

В. Н. Шинкарев

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАГА О ЖИЗНЕННЫХ СИЛАХ
[к проблеме «субстанционального» элемента
анимистических верований]

Нага — общее название ряда родственных этнических групп, населяющих горные районы Северо-Восточной Индии (штаты Нагаленд, или Нага-Прадеш, Манипур, дистрикт Тирап союзной территории Аруначал-Прадеш) и сопредельные области Бирмы (административная область Сагайн, или Сикайн). Языки нага относятся к тибето-бирманской группе сино-тибетской языковой семьи; общая численность приближается к 1 млн. чел.

В верованиях всех групп нага переплелись различные формы религии, начиная от самых древнейших и кончая верой в высшее божество. Несмотря на такую пестроту, дохристианские и доиндустские религиозно-мифологические представления каждой группы нага — единая система, внутри которой связи между разными верованиями по-своему логичны и последовательны. Ф. И. Саймунс, американский географ, опираясь на труды Дж. Г. Хаттона, Р. Хайне-Гельдерна и других исследователей культуры нага, считает возможным говорить о «комплексе плодородия» или «мегалитическом комплексе». В центре этого комплекса, включающего обряды охоты за головами, церемонии «празднества заслуг», погребальные обряды и ритуалы установки каменных монолитов, находятся представления о получении и использовании жизненных сил магическим путем для достижения всеобщего плодородия¹.

Предлагаемая статья посвящена анализу представлений нага о жизненных силах. При описании отношения нага к человеку, жизни и смерти исследователи, за редким исключением, упоминали лишь душу-тень и духа (причем последнего чаще всего, если человек погибал неестественной, «дурной смертью»), а рассматривая обычай охоты за головами, употребляли термин «жизненные силы». Охота за головами некогда была распространена у многих народов мира. Р. Хайне-Гельдерн, определяет ее как «социально-религиозный обычай, большое значение которого вытекает уже только из того, что он имеет отношение почти ко всем аспектам религиозной и ко многим сторонам общественной жизни: к почитанию богов и духов, эманизму и анимизму, аграрным обрядам и культу мертвых и представлениям о потустороннем мире, а также к системе возрастных классов, заключению брака и социальной стратификации»². Анализируя необходимость этой «охоты», большинство исследователей объясняют это тем, что голову считали вместилищем жизненных сил человека. Некоторые ученые, однако, сомневаются в том, что у этих народов существовало четкое представление о жизненных силах. Так, Р. Нидэм в работе, посвященной анализу теорий, объясняющих обычай охоты за головами, полагает, что такие термины, как «жизненные силы», «магическая энергия», «флюид», заимствованы этнографами из физики (механики, гидравлики, электромагнетизма). По его мнению, многие охотники за головами в Юго-Восточной Азии в действительности не считали, что существует некая субстанция, сконцентрированная в человеческой голове; эту квазифизическую субстанцию он объявляет творением этнографов, усматривающих причинную связь между добычей голов и повышением плодородия³.

Для правильной постановки вопроса важны слова К. Маркса, писавшего, что сначала «должно быть доказано, что действительно имело место нечто такое, что в известной степени равнозначно резюмирующему обозначению...», а затем «речь может идти уже не о том, *правда ли* это

¹ Simoons F. J. A Ceremonial Ox of India. The Mithan in Nature, Culture and History. Madison, 1968. P. 110, 112, 199.

² Heine-Geldern R. Südostasien//Illustrierte Völkerkunde. Stuttgart, 1924. S. 930.

³ Needham R. Skulls and Causality//Man (N. S.). 1976. V. 11. № 1

или нет, а лишь о том, насколько это *точно выражено*»⁴. Необходимость решения двудеиной задачи — доказательство наличия в духовной культуре нага веры в жизненные силы и выявление дополнительных аспектов представлений о голове как вместилище жизненных сил — определила структуру статьи. В первой ее части рассматривается, как отражены в литературе о нага атрибуты жизненных сил, характеристики, свойства телесной души и др. Вторая часть посвящена исследованию того, насколько вещественными, телесными считали нага жизненные силы; выявлению их материального субстрата.

* * *

Исследователи культуры нага при обозначении понятия «жизненные силы» использовали различные термины: «жизненная сущность» (Дж. Г. Хаттон), «оплодотворяющая сила» (К. Фюрер-Хаймендорф), «достоинство» (Дж. Ф. Миллз), «поток силы» (Г. З. Кауфманн) и даже «душа» (Дж. Г. Хаттон) и «дух» (Дж. Ф. Миллз). Но все они сходились в том, что сами нага следующим образом представляли жизненные силы:

1. Вместилищем жизненных сил человека считали голову.

2. Большинство нага не усматривало разницы между жизненными силами людей и животных. Так, рассматривая пищевые табу, Дж. Г. Хаттон приходит к выводу, что в отдельных локальных группах нага не едят мясо тигров, леопардов и некоторых других животных, так как верят в их «родство» с людьми. Но это родство якобы носит материальный и физический характер, а не базируется на признании идентичности жизненных сил человека жизненным силам лишь тех животных, чье мясо табуируется, при исключении всякой возможности подобной тождественности телесной души человека с жизненными силами всех остальных видов животных⁵.

3. Среди нага бытовало представление о возможности «передачи» этой субстанции после смерти человека всей общине для обеспечения в будущем плодородия и благополучия. Р. Хайне-Гельдерн, рассматривая охоту за головами, выделяет такой «признак» жизненных сил, как их эманлирующее воздействие на другие объекты. В 1917 г. он писал о магии эманации (излучения)⁶. Позднее исследователь отмечал, что в основе эманизма лежит представление о воздействии, оказываемом предметом посредством магического излучения своих качеств⁷, а также о том, что добытая голова придает зданию прочность и устойчивость магическим путем⁸. Можно предполагать, что Р. Хайне-Гельдерн присоединяется к теории немецкого этнографа Рихарда Карутца (не делая прямых ссылок на его работу), который называл безличные силы, сконцентрированные в отдельных объектах и предметах, «эманациями», а свое учение — эманизмом⁹. В работе Карутца термин «эманация» употребляется как синоним благотворного воздействия, в качестве обозначения процесса излучения безличной силы. Мне кажется, что главным должен быть вопрос о том, что же представляет собой эта излучаемая добытой головой сила. Теория «эманизма» на этот вопрос не дает ответа, указывая только, что «эта сила обладает физическим свойством текучести»¹⁰. С выводами Р. Хайне-Гельдерна перекликаются и сообщения Дж. Ф. Миллза¹¹ и К. Фюрер-Хаймендорфа¹² об убежденности нага в том, что процвета-

⁴ Маркс К. Оправдание мозельского корреспондента//Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 187—188.

⁵ Hutton J. H. The Sema Nagas. L., 1921. P. 393.

⁶ Heine-Geldern R. Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien//Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1917. B. 47. S. 13.

⁷ Heine-Geldern R. Südostasien. S. 930.

⁸ Ibid., S. 931.

⁹ Karutz R. Der Emanismus (Ein Vorschlag zur ethnologischen Terminologie)//Zeitschrift für Ethnologie. 1913. Jg. 45. № 3. S. 545—611.

¹⁰ См. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 76.

¹¹ Mills J. P. The Ao Nagas. L., 1926. P. 305.

¹² Fürer-Haimendorf Ch. The Konyak Nagas, an Indian Frontier Tribe. N. Y., 1969. P. 98—99.

ние «проистекает» («emanates») от трофеев войны. По этому же признаку Дж. Г. Хаттон ставит в один ряд с охотой за головами и «празднества заслуг», составной частью которых являются церемонии и магические обряды, предназначенные для передачи селению плодородия индивидуума, чьи дела, «урожай и скот процветают так, что он способен устроить праздник»¹³.

4. Исследователи верований нага отмечают тесную связь плодородия сельскохозяйственных культур и благосостояния деревни с умершими, чья жизненная субстанция передается злакам, а от них через съеденное людьми зерно или мясо животных возвращается человеку¹⁴. Следует сразу отметить, что из изложенного неясно, о какой из «душ» человека идет речь. Создается впечатление, что эта схема круговорота жизненного начала обязана своим появлением скорее интуиции ученых¹⁵, нежели реальным воззрениям нага на сущность человека: описывая представления нага о жизненных силах, исследователи не приводят местных названий этой силы. Только в статье, опубликованной К. Фюрер-Хаймендорфом в 1953 г., появляется слово «Міо». Этим словом коньяк-нага обозначают одну из трех душ человека, которая якобы остается «прикрепленной» к черепу человека и после его смерти (две другие души — тень и дух). Именно эта «духовная материя» способна приносить пользу оставшимся в живых. К. Фюрер-Хаймендорф определяет эту категорию религиозных воззрений коньяков следующим образом:

«безличная жизненная субстанция, которая оживляет человека от рождения до смерти»¹⁶. Можно считать, что представление о міо является верой в наличие у человека своего рода телесной души. Міо «лишь» обеспечивает жизнедеятельность человека, но не придает ему качества личности.

Имеется ряд аналогий представлениям коньяков о міо и в воззрениях других групп нага на характер душ человека. Так, по Миллзу, ао верят, что одна из трех душ никогда не покидает человека и обитает в голове¹⁷. Есть основания думать, что лхота одну из душ — *mongyi* — неразрывно связывали с телом живого человека¹⁸. Ангками считали голову «обителью» *ghorfū* (*gorvū*). Этот дух¹⁹ по своей природе женский, но им обладают, согласно воззрениям ангками, все люди независимо от пола. Дж. Г. Хаттон так охарактеризовал *ghorfū*: «...таинственная духовная сила, которая соединяет признаки ангела-хранителя, личного духа, судьбы и в некоторых случаях собственной души человека»²⁰. В *sou chang* труднее усмотреть интересующие нас черты. Дж. Г. Хаттон, исходя из рассказов чанг, предполагал, что, по их мнению, душа (дух) находится в нижней челюсти²¹. На том основании, что чанг связывают зевоту с душой, он писал об оставлении тела душой во время сна и возвращении ее при пробуждении человека через ноздри, уши и рот²².

Другие группы нага считают, что ни одна из душ не соотносится с головой. Возможно, эта связь была утрачена из-за запрета охоты за головами и прекращения набегов, практиковавшихся ранее этими группами нага. Память об обрядах хранилась дольше, чем осмысление обрядовых

¹³ Hutton J. H. The Significance of Head-Hunting in Assam//J. Royal Anthropol. Inst. Great Britain and Ireland (далее — JRAI). 1928. V. 58. Pt II. P. 399.

¹⁴ Hutton J. H. The Angami Nagas. L., 1921. P. 414—415.

¹⁵ См. вышеприведенное суждение Р. Нидэма (Needham R. Op. cit.). Нидэм ограничивается исследованием вербально формулируемой связи. Исследование же обрядности убеждает нас в том, что объектом манипуляций служили именно жизненные силы.

¹⁶ Fürer-Haimendorf Ch. The After-Life in Indian Tribal Belief//JRAI. 1953. V. 83. Pt 1. P. 38.

¹⁷ Mills J. P. The Ao Nagas. P. 225.

¹⁸ Mills J. P. The Lhota Nagas. L., 1922. P. 118.

¹⁹ Термин Дж. Г. Хаттона.

²⁰ Hutton J. H. The Angami Nagas. P. 183.

²¹ Hutton J. H. A Note of the Method of Scull Ornamentation Practised among the Konyak Nagas of Assam//Man. 1929. V. 29. № 158. P. 202.

²² Hutton J. H. Выступление по докладу: Fürer-Haimendorf Ch. Through the Unexplored Mountains of the Assam — Burma Border//Geograph. J. 1938. V 91. № 3. P. 217.

действий. Нага, территория расселения которых подпала под административный контроль, не всегда формулировали связь своих действий с идеей жизненных сил, но можно предположить, что объектом некоторых ритуальных актов служили именно жизненные силы. Основная же часть этнической территории коньяков находилась вне сферы контроля британской колониальной администрации, и охотники за головами продолжали совершать свои набеги, что способствовало сохранению веры в безличные жизненные силы.

В пользу существования общего для всех нага представления о жизненных силах (телесной душе), оживляющих тело, наделяющих человека способностью двигаться, могут быть истолкованы верования сема, связанные с практикой ликантропии (оборотничества). По представлениям сема, человек, душа-тень которого вселилась в леопарда, может жить и даже работать. В этом случае на поле идет человеческое тело и следует заведенному порядку как механизм, не будучи, однако, способно к мыслительной деятельности²³. Таким образом, представление о жизненных силах в известной мере включает в себя момент движения (в форме роста, развития организма); за счет запаса жизненных сил можно жить. Но движения, жизнедеятельность человека не следует путать с подвижностью души-тени, свободно покидающей тело.

Слабая сохранность веры в жизненные силы у некоторых народов может объясняться следующим. У некоторых ангами было запрещено говорить о воздействии умерших на плодородие сельскохозяйственных культур по тем соображениям, что «для людей умирать — плохо»²⁴.

Представление коньяк о мио убедительно доказывает, что жизненные силы — не плод творческой фантазии исследователей, а категория религиозно-мифологической системы самих нага.

Резюмируя вышеизложенное, следует отметить, что едва ли не все исследователи культуры нага подчеркивали главным образом «силовой» характер жизненных сил, заключавшийся в «оплодотворяющем» воздействии добытой головы врага. Если же и говорилось о субстанции, то она объявлялась «невидимой». Так, Дж. Г. Хаттон писал, что нага представляли жизнь как субстанцию (сущность? — *В. Ш.*) (*substance*) невидимую, но конкретную, ограниченную пределами головы и расположенную в ней²⁵.

* * *

Изучение обрядности, связанной с охотой за головами, позволяет выявить еще некоторые дополнительные аспекты представлений о голове как носительнице жизненных сил человека.

Для первобытного сознания противопоставление телесного и бестелесного не было существенным²⁶ и все мыслилось в той или иной мере вещественным. Уточнение содержания понятия «жизненные силы» связано с отказом (в нашем случае, при рассмотрении верований нага) от расширительного толкования понимания телесности. Последнее характерно для таких исследователей арханческого мировоззрения, как А. А. Попов, Л. Я. Штернберг, В. Б. Иорданский, В. М. Кулемзин, считавших возможным говорить о телесности тени, дыхания, образа²⁷.

Несколько слов об описаниях обрядов, совершавшихся охотниками за головами. Все обряды представлены как действительно проводившиеся к моменту написания книг. Однако Дж. Г. Хаттону источниками для описания обрядов сема (1921 г.), например, послужили опрос стариков и поведение участников карательной экспедиции против абор²⁸. Моно-

²³ Hutton J. H. The Sema Nagas. L., 1921. P. 202.

²⁴ Hutton J. H. The Significance of Head-Hunting in Assam. P. 401.

²⁵ Hutton J. H. The Mixed Culture of the Naga Tribes//JRAI. 1965. V. 95. P. 32. Ср.: Dutta P. The Tangsas of the Namchik and Tirap Valleys. Shillong, 1959. P. 86.

²⁶ Анимизм//Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 25.

²⁷ Попов А. А. Пережитки древних дореволюционных воззрений долганов на природу//Сов. этнография. 1958. № 5; Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 318; Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М., 1982. С. 257; Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.

²⁸ Hutton J. H. The Sema Nagas.

графия Хаттона об ангами содержит только описание церемонии доставки добытой головы в селение; о подготовке набегов воспоминаний не сохранилось²⁹. В 1936—1937 гг. была организована экспедиция в район обитания северо-восточных нага, до этого почти неизвестных и неизученных. Наряду с Дж. Ф. Миллзом, возглавлявшим эту экспедицию, в ней принял участие и К. Фюрер-Хаймендорф. Дж. Ф. Миллз, будучи представителем британской администрации, чтобы наказать жителей деревни Йимпанг³⁰ за разорение деревни Саочу, объявил конфискованными захваченные в Саочу головы. Эти головы, а вернее, черепа, ибо мягкие ткани уже отпали, были разделены на части, а затем распределены среди жителей селений коньяк, находившихся под британским надзором (к слову сказать, незначительная часть этнической территории коньяк). Церемонию доставки в деревню Вакчинг частей черепов, полученных коньяками Вакчинга, и наблюдал К. Фюрер-Хаймендорф. Описание этой церемонии, точное и подмечающее все детали и элементы обрядов, содержат книга исследователя «Голые нага. 13 месяцев среди индийских охотников за головами»³¹ и некоторые другие его публикации.

Размещение добытых вражеских голов. Высказывание Дж. Г. Хаттона о том, что ао, коньяк и чанг вывешивают головы врагов либо в своих домах, либо в морунгах, мужских домах, или в доме вождя³², требует уточнения. Головы врагов окончательно попадали в эти хранилища только после очищения черепов от мягких тканей.

Следует отметить, что принесенная в селение голова «проделывает» довольно сложный маршрут. Коньяки деревни Вакчинг после проведения обряда «кормления» добытой головы вывешивали корзину с головой на край сигнального барабана в мужском доме (морунге). Вечером ее прикрепляли к центральному столбу морунга. Утром следующего дня главные действия разворачивались перед домом анга (вождя). Напротив его дома стоял маленький монолит, у подножия которого лежал плоский камень. Здесь потомок основателя деревни отрезал у «свежей» головы язык и уши и погребал эти части под камнем. Затем здесь убивали цыпленка, кровью которого потомок основателя деревни обрызгивал камень и голову. После всего этого мужчины того морунга, представители которого добыли голову, вешали ее на священное дерево (фикус) морунга. Там она и оставалась до тех пор, пока не сгнивали мягкие ткани. На пятый день новолуния приходилось начало заключительной церемонии: череп еще раз «кормили» и окончательно переносили в мужской дом³³. У ао путь голов (следовательно, и промежуточные пункты следования процессии воинов ао, приносивших добытые головы в родное селение) к месту окончательного хранения был почти таким же³⁴.

Меняли место размещения голов и северные сангтам и чанг³⁵. Делали они это после того, как отпадали мягкие ткани (когда оставался только череп).

У лхота на шестой день после того, как головы были вывешены на «дерева голов», проводилась церемония «гато». К сожалению, из описания этой церемонии остается неизвестным, переносили ли головы в другое место или нет, но, поскольку у ао головы находились на дереве шесть дней, то можно предположить, что лхота тоже снимали черепа с «дерева голов» по истечении этого срока.

О том, где ангами хранили добытые головы, в книге Дж. Г. Хаттона нет никаких сведений. Авторы, писавшие об ангами до Хаттона, сообща-

²⁹ Hutton J. H. The Angami Nagas.

³⁰ Одно из селений калыо-кенгью, находившееся вне юрисдикции британской администрации.

³¹ Fürer-Haimendorf Ch. Die Nackten Nagas: Dreizehn Monate unter Kopfjägern Indiens. Lpz., 1947.

³² Hutton J. H. The Angami Nagas. P. 162, 353.

³³ Fürer-Haimendorf Ch. Through the Unexplored Mountains of the Assam-Burma Border//Geograph. J. 1938. V. 91. № 3. P. 213—214.

³⁴ Mills J. P. The Ao Nagas. P. 204—205.

³⁵ Census of India 1931. V. 1. Pt III (Ethnographical). Delhi — Simla, 1935. P. 144, 145.

ют, что восточные ангами выставляли добытые вражеские головы на длинных шестах вдоль главной дороги, ведущей к деревне³⁶. Головы висели тут пять дней. Есть сообщения, что у ангами бытовал (но в меньшей степени) обычай, который характерен для их восточных соседей: они выносили добытые головы и части тела убитой жертвы на свои поля, чтобы «обеспечить» богатый урожай³⁷. Согласно другому сообщению, каждый, кто добыл голову, после «кормления» клал ее на пять дней под место для спанья. По истечении пятого дня череп погребали вне деревни³⁸.

Т. К. Ходсон пишет, что тангкхул, одна из групп нага, проживающих в Манипуре, головы, добытые в результате набега, клали на пять дней на кучи камней, имеющиеся в каждом селении³⁹.

Данные об обрядах тангса, связанных с доставкой и расположением вражеских голов, приводит П. Датта. Во время церемонии «тои» («tai-ngam-sip») головы и кисти рук врагов хранились возле большого камня («lung — lang — chung») за пределами деревни. На седьмой день их приносили в деревню. Все жители участвовали в церемонии и приносили головам и кистям рук жертву (рис и рисовое пиво). Затем трофеи распределялись среди односельчан. Вождь (Serai) забирал все головы. Кисти рук раздавали всем жителям деревни, которые хранили их в своих домах⁴⁰.

Это описание полностью перекликается с сообщением о человеческих жертвоприношениях (церемония Dawap), совершавшихся ронг-ронгами (одна из групп тангса. — В. Ш.): «Отрубленную голову относили в джунгли, волосы и мясо устранили и погребали под большим деревом («tu-song»). На этом месте поверх волос и мяса ставили два больших камня. Череп приносили в деревню и делили надвое. Затылочную часть вручали тому, кто отрезал голову, лицевую — обладателю дао (большого ножа). Эти части черепа вывешивали на крышах домов. Кости тела распределяли среди населения»⁴¹.

Ао, чанг, коньяк, лхота, а также сема держали головы до разложения мяса на деревьях; северные сангтам вешали их на кустарнике, специально выращивавшемся для этой цели⁴². Собственно говоря, головы висели не непосредственно на деревьях, а на бамбуковых шестах, привязанных к дереву⁴³, у подножия дерева обязательно клали камни⁴⁴.

Анализируя обряды «доставки» головы у ангами, Дж. Хаттон приходит к выводу, что, по их мнению в kirichie (священный камень клана), на который кладется добытая голова, входит душа⁴⁵. В другом месте он делает вывод о существовании в системе представлений нага верований об обитающей в камне душе⁴⁶. Но, как справедливо указывает С. А. Маретина, «это не значит, что душа умершего просто вошла в камень»⁴⁷. Здесь речь идет о жизненных силах умершего, которые обеспечивали его благополучие при жизни.

³⁶ Woodthorpe R. G. Notes on the Wild Tribes Inhabiting the So-Called Naga Hills on Our North-East Frontier of India//JRAI. 1881. V. 11. P. 66.

³⁷ Prain D. The Angami Nagas//Revue Coloniale Internationale. 1887. V. 5. Pt 6. P. 481—482.

³⁸ Godden G. M. Naga and Other Frontier Tribes of North-East India/JRAI. 1897. V. 27. P. 15. 39.

³⁹ Hodson T. S. Head-Hunting Among the Hill Tribes of Assam//Folk-Lore, 1909. V. 26. P. 135.

⁴⁰ Dutta P. Op. cit. P. 23.

⁴¹ Ibid. P. 78.

⁴² Census of India 1931. V. 1. Pt III (Ethnographical). P. 144.

⁴³ Ibid. P. 146; Fürer-Haimendorf Ch. Die nackten Nagas. S. 164; Mills J. P. Certain Aspects of Naga Culture//JRAI. 1926. V. 56. P. 35.

⁴⁴ Много сведений о связи между расположением голов и камнями приводит Дж. Ф. Миллз (Mills J. P. Certain Aspects of Naga Culture. P. 34—35).

⁴⁵ Hutton J. H. The Significance of Head-hunting. P. 404.

⁴⁶ Hutton J. H. The Disposal of the Dead at Wakching//Man. 1927. V. 27. № 47. P. 62.

⁴⁷ Маретина С. А. О культе камней у нага//Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 185.

Как отмечено выше, манипурские нага располагали добытые головы на камнях. По истечении пяти дней не отделившаяся от костной ткани плоть соскабливалась, вследствие чего черепа утрачивали особую ценность. Очень долго хранить их было необязательно.

Можно предположить, что очищение черепа от мягких тканей в представлениях нага ассоциировалось со сменой жизненными силами обители, местопребывания. Плоть соскабливали для того, чтобы ускорить этот процесс перехода. Костная ткань, свободная от мягких тканей, не имела большой ценности. Возможно, в религиозно-мифологической системе нага камень считался олицетворением костного начала, и именно соприкосновение его с головами (и как следствие этого — «облечение» его плотью, мягкими тканями) придавало ему святость.

В мужском доме (морунге) хранились черепа добытых неженатыми молодыми людьми голов (женатые мужчины, добыв голову врага, забирали череп себе домой). Исследователи характеризовали мужской дом нага как «центр жизненных сил селения или квартала»⁴⁸. Думается, особую святость этому зданию придавали не черепа, а временное хранение здесь «свежих» голов. Размещение «свежих» голов в морунге на короткий срок (до вывешивания), бытовавшее у лхота, ао, коньяк, можно считать своего рода «освящением» его благодаря излучению и истечению (эманации) жизненных сил. Отсюда вытекает, что морунг «накапливает» некоторый потенциал, «обладает» определенным запасом жизненных сил.

В связи с исследованием осмысления нага сакрального «механизма» повышения плодородия и достижения изобилия большую ценность представляет материал этнографии лхота. С каждой добытой головы бралось несколько волос и вставлялось в расщепленный побег бамбука, который устанавливали вне деревенских ворот. Лхота называли этот обычай *og-gūlata*, что означает «нагревание земли головой врага» (где *og-gū* — враг, а *lata* — «греть, горячить, нагревать»)⁴⁹. Дж. Ф. Миллз отмечает, что термин «*og-gūlata*» можно сравнивать со словом «*humtselama*» (дословно — «нагреватель столба»), обозначавшим церемонию, во время которой часть скальпа прибивалась к столбу вновь выстроенного морунга⁵⁰. Г. П. Снесарев, касаясь сходных представлений народов Средней Азии о стимулирующей силе волос, способствующей произрастанию растений, пишет: «Вероятно, так же рано (как возникла вера в симпатическую связь между человеком и частями его тела — В. III.) человек заметил, что волосы и ногти обладают свойством быстро расти, и, следуя той же магической идее в ее имитативной форме, стремился использовать заложенную в них сакральную силу в качестве стимулятора в своей хозяйственной, в частности, земледельческой практике»⁵¹.

Т. Ч. Ходсон описал событие, имевшее место в одном из селений, находившемся вне британской сферы управления. Вождь этого большого селения, перестраивая себе дом, насильственно отрезал прядь волос у пленного. Эту прядь закапывали под главной сваей дома. Автор сообщения так интерпретирует это действие: «В старые дни здесь помещалась голова, но посредством ухищрений туземных «теологов» прядь волос получила равнозначную ценность со всей головой, так как дух несчастного приходил сюда в поисках потерянных волос и вынужден был оставаться навсегда под сваей»⁵². Именно волосы неслучайно считались заменителем всей головы по принципу «*pars pro toto*» (часть вместо целого). Погребение головы под главной сваей строения имело целью придать новому зданию прочность, что отмечают Р. Хайне-Гельдерн⁵³ и

⁴⁸ Fürer-Haimendorf Ch. Youth-Dormitories and Community Houses in India//Anthropos. 1950. V. 45. P. 139; Simoons F. J. A Ceremonial Ox of India. P. 117.

⁴⁹ Mills J. P. The Lhota Nagas. P. 107.

⁵⁰ Ibid. P. 25, 107.

⁵¹ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 167—168.

⁵² Hodson T. C. Head-Hunting among the Hill Tribes of Assam. P. 133—134.

⁵³ Heine-Geldern R. Kopfjagd und Menschenopfer... S. 30—31.

К. Фюрер-Хаймендорф⁵⁴, причем главная роль в этом принадлежит «жизненным силам», а не духу умерщвленного⁵⁵.

Все нага приносили в селения кроме головы убитого врага его кисти рук и ступни ног. Лхота, например, клали отрезанные конечности в бамбуковые корзины и вывешивали их, как и головы, на *mingetung'e* («дереве голов»)⁵⁶. Бирманские *Naimi* (вероятно, нынешние эми нага Бирмы) и ранпан⁵⁷ нага считали, что конечности убитых при человеческих жертвоприношениях удерживают и сохраняют сверхъестественные силы. Названные части тела выполняли, по представлениям этих нага, роль оберегов членов домохозяйства и домашней птицы⁵⁸. О действиях тангса с отрезанными конечностями говорилось выше. В Ячаме, селении, заселенном представителями ао и пхом, существовал обычай вывешивать конечности, пронзенные бамбуковыми копьями (панджи), вне деревни. Дж. Г. Хаттон предполагает, что это делалось для предотвращения «ухода» из деревни души⁵⁹ жертвы⁶⁰.

К. Фюрер-Хаймендорф сообщает, что коньяк отрезали у «свежей» головы язык и уши⁶¹. Дж. Г. Хаттон считает, что ноздри, уши, рот — места, через которые «душа» покидает тело⁶².

При рассмотрении подобных действий можно провести параллель с представлениями хконтаи (сиамцев). По их воззрениям, *кван*, главная душа, обитающая в голове человека, может уйти через темечко ребенка (пока оно не заросло). «Другими слабо защищенными на теле местами считаются ладони и пятки (вспомним ахиллесову пятку), — пишет Г. Г. Стратанович. — И чтобы через ладони и пятки не проникли пхи⁶³, а также чтобы не ушел этим путем весь комплекс душ с кван во главе, проводится обряд повязывания запястий и лодыжек „пятицветными“ или одноцветными нитями»⁶⁴. Интересны сведения и о тораджах Центрального Сулавеси. Согласно их представлениям, душа нередко покидает тело через запястья⁶⁵. Один из способов «уберечь» душу состоит в том, что тораджи перевязывают больному ленточками суставы. «Другой способ, — пишет В. Островский в своих путевых заметках, — еще более надежен: больного обвешивают рыболовными крючками, чтобы душа, выскальзывая из тела, зацепилась за них и осталась на месте»⁶⁶.

Нага, вероятно, также считали, что наряду с головой следует отрезать и конечности, чтобы не допустить «выхода» части жизненных сил через кости и стопы, предотвратить возможные потери этой квазиматериальной субстанции. По очищении этих частей тела от плоти они становятся амулетами. Вероятно, прежде все эти действия имели несколько иное осмысление. Отсечение конечностей жертвы, может быть, имело связь с представлением о стимулирующей роли ногтей, равнозначной сакральной силе волос, способствующей произрастанию растений⁶⁷.

⁵⁴ *Fürer-Haimendorf Ch.* Die nackten Nagas. S. 160.

⁵⁵ Следует указать еще на одну неточность, встречающуюся в литературе. Дж. Фрэзер полагает, что в волосах находилась душа, свободно покидающая тело. Он исходит из той посылки, что душа и тело существуют раздельно (*Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. С. 753). Скорее же нага связывают с волосами жизненные силы, а не душу, свободно покидающую тело.

⁵⁶ *Mills J. P.* The Lhota Nagas. P. 108.

⁵⁷ Как отмечается в томе переписи населения Индии 1931 г., посвященном Ассаму, «ранпан(г)» — неточный термин, применяемый для обозначения всех нага пограничных районов Лакхимпура и Садийа//*Census of India, 1931. V. III. Pt. 1 (Assam).* P. 173.

⁵⁸ *Dewar T. P.* General Description of the Naga Tribes Inhabiting the Burma Side of the Patkoi Range//*Census of India, 1931. V. 1. Pt III (Ethnographical).* P. 156.

⁵⁹ Термин Хаттона.

⁶⁰ *Hutton J. H.* Divided and Decorated Heads as Trophies//*Man.* 1922. V. 22, 67. P. 113.

⁶¹ *Fürer-Haimendorf Ch.* Through the Unexplored Mountains. P. 213.

⁶² *Ibid.* P. 217. Ср.: *Dutta P.* Op. cit. P. 86.

⁶³ Термин для обозначения духов у тайских народов.

⁶⁴ *Стратанович Г. Г.* Народные верования населения Индокитая. М., 1978. С. 92.

⁶⁵ *Островский В.* Таноана. М., 1962. С. 57.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ См. *Вундт В.* Миф и религия. СПб. 1913. С. 70; *Снесарев Г. П.* Указ. раб. С. 167—170. Б. А. Успенский пишет следующее о соотносительности волос и ногтей в

По сообщению Дж. Хаттона, ангами группы Кономы перед утолением жажды опускают палец в чашку и затем касаются им лба⁶⁸. Вероятно, цель этого действия — укрепить жизненные силы, не допустить ухода их части (вспомним о возможности их эманации). В таком случае можно говорить уже о контаминации понятий «души», покидающей тело на время, и «жизненных сил», неразрывно связанных с телом. Следует отметить, что Хаттон прямо не говорит об оставлении «духом» (rhopfū) тела.

Таким образом, характер расположения добытых в результате набега вражеских голов, способ обращения с ними, их хранения могут служить свидетельством того, что непосредственным «инструментом» оплодотворяющего воздействия добытой головы являлись плоть (мягкие ткани, покровы) и волосы.

В нашем распоряжении имеется достаточно других фактов, указывающих на то, что нага связывали с человеческой плотью оплодотворяющую силу. Так, в конце прошлого века А. У. Дэвис сообщал: «Имеется общее для ангами и сема суеверие, будто бы убийство человека и размещение частей тела жертвы на полях убийц является особым способом обеспечения хорошего урожая»⁶⁹. В путевых дневниках майора Джона Батлера содержатся сведения о человеческом жертвоприношении, совершенном лхота в 1850 г. Каждый мужчина из селения, в котором было устроено жертвоприношение, получил по куску плоти жертвы и поместил свою долю в корзину для переноски риса. Посредством этих действий, как полагали лхота, устранялось все злое, возвращалось везение и обеспечивался обильный урожай⁷⁰. Интересно, что у лхота считалось добрым знамение увидеть во сне немного риса, смешанного с мясом. Они верили, что это «дар» от мертвых⁷¹ и он — залог хорошего урожая. О сакрализации плоти жертвы говорит в одной из своих статей и Дж. Г. Хаттон⁷². В монографии «Ангами нага» в разделе, посвященном охоте за головами, он пишет о вере в даруемое человеческой плотью благо⁷³. Однако он не вкладывает в эти слова содержание, аналогичное тому, которое мы усматриваем в представлениях о жизненных силах.

Подобного же рода сила приписывалась и «своим» покойникам, умершим естественной смертью. Так, калью-кенгью практикуют окуривание трупов умерших с целью предохранения от разложения. У калью-кенгью селения Ларури («Карами») был обычай сохранять трупы умерших в домах до начала церемонии, отмечавшей посев, а затем их выбрасывали вместе с гробами и погребальными циновками в невозделываемые джунгли⁷⁴. Дж. Г. Хаттон делает вывод, что «души» остаются в предохраненных таким способом от разложения телах до тех пор, пока последние не расчленият на части, а затем входят в почву и «удобряют» ее⁷⁵. Следует уточнить, что полуистлевшим мягким тканям умерших приписывалось свойство оказывать магическим путем благоприятное воздействие на процесс восстановления тех земель, которые «отдыхали» и нуждались в силе после истощения.

Думается, главное здесь не столько сохранение формы — тела, сколько плоти. Представления нага о телесной душе — это не антропоморфизм, ибо телесная душа (жизненные силы) отождествляется не с

славянском язычестве: «Не исключено, что как волосы, так и ногти воспринимались как местопребывание души или жизненной силы, подвластной Волосу...» См. *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 180.

⁶⁸ Hutton J. H. The Angami Nagas. P. 98.

⁶⁹ Цит. по: Gait E. A. Human Sacrifices in Ancient Assam//Asiatic Society of Bengal. 1898. V. 67. Pt III. № 1. P. 60.

⁷⁰ Mills J. P. The Lhota Nagas. P. 230 (Appendix I.—Human Sacrifice).

⁷¹ Ibid. P. 132.

⁷² Hutton J. H. Carved Monoliths at Jamuguri in Assam//JRAI. 1923. V. 53. Pt 1. P. 158.

⁷³ Hutton J. H. The Angami Nagas. P. 159.

⁷⁴ Hutton J. H. The Significance of Head-Hunting. P. 401.

⁷⁵ Ibid. P. 401—402.

телом как формой (обликом), а с телом как веществом (плотью)⁷⁶. Как показано выше, телесная душа действительно неразрывно связана с телом и покидает его только после того, как оно разложилось, после отделения мягких тканей. Но при этом следует помнить, что, согласно представлениям нага, телесная душа (жизненные силы) не исчезает совсем, а эманурует, переходит на другие тела и предметы.

Можно заключить, что жизненные силы как категория мировоззрения нага в том виде, в каком они обрисованы выше, представляют собой своего рода субстанцию, единство субстрата и движения. Основанием для выделения субстрата в этих представлениях и должны, на мой взгляд, послужить вышеперечисленные аргументы в пользу предельной конкретности, вещественности, телесности жизненных сил (концентрация в плоти, крови, волосах). Скрытая в плоти внутренняя энергия характеризует субстанцию с точки зрения формы движения, присущей ей⁷⁷. Можно сделать вывод, что субстрат мыслится отнюдь не пассивным и инертным и не противопоставляется нисходящей или приложенной к телу «извне» силе (а именно так понималась жизненная сила в витализме). Сила и субстрат, энергия и вещество в представлениях о жизненных силах не противопоставлены, но и не тождественны; они должны рассматриваться в единстве. Так, на неразрывную связь субстрата и силы указывает то, что в представлениях нага оплодотворяющее воздействие невозможно без переноса вещества.

Что есть человек, как он осознает себя, каким образом взаимодействует с окружающей средой, что такое душа, дух, жизнь, смерть, какие силы действуют в мире и как можно управлять ими — эти и подобные им вопросы не теряют своей актуальности на протяжении всей истории развития человечества. Именно в ответах на перечисленные вопросы можно обнаружить истоки религиозных представлений или уловить процесс становления общественного сознания в целом⁷⁸.

Предпринятая в работе попытка реконструкции первоначального содержания такой важной для архаического мировоззрения категории, как «жизненные силы», связана с определенными трудностями. Один из крупнейших исследователей культуры нага, Дж. Г. Хаттон, указывал: «...опасность, которую следует избежать при описании каких-либо представлений ангами о сверхъестественном, заключается прежде всего в попытках уточнить то, что является смутным; придать форму тому, что лишено всяких очертаний; определить, то что не является определенным»⁷⁹. Со своей стороны могу лишь сказать, что я пытался анализировать представления о жизненных силах в рамках системы религиозно-мифологических воззрений и ритуалов нага, следя за тем, чтобы домысел не превращался в вымысел.

Как справедливо отмечает И. С. Ключков, «...при всех неизбежных ошибках и неудачах усилия, прилагаемые в этом направлении (реконструкция архаического сознания и попытки «вживания» в мир чужой культуры.— В. III.), все же со временем помогают более тонкому и, надеюсь, более верному пониманию культур прошлого и содействуют возвращению науке истории, долгие годы занимавшейся социальными и экономическими абстракциями, последней (быть может, скорее первой) исторической реальности — человека»⁸⁰.

⁷⁶ Сказанное, впрочем, не отрицает важности формы, оболочки для архаического сознания. См. об этом: Krause F. Maske und Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form. Ein Beitrag zur nichtanimistischen Weltanschauung//Kulturanthropologie (Hrsg. von Mühlmann W. E., Müller E. W.). Köln — Berlin, 1966. S. 218—237.

⁷⁷ Ср.: Живов В. М. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа//Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 118. Говоря о характерной для жизненных сил форме движения, следует заметить, что это не подвижность так называемой свободной души, способной покидать тело, а процессы, происходящие внутри него.

⁷⁸ Потапов Л. П., Ревуненкова Е. В. О некоторых вопросах архаического мировоззрения: По поводу книги Г. Н. Грачевой «Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материале нганасан XIX — начала XX в.)»//Сов. этнография. 1985. № 3.

⁷⁹ Hutton J. H. The Angami Nagas. P. 183.

⁸⁰ Ключков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983.