F.* The Foundations of Social Anthropology. P. 103.
- ²⁹ *Malinowski B.* The Anthropology of Changing African Cultures. P. XXXVI.
- ³⁰ См.: *Evans-Pritchard E.E.* Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford, 1937; *Fortes M.* The Dynamics of Clanship among the Tallensi. Oxford, 1945; *Leach E.R.* Political Systems of Highland Burma. L., 1954; *Gluckman M.* Custom and Conflict in Africa. Oxford, 1955.
- ³¹ *Radcliffe-Brown A.R.* Structure and Function in Primitive Society. P. 182ff.
- ³² *Radcliffe-Brown A.R.* Structure and Function in Primitive Society. P. 50.

900

³³ См.: *Evans-Pritchard E.E.* Social Anthropology: Past and Present. The Marett Lecture 1950 // «Man». 1950. № 198; *Forde C.D.* Anthropology, Science and History // «Man» 1950. № 254.

³⁴ *Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change. P. 37.

³⁵ См.: *Barnes J.A.* History in a Changing Society // «Human Problems in British Central Africa». 1951. Vol. XI. P. 1-9; *Cunnison I.G.* History on the Luspula // «Rhodes-Livingstone Papers». 1951. № 21.

³⁶ См. *Bohannan L.* A Genealogical Charter // «Africa». 1952. Vol. XXII. P. 301-315.

³⁷ См. *Barnes J.A.* Politics in a Changing Society. Oxford, 1954.

³⁸ См. *Firth R.* Primitive Economics of the New Zealand Maori. L., 1929; *Keesing F.M.* The Menomini Indians of Wisconsin: A Study of Three Centuries of Cultural Contact and Change // «Memoirs American Philosophical Society». 1939. Vol. X; *Evans-Pritchard E.E.* The Sanusi of Cyrenaica. Oxford, 1949; *Schapera I.* Native Land Tenure in the Bechuanaland Protectorate. Lovedale, 1943.

³⁹ См.: *Colson E.* The Makah Indians. Manchester, 1953.

⁴⁰ См.: *Firth R.* Anthropology and Colonial Affairs // «Man». 1949. № 179.

Перевод выполнен М.В. Кравченко по книге: *Mair L.* Malinowski and the Study of Social Change // *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski* / Ed. by R. Firth. London, 1957.

Одри Ричарде

Понятие культуры в работах Малиновского

Понятие культуры, разработанное Малиновским, было одной из наиболее плодотворных идей антропологической мысли нашего времени. Термином «культура» объединяется целое множество идей, которым он придавал самое большое значение и благодаря которым ему удалось выдвинуть некоторые из его наиболее оригинальных гипотез. Его схемы анализа культуры в ее различных аспектах образуют основу для методов полевых исследований, которым он учил своих последователей.

Его вклад в антропологическую теорию, как мне кажется, был явно недооценен в годы, последовавшие за его смертью, и скорее можно было бы говорить о крайних интеллектуальных и эмоциональных реакциях на его работу¹. Именно поэтому важно проследить развитие этого понятия в творчестве Малиновского, в особенности потому, что его поздние формулировки, как они представлены в посмертно опубликованной книге², способны ввести в заблуждение и породить путаницу еще в большей мере, чем утверждения в ранних работах, и по ним вряд ли можно составить верное представление о влиянии его работ на его учеников.

Вначале я попытаюсь рассмотреть идеи Малиновского о культуре в связи с антропологической и психологической теорией 20-х гг., когда они были выдвинуты; затем я выясню, в какой мере это понятие на самом деле служило основой его собственных гипотез или стимулировало теоретическую работу других исследователей; и, наконец, я расскажу о реакции на работу Малиновского, которая имела место после его смерти, а также позволю себе некоторые предсказания относительно будущего развития, которое, как я думаю, пойдет именно в направлении, намеченном Малиновским.

Термин, такой как «культура» или «структура», будучи использован в социологической работе, всегда выступает как эвристическое средство или как призма, сквозь которую рассматривают-

902

ся факты. И следовательно, его значение можно лучше понять, если исследовать, как он применяется для анализа данных. Даже очень точное определение само по себе может иметь не такую уж большую ценность — об этом можно судить по коллекции определений, собранной в цитированной выше книге Крёбера и Клак-хона. Например, оценивать вклад Дарвина в науку на основании предложенного им определения термина «эволюция» было бы столь же легковесно и малопродуктивно, сколь и пытаться понять ту революцию, которая произошла в социальной антропологии с введением понятия «культуры» во второй четверти двадцатого столетия, сравнивая друг с другом различные определения этого понятия. Согласно определению Малиновского, «культура включает в себя наследуемые артефакты, блага, технические процессы, идеи, привычки и ценности»³. В это понятие следует включить также социальную организацию, которая, как он считал, «не может быть реально понята иначе, как часть культуры»⁴. Это очень похоже на известное определение Тайлора, данное им в 1871 г., в котором утверждается, что культура «является той сложной целостностью, к которой относятся знание, верование, искусство, закон, мораль, обычаи и все другие

способности и привычки, которые человек приобретает как член общества»⁵.

Чтобы более конкретно проанализировать использование Малиновским этого термина, нужно выявить различные смыслы, которые он вкладывал в понятие «культура». Прежде всего нужно упомянуть о понимании культуры как микрокосма племени, как функционального целого, — понимании, которое, как показал Фортес⁶, было новым и стимулирующим, когда оно было впервые предложено Малиновским и Радклифф-Брауном в начале 20-х гг.⁷

В связи с таким пониманием Малиновский настаивал на необходимости исследования того, как «используются» или «функционируют» обычаи, институты и верования, являющиеся элементами всякой культуры, при всех различиях смыслов, придававшихся им слову «использование». Далее, Малиновский вместе с другими социологами и психологами его времени обращал внимание прежде всего на различие между биологическим и социологическим наследованием, и почти с самого начала он ставил знак равенства между последним и термином «культура». Он также пытался начинать анализ культуры с разложения ее на ряд различных аспектов, что могло бы стать определенной схемой эмпирического исследования. Понятие культуры как оптимально уравновешенной системы отдельных частей можно найти в

обеих знаменитых монографии-

903

ях, опубликованных в 1922 г., — «Андаманские островитяне» Радклифф-Брауна⁸ и «Аргонавты западной части Тихого океана» Малиновского. Радклифф-Браун тогда использовал слово «культура» почти в том же смысле, что и Малиновский, и его последние определения социальной структуры включают в себя многое из того, что понимал под культурой Малиновский, за исключением материальной культуры, языка, системы знаний и воспитания — последние два элемента, по-видимому, никогда не интересовали его особенно. Оба работали на малых островах, где холистская концепция культуры должна была, по-видимому, быть более очевидной, чем на континенте с его гигантскими миграциями людей и смешением народов. Оба они находились под влиянием Дюркгейма — Радклифф-Браун остался под его влиянием навсегда, а Малиновский только на время. Примечательно, что оба ученых исходят из неявного, но весьма существенного допущения о том, что человеческие культуры должны выживать⁹, и что они должны оставаться, по словам Фортеса, «в устойчивом состоянии»¹⁰. Действительно, Малиновский совершенно ясно признал, что культуры чреваты внутренними конфликтами¹¹, и то, что он сделал это, говорит в его пользу. Он различал в тробрианском обществе конфликтующие роли, соперничество в исполнении взаимных обязанностей, эгоистические интересы и борьбу за власть, тогда как островитяне Андамана изображались как люди, живущие в единой группе и всерьез заботящиеся о том, чтобы их сплоченность была явно выражена. По-видимому, Малиновский, как и Радклифф-Браун, полагал, что культура должна сохраняться в своей целостности, и одно из его определений функции обычая или института дано в терминах части, которая находится в связи с культурой как целым. Например, в 1926 г. он писал, что антропологические факты должны объясняться «их функциями, их участием в интегральной системе культуры»¹².

Многие критики отметили, что Малиновский фактически никогда не описывал культуру в целом, но большинство его работ посвящено весьма детальным описаниям ее частных аспектов. «Целостность» рассмотрения состоит в том, что какой-то из социальных институтов рассматривается на фоне всей культуры. То же самое можно было бы сказать о Радклифф-Брауне, который часто призывал нас изучать и сравнивать «тотальные социальные структуры», но никогда не описал ни одну из них. Как «культура», так и «тотальная социальная структура» использовались как инструменты анализа данных, и оба понятия — в то время, когда они были впервые введены, — были новыми для британской антропологии и носили стимулирующий характер; они все еще остаются ценными для учебных целей.

904

Необходимо помнить, что Малиновский строил свое представление об упорядоченном племенном космосе не только на философских, но и на эмоциональных основаниях.

Выдающийся полевой исследователь, он в значительной степени отождествлял себя как личность с людьми, среди которых он жил.

Подобно большинству антропологов, которые стремились к тому, чтобы раскрывать смысл племенной деятельности так, как она предстает в глазах участвующих в ней людей, он

понимал тробрианское общество как превосходно сбалансированную, гармоничную систему. Его возмущали — о чем он заявлял, не скрывая своих чувств, — попытки насильно изменить обычаи первобытного общества, и, как многие из нас, он чувствовал желание защитить людей, с которыми он жил бок о бок без малого четыре года. Его интерес к физической антропологии, о котором он заявлял еще в 1926 г. в его первой статье в «Британской Энциклопедии», был связан еще и с тем, что он предостерегал представителей власти от необоснованного вмешательства в обычаи первобытных людей не только по теоретическим соображениям, но также, я думаю, и по зову чувства¹³.

Трудно сказать, являлся ли интерес Малиновского к различным аспектам культуры и связям между ними следствием из общей идеи культуры, или здесь имело место обратное отношение. Во всяком случае, в его работе 1926 г., положения которой были им повторены в 1929 г., заключены обе эти возможности. Антропологические факты могут быть объяснены не только той ролью, какую они играют в целостной системе культуры, но также и тем, как они связаны между собой и как образуемая ими система связана со средой обитания человеческих обществ. Однако в его работе на первом плане стоит вопрос о том, каким образом явления, на первый взгляд бессмысленные и «дикарские», выполняют определенную функцию в культуре. Так, в его первой опубликованной статье показано, как ритуалы Интичиума у австралийских аборигенов, сопровождаемые дикими танцами, участники которых раскрашивают свои тела и размахивают символически орнаментированными щитами, выполняют реальную экономическую функцию¹⁴. Проведя полевые исследования на Тробрианских островах, он в своей первой опубликованной после этого большой статье об экономике островитян показал аналогичные зависимости, изучение которых позволяет сделать вывод, что ритуальный обмен товарами, который мог бы показаться европейцу бессмысленным, на самом деле играет чрезвычайно важную роль в хозяйственной жизни туземцев¹⁵.

Идея о том, что обряды, верования и обычаи, какими бы экстравагантными они ни казались наблюдателю, в действительно-

905

сти подчинены «потребностям», как биологическим, так и психологическим и социальным, — стала общим местом для тех, кто изучает антропологию. Теперь даже трудно поверить, что эта идея Малиновского поражала его учеников своей новизной. Взгляд на эту проблему изменился, возможно, потому, что обсуждение функций, выполняемых теми или иными аспектами или институтами племенной жизни, было непосредственно связано с материалами полевых исследований или с исключительно богатым собранием записей, сделанных Малиновским или его первыми учениками. Слушатели его лекций о тробрианских островитянах запомнят, насколько глубокими знаниями о деятельности этих племен он обладал, а также как он, в отличие от антропологов, прибегавших к различным догадкам, основывал свои рассуждения только на тех фактах, в которых он имел возможность лично убедиться. Это придавало его работе ту жизненную достоверность, которой недоставало даже лучшим книгам того времени, написанным миссионерами или антропологами. Можно ли считать терминологию родства отзвуком прошедших исторических эпох? Ответ на такой вопрос, по мнению Малиновского, следовало искать в эмпирических данных. Как используется эта терминология? Что можно считать показателем ее эмоциональной на-груженности? Или, скажем, какова функция мифа или народного сказания? Чтобы ответить на такие вопросы, надо исследовать, как в действительности звучат эти сказания, в каких ситуациях их передают и с какими чувствами: с серьезной искренностью или с желанием покрасоваться перед слушателями. Если сравнить это с работами Фрэзера, Кроули, Вестермарка или Дюркгейма, популярными в то время, или с этнографическими отчетами, сделанными учеными по результатам кратких визитов к тем племенам, жизнь которых они исследовали (Риверс, Зелигман), работы Малиновского отличались особой жизненностью, они будоражили наше воображение настолько, что мы сами как бы ощущали себя в роли полевых исследователей. В частности, ученики Малиновского увлекались игрой, в которой задача заключалась в том, чтобы определить ту необходимость — для индивида, группы или всего общества, — в силу которой существовал тот или иной обычай или институт. По условиям игры, нужно было предполагать, что если тробрианские аборигены делали то-то или обладали тем-то, для этого была какая-то необходимая причина. Например, в действиях тробрианского колдуна, которого

так преследуют и миссионеры, и чиновники администрации, следовало видеть консервативную силу, благодаря которой поддерживается политическая и правовая система туземцев. В свободе добрачных половых отношений усматривали фактор прочности брачных институтов

906

и механизм полового отбора. Обычай *кувада* рассматривался не как забавная эксцентричность, а как социальный механизм, благодаря которому обязанности отца по отношению к ребенку получают общественное признание.

Сегодня мы понимаем, что представление об обществе как о гармоничной целостности может рассматриваться только как рабочая гипотеза, что то конкретное состояние, в каком его застаёт антрополог, вовсе не является абсолютно необходимым для него. Недавно опубликованная книга Лича о Северной Бирме посвящена той же теме¹⁶. Но в то время, когда социальная антропология еще только пыталась утвердиться в статусе эмпирической науки, понятие целостности культуры было очень важным по своим практическим следствиям. К его недостаткам нужно отнести искусственность, которой страдали попытки объяснить институты первобытного общества и даже построить идеальные модели этих институтов на основе данного понятия. Например, факт сексуальной свободы предлагалось объяснить как социологически или биологически полезный фактор; однако никому не удалось подтвердить предположение Малиновского о том, что свобода добрачных половых связей являлась для туземцев наилучшим механизмом выбора подходящего сексуального партнера, что должно было способствовать укреплению брака. Или, скажем, из положения о том, что любой культурный институт служит упрочению этой культуры, следовали выводы, которые часто позволяли чиновникам обвинять антропологов, придерживавшихся функционального подхода, в том, что они выступают против любых культурных изменений в изучаемых ими обществах. Дело доходило до того, что полевых исследователей обвиняли в том, что они одобряют ритуальные убийства или каннибализм, поскольку эти явления можно рассматривать как факторы «сплочения племени»¹⁷.

Но позитивная сторона выдвинутой Малиновским идеи о целостности культуры намного перевешивала ее недостатки, связанные с неразвитостью этой идеи, так как она положила начало дальнейшим исследованиям связи различных аспектов и институтов племенного общества. Став систематическими, эти исследования породили весьма плодотворные гипотезы, которые были проверены на эмпирическом уровне, — например, предположения о связи между политикой и религией или магией, между политикой и экономикой или технологией. Такого рода корреляции впоследствии были обобщены в схемах культурного анализа, о которых еще будет сказано ниже.

Я не могу сказать, сформировалось ли крайне отрицательное отношение Малиновского к эволюционистским, диффузионистским и псевдоисторическим реконструкциям, основанным ис-

907

ключительно на умозрительных предположениях, еще до того, как он приступил к своим полевым исследованиям, или же оно последовало за признанием абсолютного приоритета за теми наблюдениями, которые нельзя получить из вторых рук и ради которых длительные полевые исследования и были предприняты, причем предприняты ученым-антропологом, обладающим незаурядными дарованиями, кипучей энергией и необычайными способностями, располагающими людей к личностному контакту. Несомненно, по крайней мере, то, что идея культуры и полевые исследования поддерживали друг друга.

Малиновский не раз выступал против тех мнений, согласно которым аномалии родственных или брачных отношений, религиозные или магические обряды могут быть объяснены, исходя из представлений о стадиях исторической эволюции, как исторически унаследованные явления. Такие исторические реконструкции, предназначенные для объяснения современных обычаев — антропологические объяснения по типу «именно так и должно было случиться» — «just-so stories», как их называл Малиновский, — при всей своей внешней привлекательности, по его мнению, должны были уступить место тщательному изучению исторических фактов. Теперь уже нелегко представить ту атмосферу напряженных дискуссий, какие в 30-х гг. велись в Лондоне между диффузионистами и теми, кого Малиновский уже тогда называл «функционалистами». Студенты

Лондонской школы экономики и Лондонского университетского колледжа, бывшего в то время центром диффузионных исследований, спорили даже в столовых и «пабах». Малиновский полемизировал с Эллиотом Смитом и Перри перед широкой публикой. Журналы печатали материалы симпозиумов сторонников двух английских школ¹⁸.

Малиновский не скупился на резкие выражения в адрес своих оппонентов, провоцируя ответную реакцию с их стороны. Сегодня тон этой полемики может показаться излишне раздраженным, но вряд ли социальная антропология могла определиться как автономная область научных исследований, отличная от археологии, технологии или физической антропологии, без этих усилий Малиновского. И уж конечно, мы, его ученики, чувствовали себя полноправными участниками борьбы за право называть «наукой» то, чем мы тогда занимались.

Исходя из своей теории культуры, Малиновский критиковал попытки исследования отдельных сторон культуры в изоляции друг от друга с последующим установлением связей между ними.

Культурные объекты должны исследоваться не *in vacua*¹⁹, но в свя-

* В вакууме; здесь: в строгой изоляции (*лат.*). — Прим. пер.

908

зи со всей целостностью культуры, элементами которой они являются. Конкретный предмет, скажем, деревянная палка, — это не просто музейный экспонат, и именно исследователь культуры должен определить функциональное значение этого предмета в определенной культуре, то есть установить, используется ли он как инструмент для разрыхления земли, как элемент ритуала, как прогулочная трость или как дирижерская палочка. По словам Клакхона и Крёбера, «наибольшим достижением современной антропологической теории является, вероятно, возрастающее признание того, что культура обнимает собой нечто большее, нежели артефакты, языковые тексты и наборы разрозненных признаков»¹⁹. Этими достижениями английская антропология в большой степени обязана работам Малиновского.

Глакман, а затем Эванс-Причард открыто утверждали, что функционализм Малиновского обнаруживает некую антиисторическую направленность²⁰. По мнению Глакмана, Малиновский выступал не только против псевдонаучных исторических реконструкций, но и против исторического подхода как такового. Однако критика Малиновского с самого начала была направлена против исторических гипотез, «изобретаемых *ad hoc*», для объяснения реально наблюдаемого факта; тех гипотез, применение которых приводило только к тому, что известное и эмпирическое объяснялось неизвестным и воображаемым»²¹. В книге, вышедшей уже после его смерти, выражена та же позиция. Но в действительности Малиновский даже своих студентов учил включать колонки исторических данных в схемы полевых исследований.

Как бы то ни было, бесспорно, что Малиновский значительно больше интересовался тем, как люди представляют свою историю, чем самой этой историей. Исторических документов, которые свидетельствовали бы об истории тробрианских общин, практически нет, зато, считал он, чрезвычайное социологическое значение мифологии и фольклора как фактора упрочения клановой структуры этих общин, системы их земельной собственности и магии является совершенно очевидным. Это стало основой для формулировки его понятия «правового основания» какого-либо института, которое с тех пор стало, как говорит Лич²², общим местом в антропологии. За это время много изменилось в нашем понимании социологического функционирования существующих исторических традиций. Многие антропологи в своей работе исходят из определения того, какую роль в обществе играют взгляды людей на свое прошлое, каковы их генеалогические представления, которыми они объясняют свои политические

¹⁹ По случаю, специально (*лат.*). — Прим. пер.

909

институты, в чем суть их рассказов о первоначальных миграциях, выступающих в качестве правовых оснований определения собственности²³. Но этот функциональный подход к истории был впервые воспринят учениками Малиновского в его изложении функций первобытных мифов.

Здесь нам следует остановиться, чтобы проанализировать второй смысл, который Малиновский связывал с термином «культура». Это, если можно так выразиться, «социальное наследование» — множество факторов, воздействующих на процесс развития индивида в любом обществе. Понятие культуры, под которым имеются в виду традиционные институты, действия, социальные группировки и верования племени, несколько отличается от того же термина, понимаемого как совокупность факторов,

определяющих развитие ребенка в одном и том же племени, хотя оба эти термина очевидным образом тесно взаимосвязаны; фактически каждый из них является некоторым отражением другого. Второй смысл данного термина, то есть понимание культуры как совокупности традиционных воздействий на индивида в обществе, очень близко подходит к наиболее распространенной в Америке трактовке (у Линтона и др.). Этот фундаментальный подход к пониманию культуры лежит в основе многочисленных культурных и личностных исследований, осуществляемых в США в течение последних двадцати лет.

Напомним, однако, что различие между биологическим и культурным наследием человека бурно обсуждалось в 20-х и начале 30-х гг. Психология инстинктов еще была в зените своего влияния. Полного преобладания бихевиоризма в психологической и антропологической мысли, установившегося в более поздние времена, тогда еще не наблюдалось. Еще не были осознаны все следствия для основных общественных наук, которые вытекали из гештальтпсихологии и психоанализа. Уильям Мак-дугалл в своей книге «Введение в социальную психологию»²⁴ (книга выдержала двадцать первое издание в 1932 г.) перечисляет человеческие инстинкты — такие, как, например, стяжательство, агрессия, секс, стадность или накопительство, — которые принимались во внимание при анализе многих форм человеческого поведения. Преподаватели промышленной психологии объясняли проблемы труда в терминах инстинктов²⁵, а эксперты по детской преступности также прибегали к этому способу для объяснения преступлений²⁶. Однако положение переменялось. Первая книга Дж.Б. Уотсона по бихевиоризму появилась в 1919 г., а вторым изданием — в 1924 г.²⁷ Собака Павлова стала знаменитым персонажем в наших дискуссиях после перевода его лекций по «условным рефлексам» 910

в 1927 г. «Наше социальное наследие» Грэхем Уоллес²⁸ еще рассматривалась как книга, не лишенная противоречий, но стимулирующая размышления. Теория Стэнда о чувственных переживаниях повлияла как на Радклифф-Брауна, так и на Малиновского, и первый использовал определение «чувственного переживания» в книге «Андаманские островитяне»²⁹. «Толкование сновидений» Фрейда была переведена на английский в 1910 г., но влияние его учения стало очевидным в Англии только после перевода его «Избранных работ», начатого в 1924—1925 гг. Условный рефлекс, привычка, чувственное переживание, характер и личность в том виде, в каком они сформированы социальными влияниями, — все это теперь знакомые нам идеи; они перешли в стандартные лекции для студентов младших курсов. Но двадцать-двадцать пять лет назад бихевиоризм в своей первоначальной, еще далекой от законченности, форме казался нам волнующей идеей. Даже беллетрист высказал свои опасения по поводу нового мировоззрения в книге, которую он назвал «О, бравый новый мир!»³⁰.

Малиновский, я думаю, был первым британским антропологом, который использовал новое понимание социально обусловленных процессов при исследовании племенных обществ. Он не начинал с того, что теперь можно было бы назвать исследованиями культуры и личности, хотя по некоторым фрагментам его статьи 1929 г. можно судить, что он мог бы начать именно с этого. Он начинал исследование социальной структуры с биографического аспекта, то есть изучал социальные отношения в том виде, как они возникают в сознании ребенка³¹. Однако его интересы были слишком тесно связаны с функциональным анализом, чтобы он мог провести систематическое исследование социальных факторов формирования личности. Малиновскому не удалось собрать сколько-нибудь подробную информацию о ранних стадиях воспитания тробрианских детей. То, что ему действительно удалось сделать, — так это разложить совокупность факторов, составляющих социальное наследование, по различным рубрикам, таким как язык, материальная культура, деятельность и ценности (это именно то, что он называл «асpekтами культуры»), и показать, как они способны «обусловить» собой воспитание ребенка. Например, материальная культура описывалась им как «лаборатория, в которой

формируются рефлексы, импульсы, эмоциональные тенденции организма. Руки, плечи, ноги и глаза приспособляются использованием орудий для соответствующих технических умений, необходимых в культуре»³². Язык рассматривался им как определенное воздействие на гортань человека, формирующее последнюю таким образом, что это создает возможность для совместной деятельности людей. Уже с самого на-

911

чала такого рода исследований он писал о культурной детерминации воздействий на организм человека, которые приводят к преобразованию внутренних побуждений и установлению «внутренних ограничений».

Впоследствии, излагая методологию полевых исследований, Малиновский не прибегал к подобным идеям, но разработанный им подход к анализу различных аспектов культуры, положенный в основу систематического исследования на протяжении всего обучающего процесса, оказался весьма плодотворным. Это позволило с пользой для дела скорректировать те исследования, которые главным образом были сосредоточены на важности опыта, который ребенок приобретает в первые годы своей жизни, для всей его последующей жизни. При этом как бы игнорировалась роль и социальной структуры, в которой ребенку предстояло выполнять ряд ролей, и основных институтов его племени. Такого рода систематические исследования могли бы быть осуществлены при помощи схем наблюдения, разработанных самим Малиновским. Я думаю, что все возможности, вытекающие из применения его биографического метода, не были реализованы, и выдвинутые им идеи в этой сфере следует рассматривать в ряду многих других интуитивных и стимулирующих мысль предположений, которые так и не были им доказаны.

В то же время бихевиоризм вел Малиновского к новым разработкам его идей о культуре, которые он постоянно приравнивал к идее социального наследования. «Социальное наследование», — писал он, — «является ключевым понятием культурной антропологии»³³. В книге «Sex and Repression in Savage Society» (1927) он противопоставил друг другу инстинктивную основу переkreщивания и размножения у животных, с одной стороны, и формы социальной интеграции, правовые нормы, верования и обряды, которыми окружен этот биологический процесс у человека — с другой³⁴. В своей статье 1931 г. он сделал вывод, что нет такого сексуального инстинкта, которым можно было бы объяснить огромное разнообразие человеческих обычаев, законов и представлений, связанных с ухаживанием и браком, родительскими чувствами и семьей. Его постоянно занимала тема удовлетворения человеческих потребностей при помощи традиционных социальных институтов, и она красной нитью проходит во всей этой книге. Такие идеи уже выглядели общим местом в то время, когда вышла его посмертная книга в 1944 г.³⁵, но они были новаторскими в 30-е гг., и его разработка проблем социального наследования остается одной из наиболее популярных тем его лекций для преподавателей и широкой публики. От этой концепции путь ведет к понятию вторичных потребностей. Если даже такие био-

912

логически обусловленные процессы, как скрещивание и воспроизводство, добывание пищи или защита от врагов, не могли осуществляться людьми без помощи традиционных правил, идей и орудий, сама культура должна рассматриваться как некая «искусственная и вторичная среда», абсолютно необходимая для выживания человечества.

В соответствии с анализом культуры, проделанным Малиновским в категориях *императивов*, — то есть таких условий, «выполнение которых является необходимым для выживания общества», — и по аналогии с тем, что он называл экономическую систему, право и воспитание «инструментальными императивами», следовало бы назвать магию, религию, знание и искусство, которые, как он отмечал, также необходимы для выживания человеческого общества, «интегративными императивами». Из этого следовала также его концепция института, составлявшая неотъемлемую часть его работы.

Различение интегральных, интегративных, и вторичных потребностей не стало продуктивной основой ни для сбора и анализа данных в полевых исследованиях, ни для дальнейшей разработки социологической теории. Слишком много элементов различных императивов перекрывают друг друга, и потому подобное разграничение трудно провести с достаточной четкостью. Но используемое Малиновским понятие института, которое было прямым следствием его подхода к анализу потребностей, лишено этих дефектов и зарекомендовало себя как исключительно полезный инструмент для собирания и анализа данных. Даже Глакман в своей очень критичной статье называет это понятие «значительным и непреходящим вкладом в антропологию»³⁶.

С именем Малиновского в значительной мере связан новый тип полевых исследований. С 1929 г. он описывал базисные институты как состоящие из групп, жизнедеятельность которых связана с какой-то частью окружающей среды и которые обладают материальными орудиями, умением использовать эту среду и эти орудия, владеют языковыми средствами, позволяющими им действовать сообща, разделяют некоторые общие верования и ценности, а также подчиняют свое поведение определенным правилам и законам. Идея базисных институтов в представленном здесь смысле не содержит в себе чего-то совершенно нового, но будучи применена к данным полевых исследований, она стала неоценимым стимулом для анализа. Так, ответить на вопрос о том, что такое туземная лодка, можно только на основе анализа человеческих групп, участвующих в ее постройке, исследования и технологии ее изготовления, и магии, связанной с этими процессами, и правил управления судном, и приемов мореходства, и

913

языка, используемого при постройке лодки и плавании на ней. Изменения, характеризующие современное состояние культуры, анализируются на основании исследований тех изменений, которые имели место в связи с той или иной системой факторов, от которых так или иначе зависит сама возможность функционирования данного института. Так, когда Малиновский описывает тробрианское хранилище для ямса, то рисуемая им картина по своей детальности превышает всякое описание, которое можно было бы получить от какого-либо знатока тробрианской строительной технологии, именно потому, что он следует названной методологии³⁷.

Понятие института было впоследствии положено в основание целой серии обучающих схем, которые были фактически инструментами для сбора данных и позволяли полевому исследователю осуществлять корреляции между различными аспектами общества. Это позволяло достичь более глубокого понимания каждого из исследуемых видов деятельности, а также правильно интерпретировать отношение племени как целого к этой деятельности. Сложность таких схем с годами возрастала. Собственная схема полевых исследований Малиновского, используемая им с 1912 г., строилась как таблица, составленная из ряда колонок, включавших данные относительно тех сфер культуры, названия которых впоследствии стали заголовками большинства стандартных монографий: религия, магия, рыболовство, охота и т. д. В 1922 г. он предлагал использование сводных таблиц для анализа данных в захватывающем описании метода полевых исследований, вошедшем в первую главу «Аргонавтов западной части Тихого океана»³⁸.

Впоследствии он разработал несколько таких схем. Первая из них строилась из ряда вертикальных столбцов, имеющих широкие заголовки, такие как «Среда», «История», «Знание», «Языки», «Социальная организация», «Действия» (экономические, политические, ритуальные), а также «Нормы», включающие право, религию, магию и воспитание. Эта схема могла быть прочитана по вертикали и по горизонтали. Так, например, если читать колонку, посвященную социальной группе, вертикально, в ней можно найти все основные социальные группы данного племени, так сказать, его «социальную структуру». Если же, начиная с семьи, как одной из таких групп, далее читать таблицу по горизонтали, то можно получить связи семьи с материальной культурой (дом, домашняя обстановка), со средой (ферма или семейное хозяйство); с деятельностью (земледелие, рыболовство, охота, домашнее хозяйство). Можно узнать также термины, в которых выражаются родственные отношения, связанные с семьей религиозные

и магические верования, ритуалы; догмы, которыми определяются связь поколений, отношения наследства, обычаи поклонения предкам. Таким образом, чтение таблицы по горизонтали передает представление Малиновского об институте семьи и брака.

Экономическую деятельность можно рассматривать как по вертикали, когда перед исследователем воссоздается картина основной деятельности племени в различные сезоны или месяцы года, так и по горизонтали, когда выделяется какой-то конкретный экономический институт, например земледелие, а по таблице определяются связи между человеческими группами, занятыми этим видом деятельности, знанием о природе и земледельческими операциями, собственностью на землю, другими правилами поведения и языка, которые связаны с земледелием.

Развернутая таблица такого рода могла бы при необходимости стать основой описания той или иной культуры. Весьма примечательным было то, как он анализировал в тех же ячейках таблицы отдельные институты, такие как тип личности, материальная культура, знание, правила общественной жизни, верования и правовое основание. При исследовании институтов устанавливались и дальнейшие корреляции, которые образовывали второй и третий уровни схемы. Значимость подобной работы в подготовке будущих полевых исследователей, наверное, лучше всего иллюстрирует тот факт, что нахождение соответствующих корреляций почти приобрело характер автоматизма. Столь глубоко укоренившиеся навыки уже не утрачивались в дальнейшем, и я сама применяла те же схемы, когда работала во время Второй мировой войны в службе социальной инспекции в Глазго, а позднее — в исследованиях по детской преступности в колониях.

Ценность этого метода заключается в реальной возможности его широкого применения к любым социальным ситуациям, в то время как тот тип «моделирования», который используют современные полевые исследователи, специализирующиеся по изучению социальных отношений, по своему характеру применим только к ограниченному кругу явлений, в основном к родственным отношениям, и, как я думаю, только к первобытным и изолированным, и потому к, скорее, статичным обществам. Эта схема полевого исследования позволяет рассматривать одни и те же данные под различным углом зрения, например, по их отношению к проблемам окружающей среды, общественным структурам, нормам, технологии или догматам веры, а это побуждает к более полному сбору материалов и позволяет выдвигать новые, эмпирически обоснованные гипотезы. Именно этот тип аналитической работы, вероятно, имел в виду Фортес, когда он говорил о новом типе этнографии — о «функционалистской этнографии»³⁹.

Позднее Малиновский утверждал, что институты в его понимании выступают как идеальные объекты, выделенные с целью сопоставления различных племен. Эта мысль мне представляется неудачной. Институт слишком большая единица для сопоставления, и в него входит слишком много переменных, чтобы таким объектом можно было успешно манипулировать⁴⁰.

Более того, как видно из работы, вышедшей в свет уже после его смерти, Малиновский, по-видимому, перестал четко различать основные институты, такие как семья или власть вождя, и ассоциации людей, объединяющихся для достижения общих целей, такие как церковь или профсоюз, и это сделало программу сравнительных исследований еще труднее.

Во всяком случае, критерий сопоставимости неприменим, когда речь идет об описании нового племени. Например, нельзя оценивать историческое исследование о манориальной системе*, имевшей место в некоторых регионах Англии тринадцатого века, сравнивая ее с аналогичными системами в некоторых других европейских странах. Мы судим об этой работе по тому, какие институты рассматриваются в ней, как историк анализирует данные и какой смысл он видит в исследуемых им социальных проблемах⁴¹. Кстати сказать, историк, наращивая такого рода исследования, стремится понять некоторые общие тенденции экономических и правовых процессов, продвигаясь к этому пониманию шаг за шагом. Что касается антропологов, то они были слишком нетерпеливы, чтобы строить свои обобщения столь постепенным и систематическим образом. Возможно, здесь сказывалось увлечение широкомасштабными сравнениями исторических эпох, стадий развития, моральных систем, которыми вдохновлялись их знаменитые предшественники. Кроме того, они опасались

превратить описание первобытных обществ в простое перечисление обычаев, не пытаясь решать связанные с этим теоретические проблемы, то есть заниматься тем, что сейчас называют «чистой этнографией».

Как бы мы ни относились к проблеме поиска социальных типологий, характерной для некоторых школ британской антропологии в сороковых годах, следует признать, что теоретические допущения, лежавшие в основах этого поиска, теперь выглядят слишком оптимистичными. Радклифф-Браун многие годы призывал антропологов разработать социальную таксономию, наподобие тех, какие существуют в ботанике или зоологии. Он призывал своих последователей сравнивать «общие социальные структуры», но кроме тех ограниченных случаев, когда речь шла о системе

* Система правовых норм, определяющих характер поместного владения. -Прим. пер.

916

родственных отношений с очень формализованной классификацией родства по различным категориям - например, его анализ системы родства у австралийских племен⁴², — он не смог продолжить сравнительные исследования в этом направлении.

Эванс-Причард провел такое исследование среди нило-хами-тов Кении⁴³, но он теперь, кажется, отказался от этого типа работы. Я думаю, нам следует занять более умеренную позицию. Не так много культур в мире, о которых мы можем сказать, что знаем достаточно об их социальной структуре и о главных институтах составляющих их племен, чтобы их сравнительное исследование стало возможным.

Такие культуры сравниваются не по их общей социальной структуре, а по ограниченному ряду четко определенных аспектов. Это легко показать на примере институциональных исследований, которые проводил Малиновский, а не путем сравнения высокоабстрактных моделей, которые не только не побуждают полевого исследователя к поиску новых данных и новых корреляций между ними, но и тормозят такой поиск⁴⁴.

Фактически нет существенной разницы между эмпирической схемой анализа данных полевых исследований или сводной таблицей Малиновского, с одной стороны, и заключительной сводкой данных, имеющих отношение к данной теоретической проблеме — с другой. В последнем случае чрезвычайно важно исключить те данные, которые не имеют отношения к проблеме. Но та абстрактная модель, с помощью которой осуществляется заключительный анализ данных, оказавшись в руках начинающего полевого антрополога, в первую очередь занятого эмпирическими исследованиями, как правило, только затрудняет исследование, если не вовсе губит его.

Реакция на работы Малиновского возникла еще до его смерти в 1942 г., но из-за войны новые формы еще долго не могли войти в преподавательскую практику. Эта реакция отчасти была личностной, а отчасти выступала в качестве отражения того обстоятельства, что его методы полевых исследований, как и его методы представления данных, привели британскую антропологию на распутье. «Коралловые сады и их магия», книга, которую критиковали чаще, чем читали, продолжила тенденцию расширения рамок институциональных исследований, связывая определенный тип деятельности, в данном случае функционирование институтов земледелия, со всей целостной культурой. Рассмотрению подлежал каждый аспект культуры, имевший отношение к земледелию: семья и система родственных связей, политическая организация, земельная собственность, технические процессы, религиозные и магические верования и язык магии. Выглядело

917

все это *tour de force*, однако до попыток реализовать подобные эксперименты на практике дело не дошло.

Кроме того, расширяя поле наблюдения с помощью метода корреляции, Малиновский представил данные, касающиеся индивидов, наряду с данными о социальных группах, сведения о разнообразии человеческого поведения — наряду с данными о конформизме последнего⁴⁵. Его островитяне нарушали общественные правила, влюблялись, изменяли своим супругам, бросались на землю с пальмы, хвастали, ссорились и откликались на романтический зов опасных заморских стран. Инцест был для них запрещен, но этот запрет соблюдался не всегда с одинаковой степенью строгости, и эта строгость находилась в

зависимости от родословной, от принадлежности к клану или субклану. Они говорили одно, а делали другое; выкрикивая в пылу споров обвинения, они не делали того же, отвечая на вопросы этнографа. Ученики Малиновского обнаружили, что масса «конкретной документации», по его выражению, растет лавинообразно.

Приступив, что было неизбежно, к изучению индивидуального многообразия человеческого поведения, антропологи обнаружили, что они оказались заложниками метода «конкретной истории» и вынуждены использовать только те данные, которые допускали количественное выражение⁴⁶. Полевой исследователь, казалось, был обречен непрерывно накапливать все большее количество сведений о все большем количестве объектов.

Сложность институтов первобытных обществ, установленная такими методами, расширение границ их многообразия — все это вызвало тревогу как у тех антропологов, которые с оптимизмом относились к возможности быстрого построения социальных типологий, так и у тех, кто надеялся свести многообразие эмпирического материала к немногим простым и абстрактным постулатам. Они считали, что факты, собранные Малиновским и его учениками, слишком многочисленны и слишком многообразны, чтобы можно было надеяться проделать с ними простую сравнительную работу. Глакман называл данные Малиновского «слишком сложными для сравнительной работы»; он и Эванс-Причард постоянно критиковали их за «перегруженность (культурной) реальностью»⁴⁷. Они не считали, что предполагаемые сравнения превосходят возможности наших знаний, но сделали вывод, что было бы лучше иметь меньше фактов, для того чтобы было легче сравнивать их между собой.

Ряд британских антропологов стали настаивать на том, что сфера социальной антропологии должна быть ограничена иссле-

* Здесь: весьма убедительно (франц.). — Прим. пер.

918

дованием социальных отношений или «социальной структуры». Этот термин был впервые использован у Эванс-Причарда в конкретном узком смысле, а именно — для описания только тех групп, которые в «высокой степени однородны и стабильны»⁴⁸. Построение абстрактных моделей, главным образом моделей структуры родственных связей, было вытеснено описаниями институтов семьи и брака в отдельных племенах⁴⁹. Иногда это выглядело почти как цитаты из «Коралловых садов и их магии» и означало продолжение той тенденции, которая вела к исключению из проблемного поля многого из того, что ранее считалось предметом социальной антропологии, например, данных из сфер экономики, материальной культуры или мифологии. Утверждалось, что социальная структура должна была быть четко отделена от других аспектов человеческого социального наследования. Такие аспекты стали подводить под название «культура» — это слово в послевоенные годы часто использовалось почти в уничижительном смысле, как нечто вроде темного чулана, в который суют все факты и идеи, в данный момент не нужные социальному антропологу.

Такой тип работы, сам по себе заслуживающий внимания, теперь рассматривается как уже отошедшая в историю стадия развития британской антропологии, от которой отказались даже некоторые из прежних сторонников. Социальных групп, обладающих высокой степенью однородности и стабильности, довольно мало, и чтобы найти высокоформализованные родственные группы там, где их нет, часто подгоняют наблюдения к желаемым результатам и прибегают к предвзятому и даже искаженному представлению фактов. Первое определение «социальной структуры», данное Эванс-Причардом, фактически было только полезным инструментом для изучения простых и статичных обществ, поэтому он сам недавно вынужден был расширить его так, чтобы под него подходили и другие типы социальных отношений⁵⁰.

Теперь ясно, что абсолютно невозможно описать или объяснить социальную структуру, оторвав ее от культуры. Это очевидно, ибо социальные группы не существуют *in vacuo*, вне их природной среды, материальной культуры, вне зависимости от законов, которым

подчиняются их система землевладения и вся общественная жизнь, от их верований, их деятельности и ее оснований. Это невозможно, если речь идет о реальном продуктивном анализе некоторого ранее неизвестного института или о новых гипотезах, которые следует проверить на основе сравнительных данных. То, что составляет наиболее интересный предмет сравнительного анализа, часто выходит на поверхность именно при корреляции различных аспектов одного и того же института. То, что ранее

919

выглядело как раскол или разделение британских антропологов на две группы, которые иногда называют структуралистами и функционалистами, теперь, по-видимому, можно считать лишь различием в приоритетах, акцентах и способе выражения⁵¹.

Согласно Ферту, использование понятий «культура» и «структура» — это два способа рассмотрения одних и тех же данных⁵². Мне представляется, что структуру лучше рассматривать как один из аспектов культуры. Я надеюсь, что в будущем антропологи сосредоточат свои усилия на исследовании других аспектов культуры, таких как ритуал или экономическая организация, с такой же тщательностью, так что мы увидим развитие новых типологий в этих сферах. Это было бы естественным продолжением анализа культуры, метод которого был разработан Малиновским.

Реакция на концепцию культуры Малиновского оказалась стимулирующей и поучительной, так как она вызвала ряд прогрессивных изменений антропологических понятий и методов полевых исследований. Попытка выделить в чистом виде социальную структуру в ее первоначальной форме оказалась неудачной, но благодаря Эванс-Причарду, Фортесу, Глакману и некоторым их ученикам она способствовала прояснению и уточнению терминологии, относящейся к проблемам родственных и политических связей. Были введены и новые понятия, такие как «социальная организация» (термин Раймонда Ферта).

С одной стороны, нельзя отрицать, что некоторые антропологи в своих исследованиях отошли от полевых методов Малиновского, позволяющих получить массу фактического материала, и перешли к использованию абстрактных моделей. Это хорошо видно на примере эволюции одной из ветвей нашей дисциплины — исследований понятийного мышления и классификации в первобытной культуре, которые тем более связаны с философией и психологией, что сами вплотную касаются различий идей, понятий и символов, обусловленных культурой. С другой стороны, иные британские антропологи всерьез восприняли традицию полевых исследований Малиновского, в значительной степени продвинув эту традицию дальше за счет использования статистических методов, заимствованных у социологов, при решении трудной проблемы обработки эмпирических данных. Объяснения частных форм индивидуального поведения и характеров отдельных людей, которые делал Малиновский и которые в свое время были восприняты как новый тип научного исследования, выглядят наивными теперь, когда разработаны более точные методики изучения индивидуальных отклонений от нормы и процессов культурных изменений, включая различные типы репрезентации и анализа жизненных историй.

920

С тех пор наблюдается растущее признание необходимости выделения определенных этапов при исследовании какой-либо незнакомой культуры. Для полевого исследователя, сталкивающегося с новой для себя областью, кажется, нет альтернативы столь же продуктивной, как «функциональное» исследование основных социальных групп, действий и ценностей племени и систематическое изучение их соответствующих свойств. Это стало особой специализацией антропологов. Но такая работа в наше время рассматривается лишь как подготовительная стадия для более подробного исследования какого-то конкретного института или общества, в результате которого появляется необходимость в новом количественном анализе, используемом для проверки новых конкретных гипотез⁵³. Те, кто особенно интересуется индивидуальным многообразием, также могли бы взять за основу этот метод. И вот, наконец, наступает момент, когда для

сравнительного анализа отбирается относительно небольшое число выделенных объектов, желательно из одного и того же культурного региона, где уже выяснены все факторы, влияющие, скажем, на формы брака или статус вождя. Ведь если мы чему-нибудь научились за прошедшие пятнадцать лет, то это и есть осторожность и умеренность притязаний в сравнительных исследованиях.

Таким образом, учитывая те прогрессивные изменения в методах антропологии, которые были вызваны концепцией культуры Малиновского, можно сказать, что она все еще остается полезным инструментом, применимым на начальных стадиях полевых исследований незнакомых обществ, а также для теоретического анализа данных, полученных с помощью этих наблюдений.

Примечания

¹ Например, недавно вышедшая в Америке работа об использовании понятия «культура» (*Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture* // «Papers Peabody Museum of Harvard». 1952. Vol. XLVII. № 1.) дает скупые ссылки на общие гипотезы Малиновского и ни одной ссылки на его столь важную работу о культуре и языке, культуре и технике. Но ведь именно Малиновскому предложили написать статью «Культура» в американскую «Энциклопедию социальных наук» в 1931 г., что, безусловно, свидетельствует о том, что он считался в это время ведущим и наиболее авторитетным специалистом в этой области.

² *Malinowski B. A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. N. Carolina, 1944.

³ *Malinowski B. Culture* // *Encyclopaedia of the Social Sciences*. N. Y., 1931. Vol. IV. P. 621-646.

⁴ Ibid.

⁵ Различие между определением Малиновского и определением, принятым большинством британских антропологов нашего времени, состоит в том, что он всегда включал социальную организацию или социальную структуру в свой анализ

921

культуры, тогда как Эванс-Причард и его последователи не делают этого. Предлагаемое последними описание «общей социальной системы» является, однако, очень похожим на термин «культура» у Малиновского, то есть включает в себя такие элементы, как «экология, экономика, правовые и политические институты, свойственную им (то есть первобытным обществам) организацию семьи и родства, их религии, их технологии, их искусство» (*Evans-Pritchard E.E. Social Anthropology*. L., 1951. P. II).

⁶ *Fortes M. Analysis and Description in Social Anthropology* // «The Advancement of Science». 1953. Vol. X. P. 190-201.

⁷ Хотя Тайлор тоже говорил о культуре как о том, что является «комплексным целым», но делал акцент скорее на сложность, чем на целостность.

⁸ *Radcliffe-Brown A.R. The Andaman Islanders*. Cambridge, 1922. (2-d ed. - 1933).

⁹ «Культурная потребность является совокупностью условий, которые должны быть выполнены, чтобы общество могло выживать, а его культура продолжаться» (*Malinowski B. Culture* // *Encyclopaedia of the Social Sciences*).

¹⁰ *Fortes M. Analysis and Description in Social Anthropology* // «The Advancement of Science». 1953. Vol. X. P. 4.

¹¹ *Malinowski B. Social Anthropology* // *Encyclopaedia Britannica*. 1929. 14th ed.

¹² *Malinowski B. Anthropology* // *Encyclopaedia Britannica*. 1926. 13th ed. P. 132. (14th ed. - 1929).

¹³ Ibid. P. 133.

¹⁴ *Malinowski B. The Economic Aspect of the Intichiuma Ceremonies* // *Festschrift tillegnad Edward Westermarck i andledning av hans femtiarsdag den 20 November 1912*. Helsingfors. P. 81-108.

¹⁵ Малиновский Б. Аргонавты западной части Тихого океана.

¹⁶ *Leach E. R. Political Systems of Highland Burma*. L., 1954.

¹⁷ Это изменение типа наблюдения было признано достаточно широко, например в предисловии Фрэзера к «Аргонавтам...», где он говорит о том, что в этой работе человек исследуется многомерно, а не одномерно (См.: Аргонавты... С 8)

¹⁸ *Malinowski B. The Life of Culture* // «Forum». 1926. Vol. 76. P. 178-185; *The Life of Culture* // «Psyche». 1926. Vol. VII. P. 37-44; *The Life of Culture in «Culture» - The Diffusion Controversy* by G. Elliot Smith, Bronislaw Malinowski, Herbert J. Spinden, A. Goldenweiser // «Psyche Miniatures». Gen. Ser. 1928. № 18. P. 23-42.

¹⁹ *Kroeber A., Kluckhohn C. Culture*. P. 52.

²⁰ См.: *Gluckman M. Malinowski's Sociological Theories* // «The Rhodes-Livingstone Papers». Oxford, 1949. № 16. P. 2-5; *Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology*. L., 1951. P. 58.

²¹ *Malinowski B. Anthropology* // *Encyclopaedia Britannica*. 1926. 13th ed. P. 132.

²² См.: *Leach E.R. Political Systems of Highland Burma*. L., 1954. P. 211.

²³ Ср. также термины Фортеса «поддельная история» («counterfeit history») и На-деля «идеологическая история» («ideological history»), см.: *Fortes M. The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Oxford, 1945. P. 26; *Nadel S.F. A Black Buzantium*. L., 1942. P. 72.

²⁴ *McDougall W. An Introduction to Social Psychology*. L., 1908.

²⁵ См.: *Tead O. Instincts in Industry: A Study of Working-Class Psychology*. Boston (Mass.), 1918.

²⁶ Л. Бернард дает многочисленные анализы ссылок на различные инстинкты в научных и популярных книгах, см.: *Bernard L. Instinct: A Study in Social Psychology*. L., 1925.

²⁷ *Watson J.B. Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*. Philadelphia, 1919; *Behaviorism*. L., 1924.

²⁸ *Wallas G. Our Social Heritage*. L., 1921.

²⁹ Radcliffe-Brown A.R. The Andaman Islanders. P. 234.

³⁰ Huxley A. Brave New World. L., 1932.

³¹ См.: Malinowski B. Parenthood the Basis of Social Structure // The New Generation / Ed. by V. Calverton, S. Schmalhausen. L., 1930. P. 113-168.

³² Malinowski B. Culture. P. 622.

³³ Ibid. P. 621.

³⁴ Я провела аналогичный анализ, выбрав в качестве его предмета культурные условия, при которых обеспечивается питание в человеческом обществе, см.: Richards A.I. Hunger and Work in a Savage Tribe. L., 1932.

³⁵ Критика этих идей дана в работе М. Глакмана (см.: Gluckman M. Op. cit.).

³⁶ Gluckman M. Malinowski's Sociological Theories // «The Rhodes-Livingstone Papers». Oxford, 1949. № 16. P. 24.

³⁷ Malinowski B. Coral Gardens and Their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands. Vol. 1-2. L., 1935. Ch. VIII.

³⁸ Аргументы... С. 21—44.

³⁹ Fortes M. Analysis and Description in Social Anthropology // «The Advancement of Science». 1953. Vol. X. P. 1

⁴⁰ Дальнейшие критические аргументы по этому вопросу см.: Fortes M. Op. cit. P. 3, 4; Gluckman M. Op. cit. P. 24.

⁴¹ См.: Postan M.M. The Historical Method in Social Science. Cambridge, 1939. Здесь приведено несколько стимулирующих мысль сравнений между методологией экономиста и экономического историка, имеющих отношение к рассматриваемому вопросу.

⁴² Radcliffe-Brown A.R. The Social Organization of Australian Tribes // «Oceania Monograph». Sydney, 1931. № 1.

⁴³ Evans-Pritchard E.E. The Political Structure of the Nandi-speaking Peoples of Kenya // «Africa». 1940. Vol. XVI. P. 92-98.

⁴⁴ В недавней работе, сделанной в Восточно-Африканском институте социальных исследований, мы отметили, что чрезвычайно трудно даже сравнивать взятые в их целостности политические системы межозерных банту. Мы последовательно рассматривали ряд фрагментов сравниваемых феноменов, и в первую очередь те основания, по которым проводится отбор вождей в десяти племенах, прослеживая их связь с политической структурой в целом.

⁴⁵ Он интересовался, как отметил Ферт, «качествами социальных отношений» также, как и существованием таких отношений (см.: Firth R. Contemporary British Social Anthropology // «American Anthropologist». 1951. Vol. LIII. P. 483).

⁴⁶ Раймонд Ферт первым использовал количественные данные (см., в частности: Firth R. Primitive Polynesian Economy. L., 1939; Malay Fisherman: Their Peasant Economy. L., 1946). Я сделала любительскую деревенскую перепись населения (см.: Richards A.I. The Village Census in the Study of Culture Contact // «Africa». 1935. Vol. VIII. P. 20—33). Аргументы в пользу необходимости количественных исследований также см. в: Schapera I. The Tswana Conception of Incest // Social Structure: Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown / Ed. by M. Fortes. Oxford, 1949. P. 106; Fortes M. Time and Social Structure: an Achanti Case Study // Ibid. P. 59.

⁴⁷ См.: Gluckman M. Op. cit. P. 15; Evans-Pritchard E.E. Social Anthropology. L., 1951 P. 18, 40.

⁴⁸ Evans-Pritchard E.E. The Nuer. Oxford, 1940. P. 262.

⁴⁹ Есть ряд работ, где критически обсуждается вопрос о ценности моделей в антропологическом наблюдении, см.: Luvu-Strauss C. Social Structure // Anthropology Today / Ed. by A.L. Kroeber. Chicago, 1953. P. 524-553; Leach E. Political Systems of Highland Burma. L., 1954; Firth R. Social Organization and Social Change // «Journal of Royal Anthropological Institute». 1954. Vol. 84, P. 1-20.

⁵⁰ Evans-Pritchard E.E. Social Anthropology. P. 16. Понятие социальной структуры у Радклифф-Брауна было всегда более широким, да и Ферт всегда подчеркивал важность включения в социальную структуру институционализированных межличностных отношений (см.: Firth R. Elements of Social Organization. L., 1951. P. 32).

⁵¹ Эванс-Пritchард видит заметное различие между такими книгами, как его собственная «Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande» (Oxford, 1937), труд Ферта «We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia» (L., 1936) и работа Шаперы и других авторов. Он рассматривает первую книгу как ориентированную на структурный анализ, а другие называет чистой этнографией «на уровне культурного реализма». Зарубежные критики, и в частности наши американские коллеги, кажется, не видят этого различия.

⁵² Firth R. Op. cit. Ch. 1; Contemporary British Social Anthropology // «American Anthropologist». 1951. Vol. LIII. P. 474-489.

⁵³ Практические предложения по сходным направлениям были сделаны И. Шаперой, см.: Schapera I. Some Comments on Comparative Method in Social Anthropology // «American Anthropologist». 1953. Vol. LV. P. 353-361. Перевод выполнен В.Н. Попусом по книге: Richards A.I. The Conception of Culture in Malinowski's Work // Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski / Ed. by R. Firth. London, 1957.

Избранная библиография

Данная библиография для удобства поделена на три части:

I. Работы Малиновского (включая упомянутые в данной книге).

II. Работы, посвященные Малиновскому, а также те, в которых рассматриваются его взгляды.

III. Другие работы, упоминаемые в данной книге. Библиография раздела I не может претендовать на полноту, однако в нее включены все наиболее значимые работы автора. (Не удалось проверить позиции 1914, 1915b, 193III.) *Сокращения*: AA - American Anthropologist. JRAI - Journal Royal Anthropological Institute.

I. Работы Малиновского (включая упомянутые в данной книге)

- 1912a. «The Economic Aspect of the Intichiuma Ceremonies». Festschrift tillegnad Edvard Westermarck i anledning av hans femtioarstag den 20 November 1912 [in homage on his fiftieth birthday], pp. 81—108. Helsingfors.
- 1912b. «Plemienne zwiazki mezczyzn w Australii» (Tribal Associations of Men in Australia). Sprawozdania z Czynnosci i Posiedzen Akademii Umiejetnosci w Krakowie, Wydzialu Historiczno-Filozoficznego (Bulletin of the Academy of Sciences of Cracow, Historical-Philosophical Section), April—May—June, pp. 56—63. Cracow.
- 1913a. The Family among the Australian Aborigines: A Sociological Study, pp. XV + 326. London.
- 1913b. Review of: Durkheim, E., Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse. Folk-lore, Vol. 24, pp. 525—31, London.
- 1913e. «Stosunek wierzen pierwotnych do form organizacji spo-ecznej, teoria totemizmu» (The Relationship of Primitive Beliefs to Forms of Social Organization and the Theory of Totemism). Sprawozdania z Czynnosci i Posiedzen Akademii Umiejetnosci w Krakowie, 925 Wydzialu Historiczno-Filozoficznego (Bulletin of the Academy of Sciences of Cracow, Historical-Philosophical Section), pp. 9-18. Cracow.
1914. «Sociologie der Familie». Die Geisteswissenschaften. Hft. 32, pp. 883-886; Hft. 33, pp. 911-14, 1080-2.
- 1915a. «The Natives of Mailu: Preliminary Results of the Robert Mond Research Work in British New Guinea». Transactions and Proceedings of the Royal Society of South Australia, Vol. XXXIX, pp. 494-706. Plates XXVI-XLIII, Adelaide.
- 1915b. Primitive Religion and Social Differentiation (in Polish).
1916. «Baloma: Spirits of the Dead in the Trobriand Islands». JRAI, Vol. XLVI, pp. 353-430. Reprinted 1948. London.
- 1918a. (Evidence by Bronislaw Malinowski, 27 October, 1916, on Pacific labour conditions.) Parliament of the Commonwealth of Australia. British and Australian Trade in the South Pacific. Report, no 66. F. 13489. Melbourne.
- 1918b. «Fashing in the Trobriand Islands». Man, no 53. London.
- 1920a. «Kula: The Circulating Exchanges of Valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea». Man, no 51. London.
- 1920b. «Classificatory Particles in the Language of Kiriwina». Bulletin School of Original [and African] Studies, Vol. I, pt. 4. pp. 33-78. London.
- 1920c. «War and Weapons among the Natives of the Trobriand Islands». Man, no. 5. London.
1921. «The Primitive of the Trobriand Islanders». The Economic Journal. Vol. XXXI, pp. 1-16. London.
- 1922a. Agronauts of the Western Pacific, An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. With a Preface by Sir James George Frazer, F.B.A., F.R.S., with 5 maps, 65 illustrations and 2 figures. Studies in Economics and Political Science, no 65, pp. xxxi + 527. London.
- 1922b. «Ethnology and the Study of Society». Vol. II, pp. 208-19. London.
- 1923a. «The Problem of Meaning in Primitive Languages» in The Meaning of Meaning, by Ogden, C.K., and Richards, A.I. International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, pp. 451-510. London.
- 1923b. «Science and Superstition of Primitive Mankind» (review of Frazer, J.G., The Golden Bough). Nature, Vol. III, pp. 658-62.
- 1923c. «Psychoanalysis and Athropology» (letter to Editor). Nature, Vol. 112, pp. 650-1.
- 1923d. «The Psychology of Sex and the Foundations of Kinship in Primitive Societies». Psyche, Vol. IV (October), pp. 98-128 (embodi-end in 1929a).

- 1924a. «Psychoanalysis and Anthropology». *Psyche*, Vol. IV (April), pp. 293-332 (embodied in 1927a, and issued also as 1924b).
- 1924b. «Mutterrechtliche Familie und Odipus-Komplex. Eine psychoanalytische Studie». *Imago*, Vol. X, Hft. 2/3 (Ethnologisches Heft). (Also issued separately, with cover... «...Eine ethnologisch-psychoanalytische Studie» by Internationaler Psychoanalytischer Verlag. Wien and Zurich.)
- 1925a. «Magie, Science and Religion» in *Science, Religion and Reality*, ed. Needham, J.A., pp. 20-84. London. (Reprinted in 1948.)
- 1925b. «Labour and Primitive Economics» (review of *Primitive Labour* by L.H. Dudley Buxton). *Nature*, Vol. 116, pp. 926-30 (reprint, pp. 1-12). London.
- 1925c. «Complex and Myth in Mother-Right». *Psyche*, Vol. V (January), pp. 194-216 (embodied in 1927a).
- 1925d. «Forschungen in einer mutterrechtlichen Gemeinschaft auf den Trobriand-Inseln, ostlich von Neu-Guinea, Sudsee». *Zeitschrift für Volkerpsychologie und Soziologie*, Vol. I, pp. 45-53, 278-84. Leipzig (embodied in 1929a).
- 1925e. «The Forces of Law and Order in a Primitive Community». Royal Institution of Great Britain, Weekly Evening Meeting, Friday, February 13, 1925, pp. 1-19. London.
- 1925f. «Primitive Law» (review of *Primitive Law* by E. Sidney Hartland). *Nature*, Vol. 116, pp. 230-35. London.
- 1925g. «The Unity of Social Science». *Nature*, Vol. 116, pp. 38-41. London.
- 1926a. «Anthropology». In *Encyclopaedia Britannica*, 13th ed. [14th ed., 1929].
- 1926b. *Crime and Custom in Savage Society*. International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, pp. xii + 132. London and New York.
- 1926c. *Myth in Primitive Psychology*. *Psyche Miniatures*, gen. ser. no. 6. pp. 128. London.
- 1926d. «Anthropology and Administration» (letter to Editor). *Nature*, Vol. 128, p. 768. London.
- 1926e. «Primitive Law and Order». Supplement to *Nature*, Vol. 117, pp. 9—16 (expansion and recasting of 1925e).
- 1926f. «Address on Anthropology and Social Hygiene». *Foundations of Social Hygiene*. Issued by The British Social Hygiene Council, Inc., pp. 54—84. London.
- 1926g. «The Life of Culture». *Forum*, Vol. 76, pp. 178-85 (see also 1926i, and 1928a).
- 1926h. «The Role of Myth in Life». *Psyche*, Vol. VI (April), pp. 29-39. London.
- 927
- 1926i. «The Life of Culture». *Psyche*, Vol. VII, pp. 37-44. London (see 1928a) (with portrait).
- 1927a. *Sex and Repression in Savage Society*. International Library of Psychology. Philosophy and Scientific Method, pp. xv + 285. London and New York (includes 1924a, 1925c).
- 1927b. *The Father in Primitive Psychology*. *Psyche Miniatures*, gen. ser. no. 8, pp. 93. London (reissued, with some alteration and expansion, as chap. I, sect. I, and VII of 1929a).
- 1927c. Review of S.H. Ray, *A Comparative Study of the Melanesian Island Languages*, *Man*, no. 99. London.
- 1927d. «Prenuptial Intercourse between the Sexes in the Tro-briand Islands, N.W. Melanesia». *The Psychoanalytic Review*, Vol. XIV, pp. 20—35 (embodied, with minor alteration, as chap. III in 1929a).
- 1927e. «Lunar and Seasonal Calendar in the Trobriands». *JRAI*, Vol. LVII, pp. 203-15. London.
- 1927f. «Useful and Useless Anthropology» (review of Pittard, E., *Race and History*). *The New Republic*, Vol. L, no. 641 (October), pt. 2, pp. 109-11. New York.
- 1928a. «The Life of Culture» in *Culture — The Diffusion Controversy* by G. Elliot Smith, Bronislaw Malinowski, Herbert J. Spinden, A. Goldenweiser. *Psyche Miniatures*, gen. ser. no. 18, pp. 23—42. London.
- 1928b. «The Anthropological Study of Sex». *Verhandlungen des I. Internationalen Kongresses für Sexualforschung*. Berlin and Köln. 5th vol., pp. 92-108.
- 1929a. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British Guinea*. With a Preface by Havelock Ellis, pp. xxiv + 506. London. (Third ed. with Special Foreword, v. 1932a.)
- 1929b. «Kinship» in *Encyclopaedia Britannica*, 14th ed. London.
- 1929c. «Marriage» in *Encyclopaedia Britannica*, 14th ed. London.
- 1929d. «Practical Anthropology», *Africa*, Vol. II, pp. 23—39. London.
- 1929e. «Social Anthropology», *Encyclopaedia Britannica*, 14th ed. (revision of 1926a).

- 1929f. «Spirit Hunting in the South Seas». *ReaUst*, Vol. II, pp. 398-417. London.
- 1930a. «Parenthood the Basis of Social Structure» in *The New Generation*, ed. Calverton, V.F., and Schmalhausen, S.D., pp. 113-68. London.
- 1930b. «Kinship». *Man*, XXX, no. 17. London.
- 1930c. «The Rationalization of Anthropology and Administration». *Africa*, Vol. III, pp. 405-29. London. 928
- 1930d. «Science and Religion - V». *The Listener*, Vol. IV, October 29, pp. 683-4, 716, 717. London (reissued as 1931b).
- 1930e. «Is Humanism Dead?» (review of Frazer, J.G., *Publii Ovidii Nasonis Fastorum Libri Sexi: The Fasti of Ovid*). *Nature*, Vol. 125, pp. 847-9. London.
- 1930f. «Race and Labour». *The Listener*, Vol. IV, supplement no. 8. London.
- 1931a. «Culture». *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. iv, pp. 621-46. New York.
- 1931b. Chapter V in *Science and Religion — A Symposium*, pp. 65— 81. London (see 1930d).
- 1931c. «The Relations between the Sexes in Tribal Life' in *The Making of Man*, ed. Calverton, F.V., pp. 565-85. New York.
- 1931d. «The Problems of Kinship in the Light of New Developments». *Przegląd Socjologiczny* (Sociological Review), March, 17—31.
- 1932a. *The Sexual Life of Savages with «Special Foreword to the Third Edition»*, pp. xix-xliv, London.
- 1932b. «Pigs, Papuans and Police Court Perspective». *Man*, Vol. XXXII, no. 44, London.
- 1932c. «Introduction» to *Fortune, Reo, Sorcerers of Dobu*, pp. xv—xxviii. London.
- 1932d. «Introduction» to Richards, A.I., *Hunger and Work in a Savage Tribe. A Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu*, pp. ix-xvi. London.
1933. «The Work and Magic of Prosperity in the Trobriand Islands» in *Mensch en Maatschappij: Steinmetznummer*, pp. 154—74. Groningen (reissued as chap. VII of 1935, Vol. I).
- 1934a. «Introduction» to Hogbin, H. Ian, *Law and Order in Polynesia*, pp. xvii-lxxii. London.
- 1934b. «Stone Implements in Eastern New Guinea» in *Essays Presented to C.G. Seligman*, ed. Evans-Pritchard, E.E., et. al., pp. 189-96. London.
1935. *Coral Gardens and Their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, with 3 maps, 116 illustrations and 24 figures. Volume One, *The Description of Gardening*. Volume Two, *The Language of Magic and Gardening*, pp. xxxv + 500; xxxii + 350. London.
- 1936a. «Preface» to Firth, Raymond, *We the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, pp. vii-xi. London.
- 1936b. *The Foundations of Faith and Morals: An Anthropological Analysis of Primitive Beliefs and Conduct with Special Reference to the Fundamental Problems of Religion and Ethics*. Riddell Memorial Lectures, seventh series, 1934—5. University of Durham, pp. xi + 62. London. 929
- 1936c. «Native Education and Culture Contact». *International Review of Missions*, Vol. XXV, pp. 480-517. London.
- 1936d. «Culture as a Determinant of Behaviour». *Scientific Monthly*, Vol. 43, pp. 440-9. London.
- 1936e. «The Deadly Issue». *Atlantic Monthly*. December, pp. 659— 69. Boston.
- 1937a. «Foreword» to Ashley-Montagu, M.F., *Coming into Being Among the Australian Aborigines*, pp. xix—xxxv. London.
- 1937b. «Culture as a Determinant of Behavior» in *Factors Determining Human Behavior*, Adrian, E.D., et. al., pp. 133—68. Cambridge, Mass, (see also 1938b).
- 1938a. «Introductory Essay on The Anthropology of Changing African Cultures». *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. International Institute of African Languages and Cultures Memorandum XV [reprinted from *Africa*, Vols. VII, VIII and IX], pp. vii— xxxviii. London.
- 1938b. «Anthropology as the Basis of Social Science». *Human Affairs*, ed. Cattell, R.B., Cohen, J., and Travers, R.M.W., chap. XII, pp. 199-252. London (substantially same as 1937b).
- 1938c. «Culture Change in Theory and Practice». Essay No. 19 in *Oxford University Summer School on Colonial Administration Second Session, 27 June-8 July, 1938, at Lady Margaret Hall*, pp. 71-5. Oxford University Press.

- 1938d. «Anthropology». *Encyclopaedia Britannica Book of the Year*, pp. 46-7.
- 1938e. «Frazer on Totemism» (review of Frazer, J.G., *Totemica, A Supplement to Totemism and Exogamy*). *Nature*, Vol. 141, pp. 489—91. London.
- 1938f. «A Nation-wide Intelligence Service» in *First Year's Work 1937—38 by Mass Observation*, ed. Madge, Charles, and Harrison, Tom, pp. 81-121. London.
- 1938g. «Introduction» to Kenyatta, Jomo. *Facing Mount Kenya*, pp. vii—xiv. London.
- 1939a. «The Present State of Studies in Culture Contact: Some Comments on an American Approach». *Africa*, Vol. XII, pp. 27—47. London.
- 1939b. «The Group and the Individual in Functional Analysis». *American Journal of Sociology*, Vol. XLIV, pp. 938-64.
- 1939c. «The Dynamics of Contemporary Diffusion». A summary. (*Congres International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*), pp. 357-60. Copenhagen.
- 1940a. «The Scientific Basis of Applied Anthropology». *Atti dell' VIII Convegno - «Volta» - 4-II* October 1938, *Reale Accademia d'Italia*, pp. 5-24. Rome.
- 930
- 1940b. «Modern Anthropology and European Rule in Africa». *Atti dell' VIII Convegno - «Volta» - 4-II* October 1938. *Reale Accademia d'Italia*, Vol. XVIII, pp. 6-26. Rome.
- 1940c. «La transculturación, su vocablo y su concepto». *Revista Bimestre Cubana*, Vol. 46, pp. 220-8. Havana.
- 1941a. «An Anthropological Analysis of War». *American Journal of Sociology*, Vol. XLVI, pp. 521-50.
- 1941b. «Introduction» to Schapera, I., *Married Life in an African Tribe*, pp. i-xvii. New York.
- 1941c. «Man's Culture and Man's Behavior» (pt. I). *Sigma Xi Quarterly*, Autumn issue, Vol. 29, pp. 182-96.
- 1941d. «War-Past, Present and Future» in Clarkson, Jesse D., and Cochran, Thomas C., *War as a Social Institution: The Historian's Perspective*, pp. 21-31. New York.
- 1942a. «A New Instrument for the Interpretation of Law — Especially Primitive». *Yale Law Journal*, Vol. 51, pp. 1237—54 (review of Llewellyn, K.N., and Hoebel, E.A., *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*; first appeared in the *National Lawyers' Guild Review* for May, 1942).
- 1942b. «Man's Culture and Man's Behavior» (pt. 2). *Sigma Xi Quarterly*, Winter issue, Vol. 30, pp. 66-78.
- 1942c. «The Scientific Approach to the Study of Man» in *Science and Man*, ed. Anshen, Ruth N., pp. 207-42. New York.
1943. «The Pan-African Problem of Culture-Contact». *American Journal of Sociology*. Vol. XLVIII.
1944. *A Scientific Theory of Culture [and Other Essays]*. With a Preface by Huntington Cairns, pp. vii + 228. Chapel Hill, N. Carolina.
1945. *The Dynamics of Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, ed. by Phyllis M. Kabeny, pp. xvi + 171. New Haven and London.
1947. *Freedom and Civilization* (with preface by Valetta Mali-nowska), pp. xiv + 338. London.
1948. *Magic, Science and Religion and Other Essays [Selected, and with an Introduction by Robert Redfield]*, pp. xii + 327. Glencoe, Ill. (contains: 1916, 1923, 1925a, 1926c and 1941a).
- П. Отдельные публикации, посвященные главным образом Малиновскому,**
 Association of Polish Professors and Lecturers in Great Britain. 1943. Professor Bronislaw Malinowski, *An Account of the Memorial Meeting held at the Royal Institution in London on July 13th, 1942*. Oxford University Press: Humphrey Milford. London.
- 931
- Austen, L. 1934. «Procreation among the Trobriand Islanders». *Oceania*, Vol. V (1934-5), pp. 102-13. Sydney.
- Austen, L. 1938. «The Seasonal Gardening Calendar of Kiriwina, Trobriand Islands». *Oceania*, Vol. IX (1938-9), pp. 237-53. Sydney.
- Austen, L. 1945a. «Native Handicrafts in the Trobriand Islands». *Mankind*, Vol. III, no. 7, pp. 193-8. Sydney.
- Austen, L. 1945b. «Cultural Changes in Kiriwina». *Oceania*, Vol. XVI (1945-6), pp. 15-60. Sydney.
- Cairns, Huntington. 1944. «Preface» to *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* by Bronislaw

Malinowski, pp. v-vii. Chapel Hill.

de Jong, J.P.B., and de Josselin. 1947. «Herdenking van Bronislaw Kaspar Malinowski» (7 April, 1884-16 Mei, 1942). *Jaarboek der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen*, 1946-1947, pp. I-II.

Firth, Raymond. 1942. «Obituary: Prof. B. Malinowski». *Nature*, Vol. 149, p. 661. London.

Gluckman, M. 1947a. «Malinowski's «Functional» Analysis of Social Change». *African Studies*. 1947b. «Malinowski's Contribution to Social Anthropology». *Africa* (reprinted together, 1949, as «Malinowski's Sociological Theories»). *The Rhodes-Livingstone Papers*, no. 16. Oxford).

Hoebel, E.A. 1954. «The Trobriand Islanders: Primitive Law as seen by Bronislaw Malinowski». Chap. 8 of *The Law of Primitive Man*, pp. 177-210. Cambridge, Mass.

Kluckhohn, Clyde. 1943. «Bronislaw Malinowski, 1884-1942». *Journal American Folk-lore*, Vol. 56, pp. 208-19.

Lasswell, H. 1931. «A Hypothesis Rooted in the Preconceptions of a Single Civilization Tested by Bronislaw Malinowski». Analysis 34 in *Methods in Social Science: A Case Book*. ed. Rice, Stuart A., pp. 480-8. Chicago.

Leach, E.R. 1954a. «A Trobriand Medusa?» *Man*, no. 158. London.

Leach, E.R. 1950. «Primitive Calendars». *Oceania*. Vol. XX, pp. 245-62. Sydney, N.S.W.

Lee, Dorothy. 1940. «A Primitive System of Values». *Philosophy of Science*. Vol. VII, pp. 355-78. Baltimore.

Murdock, G.P. 1943. «Malinowski, Bronislaw». *AA*, Vol. XLV, pp. 441-451. Menasha, Wis (with extensive bibliography).

Powell, H.A. 1957. *An Analysis of Present-Day Social Structure in the Trobriand Islands*. (Ph. D. thesis, University of London).

Redfield, Robert. 1948. «Introduction» to *Magic, Science and Religion and Other Essays by Bronislaw Malinowski*, pp. vii-xi. Glencoe, 111.

Richards, Audrey. 1943. «Bronislaw Kaspar Malinowski». *Man*, no. I (with plate). London. 932

Seagle, W. 1937. «Primitive Law and Professor Malinowski». *AA*, Vol. XXXIX, pp. 275-90. Menasha, Wis.

Нижеприведенные работы не посвящены непосредственно Малиновскому или его творчеству, но касаются тробрианцев:

Austen, L. 1939. «Megalithic Structures in the Trobriand Islands». *Oceania*, Vol. X (1939-40), pp. 39-53. Sydney.

Austen, L. 1940. «Botabalu»: A Trobriand Chieftainess». *Mankind*, Vol. II, no. 8, pp. 270-3. Sydney.

Baldwin, G. 1945. «Usituma! Song of Heaven». *Oceania*, Vol. XV, pp. 201-38. Sydney, N.S.W.

Baldwin, G. 1950. «Kadaguwai: Songs of the Trobriand Sunset Isles». *Oceania*, Vol. XX, pp. 263-85. Sydney, N.S.W.

Seligman, C.G. 1910. *The Melanesians of British New Guinea*, chap, xlix—liv. Cambridge.

Silas, Ellis. 1925. «An Artist on a Tropic Isle». *The Wide World Magazine*, pp. 120—8. London.

III. Другие работы, упоминаемые в данной книге

Allen, C.K. 1951. *Law in the Making*. 5th ed. Oxford.

Armstrong, W.E. 1928. *Rossel Island*. Cambridge.

Ashley-Montagu, M.F. 1950. *On Being Human*. New York.

Bales, R.F. 1950. *Interaction Process Analysis: A Method for the Study of Small Groups*. Cambridge, Mass.

Barnes, J.A. 1951. «History in a Changing Society». *Human Problems in British Central Africa*, Vol. XI, pp. 1-9. Lusaka, N. R.

Barnes, J.A. 1954. *Politics in a Changing Society*. Oxford University Press.

Bartlett, F.C. 1943. «Anthropology in Reconstruction». *JRAI*, Vol. LXXIII, pp. 9-16. London.

Barton, R.F. 1919. «Ifugao Law». *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Vol. XV. Berkeley, Cal.

Bateson, G. 1936. *Naven: A Survey of the Problems by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn Three Points of View*. Cambridge.

Bernard, L.L. 1925. *Instinct: A Study in Social Psychology*. London.

Bidney, D. 1953a. *Theoretical Anthropology*, New York.

Sidney, D. 1953b. «The Concept of Value in Modern Anthropology» in Kroeber, A.L. (ed.), pp. 682-98. Chicago.

- Boas, F. 1928. *Anthropology and Modern Life*. New York.
- Bohannan, L. 1952. «A Genealogical Charter». *Africa*, Vol. XXII, pp. 301—15. London.
- Bohannan, P. 1955. «Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv». *AA*, Vol. LVII, pp. 60-70. Menasha, Wis.
- 933
- Brown, C.G., and Hutt, A.M. 1935. *Anthropology in Action*. Oxford.
- Cairns, H. 1931. «Law and Anthropology» in *The Making of Man: an Outline of Anthropology* (ed. Calberton, V.F.), pp. 331-62. New York.
- Cairns, H. 1935. *Law and the Social Sciences*. London and New York.
- Callaway, H. 1868-70. *The Religious System of the Amazulu*. Springvale, Natal (1884, London).
- Chappie, Eliot D. 1953. «Applied Anthropology in Industry», in Kroeber, A.L. (ed.), pp. 819-31. Chicago.
- Childe, V.G. 1944. *Progress and Archaeology*. London.
- Childe, V.G. 1950. *Magic, Craftsmanship and Science* (Frazer Lecture, 1949). Liverpool.
- Chinnery, E.W.P. 1919. «The Application of Anthropological Methods to Tribal Development in New Guinea». *JRAI*, Vol. XLV, pp. 36—41. London.
- Codrington, R.H. 1891. *The Melanesians*. London.
- Colson, Elizabeth. 1853. *The Makah Indians*. Manchester.
- Cunnison, I.G. 1951. «History on the Luspula». *Rhodes-Livingstone Papers*, no. 21. Oxford.
- Diamond, A.S. 1915. *Primitive Law*. London.
- Dundas, C. 1915. «The Organization and Laws of some Bantu Tribes in East Africa». *JRAI*, Vol. XLV, pp. 234-306. London.
- Dundas, C. 1921. «Native Laws of some Bantu Tribes of East Africa». *JRAI*, Vol. LI, pp. 217-78. London.
- Durkheim, E. 1938. *The Rules of Sociological Method*, 8th ed., trans. Solovay, Sarah A., and Mueller, John H., ad. Catlin, G. E. G. Glencoe, 111 (reprinted 1950).
- Eggan, F. 1954. «Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison». *AA*, Vol. LVI, pp. 743—63. Menasha, Wis.
- Einzig, P. 1949. *Primitive Money*. London.
- Evans-Pritchard, E.E. 1929. «The Study of Kinship in Primitive Societies». *Man*, no. 148. London.
- Evans-Pritchard, E.E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford.
- Evans-Pritchard, E.E. 1940a. *The Nuer*. Oxford.
- Evans-Pritchard, E.E. 1949b. «The Political Structure of the Nandi-speaking Peoples of Kenia». *Africa*, Vol. XIII, pp. 250—67. London.
- Evans-Pritchard, E.E. 1946. «Applied Anthropology». *Africa*, Vol. XVI, pp. 92-8. London.
- Evans-Pritchard, E.E. 1949. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford.
- Evans-Pritchard, E.E. 1950. «Social Anthropology: Past and Present. The Marett Lecture 1950». *Man*, no. 198. London.
- Evans-Pritchard, E.E. 1951a. *Social Anthropology*. London.
- 934
- Evans-Pritchard, E.E. 1951b. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford.
- Firth, J.R. 1930. *Speech*. London.
- Firth, J.R. 1937. *The Tongues of Men*. London.
- Firth, J.R. 1946. «The English School of Phonetics». *Trans. Philological Society*, pp. 92-112. London.
- Firth, J.R. 1950. «Personality and Language in Society». *Sociological Review*, Vol. XLII, sect. II, pp. 8-14. Ledbury.
- Firth, J.R. 1951a. «General Linguistics and Descriptive Grammar». *Trans. Philological Society*, pp. 69—87.
- Firth, J.R. 1951b. «Modes of Meaning». *Essays and Studies* (The English Association, pp. 118—49. London.
- Firth, Raymond, 1929. *Primitive Economics of the New Zealand Maori*. London.
- Firth, Raymond, 1936. *We, The Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. London.
- Firth, Raymond, 1938. *Human Types*. London.

- Firth, Raymond, 1939. *Primitive Polynesian Economy*. London.
- Firth, Raymond, 1946. *Malay Fishermen: Their Peasant Economy*. London.
- Firth, Raymond, 1949. «Anthropology and Colonial Affairs». *Man*, no. 179. London.
- Firth, Raymond, 1951a. *Elements of Social Organization*. London.
- Firth, Raymond, 1951b. «Contemporary British Social Anthropology», *AA*, Vol. LIII, pp. 474-89. Melanesia, Wis.
- Firth, Raymond, 1953. «The Study of Values by Social Anthropologists: The Marett Lecture 1953». *Man*, no. 231, London.
- Firth, Raymond, 1954. «Social Organization and Social Change». *JRAI*, Vol. LXXXIV, pp. 1-20. London.
- Forde, C.D. 1950. «Anthropology, Science and History». *Man*, no. 254. London.
- Fortes, M. 1937. «Kinship, Incest and Exogamy of the Northern Territories of the Gold Coast» in *Custom is King: Essays presented to R.R. Marett*, ed. Dudley Buxton, L.H., pp. 239-56. London.
- Fortes, M. 1938. «Culture Contact as a Dynamic Process» in *Methods of Study of Culture Contact in Africa* (see Malinowski, 1938a), pp. 60-91. London.
- Fortes, M. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Oxford University Press.
- Fortes, M. 1949a. *The Web of Kinship among the Tallensi*. Oxford University Press.
- Fortes, M. 1940b. «Time and Social Structure: An Ashanti Case Study» in *Social Structure: Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown*, pp. 54-84. Oxford.
- 935
- Fortes, M. 1950. «Kinship and Marriage among the Ashanti» in *African Systems of Kinship and Marriage* (ed. Radcliffe-Brown, A.R., and Forde, D.), pp. 252-84. Oxford.
- Fortes, M. 1953a. «The Structure of Universal Descent Groups». *AA*, Vol. LV, pp. 17-41. Menasha, Wis.
- Fortes, M. 1953b. «Analysis and Description in Social Anthropology», *The Advancement of Science*, Vol. X, pp. 190-201. London.
- Fortes M. 1955. «Radcliffe-Brown's Contributions to the Study of Social Organization», *British Journal of Sociology*, Vol. VI, pp. 16—30. London.
- Fortune, R.F. 1932. *Sorcerers of Dobu*. London.
- Freud, S. 1910. *The Interpretation of Dreams*. London.
- Freud, S. 1924-50. *Collected Papers*. 5 vols. New York and London.
- Gallic, W. 1952. *Peirce and Pragmatism*. London.
- Gardiner, A.H. 1932. *The Theory of Speech and Language*. Oxford.
- Geddes, W.R. 1953. Review of Firth, Raymond, *Elements of Social Organization* in *Journal of the Polynesian Society*, Vol. LXV, pp. 415— 18. Wellington.
- Gerth, H., and Mills, S. 1954. *Character and Social Structure: The Psychology of Social Institutions*. London.
- Ginsberg, M. 1921. *The Psychology of Society*. London.
- Ginsberg, M. 1953. «On the Diversity of Morals». *JRAI*. Vol. LXXXIII, pp. 117—35. London.
- Gluckman, M. 1947a and b. See Bib. ii.
- Gluckman, M. 1955a. *The Judicial Process among the Barotse*. Manchester.
- Gluckman, M. 1955. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford.
- Goodfellow, D. 1939. *Principles of Economic Sociology*. London.
- Greenberg, J.H. 1954. «Concerning Inferences from Linguistic to Non-Linguistic Data» in *Language in Culture* (see Hoijer, H.), pp. 3—19.
- Gregg, Dorothy, and Williams, E. 1948. «The Dismal Science of Functionalism», *AA*, Vol. L, pp. 594—611. Menasha, Wis.
- Gutmann, B. 1926. *Das Recht der Dschagga*. Munchen.
- Halbwachs, M. 1940—8. «Memoire et Societe». *L'annee Socio-logique*, 3e Serie, Tome I, pp. 11-177. Paris. Republished as *La Memoire Collective*, 1950, pp. 1-167. Paris.
- Hankins, F.H. 1935. *An Introduction to the Study of Society*, revised ed. New York.
- Harris, Z.S. 1951. *Methods in Structural Linguistics*. Chicago.
- Hartland, S. 1924. *Primitive Law*. London.
- Herskovits, M.J. 1936. «Applied Anthropology and the American Anthropologist». *Science*, Vol. LXXXIII, pp. 215-22.
- Herskovits, M.J. 1938. *Acculturation: The Study of Culture Contact*. New York.
- 936

- Herskovits, M.J. 1948. *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*. New York.
- Herskovits, M.J. 1952. *Economic Anthropology*. New York.
- Herskovits, M.J., et al. 1947. «Statement on Human Rights» submitted to the Commission on Human Rights, U.N., by the Executive Board, American Anthropological Association. AA, Vol. XLIX, pp. 539—43. Menasha, Wis.
- Hobhouse, L.T. 1912. «Morals» in *Notes and Queries in Anthropology*, 4th ed., pp. 175—6. London.
- Hobhouse, L.T. 1915. *Morals in Evolution*. London.
- Hobhouse, L.T. 1924. *Social Development*. London.
- Hockett, C.F. 1954. «Chinese versus English: An Exploration of the Whorfian Theses», see Hoijer, H., pp. 106—23.
- Hockett, C.F. 1954. Discussion on «The Problem of the Whorf Hypothesis» in Hoijer, H. p. 225.
- Hoebel, E.A. 1954. *The Law of Primitive Man*. Cambridge, Mass.
- Hogbin, H.I. 1938. «Social Reaction to Crime: Law and Morals in the Schouten Islands, New Guinea». JRAI, Vol. LXVIII, pp. 223-62. London.
- Hoijer, H. (ed.). 1954. *Language in Culture: Proceedings of a Conference on the Interrelations of Language and Other Aspects of Culture*. American Anthropological Association memoir no. 79. Menasha, Wis.
- Huxley, A. 1932. *Brave New World*. London.
- Jakobson, R. 1953. Chapter Two in «Results of the Conference of Anthropologists and Linguists», Supplement to *International Journal of American Linguistics*, Vol. 19, no. 2 (Memoir no. 2 (Memoir no. 8)), pp. 11—21. Baltimore.
- Jespersen, J.O.H., 1922. *Language: Its Nature, Development and Origin*. London.
- Kaberry, Phyllis M. 1939. *Aboriginal Woman Sacred and Profane*. London.
- Keesing, P.M. 1939. *The Menomini Indians of Wisconsin: A Study of Three Centuries of Cultural Contact and Change*. *Memoirs American Philosophical Society*, Vol. X. Philadelphia.
- Kelsen, H. 1945. *General Theory of Law and State* (trans. by Wedberg, A.). Cambridge, Mass.
- Kluckhohn, C., and Mowrer, O.H. 1944. «Culture and Personality: A Conceptual Scheme», AA, Vol. XLVI, pp. 1-29. Menasha, Wis.
- Kluckhohn, C. 1951. «Values and Value-Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification» in *Toward a General Theory of Action*, ed. Parsons, T., and Shils, E. Harvard. Kroeber, A.L. 1948. *Anthropology*. London.
- 937
- Kroeber, A.L., and Kluckhohn, C. 1952. *Culture* (Papers Peabody Museum of Harvard, Vol. XLVII, no. I). Harvard.
- Kroeber, A.L. 1953. (ed.) *Anthropology Today*. Chicago.
- Labouret, 1953. «L'Echange et le Commerce dans les Archipels du Pacifique et en Afrique Tropicale». Livre 1 of Tome III in *L'Histoire du Commerce* (ed. J. Lacour-Gavet), pp. 125, Paris.
- Lasswell, H., and associates. 1949. *The Language of Politics*. New York.
- Leach, E.R. 1951. «The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage», JRAI, Vol. LXXXI, pp. 23-55. London.
- Leach, E.R. 1954a (see Bib. ii).
- Leach, E.R. 1954b. *Political Systems of Highland Burma*. London.
- Lee, Dorothy. 1948. «Are Basic Needs Ultimate?» *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 43, pp. 391-5.
- Lenoir, Raymond. 1924. «Les Expéditions Maritimes, Institution Sociale en Melanesie Occidentale». *L'Anthropologie*, Tome 34, pp. 387-410. Paris.
- Levi-Strauss, C. 1949. *Les Structures Elementaires de la Parente*. Paris.
- Levi-Strauss, C. 1950. «Introduction a l'Euvre de Marcel Mauss» in *Sociologie et Anhrpologie par Marcel Mauss*, pp. ix-lii. Paris.
- Levi-Strauss, C. 1953a. «Social Structure» in Kroeber, A.L. 1953), pp. 534-53. Chicago.
- Levi-Strauss, C. 1953b. Chapter One in «Results of the Conference of Anthropologists and Linguists» Supplement to *International Journal of Amreican Linguistics*, Vol. 19, no. 2 (Memoir no. 8). Baltimore.
- Lewis, O. 1951. *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*. Urbana, 111.
- Lienhardt, G. 1954. «Modes of Thought» in *The Institutions of Primitive Society*. Evans-Pritchard, E.E., and others, pp. 95-107. London.

- Linton, R. 1939. Foreword to Kardiner, A. *The Individual and His Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, pp. v-xviii. New York.
- Llewellyn, K.N., and Hoebel, E.A. 1941. *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*. Norman.
- Lowie, R.H. 1920. *Primitive Society*. New York.
- Lowie, R.H. 1927. «Anthropology and Law» in *The Social Sciences* (ed. Ogburn, H.F., and Goldenweiser, A.), pp. 50-7. New York.
- Lowie, R.H. 1948. *Social Organization*. New York.
- Lugard, F.D. 1928. «The International Institute of African Languages and Cultures». *Africa*, Vol. I, pp. 1-14. London.
- McAuley, J.P. «Anthropologists and Administration». *South Pacific*, Vol. VI, pp. 518-22. Sydney, N.S.W.
- 938
- McDougall, W. 1908. *An Introduction to Social Psychology*. London.
- Maclver, R.M. 1921. *The Elements of Social Science*. London.
- Maclver, R.M. 1926. *The Modern State*. Oxford.
- Maclver, R.M. 1937. *Society: A Textbook of Sociology*. London.
- MacLean, J. 1958. *A Compendium of Kafir Laws and Customs*. Mount Coke, S.A.
- Mair, L.P. 1936. *Native Policies in Africa*. London.
- Mair, L.P. 1950. «The Role of the Anthropologist in Non-Autonomous Territories» in *Principles and Methods of Colonial Administration*, pp. 178-92. London.
- Maret, R.R. 1912. *Anthropology*. London.
- Mauss, M. 1925. «Essai sur le Don», *L'Annee Sociologique*, n.s., Vol. I., 1923-4, pp. 30-186 (reissued in 1950 in *Sociologie et Anthropologie*, by Marcel Mauss, ed. Levi-Strauss, C., pp. 143-279. Paris; transl. as *The Gift*. Cunnison, I. 1954. London).
- [Mauss, M.] Hubert, H., and Mauss, M. 1903. «Esquisse d'une Theorie Generale de la Magie». *L'Annee Sociologique*, Vol. VII, 1902—3, pp. 1-146 (reissued in *Sociologie et Anthropologie*, by Marcel Mauss, ed. Levi-Strauss, C., pp. 1-141. Paris).
- Meillet, A. 1926. *Linguistique Historique et Linguistique Generale (La Societe de Linguistique de Paris)*. Paris.
- Mitchell, P. 1930. «The Anthropologist and the Practical Man». *Africa*, Vol. III, pp. 217-23. London.
- Mitchell, P. 1951. Review of *Native Administration in the British Territories in Africa* by Lord Hailey in *Journal of African Administration*. Vol. III, pp. 55-65. London.
- Mitchell, T.F. 1952. «The Active Participle in an Arabis Dialect of Cyrenaica». *Bulletin School of Oriental and African Studies*, Vol. XIV, pt. I, pp. 11-33. London.
- Mitchell, T.F. 1953. «Particle-Noun Complexes in a Berber Dialect». *Bulletin School of Oriental and African Studies*, Vol. XV, pt. 2, pp. 375-90. London.
- Murdock, G.P. 1949. *Social Structure*. New York.
- Nadel, S.F. 1942. *A Black Buzantium*. London.
- Nadel, S.F. 1947. *The Nuba: An Anthropological Study of the HIII Tribes in Kordofan*. Oxford.
- Nadel, S.F. 1950. «Dual Descent in the Nuba Hills» in *African Systems of Kinship and Marriage*, ed. Radcliffe-Brown, A.R., and Forde, D., pp. 333-59. Oxford.
- Nadel, S.F. 1951. *The Foundations of Social Anthropology*. London.
- Nadel, S.F. 1953. *Anthropology and Modern Life*. Canberra.
- Needham, J. 1954. *Science and Civilization in China*, Vol. i. *Introductory Orientations*. Cambridge.
- 939
- Oldham, J.H. 1929. *Report on Closer Union of the Territories in East and Central Africa*. H.M.S.O. Cmd. 2324. London.
- Parsons, T. 1951. *The Social System*. Glencoe, III.
- Parsons, T., and Shils, E.F. (eds.). 1951. *Toward a General Theory of Action*. Harvard University Press.
- Parsons, T., Bales, R.F., and Shils, E.A. 1953. *Working Papers in the Theory of Action*. Glencoe, III.
- Parsons, T. 1954. «Psychology and Sociology» in *Toward a Science of Social Man*, ed. Gillin, J.L., pp. 67-101. New York.
- Parsons, T., and Bales, R.F. 1955. *Family, Socialization and Interaction Process*. Glencoe, III.
- Paton, G.W. 1951. *A Textbook of Jurisprudence*, 2nd ed. Oxford.

- Pavlov, I.P. 1927. *Conditioned Reflexes* (trans. Anrep, G.V.). London.
- Piddington, R. O'R. 1950. *An Introduction to Social Anthropology*, Vol. I. Edinburgh and London.
- Pitt-Rivers, G.H.L.-F. 1924. «Some Problems in Mental Anthropology and the Problem of Civilization». *Australasian Association for the Advancement of Science. Wellington Meeting (1923)*, pp. 497—517. Wellington.
- Pitt-Rivers, G.H.L.-F. 1927. *The Clash of Cultures and Contact of Races*. London.
- Post, A.H. 1887. *Afrikanische Jurisprudenz: Ethnologisch-juristische Beiträge zur Kenntnis der einheimischen Rechte Afrikas*. Oldenburg.
- Postan, M.M. 1939. *The Historical Method in Social Science*. Cambridge University Press.
- Pound, Roscoe. 1936. *Introduction to Ehrlich, E., Fundamental Principles of the Sociology of Law*, pp. XXIX-XXXVI. Harvard University Press.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1913. «Three Tribes of Western Australia», *JRAI*, Vol. XLIII, pp. 143-94. London.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1914. Review of *The Family among the Australian Aborigines* by B. Malinowski. *Man*, no. 16. London.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1929. «A Further Note on Ambrym», *Man*, no. 35. London.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1930. «Applied Anthropology». *Proceedings Australian and New Zealand Association for the Advancement of Science*, pp. 267—80. Brisbane.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1931. *The Social Organization of Australian Tribes* (Oceania Monograph, no. 1). Sydney.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1933. *The Andaman Islanders*. 2nd ed. (1st ed. 1922). Cambridge.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1935. «On the Concept of Function in Social Science», *AA*, Vol. XXXVII, pp. 394-402 (reprinted in 1952 in *Structure and Function in Primitive Society*, pp. 178—87). Oxford. 940
- Radcliffe-Brown, A.R. 1941. «The Study of Kinship Systems», *JRAI*, Vol. LXXXI, pp. 1-18 (reprinted in 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, pp. 49-89). London.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1949. «White's View of the Science of Culture», *AA*, Vol. LI, pp. 503-12. Menasha, Wis.
- Radcliffe-Brown, A.R., and Forde, D. (eds.). 1950. *African Systems of Kinship and Marriage*. Oxford University Press.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1952 *Structure and Function in Primitive Society*. London.
- Rattray, R.S., 1929. *Ashanti Law and Constitution*. Oxford.
- Redfield, R. 1950. *A Village that Choose Progress: Chan Kom Revisited*. Chicago.
- Redfield, R. 1953a. *The Primitive World and its Transformations*. New York.
- Redfield, R. 1953b. «Relations of Anthropology to the Social Sciences and to the Humanities» in Kroeber, A.L. (1953), pp. 728-38. Chicago.
- Richards, Audrey I. 1932. *Hunger and Work in a Savage Tribe*. London.
- Richards, Audrey I. 1934. «Mother-right among the Central Bantu» in *Essays Presented to C.G. Seligman*, ed. Evans-Pritchard et al., pp. 267-80. London.
- Richards, Audrey I. 1935. «The Village Census in the Study of Culture Contact». *Africa*, Vol. VIII, pp. 20-33. London.
- Richards, Audrey I. 1939. «The Development of Field Work Methods in Social Anthropology» in *The Study of Society*, ed. Bartlett, F.C., et al., pp. 272-316. London.
- Richards, Audrey I. 1944. «Practical Anthropology in the Life-time of the African Institute». *Africa*, Vol. XIV, pp. 289-300. Oxford.
- Richards, Audrey I. 1950a. «Some Types of Family Structure Amongst the Central Bantu» in *African Systems of Kinship and Marriage*, ed. Radcliffe-Brown, A.R., and Forde, D., pp. 205-51. Oxford.
- Richards, Audrey I. 1950b. «Huts and Hut-Building among the Bemba: Part I». *Man*, no. 134. London.
- Richards, Audrey I. 1956. *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*. London.
- Rivers, W.H.R. 1904. Chapters II, III, IX in *Sociology, Magic and Religion of the Western Islanders* (Reports of the Torres Straits Expedition, Vol. 5). Cambridge.
- Rivers, W.H.R. 1906. *The Todas*. London.
- Rivers, W.H.R. 1913. *Kinship and Social Organization*. London.

- Rivers, W.H.R. 1914. *The History of Melanesian Society*. 2 vols. Cambridge.
- 941
- Rivers, W.H.R. 1922. «The Psychological Factor» in *Essays on the Depopulation of Melanesia*, p. 84-113. Cambridge.
- Robins, R.H. 1953. «Formal Divisions in Sundanese». *Transactions of the Philological Society*, pp. 109-42.
- Robson, W.A. 1935. *Civilization and the Growth of Law*. London.
- Royal Anthropological Institute. 1912. *Notes and Queries in Anthropology*. 4th ed. (5th ed., 1929). London.
- Schapera, I. 1938a. *A Handbook of Tswana Law and Custom* (2nd ed., 1955). Oxford University Press.
- Schapera, I. 1938b. «Contact between European and Native in South Africa, 2. In Bechuanaland» in *Methods of Study of Culture Contact in Africa* (see Malinowski, 1938a), pp. 25-37. London.
- Schapera, I. 1940. *Married Life in an African Tribe*. London.
- Schapera, I. 1943. *Native Land Tenure in the Bechuanaland and Protectorate*. Lovedale.
- Schapera, I. 1947. *Migrant Labour in Tribal Life*. Oxford University Press.
- Schapera, I. 1949a. «The Tswana Conception of Incest» in *Social Structure: Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown* (ed. Fortes, M.), pp. 104-20. Oxford.
- Schapera, I. 1949b. «Some Problems of Anthropological Research in Kenya Colony». *Memorandum International African Institute*, no. 23. London.
- Schapera, I. 1953. «Some Comments on Comparative Method in Social Anthropology». *AA*, Vol. LV, pp. 353-61. Menasha, Wis.
- Seagle, W. 1937 (see Bib. ii).
- Seagle, W. 1941. *The Quest for Law*. New York.
- Seligman, B.Z. 1929. «Incest and Descent» Their Influence on Social Organization». *JRAI*, Vol. LIX, pp. 231-72. London.
- Seligman, B.Z. 1950. «The Problem of Incest and Exogamy: A Restatement». *AA*, Vol. LII, pp. 305-16. Menasha, Wis.
- Seligman, C.G. 1910. *The Melanesians of British New Guinea*. Cambridge.
- Shand, F.A. 1920. *The Foundations of Character: being a Study of the Tendencies of the Emotions and Sentiments*. London.
- Sharp, L. 1952. «Steel Axes for Stone Age Australians» in *Human Problems in Technological Change*, ed. Spicer, E.H., pp. 69-90. New York.
- Simpson, S.P., and Stone, J. 1948. *Law and Society in Evolution*. (Vol. I of *Cases and Readings on Law and Society*, 3 vols.) St. Paul, Minn.
- Smith, E.W. 1926. *The Golden Stool*. London.
- Spencer, B., and Gillen, F. 1899. *The Native Tribes of Central Australia*. London.
- 942
- Stebbing, Susan, 1945. *A Modern Introduction to Logic*. London.
- Steinmetz, S.R. *Rechtsverhältnisse von Eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien*. Berlin.
- Tead, O. 1918. *Instincts in Industry: A Study of Working-Class Psychology*. Boston, Mass.
- Temple, R. 1899a. «A Theory of Universal Grammar, as Applied to Savage Languages». *The Indian Antiquary*, Vol. XXVIII, pp. 197-208, 225-35. Bombay.
- Temple, R. 1899b. «The Skeleton of a Theory of Universal Grammar». *Journal Royal Asiatic Society*, pp. 597-604. London.
- Thomson, G. 1949. *Studies in Ancient Greek Society*. Vol. I: *The Prehistoric Aegean*. London.
- Timasheff, N.S. 1939. *An Introduction to the Sociology of Law*. Cambridge, Mass.
- Titiev, M. 1954. *The Science of Man*. New York.
- Tylor, E.B. 1881. *Anthropology*. London.
- Vidich, A.J. 1954. Review of Gerht, H., and Mills, C. *Character and Social Structure*. *Man*, no. 185. London.
- Vierkandt, A. 1935. «Wundt». *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. XV, p. 506. New York.
- Viljoen, S. 1936. *The Economics of Primitive Peoples*. London.
- Vinogradoff, P. 1913. *Common Sense in Law*. London and New York.
- Voegelin, C.F., Vegerlehner, J.F., and Robinett, Rorence M. 1954. «Shawnee Laws: Perceptual

Statements for the Language and for the Content» in *Language in Culture* (see Hoijer, H.), pp. 32-46. Menasha, Wis.

Voegelin, E. 1952. *The New Science of Politics*. Chicago.

Wallas, G. 1921. *Our Social Heritage*. London.

Warner, W.L. 1952. *Structure of American Life*. Edinburgh.

Watson, J.B. 1919. *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*. Philadelphia.

Watson, J.B. 1924. *Behaviourism*. London.

Weber, M. 1947. *The Theory of Social and Economic Organization* (trans. Henderson, A.R., and Parsons, T.; revised and ed., with introd. Parsons, T.). London, Edinburgh and Glasgow.

Wegener, P. 1885. *Untersuchungen ueber die Grundfragen des Sprachlebens*. Halle.

Westermarck, E. 1913. Review of *The Family Among the Australian Aborigines: A Sociological Study* by Malinowski, B. *Folk-Lore*, Vol. 24, pp. 406-8. London.

White, L.A. 1948. «Definition and Prohibition of Incest». *AA*. Vol. L, pp. 416-35. Menasha, Wis.

Wilson, G. 1937. «Introduction to Nyakyusa Law». *Africa*, Vol. X, pp. 16-36. Oxford.

943

Wilson, G. 1940. «Anthropology as a Public Service». *Africa*, Vol. XIII, pp. 43-61. Oxford.

Wilson, G., and Wilson, Monica. 1945. *The Analysis of Social Change Based on Observations*, in *Central Africa*. Cambridge.

Wissler, C. 1923. *Man and Culture*. London.

Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*. Oxford.

Указатель имен

Адам	462,837
Адонис	333
Ампер	23
Арлекин	875
Аттис	333
Ауиа-Ова	866,868
Ауэрбах, П.Г.	433
Багидо'у	264, 324, 346-347, 354, 372-373, 379-380, 383, 422, 432, 478-479, 537-540, 568,659,721,785
Бак, Питер (Те Ранги Хироа)	
(Buck, P. / Te Rangi Hiroa)	22,111
Барне (Barnes, J.A.)	897
Ба'у	736-737
Бахофен, И.Я. (Bachofen, Y.J.)	214
Бвайера	836
Бвоилагеси	347-348,396
Беатриче	676
Беверидж, Уильям Г.	880
Бейтсон (Bateson, G.)	885
Бейява	759
Беллами, доктор	625, 856
Бержере, мсье	549
Берне, К.С. (Burne, C.S.)	298, 461
Бернард, Л. (Bernard, L.)	922
Бернхофт (Bernhoft)	214
Берт, Сирил	871
Бигайюво	836
Биглхоул (Beaglehole)	111
Биквайвайя	538
Бимер, Хильда (Beemer, H.)	111, 201
Богонела	261,550
Бодогупо'у	825
Бодулела	529, 680, 689, 825
945	
Бокайлола	825,850
Боквайвайя	706

Бокуйоба	375, 562-563, 604	
Болобеса	261,551,567	
Болутуква	593	
Бомаваку	260	
Бомависе	564	
Бомаката	396, 434, 538	
Бомвайтани	755	
Бомиамуя	344	
Бомидабобу	562	
Бомийотото	562	
Бомонт	150	
Бонумакала	309	
Босиласила	836	
Ботабалу	309,706	
Бо'усари	567	
Браун, Г. (Brown, G.)	III, 469	
Браунхольц, Х.Дж.	880 Брик, Феликс (Bryk, Felix)	440
Буава'у Лагам	347	
Бугенвиль	439	
Бугвабвага	378, 396,434, 587	
Будийя	825	
Булубвалога	564, 567, 681, 826	
Буруквау'уква	550	
Булутуква	403—405	
Бурайяма	785	
Бугвабвага	308 Бьюэлл, Раймонд	
(Buell, R.L.)	171,203-204,207	
Бэкон	441	
Бюхер, Карл (Bucher, K.)	459, 865, 870	
Вагнер, Г. (Wagner)	111, 459	
Ва'ибуа	387	
Ван дер Хорст, Ш.	204	
Ванои	365,366	
Вебер, Макс	870 Вебстер, Хаттон (Webster,	
Hutton)	456 Веджвуд, Камилла	
(Wedgwood, C.)	469 Весгермарк, Эдвард	
(Westermarck, E.)	868-870, 906	
Весгерман (Westermann)	22	
Вилер, Ч.Г.	869	
Винклер	287	
Висе'у	538	
946		
Волленховен, К. ван		
(Vollenhoven, C. van)	22	
Вольт	23 Вундт, Вильгельм (Wundt, W.)	288-289, 865, 870
Галилей	23	
Гальвани	23	
Гамлет	570	
Гардинер, А.Х. (Gardiner, A.H.)	871	
Геннеп, А. ван (Gennep, A. van)	456, 870	
Генрих Мореплавателъ	49	
Георг, король	78	
Ге'умвала	722	
Ги'иопеуло	347	
Гилайвийяка	538, 564, 567, 681, 721, 826	
Гиллен, Фрэнсис Дж.		
(Gillen, Fr.)	406, 408-409, 433-435	
Гилмур, М.К.	429 Гинзберг, Моррис	
(Ginsberg, M.)	867, 880	
Глакман, М. (Gluckman, M.)	112, 894, 909, 913, 918, 920, 923	

Гомайа	348-349, 353, 399, 543, 567, 600, 659,
689,695,720-721,812-813	
Гранди, миссис	563,855
Гребнер Ф. (Graebner Fr.)	37, 50, 113, 870
Грегори, Ричард	210, 212, 871
Грей, Глен	149,151
Гретхен	676
Гроссе, Э. (Grosse, E.)	870
Гроувз (Groves)	111
Гуйона Вабуси	759
Гулливёр	278
Гумабуди	551,826
Гумалуйя	551
Гумгуйа'у	350
Гумигава'иа	351
Гюйгенс	23
Дабугера	524, 537-538, 543, 567, 680, 689, 696-
697	
Дави, М.Р. (Davie, M.)	10, 16
Дагирибу'а	568
Дадли Кидд (Dudley Kidd)	151
Дайбойа	266
Декарт	23
Дакийя	568, 721, 827
Делафосс (Delafosse)	22
Делл, Флойд (Dell, Floyd)	445
Джилкс (Gilks)	137
947	
Джонс, Е.С.	428 Джонсон, Ал вин
(Johnson, Alvin)	460 Джонстон, Гарри (Johnston, H.) 148
Дигавина	742
Дигийягайя	548
Дидро	439
Дипапа	609, 785
Доконикан	311-312, 403, 417, 724, 739
Доллард (Bollard)	111
Дудубиле Каутала	549
Дэйл (Dale)	151
Дюркгейм, Э. (Durkheim, E.)	63, 215, 239-240, 281, 289, 436, 870, 906
Ева	462, 837
151,456	
Зевс	289
Зелигман, Б. (Seligman, B.)	869
Зелигман, Ч.Г. (Seligman, C.G.)	111, 281, 334, 344, 347, 355, 406-407,
	417, 426-428, 432, 434, 440, 728, 853, 865, 866-869, 878-879, 906
Зелигман, Эдвин (Seligman, E.)	460
Зике	287
Золя, Э.	859
Иакалуса	402
Иамуана	433
Ибена	591
Ибомала	546, 549
Ибо'умли	705, 707
Ибо'уна	537-538, 567
Изольда	735, 837
Илабуова	434
Илакаветега	740-74 1 , 793
Илака'исе	563-564,681
Иламверия	399, 543, 600, 659, 720, 812
Илапакуна	551

Илибуалита ()	388	
Иликилалува	388	
Илувака'и	567	
Инвайгана	254	
Инейкойя	575	
Инувайла'у	746-748,750-751,755	
Инуведири	851	
Йована	378, 380, 432, 537-538	
Ипвайгана	755	
Исакапу	261,551	
948		
Исепуна	524,527,530,534,681,721	
Исова'и	261	
Исупвана	530,563-564	
Иакалуса	797	
Йалака	680	
Йябугибоги	564	
Йейтс, Т. Дж. Э. (Yates, T.J.A.)	470	
Йобуква'у	524,563,608,681,721,785	
Кабвайнайя	538	
Кабвайнака	551	
Кабулоло	529	
Кадамвасила	480, 538, 547, 560, 562-565, 579, 609, 721	
Кадубулами	537-538,432	
Кайява	549	
Ка'йали	266	
Кайла'и	535,792	
Калогуса	351, 524, 527, 530, 534, 537-538, 543,	
546,681,721		
Камвалила	568	
Камерон, Дональд	115	
Камерон, плантатор	400	
Канийявийяка	550	
Каравата	743	
Картер, Моррис	204	
Касана'и	706,797	
Каукведа Гуйа'у	550	
Квайвайя	706	
Келер	214	
Кельвин	23	
Кеплер	451	
Кима'и	250, 260, 848-849	Кисинг, Феликс (Keesing, F.) 22, 111, 898
(Kluckhohn, C.)	903, 909	Клакхон, К.
Колеко	378-379	
Коллайер, Джон	13	
Колсон (Colson, E.)	892, 898	
Конрад, Джозеф	869-870	
Коперник	23,451	
Коута'уйя	261, 550, 563	Кребер, А.Л. (Kroeber, A.L.) 113, 903, 909
Крпге(Krige)	111	
Кроули, Э (Crawley, E.)	289, 906	
Куаиудила	378	
Куво'игу	396,546	
Куматала	825	
Кун А. (Kuhn, A.)	288	
Кунов (Cunow, H.)	456, 870	
Курайяна	594, 665, 794, 855	
949		
Кутавоуйя	551	Кэбберри, Ф.М. (Kaberry, Ph.M.) 884
Лабуре (Labouret)	22	

Лагэрд (Lugard, F.D.)	883
Лайсета	600
Ланг, Эндрю (Lang, A.)	330
Лебрен	78
Леви-Брюль Л. (Levy-Bruhl, L.)	870
Лейбниц	23
Леонарди, Ф. фон	435
Леопольд, король	153
Лидойя	747-748, 751
Линтон, Р. (Linton, R.)	910
Лист (Liszt)	459
Лич, Э. (Leach, E.R.)	894, 906, 909
Лосе	681
Лоуи, Р. (Lowie, R.)	218, 240, 270
Лугард (Lugard, F.D.)	148
Льюис, О. (Lewis, O.)	899
Майрес, Дж. Л. (Myres, J.L.)	298, 461, 871
Мак-Дугалл, У. (McDougall, W.)	870, 910
Малабуойта	378
Малиновская, Анна Валетта (Malinowska, W.)	10, 17, 880
Малиновский В. (Malinowski B.)	7-17, 110-117, 201-203, 206-208, 213, 441-443, 465, 863-895, 897-899, 902-918, 920-922
Малита	381
Манимува	568, 721, 827
Маретт, Р. (Marett, R.)	869, 880
Маркони	23
Матерс, Э. Пауис (Mathers, E.P.)	438, 871
Мвайдайле	548
Мвакенува	261
Мваури	310
Мвойдакема	743-744
Мекала'и	529, 680, 689, 785, 797
Мелланд, Франк (Melland, F.)	128, 202
Мид, Маргарет (Mead, M.)	111, 899
Мик, К.К. (Meek, C.K.)	111
Мик Джордж	598
Министер, Николас	695
Мисимойтена (Мортон М.)	655
Мисипелоси (Феллоуз С.Б.)	655
Митакай'ио (Митакайю) Митаката	950
Митигис	
Митчелл, Филип (Mitchell, P.)	
Модулабу	
Мокадайю	
Молатагула	
Молиаси	
Молуквайява	
Момовала	
Монакево	
Монд, Роберт	
Монига'у	
Монийяла	
Монье	
Морадеда	
Морган, Л.Г. (Morgan, L.G.)	
Моровато	
Мосс, Марсель (Mauss, M.)	
Мотаго'и	

Моурада
М'табалу
Муакенува
Мулобваиима
Муссолини Б.
Мэйн, Генри (Maine, H.S.)
Мэйр, Люси П. (Mair, L.P.)
Мэссон, Д.О. (Masson, D.O.) Мэссон, Элси (Masson, E.) Мюллер, Макс (Mueller, M.)
Набвойюма
Надель, С. (Nadel, S.F.) Накайвасе Намвана Гуйа'у
Намиобе'и
Намтава
Наполеон
Насибова'и
Нибур
Нийова
Ницше
Нумакала
Ньютон, Исаак
Ньютон, (Newton, H.)
348-349, 761
264-266, 272,430,478-480, 538, 546-
547, 549, 567, 659, 722,786, 798
403,593
115
254, 755
673, 850-852
549-550
849
550
744-745
524, 680, 689, 693,696, 785, 792,797
426,437
347
788
22
607-608
214,455
547
240,281,289,436,870
587, 596, 598
349
266,428, 686, 706
378, 380
310
78
214, 240
16,46-47, 111, 114,149, 154,164-168,
170, 204, 206-207
866
866
288
564,681
111,892,899
538-539
264-265, 272,478-480, 524, 535, 537-
538, 546-547, 549, 562, 564, 567,608,
659, 722, 786, 798-799
759
562

74	
383-385	
870	
591	
676	
256, 347, 378, 551, 794, 848	
23,280,451	
435	
951	
Оберг, К. (Oberg, K.)	111
Огден, Ч.К. (Ogden, C.K.)	871
Олдхэм, Дж.Х. (Oldham, J.H.)	871,883
Ораййсе	538, 546-547,567,722
Орато'у	665, 785, 793
Орд-Бровн	
(Ord-Browne, G.StJ.)	128
Оренстайн (Orenstein, A.J.)	142, 203
Опп (Огг)	137
Ортис, Фернандо (Ortiz, F.)	9
Осирис	333
Палува	534,792
Пан	677 Парсонс, Элси Клуз
(Parsons E.C.)	22,113 Паудермэйкер, Гортензия
(Powdermaker, H.)	111,470
Пауэлл (Powell, H.A.)	899
Пвайгаси	836 Перем, Мэрджери
(Perham, M.)	116,207
Пирибомату	825
Перри У.Дж. (Репу, W.J.)	908
Петр, св.	342
Питавийяка	550,563 Питт-Риверс, Дж.Х.Л.Ф.
(Pitt-Rivers, G.H.L.-F.)	22, 871, 882
Полу	378-380
Пост (Post, A.H.)	214
Пройсс, К.Т.	870
Пурайяси	432, 537-538, 540, 848
Радин П. (Radin, P.)	22
Рассел, Бертран	445
Раттрей (Rattrey, R.S.)	151,456
Ратцель, Ф. (Ratzel, F.)	36 Радклифф-Браун, А.Р.
(Radcliff-Brown, A.R.)	22, 863, 866, 875-876, 882, 884, 889-890,
894-895, 903-904, 911, 916, 924	
Редфилд, Роберт (Redfield, R.)	22, 110,115, 899
Риверс, У.Х.Р. (Rivers, W.H.)	22, 215, 217, 221, 224, 236, 239, 281, 288,
440, 869-870, 879, 882, 895, 906	
Рид, Маргарет (Read, M.)	16, 111, 114, 201 Ричарде, Одри
(Richards, Audrey)	16, 57, 62, 111, 113-115, 128, 140, 176,
178, 180, 182-184, 202, 208,458, 470, 869	
Роде, Сесил	150
Рот, У.Э. (Roth, W.E.)	440, 698
952	
Руссо, Ж.Ж.	216,439
Сайябийя	547, 567, 680
Сайям	647
Свифт, Джонатан	278
Свонн, Валетта	877
Сиквемтуйя	738

Синакади	685
Си'улобубу	769
Смит, Эдвин (Smith, E.W.)	151,883 Смит, Эллиот (Smith, G. Elliot) 864, 908 Снаук Хюргронье, К.
(Snouck Hurgronje, C.)	21
Спенсер, Болдуин (Spencer, B.)	406, 408-409, 427,433-435
Стэнд	911
Схрике(Schrieke)	22
Табалу	432,706
Таигала	433
Тайлор Э. (Tylor, E.B.)	219, 728,903, 922
Тайтапола	550
Такикила	378
Та'уйя	546
Та'укурипокапока	756
Тацит	439
Тилапо'и	404, 594, 665, 794
Тинли, Дж. (Tinley, J.M.)	205
Тобутусава	785
Товесе'и	546
Товийямата	785
Тойодала	575,579, 679
Токвайлабига	548-549
Токивина	648
Токолибеба	791
Токулубакики	348, 396, 546, 587, 597, 679, 698, 792
Толбот, П. (Talbot, P.)	III
Томеда	547, 567, 680
Томнавабу	396
Томпсон, Лаура	
(Thompson, L.)	12
Томвайя Лаквабуло	349, 586-587, 589, 756, 758-759, 859
Топилета	321, 338, 342-345, 355, 757, 796
Тордэй (Torday)	151
Торичелли	23
То'улува	264, 266, 347, 350-351, 361, 366, 375,
	396, 428,434,477,480, 524, 530, 534, 537-538, 546, 548, 560-563, 579, 604, 609, 675, 681, 686, 721, 769, 853
Тристан	735,837
953	
Тудава	310-313, 329, 334, 381, 387,403,417,
421-422,593,706,755 Турнвальд, Рихард	
(Thurnwald, R.)	22, 224, 870
Уби'уби	792 Уидоусон,И.
(Widdowson, E.M.)	202
Уилсон, Годфри (Wilson, G.)	111, 884, 892-894
Уилсон, Моника (Wilson, M.)	884, 892
Уильяме, Ф.Е. (Williams, F.E.)	111
Уисслер К. (Wissler, C.)	22,113
Уло Кадала	524, 529-530, 681
Умналибу	433
Уоллес, Грэхем (Wallas, G.)	911 Уотсон, Джеймс Б.
(Watson, J.B.)	870,910
Фарадей	23
Фауст	333
Ферт, РаймондУ. (Firth, R.)	16, 111, 212,459,469, 880, 887, 898-899,
920, 923-924	
Флугель, Дж.Ч.	871

Фокс, Гай	369
Форд (Forde, C.D.)	895
Фортес, М. (Fortes, M.)	111, 886, 889-890, 894, 903-904, 915, 920, 922
Форчен, Р. (Fortune, R.F.)	894
Фрейд, З.	441-442, 911
Фробениус, Л. (Frobenius, L.)	287
Фрэзер, Джеймс (Frazer, J.G.)	285-286, 288-289, 325, 327, 329, 333, 434, 441, 865, 906, 922
Хаан, Э. (Hahn, Ed.)	459
Хаггард, Райдер	870
Хайд, К.М.	791
Хаксли, Джулиан (Huxley, J.)	871
Ханкок, Билли	469, 616, 665
Хант, Этли	426
Хантер, Моника (Hunter, M.)	38, 49, 57, 111, 114, 116, 119, 139, 164, 201, 204-205, 207
Харон	338
Харрисон, Джейн (Hartland, S.)	289 Хартланд, Сидней 236-237, 239-240, 243, 282, 434, 447
Хатт, Брюс (Hutt, Bruce)	111
Хатчинсон, Констанс	426
Хейли, М. (Hailey, M.)	13, 111, 113, 116, 207
Хеллман (Hellman)	111
954	
Херсковиц, М.Дж. (Herskovits, M.J.)	14-15, 22, ПО, ИЗ
Хертцог	107 Хобхауз, Л.Т. (Hobhouse, L.T.) 240, 870
Хогбин, Х.Я. (Hogbin, H.I.)	III, 206
Хурнле, Э.В. (Hoernle, W.)	111, 203
Хэддон (Haddon, A.C.)	869, 879
Цербер	342
Чака	49
Чаплицкая, Мария	869
Шанд, Ф.А. (Shand, F.A.)	870
Шапера, А. (Schapera, I.)	111-112, 470, 889-890, 898, 924
Шмидт, В. (Schmidt, W.)	50, 113, 864, 870
Шмидт, Макс (Schmidt, M.)	459
Шмоллер (Schmoller)	459
Шопенгауэр	676
Штайнмец (Steinmetz, S.R.)	215, 240, 870
Штрелов, К. (Strehlow, C.)	435
Шурц, Г. (Schurtz, H.)	456, 870
Эванс-Причард, Э.Э. (Evans-Pritchard, E.)	111, 469, 894-895, 898, 909, 917-920, 922, 924
Эйнштейн	451
Элкин, Э.П. (Elkin, A.P.)	111 Эллис, Хавелок
(Ellis, Havelock)	439, 443, 445, 469, 871
Эрде, ван (Eerde, van)	22
Эренрайх, П. (Ehrenreich, P.)	287, 870 Эткин, Роберт,
г-жа (Фрейре-Марекко, Барбара) (Aitken; Freire-Marecco, B.)	469, 869
Юбер (Hubert, H.)	289, 436
Яков I, король	369

Содержание

Динамика культурных изменений. Перевод В.Н. Паруса, Д.В. Трубочкина

Исследование расовых отношений в Африке.....7

Введение.....7

Часть первая

I. Новые задачи современной антропологии..... 18

Потребность в прикладной антропологии..... 18

Природа культурных изменений.....27

Африка сегодня - взгляд с высоты птичьего полета.....27

II. Теории культурных изменений.....32

Ситуация контакта как интегральное целое.....32

Диффузия ...ч.....36

Продукт изменений как смешение составных элементов.....38

III. Ценность исторического исследования и пределы
его возможностей.....46

Поиск нулевой точки процесса изменений.....46

Практическая значимость уцелевшего исторического остатка.....55

IV. Функциональная теория культуры.....61

V. Функция и приспособляемость африканских институтов.....74

VI. Принцип общего фактора в культурных изменениях.....87

VII. Научные принципы и инструменты изучения
культурных изменений.....97

Часть вторая

VIII. Африканское военное дело..... 118

IX. Сображения по поводу колдовства..... 128

X. Проблемы питания туземцев в современной экономической
ситуации..... 134

XI. Проблема землевладения в Африке..... 147

«Страна для белых»..... 152

Политика в отношении земельной собственности..... 161

XII. Косвенное управление и его научное планирование..... 174

XIII. Перспектива культурных изменений
и ее реализация..... 185

Преступление и обычай в обществе дикарей. Перевод В.Н. Паруса

Предисловие.....211

956

Введение.....213

Часть первая

Первобытный закон и социальный порядок

I. Автоматическое подчинение обычаю и сущность проблемы.... 216

II. Меланезийская экономика и теория
первобытного коммунизма.....220

III. Объединяющая сила экономических обязательств.....222

IV. Принцип взаимности и дуальная организация.....224

V. Закон, личный интерес и социальные амбиции.....226

VI. Религиозные акты и регулирующая сила закона.....228

VII. Правовое регулирование брачных отношений.....229

VIII. Принцип «сколько взял - столько дал»
в жизни племени.....231

IX. Принцип взаимности
как основа социальной структуры.....235

X. Правила обычая: Определение и классификация.....236

XI. Антропологическое определение закона.....239

XII. Специфические правовые учреждения.....242

XIII. Выводы и перспективы..... 243

Часть вторая

Преступление и наказание в первобытном обществе.....247

I. Нарушение закона и восстановление порядка.....247

II. Правовое значение чародейства и самоубийства.....255

III. Конфликтующие системы права.....263

ГУ. Факторы социальной солидарности в первобытном племени....	269
Примечания.....	280
Миф в первобытной психологии. Перевод В.Г. Николаева	
Вместо предисловия	
Посвящение сэру Джеймсу Фрэзеру.....	285
I. Роль мифа в жизни.....	286
II. Мифы о происхождении.....	301
III. Мифы о смерти и повторяющемся цикле жизни.....	315
IV. Мифы о магии.....	325
V. Заключение.....	329
Примечания.....	333
Балом: духи мертвых на Тробрианских островах.	
Перевод В.Н. Паруса.....	335
Сексуальная жизнь дикарей Северо-Западной Меланезии.	
Перевод И.Ж. Кожановской	
Предисловие Х. Эллиса.....	439
Дополнительное предисловие к третьему изданию.....	444
Секс как движущая сила культуры.....	444
Незнание отцовства и социальная динамика туземных представлений об этом.....	446
957	
Отречение эволюциониста.....	447
Заявление тайного любителя древностей.....	448
Романтическое очарование, философская значимость и научная ценность антропологии.....	449
Вера тробрианцев в реинкарнацию.....	450
Неосведомленность тробрианцев об относительности.....	450
Социальная функция представлений о произведении потомства.....	451
Функциональная школа.....	452
Функциональный метод и теория полевой работы.....	454
О том, как изобретение «группового брака» случилось раньше, чем его открытие.....	455
По поводу rites de passage.....	456
Секс — это еще не всё.....	457
Изучение первобытной экономики.....	458
Антикварный аспект культуры.....	460
Функциональный характер мифа.....	462
Миф об инцесте на Тробрианах.....	463
Функция материальной культуры.....	464
Предисловие к первому изданию.....	466
Глава I. Отношение полов в племенной жизни.....	471
Глава II. Статус женщины в туземном обществе.....	489
Глава III. Добрачные отношения между полами.....	504
Глава IV. Дороги, ведущие к браку.....	522
Глава V. Брак.....	544
Глава VI. Развод и расторжение брака вследствие смерти.....	566
Глава VII. Появление детей и беременность в туземных верованиях и обычаях.....	581
Глава VIII. Беременность и рождение ребенка.....	612
Глава IX. Традиционные формы отклонения от нормы.....	628
Глава X. Сексуальная жизнь и психология любовных отношений	657
Глава XI. Любовная магия и магия красоты.....	699
Глава XII. Эротические сны и фантазии.....	727
Глава XIII. Мораль и нравы.....	763
Глава XIV. Миф дикарей об инцесте.....	831
Статьи о Малиновском	
Раймонд Ферт. Малиновский — ученый и человек.	
Перевод М.В. Кравченко.....	863
Люси Мэйр. Малиновский и изучение социальных изменений.	
Перевод М.В. Кравченко.....	881
Одри Ричарде. Понятие культуры в работах Малиновского.	

<i>Перевод В.Н. Паруса.....</i>	<i>902</i>
<i>Избранная библиография.....</i>	<i>925</i>
<i>Указатель имен. Составитель А.Н. Кожановский.....</i>	<i>945</i>

Бронислав Малиновский

Избранное. Динамика культуры

Корректор Н.И. Кузьменко Компьютерная верстка В.Д. Лавреников

Лицензия ЛР № 066009 от 22.07.1998 Подписано в печать с готовых диапозитивов 20.12.2003 Гарнитура

NewtonС. Формат 60х90 ¹/₁₆. Бумага офсетная

Печать офсетная. Усл. печ. л. 66 Уч.-изд. л. 59. Тираж 1500 экз. Заказ № 1436

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН) 117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82

Тел. 334-81-87 (дирекция) Тел/факс 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано во ФГУП ИПК «Ульяновский Дом печати» 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14



Избранное: Динамика культуры

Бронислав Малиновский

(1884–1942)

Английский этнограф и социолог польского происхождения, один из основателей и лидеров функциональной школы в английской социальной антропологии. Малиновский противостоял эволюционистским и диффузионистским теориям культуры, выступал против рассмотрения отдельных аспектов культуры в отрыве от культурного контекста. Культуру он понимал как целостную, интегрированную, согласованную систему, все элементы которой тесно связаны друг с другом. Сравнительный анализ культур, проведенный Б.Малиновским, позволяет открыть универсальные культурные закономерности.