

Сорок лет удивительной книге («Амазонский космос» Х. Райхеля-Долматофф)

Э.Г. Александренков

В Европе, начиная с античности, имелась традиция описания чужих народов, включая их мировоззрение, – как правило, в рамках изложения «истории» или «географии» той или иной страны (Геродот, Страбон, Плиний, Тацит и др.). С расширением европейского кругозора в сферу интересов путешественников и купцов стали попадать многие народы мира с культурой, весьма отличной от европейской. Ситуация с открытием и завоеванием Нового Света явилась, в определенной мере, продолжением предыдущей, хотя спектр новых, «иных» народов, которые европейцы завоевали и которыми надо было управлять, оказался намного разнообразнее в отношении культуры (особенно языков) и социальных отношений.

Попытки описать мировоззрение аборигенов Америки относятся к самому раннему времени знакомства европейцев с ними. Колумб оставил свои впечатления, вынесенные им из его бесед с вождями о. Гаити. В дальнейшем этим занимались, как правило, священнослужители, в особенности, миссионеры. В начале традиции таких описаний стоит «Сообщение о древностях индейцев» испанского монаха Р. Панэ, составленное в конце XV в. по велению Хр. Колумба и содержащее несколько мифов, а также характеристик локальных божеств и описание ритуалов лечения и прорицания. В этой небольшой работе хорошо видны те ограничения, что нередко вставали перед полевыми исследователями иного мировоззрения: материальные (недостаток времени и средств для фиксации того, что было узнано, неблагоприятная среда) и ментальные (трудности объяснения того, что было узнано). Панэ беспокоило, насколько его сообщение о вере обитателей Гаити будет понятно читателю. Он несколько раз упомянул об этом в своем тексте. Особенно показательны следующие его слова – «И поскольку у них нет ни букв, ни письмен, они не умеют рассказывать хорошо такие сказки, и я не умею записать их хорошо. Поэтому я думаю, что я ставлю первым то, что должно быть последним, а последнее – первым. Но все, что я пишу, – так это рассказывают они, как я это пишу, и так я это помещаю, как я понял от жителей стра-

Эдуард Григорьевич Александренков — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. (Сокращенный вариант статьи опубликован в журнале «Этнографическое обозрение», 2008, № 6).

ны» (*Pane* 1990: 28; сходно – 26–27, 30, в последнем случае – о спешке и нехватке бумаги).

Бóльшие возможности для описания местной культуры представились в центрах американских цивилизаций, где после их завоевания испанцами удачно в этом отношении сочетались стабильность жизни завоевателей и наличие масс аборигенов, еще сохранявших или помнивших прежние верования. Возможно, самый значительный вклад подобного рода сделал монах Б. де Саагун. Зная местный язык, он разрабатывал план исследования, подбирал информаторов, записывал услышанное на языке информатора (*Palerm* 1974: 155-163; см. также *Калюта* 2007). В 1576 г. он завершил «Общую историю о делах Новой Испании» (*Sahagún* 1946). Большая часть из 12 книг пространного труда отведена описанию мексиканских божеств и соответствующих им ритуалов, календарных празднеств и обрядов, а также представлений о происхождении богов и о способах гадания.

Работы Панэ и Саагуна можно рассматривать как две крайние точки в отражении возможностей описания аборигенов Америки. Панэ находился в самом начале сложившегося позже направления. Помимо того, что он был ограничен материально, за ним еще не стояла традиция описания местных народов. Более поздние авторы, рассказывая об обитателях Америки, нередко привлекали для сравнения то, что писали античные писатели или их коллеги из других частей Америки. У Панэ этого нет; более того, он ни разу не сослался и на Библию. Панэ признался даже, что не претендовал ни на какую духовную или мирскую пользу. Многие другие священнослужители раннего колониального периода, в отличие от него, ставили себе ясную цель познания местного мировоззрения – чтобы быстрее его искоренить и навязать собственное. Такого рода намерения явно выражены у Саагуна, да и у других авторов того времени.

Проблема возможности понимания аборигена вставала в колониальной Америке и перед мирскими переводчиками. Сошлюсь на мнение М. Дубоссарской относительно испанца, оказавшегося в Перу. «Постоянно сталкиваясь и по служебным надобностям, и в своем повседневном общении с необходимостью понять и донести до читателя или до слушателя сказанное на языке, который настолько сильно отличался от его родного (и наоборот – возможность более точно изложить сказанное по-испански на кечуа), Хуан де Бетансос, по всей вероятности, не мог не задумываться о том, насколько по-разному воспринимают одни и те же предметы и явления он и его соотечественники с одной стороны, и их индейские собеседники – с другой» (*Дубоссарская* 2007: 1V, 22).

Прежде чем этнография оформилась институционно, в мировой литературе было накоплено много материалов о разных народах мира. Сомнения этнографов конца XIX в. – начала XX вв. относительно возможностей проникновения их предшественников в мир аборигена можно увидеть в высказываниях двух известных представителей и творцов этнографии. Э. Тайлор в своей работе «Первобытная культура» написал следующее: «Несколько лет тому назад один крупный историк спросил меня:

«Каким образом утверждение о каких бы то ни было обычаях, мифах, верованиях и пр. какого-нибудь дикого племени может иметь доказательную силу, раз оно зависит от свидетельства какого-нибудь путешественника или миссионера, который может быть поверхностным наблюдателем, более или менее невежественным в туземном языке, необдуманном рассказчиком неосновательных слухов, человеком предубежденным или даже намеренным обманщиком?» (*Тэйлор* 1939: 5). Позже А. Максимов сходно оценивал «старую этнографическую» литературу. «Зачастую эта литература сводится к показаниям случайных путешественников, не обладавших вообще достаточной научной подготовкой для производства специальных наблюдений и вместе с тем не имевших случая пережить среди описываемого племени достаточно долго, чтобы составить себе отчетливую картину его жизни. Этнографические сведения собирались мимоходом, из вторых и третьих рук, при помощи невежественных переводчиков или при посредстве различного рода искателей приключений» (*Максимов* 1910: 17).

В том и другом случае определены факторы, негативно сказывавшиеся на качестве собранной информации: неподготовленность «исследователя», краткость его пребывания среди аборигенов, недостаточность его знания местного языка и, как следствие, зависимость от посредников. Следует добавить и не названные трудности работы в нередко экстремальных условиях.

Работа самих этнографов поначалу не во многом отличалась от того, что могли сделать их предшественники. Как признавался североамериканец У. Фараби, проводивший исследования среди аборигенов юго-востока Перу, он сам и его информатор были вынуждены использовать в качестве посредника язык (испанский), чуждый для обоих (цит. по: *Aza* 2005, p. 202). Достаточно редки были примеры противоположного рода – Л. Леви-Брюль упомянул шамана, который «столь же искренно, сколь и умно откликнулся... на усилия знаменитого исследователя проникнуть до самых глубин эскимосского мышления» (*Леви-Брюль* 1937: 9).

Специфический интерес к «первобытному» мышлению сформировался в рамках эволюционного понимания развития общества. «Если – писал Л.Я. Штернберг – религиозные явления подчинены универсальному закону эволюции, то начинать следует с изучения верования людей, стоящих на самой низкой стадии развития...» (*Штернберг* 1936: 182). Особый толчок данному направлению дали, видимо, работы Э. Дюркгейма и Л. Леви-Брюля в начале XX в. Этот интерес виден по перечню работ, приведенному В.К. Никольским к изданию книги Леви-Брюля 1930 г. (*Никольский* 1930: XXIX–XXXI). В то же самое время задачу глубже проникнуть в сознание аборигенов ставили перед собой миссионеры (в первом номере журнала «Антропос») (цит. по: *Григулевич* 1963). В России, на страницах журнала «Под знаменем марксизма» в начале 1920-х также развернулась полемика «о корнях первобытных верований». При этом все еще критично оценивалась база источников. По словам одного из участников полемики, И.И. Степанова, «материалы относительно первых, зачаточных ступеней религии, вообще неудовлетворительны, попорчены, фальсифици-

рованы сознательно или несознательно при самом собирании... Этнографические материалы все еще недостаточны и в большинстве случаев неудовлетворительны» (От редакции 1930: V).

С тех пор технические возможности собирания материалов, по которым можно судить о мировоззрении, значительно возросли. В последнее время, с развитием разного рода аппаратуры, фиксирующей одновременно звук и движение, появилась возможность записать не только идеи, выраженные устно, но и ритуал, в котором они воплощаются. Это позволяет, даже не зная в данный момент тонкостей языка информаторов, собрать обширный материал, который можно анализировать затем в лабораторных условиях и, таким образом, более полно представить себе изучаемую материю.

В данном очерке остановлюсь на удивительном примере исследования мировоззрения одного индейского народа Колумбии. 40 лет назад, в 1968 г. в этой стране была опубликована книга «Десана: Символизм индейцев тукано Ваупес» (*Reichel-Dolmatoff* 1968). Тремя годами позже она вышла на английском языке (в переводе самого автора) в издательстве Чикагского университета под названием «Амазонский космос. Половой и религиозный символизм индейцев тукано» (*Reichel-Dolmatoff* 1971). В 1973 г. книга появилась на французском языке – «Десана. Мировой символизм индейцев тукано Ваупес» (*Reichel-Dolmatoff* 1973). Пожалуй, именно в английском варианте, как «Амазонский космос», эта книга стала наиболее известна специалистам, занимающимся мировоззрением народов, находящихся на доклассовом уровне социально-экономического развития.

Автор книги, Херардо Райхель-Долматофф (*Gerardo Reichel-Dolmatoff*) родился в 1912 г. в Зальцбурге, Австрия. Его отцом был австриец, мать – русской. Учился в бенедектинском колледже, затем в 1930-е годы – в Университете Парижа, где и увлекся антропологией. Еще до начала Второй мировой войны он оказался в Колумбии и в 1942 г. получил колумбийское гражданство. К тому времени, когда появилась упомянутая книга, Райхель-Долматофф был известен в Колумбии и за ее пределами как специалист по археологии, этнической истории, а также по этнографии некоторых групп аборигенов страны¹.

Работа «Амазонский космос» интересна, в первую очередь, в методическом отношении. Может быть, наиболее необычно в ней то, что мировоззрение аборигенов, обитающих в одном из самых слабо изученных этнографически уголков страны, Райхель-Долматофф исследовал в городе, в столице страны.

Книга основывалась на беседах с одним информатором, Антонио Гусманом. Это был абориген-десана, из района Ваупес на юго-востоке страны, с которым исследователь познакомился в Боготе в 1966 г. Гусману было тогда около 30 лет, он получил начальное образование у католических миссионеров в Ваупес, затем учился в высшей миссионерской школе, служил в армии, и, в конце-концов, осел в Боготе. Он не прерывал связей с родственниками и друзьями на Ваупес и с католическими священниками. Гусман был знаком и с протестантскими миссионерами из Летнего лингви-

стического института и участвовал в их исследованиях, и не избежал их влияния, как написал Райхель-Долматофф. Зная несколько диалектов тукано, информатор свободно владел испанским языком. По характеристике исследователя, Гусман быстро воспринимал и анализировал новые идеи, легко и четко оперировал абстрактными понятиями, точно пользовался обширным словарным запасом.

Исследователь встречался с информатором в своем отделе на протяжении 6 месяцев, проводя с ним каждый день 1–3 часа. Центральной темой обсуждения были вначале взаимоотношения между человеком и животными. На этой стадии Райхель-Долматофф использовал иллюстрации с видами пейзажей и изображениями животных, книги по зоологии и ботанике. Был выявлен круг животных региона, установлены их повадки, их отношения с другими видами. Во время этих бесед возникли такие темы как пищевые запреты, годовая цикличность той или иной пищи, охотничья магия, орудия охоты, разделение труда по полу. Появились некоторые мифологические мотивы. Вставали вопросы о происхождении животных и растений, человека и мира в целом.

Как писал Райхель-Долматофф, возникла необходимость найти способ синтезировать изучаемую культуру, то есть построить некую большую модель, в которой был бы «объяснен» мир, наметившийся из предварительных бесед. Исследователь и его информатор начали работать с Мифом Творения (Creation Myth). Теперь обсуждались такие аспекты как Творец, структура Мира (Universe), происхождение людей. На этом этапе Райхель-Долматофф решил отойти от техники неструктурированного интервью и попросил информатора подготовиться к обсуждению определенных сюжетов. Он составлял для Гусмана список вопросов по определенным темам – отдельные божества мифологии, свойства небесных тел, происхождение рыб и др. Со временем, как отметил Райхель-Долматофф, информатор стал видеть, что обсуждаемые вопросы и темы не были случайными, а составляли взаимосвязанное целое. Для информатора, считал исследователь, эта работа включала глубокий самоанализ и детальную переоценку его традиционной культуры. С этого момента информатор стал сам выбирать темы дискуссии.

Обсуждение мифического происхождения социальных институтов и элементов культуры включало описания и детальные комментарии. При этом любая тема, отметил Райхель-Долматофф, будь то происхождение родов, организация танцев, лечение болезней и др., с неизбежностью касались центральной темы – человек и животное. Стала выстраиваться символическая интерпретация космоса и биосферы. Через несколько месяцев после начала работы исследователь сделал первый вариант некоторых разделов материала. Информатор читал этот текст, комментируя содержание. В ходе этих поправок появилась новая информация.

По впечатлению Райхеля-Долматофф, вся информация была дана Гусманом с полной искренностью и без попытки что-то скрыть или украсить. Информатор всегда был готов признать свое незнание некоторых проблем и помочь прояснить любое понятие, которое исследователю казалось трудным для понимания. Райхель-Долматофф

перепроверял данные, собранные на предыдущих сеансах, иногда пропуская целые дни и даже недели, чтобы затем проверить какой-то пункт. Кроме того, у него была возможность сравнить собранные им сведения с магнитофонной записью рассказа старика десана на сходные сюжеты. Еще одним средством контроля была этнологическая литература о Ваупес. Райхель-Долматофф и сам прежде бывал в районе Ваупес и был знаком со средой тропического леса. Это ему помогало как для проверки сведений, полученных от Гусмана, так и для формулирования вопросов.

Что касается структуры книги, то последовательность глав и их деление были установлены самим Райхелем-Долматофф. Исходным пунктом он взял Миф Творения, потому что, по его мнению, этот миф содержит краткое изложение представлений о мире, основных институтах и религиозном коде. Последующие главы - это описание аспектов, которые в той ли иной форме упомянуты в мифе и далее были разработаны информатором. Что касается интерпретации, то она целиком информатора. Райхель-Долматофф, как бы предвидя сомнения читателя, указал, что «если интерпретация символизма десана следует несколько фрейдовской ориентации, это вызвано не пристрастием автора, а убеждениями информатора, надежность которых выявлена многочисленными примерами, документированными в записи опроса» (р. XI–XXII)².

Первая часть книги – «Десана: племя и земля» (р. 3-20). Десана – около тысячи человек, язык которых относится к семье тукано, что обитают в экваториальных дождевых лесах территории Ваупес. Географически – это юго-восток Колумбии или северо-запад обширной Амазония. Климат - жаркий и очень влажный. Минимальная дневная температура – 10–20 градусов, максимальная – 32–40. Дожди идут практически весь год. С января по март устанавливается короткий «сухой сезон». В 1960-е гг. там единственным средством связи были реки с многочисленными порогами. Помимо десана, в лесах Ваупес обитали несколько других групп (автор их условно называл племенами или, в случае тукано, фратриями), относящихся к различным языковым семьям. Большинство их – тукано, есть аравакские, карибская и небольшие группы, язык которых не был классифицирован.

В 1960-е гг. десана подразделялись на более чем 30 экзогамных родов (*sib* в английском тексте). Каждый занимал один или несколько общинных домов (распространенное местное название этого жилища – *малока*), где могли жить от 4 до 8 малых семей. Малоки ставили на берегу рек или ручьев, обычно на значительном удалении одна от другой. Недалеко находились огороды. Брак десана был экзогамен, резиденция – вирилокальная. Мужчины десана брали женщин из пира-тапуйя, юрути-тапуйя и других фратрий восточных тукано.

Хотя охота доставляла, вероятно, лишь четверть пищи десана, а остальное поровну давали рыбная ловля и огородничество, и, как подчеркивал РД, десана осознавали скудость охотничьей добычи, они считали себя охотниками, и охота оставалась предпочтительным мужским занятием, вокруг которого вращались все другие аспекты их культуры. Рыбная ловля и огородничество считались недостойными мужчин занятиями.

Религиозными ритуалами жизненного цикла руководил человек, называемый пайе (paуé). Пайе считался посредником между охотником и «хозяевами» животных и должен был влиять на этих хозяев, чтобы те уступали животных. Он должен также готовить охотника к соблюдению многочисленных необходимых предписаний. Десана полагали, что пайе разными способами может влиять на плодовитость животных, чтобы обеспечить их размножение. Пайе были также врачевателями. В контактах со сверхъестественными существами пайе использовал некоторые галлюциногенные наркотики, порошок *vihó* (*Piptadenia*), который потребляют через нос, и питье *уajé* (*Banisteriopsis caapi*). У десана были также люди, называемые куму (kumú), функции которых, как отметил Райхель-Долматофф, более похожи на функции священника. Куму обычно происходили из одного рода, они считались прямыми представителями солнечного божества и имели высокий социальный статус. Как правило, куму участвует лишь в некоторых фазах обрядов жизненного цикла, а его главной функцией было хранить традиции и объяснять их на собраниях.

Коллективных церемонии, связанные с обрядами жизненного цикла, проводились членами одной малоки. Кроме этого, периодически встречались несколько общин. На этих собраниях повторяют Миф Творения и мифы о происхождении родов, танцуют под звуки музыкальных инструментов. Мужчины надевают большие перьевые короны и иногда принимают галлюциногены. Эти собрания, по мнению Райхеля-Долматоффа, представляют наиболее структурированное и наиболее сильное коллективное выражение культуры десана (р. 15–16).

Вторая часть книги – «Миф Творения» (р. 21–37). Миф изложен так, как он был представлен информатором, но это не было повествованием, рассказанным за один раз, а несколько сюжетов, воспроизведенных информатором в разных случаях. В целом, согласно информатору, форма мифа, приведенная в книге, соответствует, в общих чертах тому, как он воспроизводится на церемониальных собраниях. Повествование о сотворении мира, человека и первых десана рассказывается громко, быстро и с подчеркиванием некоторых пассажей жестами и восклицаниями; иногда группа мужчин говорит в унисон, обращаясь к присутствующим (р. 23).

Согласно первому сюжету мифа, сначала были только братья, Солнце и Луна. Затем у Солнца появилась дочь, и он жил с ней, как если бы она была его женой. Луна стал завидовать Солнцу и попытался соблазнить его жену, но Солнце узнал об этом и в качестве наказания отобрал у Луны его большую корону, оставив тому маленькую и пару ушных подвесок из меди. С тех пор Солнце и Луна разделены.

Солнце создал Мир, поэтому его зовут Солнце Отец. Он – отец всех десана. Он создал Мир силой своего желтого цвета и дал ему жизнь и стабильность. По представлениям десана, этот мир имеет форму большого диска, он красного цвета, это цвет плодовитости и крови живых существ. Этот мир называется «наш уровень» или «верхний уровень», так как под ним есть другой мир, «нижний уровень». Название нижнего мира, *Ахпикондиа* (*Ahpicondiá*), Райхель-Долматофф посчитал возможным перевести как Рай. Его цвет – зеленый. Туда идут души тех людей, которые были

хорошими десана в их жизни на земле. Этот нижний мир не одинаков. С той его стороны, где восходит солнце, есть большое озеро, куда впадают реки земли. В другой стороне этого мира, где солнце садится, лежит Темная область, область ночи, и это – дурное место. Над землей Солнце создал Млечный путь. Солнце сделал всех животных сразу, за исключением рыб и змей. Вместе с животными Солнце создал духов и демонов леса и вод.

Второй сюжет – о заселении земли людьми. Для этого Солнце создал по одному мужчине каждого племени. Чтобы отправить людей на землю, Солнце использовал существо, называемое *Памури-махсё* (*Pamuri-mahsë*). Оно было мужского пола, в мифе оно названо творцом людей. Это существо вышло из подземного мира в большой лодке-змее, раскрашенной снаружи желтым и черным, внутри она была красной. В лодке сидели люди. Путешествие было очень длинным, ему мешали пороги и стремнины. *Памури-махсё* заставлял подниматься воду и успокаивал потоки. В мифе рассказывается о том, как случилась первая ночь (черные муравьи закрыли свет), и как Солнце вернул людям день. Сойдя на берег, мужчины разошлись, унеся каждый предметы, что они получили в подземном мире и что служили для будущих занятий каждого племени. *Памури-махсё* указал, где должен жить каждый, затем он на своей лодке вернулся в подземный мир.

Третий сюжет – о сотворении Солнцем нескольких существ-посредников между ним и землей. Задачей Существа Дня (*Эмёкори-махсё*) было установить нормы и правила, по которым развивалась бы духовная жизнь людей. Существо Крови (*Дироа-махсё*) отвечает за телесное, за все, что связано со здоровьем и хорошей жизнью. Существо Вихо (*Вихо-махсё*), галлюциногенного порошка, отвечало за то, чтобы люди через галлюциногены могли вступить в контакт с другими сверхъестественными существами. Затем Солнце создал Хозяев зверей (*Ваи-махсё*), одного для животных леса, другого - для рыб. Они должны были следить за животными и их размножением. Вместе с хозяином обитателей вод Солнце поместил Мать Рыб. Были созданы и другие существа, в том числе Ночные люди, которых Солнце разместил в Темной области нижнего мира. Солнце создал также ягуара, чтобы он его представлял на этом свете. Солнце дал ягуару цвет своей силы и голос грома, что есть голос Солнца. Он поручил ему защищать его Творение, заботиться о нем, особенно о жилищах людей.

Следующий, четвертый, сюжет этого мифа – о связи Солнца с его дочерью и об установлении Солнцем обычаев, которые надо соблюдать при появлении у девушек первых месячных.

Пятый сюжет – о строительстве первого общинного дома. Здесь участвовали как добрые силы, так и их оппоненты.

Следующий сюжет – о появлении у десана жен. Звери и рыбы уже жили парами. У хозяина рыб были жены, и у него была дочь. Однажды ночью у мужчин-десана был праздник. Дочь-рыба увидела желтый свет огня мужчин и вышла из воды. Она приблизилась к малоке, увидела десана и влюбилась в него. Мужчина дал ей мед, она

попробовала, ей понравилось, и она осталась на земле. От союза между первым десана и Дочерью рыб пошло племя десана. Здесь же объяснено появление заговоров для омовения женщины после родов и обряд купания большого барабана в воде. Дочь рыб научила людей делать огород, сажать маниоку и перерабатывать ее в пищу.

Небольшой сюжет мифа – о том, как первого сына десана проглотила змея, созданная Солнцем, и как Солнце поймал змею и откусил ей голову.

Еще один, восьмой сюжет – как Солнце через одного из своих помощников, привел в реку, на которой жил первый десана, много рыбы. Здесь есть эпизод с гигантской клыкастой сороконожкой, в образе которой исследователь усмотрел сходство с некоторыми изображениями на керамике Наска прибрежного Перу.

Девятый сюжет – о том, как после того, когда все было создано, мир, по непонятной причине, стал полниться бедствиями и чудовищами, которые пытались изнасиловать людей. Когда Солнце увидел, что его творение страдало, он решил освободить землю от чудовищ. Сначала он наслал потоп, а потом - засуху. Затем жизнь вернулась снова.

Следующий, десятый сюжет этого мифа – о том, как Солнце послал свою дочь, чтобы она научила людей, как жить хорошо. Она обучила делать горшки, пользоваться корзинами, есть определенную рыбу и некоторые дикие плоды. Кроме того, она научила людей пользоваться набедренной повязкой, чтобы они знали стыд. Она изобрела огонь и научила людей делать его двумя палочками. Она также изобрела каменный топор.

Еще один сюжет – о первой смерти. Такой смертью стала смерть сына Дочери Солнца. У нее было два сына, и оба учились, чтобы стать пайе. Один все делал хорошо, другой – нет, так как все время думал о женщинах. От этого он зачах. Дочь Солнца пыталась лечить сына заговорами (invocations), но было поздно. В этом случае Дочь Солнца научила людей похоронным обрядам.

Есть короткий сюжет, двенадцатый по счету, в котором сказано, что первым, кто пил чичу, был *Памури-махсё*.

Наконец, последний сюжет данного мифа – о том, как Солнце учредил функции пайе, заговоры, какие тот должен был использовать, как применять табак и галлюциногенные растения, как пользоваться теми предметами, что есть сейчас у пайе (погремушки, особая мотыга, щит и подвеска из полированного кварца). Солнце показал, как танцевать и как люди должны говорить, когда они встречаются для праздников. Кураре тоже изобрел Солнце. Сделал он это по той причине, что его Дочь полюбила человека, и Солнце стал ревновать. Он изобрел яд и убил человека стрелой из своей духовой трубки.

Третья, наиболее пространная, часть книги – «Религиозный символизм» (с. 39–252). В ней развиваются, дополняются и интерпретируются идеи Мифа Творения. Отдельными разделами представлены такие темы как «Творец и его Творение», «Божества и демоны», «Символы и ассоциации», «Человек и сверхъестественное», «Общество и сверхъестественное», «Человек и общество», «Человек

и природа». Здесь много авторских умозаключений, которые всегда иллюстрируются высказываниями информатора. Содержание этой части очень обширно и насыщено, и я остановлюсь лишь на нескольких элементах. Выбор основан не столько на их предполагаемой значимости, сколько на том, скорее, что мне они более ясны, чем другие.

Мироздание, по мнению десана, состоит из четырех основных стихий, что формируют бесчисленные сочетания - это земля, вода, воздух и энергия. Наш мир образован землей и водой, то есть лесами и реками, что являются противоположными, но взаимодополняющими элементами, при этом земля мужского рода, а вода – женского. Эта дихотомия существенна, так как устанавливает модель для всего, что создано и будет создано. Хотя это и половая дихотомия, подчеркивает Райхель-Долматофф, в более широком смысле она представляет различие между категориями дающих и принимающих, устанавливая таким образом систему взаимных связей. Воздух, бесполой элемент, расположен между этим миром и сверхъестественным миром, между биосферой и экзосферой; это связующий элемент, через который устанавливается контакт. Но важнее всего – элемент энергии Солнца. Его действие – благотворно и охранительно. Благодаря силе Солнца рождаются женщины, воспроизводятся звери, растут растения и зреют плоды. Другие циклические явления также подвержены его силе: движение звезд, времена года, недостаток или избыток пищи, увеличение или уменьшение физиологической силы человека (р. 42).

Вселенная состоит из трех сфер: верхняя или небесная, промежуточная (наша земля), и нижняя сфера.

Главная структура верхней зоны – Млечный путь. Десана воспринимают его как большой моток из волокон листа пальмы кумаре, плавающих в бурном течении над землей. Это течение исходит из нижней зоны и идет с востока на запад. Волокна символизируют для десана сперму, и Млечный путь интерпретируется как безмерный семенной поток, который оплодотворяет всю нижележащую биосферу. Млечный путь, с одной стороны – зона коммуникации, где устанавливается контакт между земными существами и сверхъестественными (эти контакты осуществляются посредством галлюциногенов или посредством видений, полученных в состоянии глубокой концентрации). Млечный путь прямо называется «областью галлюциногенов и видений», в которую могут проникнуть люди и таким образом перейти из одного космического уровня в другой. Там господствует *Вихо-махсё*, божественная персонификация порошка *вихо*. Это существо, находясь в состоянии постоянного транса, передвигается по небесному пути, наблюдая за землей и ее обитателями. Именно сюда прибывают пайе, находясь в трансе, просить *Вихо-махсё* быть посредником для общения с *Эмекори-махсё*, *Дироа-махсё*, *Ваи-махсё*. Но в Млечном пути плавают и остатки гниения и распада, и он является, следовательно, местом обитания болезней. *Вихо-махсё* может направить этот поток так, что он загрязнит землю. В Млечном пути обитают также большие стервятники, «древние орлы». Млечному пути приписывается синий цвет. Этот цвет для десана также толкуется двойственно – с одной

стороны это цвет небес и сверхъестественных существ, с другой - гниения, рвоты, и ран. Поднимающийся вверх дым табака, потребляемого при церемониях, также воспринимается как синий, он соединяет наш мир с Млечным путем (р. 43–45).

В нижнем мире есть женское начало (Река молока), оплодотворяющее ее мужское начало (Земля молока) и покрывающий их Дом молока, воображаемый как плацента. Зеленый цвет нижнего мира – это цвет листьев коки. В нижний мир идут души некоторых умерших, возвращаясь в материнское лоно-рай (р. 46).

Весьма разнообразны обнаруженные РД представления десана относительно солнечной энергии. Желтый цвет, символизирующий у десана, цвет семени, играет важную роль в их образе мироздания, особенно в ритуальной практике. При обращении к божествам десана обычно упоминают разные оттенки этого цвета, но все они ассоциированы с концептом семени. При обращении к солнцу не говорится прямо о его жаре или свете, но подчеркивается желтый цвет его лучей. Лучи интерпретируются как носители оплодотворяющей силы, что проникает во все параметры пространства. Этот желтый цвет выражается многими способами. Сперма символизируется, в частности, слюной или медом, хрусталем или кварцитом, несколькими животными желтого цвета и некоторыми съедобными червями, а также крахмалом маниоки, хлопком и волокнами пальмы. Все эти элементы имеют большое значение в религиозной мысли и в шаманских практиках десана (р. 47–48).

Райхель-Долматофф уловил несколько уровней символизма десана. Один – метафорический, основанный на сравнении, другой, более абстрактный, основан на биологических фактах, связанных с размножением. Так, имя божества в первом плане соотносится с костью, скелетом, что поддерживает человеческое тело и, в переносном значении, общество. Божество является «костью» из-за его силы, сопротивления и его качества быть осью, центром. Оно, таким образом – *axis mundi* и составляет основу морального кода; оно – преемственность традиций и убеждение в их ценности. Во втором плане кость приобретает новые характеристики. Десана сравнивают божественную кость с трубой, и в этой форме она называется *ve'e go'á*. Слово *ve'e* означает «трубчатый тростник», подобный тому, что используют для изготовления тонких флейт или стрелы, и эта труба, считается, соединяет божественную сферу «верха» с божественной сферой «низа»; эта последняя понимается как первородная матка, расположенная под нашим миром. Эта матка – *Ахпикондиа*, и трубчатая кость, что есть божество, вертикально пронзает Мир в форме огромного фаллоса. «Кость-бог – это пенис», говорит информатор и добавляет: «Эта труба, эта кость делает контакт между человеком и *Ахпикондиа*; по ней поднимается инспирация. Это главный канал, что взаимосвязывает. Кость-бог – это пенис, главная часть Творения». Процесс оплодотворения осуществляется через кость-трубу, которая соединяет космические уровни в постоянном соитии. И информатор добавляет: «Между видимым миром и невидимым есть половой контакт» (р. 48–49).

Энергия Солнца не действует по прямой линии, оплодотворяя тот или иной аспект Творения; она представляет, главным образом, огромный закрытый круг, в котором

участвует вся биосфера. Десана представляют этот круг как имеющий определенное количество энергии, что постоянно течет между человеком и животными, между обществом и природой. Поскольку количество энергии постоянно, человек должен изъять то, что ему нужно только при некоторых условиях и должен трансформировать эту часть «заимствованной» энергии в форму, которая может быть реинкопорирована в этот круг. Так, когда убито какое-то животное, энергия местной фауны уменьшилась; однако, когда добыча превращена в пищу, ее течение продолжается, теперь в сфере общества, потому что потребители пищи приобретают энергию, что прежде принадлежала животному. Это – процесс обратной связи. Любое человеческое действие, что участвует в круге, возвращает энергию природе, которая, в свою очередь, действует опять на общество. Индивид никогда не должен причинять прерывание в круге; то есть никогда не должен использовать энергию, без ее восстановления (р. 50).

Не менее интересны страницы о символике той части мифа, где идет речь о происхождении человечества (р. 55–59) и о представлениях десана относительно оплодотворения, вынашивания и рождения человека, в частности, о сложном символизме матки. Ее сравнивают с домом, очагом, горшком, птичьим гнездом, раковиной или покрывалом. Она символизируется общинным домом, пустыми стволами деревьев, лодкой и многими другими предметами. Большие скалистые холмы, поднимающиеся в глухих местах в джунглях – это матки, где живут звери леса; глубокие заводи у подножья водопадов – подводные матки, где живут рыбы. Висячие гнезда некоторых птиц также сравниваются с маткой. Броненосец и черепаха – утеринные животные из-за их панциря, как и некоторые улитки. Более абстрактная, но хорошо определенная ассоциация установлена между маткой и кухонными горшками. Акт приготовления пищи – это акт беременности, трансформации. В обратном смысле matka воспринимается «кухней», где готовится смесь различных элементов, мужских и женских и трансформируется в новый продукт (р. 62).

Человеческое существование интерпретируется как постоянный цикл оплодотворения (fertility), беременности и рождения, где смерть и рождение это шаги из одного утробного существования к другому. Индивид рождает матерью, но главная жизненная сила исходит из *Ахпикондиа*, райской матки; рождаясь, ребенок инкорпорируется в мир, который есть другая matka, в то же время он входит в матку, которой является общинный дом. По смерти он возвращается в *Ахпикондиа*, или, если не заслуживает этого, он возвращается в матку одиноких холмов в лесу, где продолжает свое существование в форме животного. Трансформация, таким образом, непрерывна, и индивид переходит из одного состояния в другое, при этом его судьба определяется его моральным поведением в этом мире. От этого зависит, вернется ли он к созерцательному состоянию в *Ахпикондиа* или спустится на уровень животных (р. 63–64).

По представлениям десана, душа – это «маленькая ткань», которая начинает биться в момент рождения, когда новорожденный начинает дышать, и таким образом устанавливает контакт с воздухом. Этот воздух – это «ветер, который заставляет жить». То есть, душа понимается как дуновение, которое, колебля «маленькую

ткань», поддерживает жизненное состояние.

В некоторых случаях душа может отделиться от живого тела, как, например, в состоянии галлюцинации, экстаза, или несчастного случая. Так, когда человек упадет с дерева, душа оставляет тело как раз перед тем, как оно ударится о землю, и остается висеть в воздухе. Это представляет большую опасность для пострадавшего, так как душа старается попасть в тело другого. Пайе может схватить душу руками и лишить ее подвижности, что вызывает смерть или болезнь. Взгляд пайе также может повредить душу. С помощью пайе возможна временная замена душ (при лечении).

После смерти душа людей, которые имели достоинства и которые исполняли моральные предписания, идет в *Ахпикондиа*, где она превращается в колибри. Только небольшое число людей достигает этого идеального состояния. Большая же часть душ попадают в подземные или подводные малоки, где становятся духами лесных животных или рыб. Их судьба – замещать животных, которые периодически становятся добычей охотников и рыбаков. Те души, что попадают в *Ахпикондиа*, не принадлежат больше этому миру. Те, что находятся в холмах, продолжают существовать и быть частью жизни людей, будь то в форме животных или в форме призраков.

Пайе решает, кто должен умереть или какая душа должна идти в эти хранилища. Когда дичи или рыбы становится мало, пайе входит в транс и «договаривается» с другими пайе о количестве добычи или о территории будущей охоты, в обмен на смерть нескольких человек, души которых предназначены «платить долг». Обычно пайе договаривается о душах не из своего племени, ни, тем более, своего клана. Своя судьба у душ убийц – они превращаются в волосатых и страшных призраков. То обстоятельство, что, как считают десана, лишь незначительная часть душ входит в *Ахпикондиа*, является источником больших тревог.

Дополнением души является разум, *ка-и* (*ka'i*). Он находится в мозгу человека и не умирает с телом, а продолжает жить как «тень». У десана есть также идея *diróa*, жизненного качества. *Дироа* исчезает вместе со смертью человека (р. 64–65).

В главе о божествах и демонах (р. 71–92) представлены идеи десана относительно небесных тел, дочери Солнца, божественных посредников, хозяине животных и духах леса.

Мне показалась очень интересной глава о символах и ассоциациях (р. 93–123). Райхель-Долматофф отметил, что десана ясно различают между глаголами *inyamahsíri* (ощущать – от *inyári*, видеть и *mahsíri*, знать) и *pemahsíri* (понимать – от *peri*, слышать и *mahsíri*, знать (р. 93–94). В процессе *inyamahsíri* видят и опознают глаза, а при *pemahsíri* «слышит» и рефлектирует ум (*ка-и*). Поскольку «слышимо» «эхо» вещей, то, слушая его, человек знает, что именно ощущается, что символизируется. Концепт символической мысли выражается в слове *кеори* (*keorí*), эхо, тень, образ, сущность. Когда слово *кеори* используется как глагол, оно означает измерять или за-мерять что-либо.

Способность понимать находится в *ка-и*. Благодаря *ка-и*, человек достигает «стабилизации» своих мыслей и эмоций. Десана различают между просто пониманием

(что имеет в виду интеллектуальную легкость, хорошую память и красноречие) и пониманием, которое ведет к мудрости. Достичь этого состояния рефлексии, «стабилизации» и равновесия – идеал мужчины десана. Для достижения этой цели необходимо слышать эхо вещей.

Райхель-Долматофф обратил внимание, что, говоря о символизме в его разных проявлениях, информатор часто ассоциировал идеи, за которыми трудно было следовать. На уточняющие вопросы он при этом отвечал, что “мысль прыгает”. Для исследователя стало очевидным, что эти «скачки» представляли самую существенную часть символического мышления и могли дать ключ к его структуре и функционированию. Ему удалось обнаружить некоторые модели подобных трансформаций и затем установить последовательность уровней абстракции: 1-ый – метафора-метонимия; 2-ой – индивидуальная половая физиология; 3-ий – половая энергия биосферы; 4-ый – космическая энергия.

Райхель-Долматофф пояснил эту схему несколькими примерами. Вот один из них. О мотке хлопка можно сказать, «это – украшение». То же слово *буйя* – синоним семени, при этом возникает связь со сферой половой физиологии. Если используется выражение «расточать хлопок», получается более высокий уровень абстракции, в котором использование или растрачивание хлопка уравниваются с половым актом, так как, будучи запрещен, он уменьшает энергетический потенциал биосферы. Когда говорится об «украшении Солнца», это уже космический уровень, ссылаясь на солнечную энергию; «хлопок Солнца» – выражение этой энергии (р. 94–95).

Вот вывод Райхеля-Долматофф – «Центральная забота религиозного мышления десана – контроль над плодovitостью людей и животных, и вокруг этого основного ядра вращается язык их мифов и послание их церемоний и танцев, их моральные нормы, их социальные и экономические связи, другими словами, все их институты и культурные модели. Не секс в его карнальном, эротическом смысле заботит их, а простой факт мужской оплодотворяющей силы, воздействующей на женское начало и, таким образом создающей новое бытие. Сексуальность – следовательно – это наиболее простое выражение экономического начала» (р. 97).

Интересны выявленные сведения о символизме ряда предметов десана. Вот что, в частности, он сообщает о ритуальных скамеечках, известных европейцам еще с первого плавания Колумба. Маленькие мужские скамейки, вырезанные из куска дерева, согласно десана, не только дают отдых телу, но и помогают умственному сосредоточению. В языке эта идея выражается в разных формах. Так, о человеке, которому не достает здравого смысла, говорят, «что у него нет скамейки», «что он не умеет усаживаться». Если человек, склонный к плохим привычкам, уселся на скамейку, он себе навредит тем же образом, как сильное лекарство может причинить вред больному, так как «благотворная сила скамейки не находит места действия и таким образом причиняет вред человеку» (слова информатора).

Деревянная скамейка является, таким образом, символом стабильности и мудрости. Когда кто-то сидит на скамейке, он защищен всеми благотворными силами.

Скамейка заключает в себе символизм космоса и плодородия, который выражается так: нижняя часть, то есть собственно ножки, белого или желтоватого цвета, представляют осеменяющую силу *Ахтикондиа*; плоская поверхность скамейки - наш мир, она украшена черными и красными знаками, что представляют мифическую лодку. Сидение на скамейке – это дающая жизнь и защищающая поза, которая в то же время образует желто-красно-синюю мировую ось, последний элемент которой, элемент коммуникации, выражен сидящим и думающим человеком. «Плоская часть скамейки – наша земля; желтая часть – это безопасность, что дает ‘желтый мир’; сверху находится человек с его мыслями », сказал информатор. Только взрослые мужчины имеют право садиться на эти скамейки, женщины – никогда

В ритуалах созревания мальчиков упоминаются разные скамейки: «с белыми ножками, целиком белые, крашенные, полосатые » и так далее. При этом пайе просит сверхъестественные существа допустить, чтобы жизнь юноши с этого момента походила «на скамейку с белыми ножками». Специальную скамейку вырезают в форме броненосца. Она главным образом используется пайе, когда они идут на берег, где стоят лодки, для ритуального курения табака, или стариками или старухами, когда они дают советы молодым людям. Символизм броненосца основан, в данном случае, на его способности быстро выкопать нору в земле, то есть «углубиться». Человек, который садится на эту скамейку, «делает как броненосец», когда он проникает в землю и устанавливает контакт с *Ахтикондиа*. Сидя на этой скамейке «человек думает усердно» (р. 110–111).

Не менее сложна символика и других предметов, среди которых общинный дом, ритуальная мотыга шамана, держатель сигары, украшение из кварца, лук охотника, женская корзина, разные музыкальные инструменты. Выявил Райхель-Долматофф и различную символику звуков, как музыкальных инструментов, так и природных явлений: возбуждающие, угрожающие, соединяющие мужское и женское начала.

В главе «Человек и сверхъестественное» (р. 125–157) представлены функции пайе и куму, описаны ритуалы жизненного цикла, представлены средства сверхъестественной коммуникации, проанализированы заговоры и заклинания, рассказано о практике черной магии. Проблему связи с божественной сферой Райхель-Долматофф считает центральной для религиозного мышления десана. Они признают, что для того, чтобы установить контакт с «невидимым миром» (*deyóbiri*) следует перейти из одного параметра сознания к другому, с одного космического уровня на другой (р. 150). Осмысливая сложные ассоциации перехода от одного состояния к другому, исследователь пришел к заключению, что коммуникация со сверхъестественной сферой понимается десана в терминах пассивного полового контакта: проникновение в космическую матку, чтобы найти безопасность в ней, найти пищу и необходимую энергию, чтобы существовать вне ее. Есть несколько механизмов, посредством которых может быть установлен контакт, на первом месте среди которых стоит использование галлюциногенов.

В главе «Общество и сверхъестественное» (р. 159–187) анализируются соци-

альные функции собраний и танцев, подробно разбирается церемония «Юрупари», смысл которой, по мнению Райхеля-Долматофф, состоит в напоминании греха Отца Солнца и необходимости следовать брачным нормам. Здесь также описан коллективный экстаз, отношение десана к болезням и их лечение.

Основой религии десана Райхель-Долматофф считал интерпретацию видений, полученных при употреблении галлюциногенных наркотиков (р. 171). У десана, помимо индивидуального потребления наркотиков пайе, есть обряды коллективного экстаза. В этом случае галлюциногеном служит не порошок *вихо*, а напиток *яхе*, получаемый кипячением лианы. Напиток готовится в любой посуде, затем переливается в специальный горшок. Этот горшок делает старая женщина. Для упрочения и полирования поверхности сосуда перед обжигом она использует особый гладкий камень желтого цвета. Этот камень известен как фаллос, «моделирующий» горшок, который мыслится как утробный сосуд. Как другие церемониальные предметы, горшок включает три части: «желтое» основание, «красное» тело и «синюю» верхнюю часть.

Участники церемонии, мужчины тридцати лет или старше, располагаются в центре малоки. Женщины усаживаются рядом с ними. Хотя им запрещено пить *яхе*, они играют важную роль в церемонии. Выпив жидкость, мужчины закуривают табак, что, говорят, помогает вызвать искомые галлюцинации. Через некоторое время проявляется воздействие выпитого. Главную роль теперь играет куму (в его отсутствие – пайе). Он подробно объясняет развитие видений и различные акустические ощущения, что их сопровождают.

Галлюцинации имеют несколько фаз. В начале человек чувствует большой поток воздуха и впечатление, что его влечет сильный ветер. По объяснению куму, это означает приближение к Млечному пути. Следуя Млечному пути, мужчины спускаются в *Ахпикондиа*, где видят некие формы разных цветов, которые двигаются и меняют объем. Куму объясняет, что это за существа (среди них и Дочь Солнца). Появляются другие существа, в том числе Дочь рыб, и, мужчины чувствуют желтый свет Солнца. Мужчины слышат биение крыльев колибри, они видят, как эта птица сосет мед, видят белку и других животных и персонажей мифов и природы. Некоторым участникам, особенно молодым, не удается иметь точных видений. Они видят только огни, и их тошнит. Они уходят под насмешки женщин и под их призывы пить, чтобы узнать традиции стариков и быть храбрыми.

Акт принятия *яхе* воспринимается десана, как возвращение в космическую матку, источник всех вещей. Искомая цель – консолидация веры через опыт прямого видения начала Мира и человечества, а также всех сверхъестественных персонификаций.

Глава «Человек и общество» (р. 189–201) отведена изложению и анализу представлений десана о происхождении родов, из которых состоит их племя. Как объяснял информатор, имена и поступки мифических предков всегда должны интерпретироваться на нескольких уровнях. Обычно предок в первую очередь сравнивается с

животным или предметом, из характеристик которого вытекают некоторые правила поведения, являющиеся моделью для потомков. Другая метафорическая интерпретация основана на половом символизме; в соответствии с ней предок рода сводится к фаллическому символу или какой-то другой идее, связанной с актом творения (р. 189–190).

В главе «Человек и природа (р. 203–241)» есть такие разделы как «категории животных», «характеристики животных», «охотник и его добыча», «рыбная ловля», «дичь как пища», «годовой цикл».

В небольшом «Заклучении» (р. 243–252) концентрированно выражены общие выводы Райхеля-Долматоффа относительно мировоззрения десана. Десана полагают, что цель жизни и всех человеческих действий и поступков есть биологическая и культурная непрерывность их общества. Эта цель может быть достигнута только системой строгой взаимности во всех отношениях, что человек устанавливает в биосфере, будь они в рамках его собственного общества или с животными (р. 244).

Здесь исследователь затронул вопрос о степени причастности отдельного десана к корпусу верований, задавшись вопросом, «Но все ли члены группы понимают это так?» Он подчеркнул, что его информатор – человек необычайных интеллектуальных способностей, который обладал исключительным знанием религиозной структуры своего племени. Райхель-Долматофф допускал, что старый куму или пайе знал бы дополнительные детали, но он не имел бы вербальной способности или дара методического выражения или интереса, чтобы сообщить исследователю основы его мышления. Как написал Райхель-Долматофф, очевидно, что информатор дал *его* видение племенной религии, *его* представление как специалиста и человека, глубоко обеспокоенного духовными ценностями своей культуры. Он описал свою религию, как это должно быть в соответствии с традициями и как это должно практиковаться согласно старшим. Гусман признавал, что только несколько членов его племени действительно понимают многие детали, что он описывал (р. 248).

Относительно степени (объема) приобщенности разных социальных групп десана к религиозному знанию Гусман обрисовал следующую схему: выше других находится куму; ниже него – от 5 до 8 пайе; еще ниже – около 30 глав родов, затем – около 150 глав семей. Основу этой пирамиды, как написал Райхель-Долматофф, составляют инициированные юноши, около 60 человек. То есть, около 250 человек составляют, по словам исследователя, «активную конгрегацию». Остальные, женщины и дети обоих полов, около 700 человек, не принимают прямого участия в религиозной практике (р. 249). Информатор назвал также четыре уровня религиозного понимания (и деятельности), каждый идентифицируемый с определенным состоянием знания и сознания. По его признанию, когда он начинал работу с исследователем, он себя ставил на третий уровень, но сумел подняться до четвертого. Рассказывая о своей культуре день за днем в течение нескольких месяцев, пытаясь объяснить ее чужому, он приобрел понимание ценностей и механизмов, которых он не достигал прежде (р. 250–252).

В книге есть несколько приложений: мифы, лексико-статистический список слов (по Суодешу), названия животных.

* * *

Выскажу несколько своих соображений относительно книги и возможностей проникновения в мир иного.

Прежде всего, что для меня оказалось, скажем так, неожиданным в «амазонском космосе»? Это очень насыщенная, многоуровневая ассоциативность мышления, выражающаяся в символизации природной и созданной человеком среды. Поразило, что в выявленном Райхелем-Долматофф вместе с его информатором, стремлении десана поддерживать баланс между людьми и их средой важнейшее место в этом круговороте занимало воспроизводство не человека, а животных – объекта охоты. Шаман должен был поддерживать плодovitость природной среды. Что же касается людей, то он иногда даже «сокращал» число живущих, переводя их в статус животных.

Еще одно – в обществе, явно ориентированном на мужчину, культурными героями являются женщины – разного происхождения (одна – небесного, дочь и наложница Солнца, другая – водного, дочь рыб) и с разными культурными функциями.

Благодаря усилиям Райхеля-Долматофф, верования одной из групп тукано (десана) получили полноту и форму, которые, по всей видимости, не каждый пайе или куму способен воссоздать. Можно даже сказать, что картина, предложенная в книге – это не космология десана, а осмысление ее незаурядным ученым. Но и в каждом случае, когда изучается «другой», то, что становится известным об этом «другом», всегда создано и всегда неполно; и создано оно не только исследователем, но и его информатором. Более того, можно утверждать, что пересказ индивидом своего мировоззрения это тоже каждый раз осмысление и, следовательно, создание этого мировоззрения. Вероятно, это более свойственно людям бесписьменных обществ, чем письменных. Вплоть до того, что на Андаманских островах «один и тот же информатор может в разных случаях дать две совершенно разных версии о таком факте, как происхождение огня или начало человеческого рода» (*Леви-Брюль* 1937: 257). И как это похоже на то, что писал Л. Февр: «Человек не помнит прошлого – он постоянно воссоздает его» (*Февр* 1991: 21).

Райхель-Долматофф, «воссоздавая» мировоззрение десана при неспешной кабинетной работе с информатором в городе, имел преимущество (и воспользовался им) перед миссионерами, путешественниками и этнографами, собиравшими свои сведения в среде аборигенов. В книге содержится много размышлений, которые едва ли могли получить свое развитие в поле. Там, как правило, мало возможностей использовать ассоциативное мышление собеседника, прибегая к повторам, возвращению к прошлой теме и пр.

Сравним то, что узнал Райхель-Долматофф о символике ритуальных скамеечек у десана с тем, что написал о подобных предметах этнограф, побывавший во вну-

тренних районах Бразилии в 1880-е гг.: «Мужчины покачивались в гамаках – в этом состояло их дневное занятие. Из приличия посидев немного на низенькой, вышиной с сигарный ящик, скамеечке, я вскоре последовал их примеру» (*Штейнен* 1930: 42). И все. Но и современный метод полной фиксации ритуала на видео- и аудиотехнику, о котором говорилось выше, дает меньше возможностей обработки материала, чем тот, по которому получал свое знание о мировоззрении десана Райхель-Долматофф. Он, в случае сомнения, даже спустя некоторое время, имел возможность задать вопрос и повторить его, пока не прояснит то, что его смущало. Этнографы, привезшие в Европу полный игровой и звуковой ряд события, не будут иметь такой возможности, если они, конечно, не привезли с собой информатора.

При анализе материала, изложенного Гусманом и записанного Райхелем-Долматофф, можно увидеть, какие части мировоззрения могли быть не замечены тем или иным исследователем, собиравшим свои сведения «в поле», или упущены его информатором. Так, один из миссионеров сообщал, что мачигенга юго-востока Перу представляли Млечный путь рекой, купаясь в которой омолаживаются животные, меняя кожу и перо (*Aza* 1995: 29). В приведенном тексте нет объяснения причины таких трансформаций. Их можно вполне представить, вспомнив, как думали о Млечном Пути десана – оплодотворяющий поток семени.

Некоторое сомнение у меня возникло относительно употребления Райхелем-Долматофф определения «сверхъестественный» (сверхъестественный мир, сверхъестественные существа). В литературе можно найти мнение людей, подолгу живших среди народов западной Амазонии, о том, что у последних не было деления на «естественный» и «сверхъестественный» миры, и мир представлялся одним пространственно-временным континуумом (цит. по: *Veber* 2003: 185). Много примеров подобного рода из разных мест мира собрано у Леви-Брюля. Тем не менее, А. Гусман относил к сверхъестественному то, что десана называют *tulári-bogá*. Для Гусмана, «это то, что не может быть изменено» и от чего человек всегда зависит. Исследователь назвал это биокосмической энергией (р. 248). Очевидно, что это не то, что понимается под сверхъестественным у «нас» (у меня, во всяком случае).

В связи с этим возникает более общий вопрос. Можно ли понять мысли другого, логику, что за ними лежит, чем они побуждаются и на возбуждение чего рассчитаны? При том, что иногда, если не часто, невозможно понять самого себя. Возможность неполноты понимания даже частной темы и тем более такой, на которой затем может выстраиваться какая-то концепция мировоззрения, становится очевидной, когда знаешь, в каких условиях работал исследователь (что мог увидеть, сумел отметить и зафиксировать, не говоря уже о том, что он там смог понять). И эта неполнота или неточность может сказаться на окончательных выводах.

При ответе на вопрос «Насколько возможно проникновение в мир “иного”?» обычно имеется в виду два взаимосвязанных обстоятельства или условия взаимопонимания между субъектом и объектом узнавания: взаимное знание языка и возможность взаимопроникновения способов мышления. На первое условие давно уже

было обращено внимание. Так, миссионер Лафито полагал, что не следует входить в детальное рассмотрение нравов и обычаев страны, о которой нет письменных свидетельств, если не знаешь языка. При этом он указывал, что овладение языком требует много времени (*Lafitau* 1724: 103). Важную роль знания языка при изучении культуры аборигенов подчеркивали Ф. Боас и его ученики (*Mead* 1939).

Второе обстоятельство, хотя и отмечалось давно (что касается аборигенов Америки, оно в начальный период колонизации выразилось в том, что некоторые европейцы вообще сомневались в разумности аборигена), стало предметом пристального внимания исследователей, видимо, лишь с начала XX в. Дюркгейм считал, что «нет пропасти между логикой религиозного мышления и логикой научного мышления» (цит. по: *Леви-Строс* 1994: 102). Леви-Брюль придерживался другого мнения. «Когда наблюдатели описывали и регистрировали институты, нравы, верования, обнаруживавшиеся ими у низших племен, они пользовались (да и как могло быть иначе?) понятиями, которые казались им соответствующими подлежащей описанию реальности. Однако, именно потому, что это были понятия, окруженные логической атмосферой, свойственной европейскому мышлению, манера выражения европейских наблюдателей формулировала и искажала то, что она пыталась выразить. Перевод являлся здесь равносильным измене» (*Леви-Брюль* 1930: 291). В другой работе он говорил о трудности встать на точку зрения первобытного мышления, так как наше мышление «... начинает искажать эти представления первобытных людей, навязывая им собственные рамки...» (*Леви-Брюль* 1937: 95).

Здесь вот что следует ясно себе представлять. В европейской интеллектуальной традиции деление людей на «цивилизованных» (как правило, «нас») и «варваров», «этникосов», «дикарей» (других, чужих) сложилось до возникновения этнографии. Поэтому представление о «первобытном» мышлении как отличном от мышления «цивилизованного» (европейца), было следствием подобной установки. Оно лишь распространило на интеллектуальную сферу уже имевшееся деление (округленно: мы – хорошие, высшие, логичные; они – вовсе нет или, в лучшем случае, не совсем). Если бы было иначе, то вера австралийцев в то, что чуринги-камни могут вступать в брак, размножаться и пр. не показалась бы логикой более примитивной (или более коллективной), чем вера европейцев в нерукотворные образа, непорочное зачатие, воскрешение из мертвых и другие «чудеса». Показательно, что пристальное изучение так называемого первобытного мышления привело Леви-Брюля к выводу, что «не существует двух форм мышления у человечества, одной пралогической, другой логической, отделенных одна от другой глухой стеной, а есть различные мыслительные структуры, которые существуют в одном и том же обществе и часто, – быть может, всегда – в одном и том же сознании» (*Леви-Брюль* 1930: 4).

Тем не менее, как отмечалось, представление о трудности преодоления культурных границ сохранялось в мировой этнографии до последней четверти прошлого века (в частности, в США это понималось как проблема культурной интерпретации, в британской антропологии – как проблема культурного перевода (*Елфимов* 2006: 80).

У нас С.А. Токарев писал о том, «насколько трудно иногда исследователю даже при хорошем знании языка и верований данного народа, установить, с какими представлениями он имеет дело» (Токарев 1990: 27). О непрошедшем интересе к соотношению антропологического и аборигенного знания и возможностям их взаимопроникновения говорит недавняя дискуссия на страницах “Current Anthropology” (Strang 2006).

Хотелось бы вот на что еще обратить внимание. Гусман обрисовал схему разной приобщенности десана к религиозному знанию: выше других находится куму; ниже него – от 5 до 8 пайе; еще ниже – около 30 глав родов, затем – около 150 глав семей. В самом низу находятся инициированные юноши, около 60 человек. Остальные, женщины и дети обоих полов, около 700 человек, не принимают прямого участия в религиозной практике (р. 249). То, что воссоздали исследователь и его информатор, соответствует, в целом, мировоззрению куму. Интересно было бы знать, как оно распределяется среди других групп, и какая его часть доходит до женщин и, почему бы и нет, детей.

На мой взгляд, работа Райхеля-Долматофф с его информатором А. Гусманом, результаты которой изложены в книге «Амазонский космос», показала, что при определенных обстоятельствах, можно проникнуть в мир иного очень глубоко. В данном обзоре представлено мое прочтение того, что изложил Райхель-Долматофф. Другой читатель увидит, скорее всего, другое. Но его знакомство с «Амазонским космосом» не станет от этого менее интересным и не будет менее полезным. Читайте, если еще этого не сделали, «Амазонский космос», не пожалеете.

Примечания

¹ Некролог о Райхеле-Долматофф есть в журнале *American Antiquities* (vol. 61, no.1, 1996).

² При цитировании книги «Amazonian cosmos» будут указываться только страницы.

Литература

- Григулевич 1963 – Григулевич И.Р. Прикладная миссионерская этнография // Современная американская этнография. М., 1963.
- Дубоссарская 2007 – Дубоссарская М. «Свой»-«Чужой»-«Другой» в культуре: образ индейца в перуанских хрониках XVI в. М., 2007. Машинопись.
- Елфимов – Елфимов А.Л. Клиффорд Гирц: эволюция антропологических взглядов, 1950-е–1980-е гг. Дисс. на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2006.
- Калюта 2007 – Калюта А.В. Ацтеки: родство, гендер, возраст. Опыт историко-социологического исследования Мезоамериканского общества XV-XVII веков. СПб., 2006.
- Леви-Брюль 1930 – Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930
- Леви-Брюль 1937 – Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
- Леви-Строс 1994 – Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.
- Максимов 1910 – Максимов А. Современное положение этнографии и ее успехи // Этнографическое обозрение, 1909, № 4. М., 1910

- Никольский* 1930 – *Никольский В.К.* «Пралогическое мышление». «Рабочая гипотеза» Леви-Брюля // *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930, с. XVI-XXXI.
- От редакции 1930 – От редакции «Атеиста» // *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930, с. V–XIII.
- Токарев* 1990 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990.
- Тэйлор* 1939 – *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1939.
- Февр* 1991 – *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991.
- Штейнен* 1930 – *Штейнен К.* Среди диких народов Бразилии. М.-Л., 1930.
- Штернберг* 1936 – *Штернберг Л.Я.* Сравнительное изучение религии. Напечатано в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона. 1900, т. XXXI. Воспроизведено в: *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1937, с.179–185.
- Aza* 2005 – *Aza J. P.* Estudio sobre la lengua machiguenga. Eunate, 2005.
- Lafitau* 1724 – *Lafitau P.* Mœurs des Sauvages Ameriquains comparées aux moeurs de premiers temps. Tome premier. Paris, MDCCXXIV.
- Mead* 1939 – *Mead M.* Native languages as fieldwork tools // *American Anthropologist*, 1939, vol. 41.
- Palerm* 1974 – *Palerm A.* Historia de la etnología: los precursores. México, 1974.
- Pane* 1990 – *Pane F.R.* Relación acerca de las antigüedades de los indios. La Habana, 1990.
- Reichel-Dolmatoff* 1968 – *Reichel-Dolmatoff G.* Desana: Simbolismo de los indios Tucano del Vaupés. Bogotá, 1968.
- Reichel-Dolmatoff* 1971 – *Reichel-Dolmatoff G.* Amazonian cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians. Chicago, 1971.
- Reichel-Dolmatoff* 1973 – *Reichel-Dolmatoff G.* Desana. Le simbolisme universel des Indiens Tukano de Vaupes. Paris, 1973.
- Sahagún* 1946 – *Sahagún B. de.* Historia general de las cosas de Nueva España, v. 1–3. México, 1946. Есть и другие издания.
- Strang* 2006 – *Strang V.* A happy coincidence? Symbiosis and synthesis in anthropological and indigenous knowledge // *Current Anthropology*, 2006, vol. 47, N 6.
- Veber* 2003 – *Veber H.* Asháninka messianism: The production of a “Black hole” in Western Amazonian ethnography // *Current Anthropology*, 2003, vol. 44, N 4.