

К. А. Мелик-Симонян

ОБРАЗ ВЕДУНА В ТРАДИЦИОННЫХ АФРИКАНСКИХ ВЕРОВАНИЯХ

Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что ведовство¹ было и остается не только одной из наиболее распространенных и живучих форм африканских традиционных религий, но и во многих отношениях наиболее загадочной из них. И это несмотря на то, что за последние десятилетия в изучении африканского ведовства (в основном усилиями британских социальных антропологов) были достигнуты немалые успехи: была выявлена сложная структура ведовских верований, исследованы особенности взаимосцепления ведовских представлений с другими компонентами мировоззренческой системы, установлена взаимосвязь обвинений в ведовстве с социальными конфликтами, что дало толчок возникновению принципиально нового направления в изучении ведовства, именуемого иногда «социологией ведовства»².

Эти открытия расширили, а во многом и изменили господствовавшие в науке представления о сущности ведовства, его роли и функциях в африканских обществах. Однако чем дальше подвигалась работа, тем больше новых и новых проблем вставало перед учеными и одновременно все заметнее проявлялась ограниченность идей и методов социальной антропологии. Импульс, порожденный трудами Э. Эванс-Притчарда, В. Тэрнера, М. Марвика, Дж. Миддлтона, стал со временем затухать, и к концу 60-х годов в исследовании ведовства наступил кризис. По выражению М. Дуглас: «Старая парадигма сослужила свою службу»³. И если с этим так или иначе вынуждены были согласиться многие, то по вопросу о путях дальнейшего изучения ведовства мнения специалистов разошлись. Одни видели выход из тупика в более широком применении количественных методов⁴; другие заявляли, что ключ к разгадке ведовства лежит в исторических изысканиях⁵; третьи же утверждали, что ведовство следует рассматривать как религиозно-символическую систему, понять которую можно лишь с помощью феноменологического анализа⁶.

¹ Слово «ведовство» употребляется здесь в значении особого рода злого колдовства, направленного во вред людям (С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964, с. 80). Ведунов как особого рода злых колдунов не следует путать со служителями культа. Ведуны, это, если так можно выразиться, «нелегальные», скрытые колдуны, тайные «носители зла». В англоязычной литературе эта категория «носителей зла» чаще всего обозначается словом *witches*. Ведовство же соответственно — *witchcraft*.

² основополагающей работой, знаменовавшей начало современного этапа в изучении африканского ведовства, считается фундаментальный труд Э. Эванс-Притчарда (E. E. Evans-Pritchard. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford, 1937). Однако систематические исследования ведовства в Африке начали проводиться лишь в послевоенный период.

³ M. Douglas. Introduction: thirty years after «Witchcraft, oracles and magic». — «Witchcraft: confessions and accusations». London, 1970, p. XXXVI.

⁴ M. Marwick. Anthropologist's declining productivity in the sociology of witchcraft. — «American Anthropologist», v. 74, № 3, 1972, p. 382.

⁵ T. O. Ranger. Towards the historical study of African witchcraft belief. — «African Religious Research», v. 1, № 1, 1971, p. 28.

⁶ E. M. Zuesse. On the nature of the demonic: African witchery. — «Numen», v. 18, fasc. 3, 1971, p. 215.

Думается, однако, что категоричность некоторых авторов едва ли оправдана, ибо указанные, а также иные, скажем, психологический или психиатрический подходы не взаимоисключают, а по сути дополняют друг друга. И, по всей видимости, полностью разобраться в столь сложном и многогранном социально-психологическом феномене, каким является ведовство, будет попросту невозможно, если не прибегнуть к помощи различных научных дисциплин, отличающихся друг от друга как особым, специфическим видением изучаемого объекта, так и характерным набором приемов, способов и методов исследования.

В данной статье предпринята попытка семиотического и исторического анализа образа ведуна. По мнению автора, выявление структуры, содержания и этапов формирования этого образа позволяет сделать ряд предположений, касающихся спорных проблем происхождения и развития ведовских верований.

Структура образа

Сравнение представлений о ведовстве, распространенных в различных частях Африки, показывает удивительное сходство сверхъестественных свойств, специфических признаков и особенностей, которыми народная фантазия наделила ведунов, что свидетельствует о существовании единого образа ведуна, общего для многих африканских народов. Некоторые ученые объясняют это явление тем, что ведуны это «персонафикация зла». «Действия ведунов... — пишет Л. Мэир, — являются... антитезой «хорошего», «правильного» (good). А так как элементарные принципы социального порядка всюду одинаковы, то и неудивительно, что у различных народов воображаемый образ ведуна имеет больше сходных черт, чем различий»⁷. Это предположение, по-видимому, содержит немалую долю истины, однако оно нуждается в дополнении и уточнении.

Начнем с того, что ведуны, образно говоря, двулики. Одно лицо ведуна обращено к людям и принадлежит обычному миру (ведь ведуны, по представлениям африканцев, — люди⁸), другое скрыто от людей и обращено в иной мир — сверхъестественный.

Совокупность признаков, составляющих образ ведуна, таким образом, можно разбить на две группы. К первой следует отнести признаки и свойства, приписываемые ведуну как личности, члену социальной группы: физическое уродство, злобность, завистливость и т. д. Ко второй — фантастические (мифологические) атрибуты, присущие ведуну как персонажу, функционирующему в сверхъестественном мире: невидимость, способность летать и т. д. Сам образ вследствие дихотомии признаков, распадается на две, неоднородные как по структуре, так и по содержанию части. Обозначим образ, соответствующий первой группе признаков, как социальный, а образ, соответствующий второй группе признаков, как мифологический образ ведуна.

Проведенная аналитическая процедура в некоторой степени условна, хотя бы потому, что ряд особенностей и качеств, приписываемых ведуну, может принадлежать как первой, так и второй группе одновременно. К таковым, например, относится якобы присущая ведуну склонность к инцесту и каннибализму. Однако дальнейшее изложение, надеюсь, покажет, что выделение и разграничение мифологического и социального образа ведуна обосновано.

⁷ L. Mair. Witchcraft. N. Y., 1969, p. 38.

⁸ В русском издании книги Б. Дэвидсона «Африканцы. Введение в историю культуры» (М., 1975) допущена неточность. На с. 108 напечатано: «В отличие от большинства африканских обществ лугбара считают ведьм и колдунов людьми». Однако слово «теп» в данном контексте означает «мужчины», а не «люди». Ведуны в Африке мыслятся именно людьми. В этом одна из важнейших особенностей ведовских верований.

Мифологический образ ведуна

Рассмотрим, что собой представляет мифологический образ ведуна. Попытаемся вначале выяснить, где «место» ведуна или, говоря иначе, какова его «пространственная локализация».

Сопоставление верований народов Восточной, Западной, Экваториальной и Южной Африки дает основание предположить, что, как правило, «местом» ведуна, его сферой, является лес, буш, т. е. зона, лежащая за пределами обжитого людьми пространства⁹. Причем превращение «спокойного», бездействующего ведуна в действующего, «горячего» можно представить как двустадийный процесс, происходящий по мере движения ведуна из деревни в лес, а из леса в деревню. Этот момент требует некоторого пояснения. Согласно бытующим верованиям, ведуны в своей телесной оболочке или их внутренние субстанции ночью покидают пределы деревни и собираются в лесу. И уже из леса в качестве активной вредоносной силы они вторгаются обратно в деревню, похищая «души» людей, «пожирают» их (в лесу).

Интересны представления о пространственном расположении тела ведуна. По мнению бадьяранке, ведуны стоят не на ногах, а на голове¹⁰. Амба считают, что ведуны передвигаются на руках вниз головой и отдыхают, уцепившись ногами за ветки деревьев, повиснув на них, как летучие мыши¹¹. Перевернутое положение приписывают ведунам лугбара и кагуру¹². Согласно верованиям эве, ведуны ходят вниз головой или с вывернутыми назад ступнями¹³. Аналогичны представления и у некоторых народов Южной Африки, которые полагают, будто ведуны разъезжают на бабуинах, усевшись задом наперед и подкрадываются к жилищу своих жертв пятами¹⁴.

Действуют ведуны преимущественно ночью. Многие африканские народы отличают «ночных ведунов» как особо опасную и страшную категорию от дневных колдунов, которыми, кстати, могут быть и служители культа¹⁵. Кому называют ведунов «людьми мрака»¹⁶. Йоруба зовут главу ведунов Обасон, что значит «царь ночи»¹⁷. Подобных примеров можно было бы привести множество.

Одним из свойств, приписываемых ведунам, является способность летать. Басуто полагают, что ведуны летают на магических жезлах¹⁸. Ашанти также считают, что ведуны летают на особых деревянных тросточках¹⁹. По представлениям ряда других африканских народов, летают не сами ведуны, а их внутренние субстанции. Полет ведунов, по утверждениям африканцев, сопровождается таинственным свечением. Согласно верованиям эве, летящий ведун похож на огненный шар, и когда он продирается сквозь ветки деревьев, то от него во все стороны летят искры²⁰. Лугбара считают, что, выбрав жертву, ведун ночью

⁹ См. E. M. Zuesse. Указ. раб., с. 217—218.

¹⁰ W. Simmons. Eyes of the night. Witchcraft among a Senegalese people. Boston, 1971, p. 108.

¹¹ E. H. Winter. The enemy within: Amba witchcraft and sociological theory.—«Witchcraft and sorcery in East Africa» (Ed. J. Middleton, E. H. Winter). N. Y., 1964, p. 292.

¹² J. Middleton. Lugbara religion. Oxford, 1960, p. 239; T. O. Beidelman. Witchcraft in Ukaguru.—«Witchcraft and sorcery in East Africa», p. 65.

¹³ «The Africans explain witchcraft».—«Africa», v. 8, № 4, 1935, p. 550.

¹⁴ W. D. Hammona-Tooke. The Cape Nguni witch familiar as a mediatory construct.—«Man», v. 9, № 1, 1974, p. 133.

¹⁵ G. Parrinder. Witchcraft. European and African. London, 1970, p. 133—134.

¹⁶ W. de Mahieu. Cosmologie et structuration de l'espace chez les Komo.—«Africa», v. 45, № 2, 1975, p. 133.

¹⁷ P. Ben-Amos. Men and animals in Benin art.—«Man», v. II, № 2, 1976, p. 248.

¹⁸ E. H. Ashton. The Basuto. London, 1967, p. 249.

¹⁹ B. Ward. Some observations on religious cults in Ashanti.—«Africa», v. 26, № 1, 1956, p. 24.

²⁰ «The Africans explain witchcraft», p. 549.

прилетает к ее дому и повисает над ним в виде светящегося облачка²¹. По представлениям ибо, ведунов можно иногда увидеть, так как при полете они испускают яркий свет²². Сходные верования существуют и у других африканских народов.

Другой характерной особенностью ведунов является их связь с животным миром. Считается, что некоторые животные (с ведовством ассоциируются чаще всего совы, козодои, вороны, а также жабы, крысы, змеи, гиены) являются как бы «помощниками» ведунов. Ведунов объединяет с ними мистическое родство, в силу которого (в некоторых традициях) они обладают способностью по желанию обращаться в этих животных. «Звери-помощники подчиняются ведунам и выполняют все их приказания»²³.

У многих народов существует поверье, будто ведуны объединены в группы, «сообщества». Считается, что организация подобных сообществ основана на принципах соподчинения и взаимной солидарности. Во главе «сообществ» стоят вожди, наиболее старые и опытные ведуны. Ведуны обязаны делить свою добычу друг с другом. Причем каждый приглашенный на дележ ведун должен по истечении определенного времени отплатить тем же. Добычей для ведунов служат трупы или же души людей²⁴.

Итак, мы выделили ряд признаков и атрибутов, характеризующих ведуна как мифологический персонаж. Этот ряд включает в себя следующие единицы: «лес», «ночь», «связь с животным миром», «перевернутость с ног на голову» и «движение пятками вперед», «огненность», «способность летать», «сообщества».

Теперь попытаемся выяснить семантику каждой из перечисленных единиц, а также соотношение между ними в рамках космологической системы.

«Лес»

Разграничение, классификация, окружающих явлений и предметов есть необходимое условие осмысления, освоения мира. По всей видимости, наиболее несложным, но в то же время эффективным способом членения мира, является выделение из него пар, оппозиций, противоположностей.

Изучение африканского этнографического материала позволяет прийти к выводу, что оппозиция лес/деревня или ее вариант «дикая», необработанная земля/обработанная земля — одна из центральных дихотомий, с помощью которых структурируется горизонтальное пространство. Причем и деревня, и лес в то же время являются чрезвычайно важными категориями в плане космологическом.

У народа комо лес противопоставляется деревне как обитель мертвых — обители живых (комо хоронят мертвых в лесу). Отношение к лесу двойственное: с одной стороны, лес ассоциируется с предками (в их позитивном для людей аспекте), с другой — со злыми духами и миром мертвых, в целом враждебным миру живых. Лес это «чужое» пространство, лежащее вне границ человеческого поселения. Символическая линия, разграничивающая деревню и лес, резко очерчена и отчетливо проявляется в ряде ритуалов. По классификации комо, больные принадлежат к тому же классу, что и мертвые. Выздороветь — значит вырваться из царства мертвых, а царство мертвых — лес. Поэтому во время ритуального лечения больного помещают в хижину, расположенную в лесу или на самой границе деревни с лесом. Причем окна и дверь, об-

²¹ J. Middleton. Указ. раб., с. 339.

²² C. Meek. Law and authority in a Nigerian tribe. London, 1937, p. 79.

²³ G. Parrinder. Указ. раб., с. 145—146.

²⁴ Там же, с. 143—147.

ращенные к деревне, заколачиваются. Подобным образом изолируются от живых и лица, проходящие обряд инициации. По истечении определенного срока происходит церемония поэтапного введения «изгоев» обратно в деревню, т. е. в сферу жизни²⁵.

Народы тонга, тсвана, зулу подразделяют пространство на три основные зоны. Первую зону образует территория деревни — это «центр социальной активности и социального порядка». Третья зона соответствует бушу. Что же касается второй зоны, то она является как бы буфером между деревней и бушем и включает в себя искусственные насаждения и обработанные поля. Если деревня — «обитель» порядка, то буш мыслится как обитель хаоса. Космологическое различие двух сфер явно проступает во всевозможных табу, в обрядах инициации, а также в ритуальных действиях, следующих за смертью старейшины рода. После кончины старейшины люди обычно покидают деревню и селятся на новом месте. Но прежде, чем заново обосноваться, они вынуждены провести некоторое время в буше. Поэтому смерть старейшего члена рода представляется как временное возвращение к состоянию первозданного хаоса. Порядок впоследствии восстанавливается с помощью ряда церемоний, в частности ритуального омовения рук при входе на территорию будущей деревни и ритуального утапывания всеми жителями обживаемого пространства, символизирующего акт «захвата людьми деревни в свое владение»²⁶.

По космологическим воззрениям хауса, деревне и окружающим ее обработанным полям противопоставлено «дикое», невзрачное пространство, предметы, животные, растения которого наделены специфической энергией, требующей от человека особых мер предосторожности.

Освоению новых земель предшествует особая церемония. Участок «дикий» земли огораживается и освящается. На нем возводится алтарь божества, покровительствующего людям и культурным растениям. Лишь после этого земля становится частью «очеловеченного пространства»²⁷.

Эти примеры, а их число можно было бы умножить, свидетельствуют о том, что лес (необработанная земля) в космологиях африканских народов является аналогом «не мира» или «иног» мира²⁸.

«Животное царство»

Дикие звери как обитатели леса неизбежно несут на себе печать этого внешнего по отношению к людям, «чужого» мира. Принадлежать лесу — значит уже быть чем-то сродни зверью. Однородность ведунов,

²⁵ W. de Mahieu. Указ. раб., с. 126—134.

²⁶ J. Roumeguere-Eberhardt. *Pensee et societe Africaines*. Paris, 1963, p. 79—80.

²⁷ G. Nicolas. *Essai sur les structures fondamentales de l'espace dans la cosmologie Hausa*. — «Journal de la Societe des Africanistes», v. 36, fasc. 1, 1966, p. 71.

²⁸ Впрочем, только ли у африканцев? По представлениям даяков, населяющих о. Борнео, «пространство, окружающее деревню — неведомая, вселяющая страх область... куда никто не отважится войти, не предприняв строгих мер предосторожности и не обеспечив себя защитными магическими средствами. Люди, умершие „плохой“ смертью, лежат за пределами деревни и там же хоронят преступников» (H. Scharer. *Ngaju religion: the concept of god among a South Borneo people*. The Hague, 1963, p. 62). Схожие представления содержатся и в скандинавской мифологии (См. А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 42). По мнению М. Элиаде, символическое противопоставление обжитой людьми территории неопределенному, неведомому пространству, окружающему ее, представляет собой особенность, присущую большинству архаических обществ. Вступая во владение новой территорией, люди, считает Элиаде, преобразовывали хаос в космос путем ритуального освящения этого пространства. В качестве примера Элиаде ссылается на ведический ритуал, санкционирующий переход необжитой земли под власть человека — возведение алтаря бога Агни (ср. с аналогичным ритуалом у хауса). Земля, на которой воздвигнут священный алтарь, сама становится священной. Установление алтаря, по Элиаде, это символическое повторение космогонии, т. е. акта творения (M. Eliade. *The sacred and profane*. N. Y., 1959, p. 30).

лесных демонов и диких зверей (в плане их общей принадлежности лесу) очень отчетливо прослеживается в верованиях темне. Темне считают, что ведуны действуют заодно с демонами и духами леса. В момент же непосредственно ведовского акта лицо ведуна преобразается в звериную морду²⁹.

На фоне неорганизованного, хаотического животного царства ярче проступает и осознается упорядоченность и организованность человеческого общества. Не случайно выражение «вести себя, как дикий зверь» у многих африканских народов является метафорой антисоциального поведения. «Бесстыдный человек подобен животному буша,— сказала жрица одного из святилищ Бенина.— В его жилах течет кровь превращенного зверя, а не кровь обычных людей...»³⁰.

Однако если в целом звериное царство воспринимается как антитеза человеческому обществу, то отношение людей к отдельным видам животных весьма дифференцировано. Некоторые животные, скажем, леопард или слон, вызывают к себе амбивалентное чувство: опаску, страх, но и уважение. К другим зверям люди равнодушны, а к третьим испытывают неприязнь и отвращение. Об этих последних животных и пойдет речь дальше, ибо к ним относятся предполагаемые «помощники» ведунов.

Как уже упоминалось, с ведунами чаще всего ассоциируется определенная группа животных: жабы, ящерицы, гиены, совы и т. д. В чем причина подобной закономерности и что собственно страшного в жабе или ящерице? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо сделать небольшое отступление. В последние годы в изучении архаических классификационных систем и логических структур мифов и ритуалов были достигнуты значительные успехи. Начало этому направлению исследований было положено трудами представителей французской социологической школы — Э. Дюркгейма, М. Мосса, Р. Герца, Ж. Ван-Геннепа. Нынешние же достижения западной этнологии в этой области связаны в основном с работами К. Леви-Стросса, М. Дуглас, В. Тэрнера, Э. Лича.

Изучение систематизирующей и упорядочивающей деятельности архаического мышления позволило установить, что в основе представлений архаического человека о порядке лежит идея о том, что «каждая вещь должна иметь свое, строго фиксированное место». Именно стремлением определить место каждого существа, вещи или явления внутри своего класса, по мнению Леви-Стросса, и объясняются некоторые, бессмысленные на первый взгляд, особенности ритуала³¹.

Что же касается М. Дуглас и В. Тэрнера, то их внимание было больше сосредоточено на исследовании тех ситуаций, когда человек, животное или предмет есть «ни то, ни се», т. е. не имеет своего места или занимает чужое.

На основе анализа различных ритуальных запретов, в частности системы «диетических» запретов, содержащейся в заповедях Ветхого завета, М. Дуглас пришла к выводу, что критерием святости, ритуальной чистоты является степень соответствия живых существ или предметов своему классу. Быть «чистым» — значит полностью принадлежать своему классу. Те же существа и предметы, которые по своим признакам могут быть причислены к двум различным классам и соответственно являются аномальными по отношению к каждому из классов, т. е. маргинальными, считаются «нечистыми», «скверными»³².

Идеи М. Дуглас были подхвачены и развиты другими учеными.

²⁹ J. Littlejohn. The Temne house.— «Myth and cosmos: readings in mythology and symbolism». Ed. by J. Middleton, N. Y., 1967, p. 338.

³⁰ P. Ben-Amos. Указ. раб., с. 244.

³¹ C. Levi-Strauss. The savage mind. London, 1972, p. 10.

³² M. Douglas. Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo. N. Y., 1966, p. 53.

С. Тамбайа, сопоставляя выводы М. Дуглас и Э. Лича с результатами собственных исследований классификации съедобных и несъедобных животных у народа тай (Таиланд), сделал ряд интересных заключений, суть одного из которых в том, что если животное, не имеющее своего места в основных таксономических классах, к тому же обладает способностью покидать свою среду обитания и проникать в обитель человека, то оно подвергается пищевой табуации и рассматривается как зловеющий знак, как дурное предзнаменование³³.

Теперь вернемся к вопросу о зверях-помощниках ведунов. Жаба, змея, гиена, ящерица и некоторые другие звери, чаще всего фигурирующие в ведовских верованиях, у многих африканских народов принадлежат как раз к категории аномальных животных (в указанном выше смысле). Они «нечисты», ибо они «неправильны». К тому же, и это очень важно, они склонны прорывать границу между человеческим миром и окружающим его «иным» миром. Проникая на территорию деревни или даже в жилища людей, они (жаба, ящерица, змея) тем самым нарушают основы космического порядка, открывают доступ силам хаоса.

«Ночь»

Среди «ведовского зверья» нередко встречаются и ночные животные. Сами ведуны, как мы помним, «люди ночи и мрака». Что есть «ночь»?

«Темная ночь — это время властвования духов и теней смерти», — так ответил бы на этот вопрос сандаве³⁴. Но взаимосвязь ночи со смертью или мертвыми можно выявить и у других африканских народов. Причем у некоторых цепочка ночь/мертвые тянет за собой третье звено — лес. Комо, например, считают, что ночь надвигается на деревню из леса. «Когда же ночь обволакивает деревню, она как бы растворяет границы между деревней и лесом, живыми и мертвыми...»³⁵.

Ночь относится ко дню, как смерть к жизни, но ночь бывает лунная и безлунная, а это не совсем одно и то же. Сандаве, например, которые содрогаются при одной только мысли о безлунной (т. е. темной) ночи, считают лунную ночь благоприятным временем для проведения некоторых ритуалов³⁶. «У гузии страх перед ведунами, — пишет Р. Левен, — ассоциируется вообще со страхом перед темнотой и ее обитателями»³⁷.

Темнота — вот наиболее пугающий аспект ночи. И хотя символика тьмы и ночи переплетаются, образ кромешной тьмы, мрака в мифологиях многих народов сливается с образом того первозданного состояния мира, когда еще не было ни дня, ни ночи, ни жизни, ни смерти... Мрак — символ хаоса³⁸.

«Перевернутость» ведунов

Попытаемся теперь расшифровать суть вертикальной и горизонтальной «перевернутости» ведуна. Отметим, прежде всего, что представление о перевернутости ведунов отнюдь не является особенностью, присущей лишь африканским верованиям³⁹. С другой стороны, мотив «переверну-

³³ S. J. Tambiah. Animals are good to think and good to prohibit. — «Ethnology», v. 8, № 4, 1969, p. 450.

³⁴ E. T. Raa. The moon as a symbol of life and fertility in Sandwe thought. — «Africa», v. 39, № 1, 1969, p. 37.

³⁵ W. de Mahieu. Указ. раб., с. 131.

³⁶ E. T. Raa. Указ. раб., с. 47.

³⁷ R. A. LeVine. Witchcraft and sorcery in Gusii community. — «Witchcraft and sorcery in East Africa», p. 249.

³⁸ См. «Древнеиндийская философия». М., 1972, с. 34.

³⁹ Ср. с русской традицией: «Если зажечь умеючи приготовленную свечу, то колдун и колдунья покажутся вверх ногами» (С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 113). С точки зрения французского психиатра П. Реньяра, большинство людей, сожженных за ведовство в Западной Европе, были истериками и эпилептиками. По его мнению, «перевернутость» ведунов, о которой упоминается в средневековых источниках, была в буквальном смысле стоянием на голове, вызванным

того тела» фигурирует, как будет показано ниже, и в контекстах, непосредственно не связанных с ведовством. Подобные совпадения, видимо, можно объяснить тем, что «перевернутость» человека, это, очевидно, универсальный знак «нечистоты» (переворачиваясь на голову, человек выпадает из своего класса), — знак принадлежности к чужому, нечеловеческому миру (антимиру). Вертикальной инверсии — стоянию на голове — семантически равнозначна инверсия горизонтальная (движение пятками вперед). Характерно, что и то, и другое в африканских, да и в других традициях приписывается не только ведунам, но и мертвым⁴⁰.

«Перевертывание» сопровождает переход из одного мира в другой вне зависимости от направления движения: будь то из космоса в мир инобытия (смерть) или из инобытия в космос (рождение). Плод, находящийся в чреве матери, пребывает в состоянии «перехода». Он «нечист», источает опасность. Родается ребенок головой вперед (как ему и подобает — ведь он приходит из «иного» мира), но, появившись на свет, ребенок как бы перевертывается в обратную сторону, ибо с этого момента он принадлежит уже космосу. Порой, однако, ребенок рождается вперед ногами. Каково же отношение к детям, родившимся подобным образом, в африканских обществах? У кагуру, ланго и некоторых других народов существует поверье, будто дети, родившиеся ногами вперед, станут ведунами⁴¹. П. Толбот пишет, что в былые времена в Южной Нигерии таких детей выбрасывали в буш, а их матерей нередко изгоняли из деревень⁴². Он же сообщает и о красноречивом ритуале, имевшем место в подобных случаях у иббо. При подозрении, что ребенок рождается ногами вперед, незамедлительно посылали за жрецом, который, приняв ребенка, тут же перевертывал его на 180°, нейтрализуя тем самым злую потенцию⁴³. Логика действий и представлений, связанных с аномальным рождением, ясна. Ведь родившиеся ногами вперед «перевертываются» не с головы на ноги, а с ног на голову, превращаясь таким образом в вечно «чужих» среди «своих», т. е. в ведунов.

В отличие от карнавального образа, «который стремится охватить и объединить в себе оба полюса становления или оба члена антитезы:... (в частности) верх — и низ»⁴⁴, «перевернутость» ведуна устойчива и постоянна — это одно из его определяющих свойств.

судорожным сведением членов во время истерического припадка. Он пишет: «Внимательно знакомясь с описаниями припадков у бесноватых, убеждаешься в том, что сведение членов у бесноватых могло достичь необычной степени: посмотрите на эту старинную картинку [приведена картинка из книги А. Палинга, изд. 1659 г. — К. М.-С.], на ней изображен несчастный, стоящий на голове вверх ногами и приводящий в большое изумление всех присутствующих» (П. Реньяр. Умственные эпидемии. Историко-психиатрические очерки. СПб., 1889, с. 19).

⁴⁰ В одном из фольклорных текстов йоруба мир духов (мертвых) описывается следующим образом: «...страна, где люди стоят на голове и долбят головой ямс в ступе» (A. B. Ellis. The Yoruba-speaking people of the Slave Coast of West Africa. London, 1974, p. 244). Согласно тибетским верованиям, человеку для того чтобы определить, жив он или мертв, необходимо оглянуться на свои следы на снегу. Если окажется, что он движется пятками вперед, значит он мертвый (D.-N. Alexandra. Magic and mystery in Tibet. London, 1971, p. 40). Согласно апокрифу «Деяния Петра», Петр приказал распять себя на кресте вверх ногами. В соответствии с одной из версий он разъяснил ученикам свой поступок следующими словами: «Пока вы не поменяете местами все то, что по правую руку, с тем, что по левую, а то, что по левую, с тем, что по правую, и то, что сверху, с тем, что внизу и то, что впереди, с тем, что сзади — вы не сможете постигнуть царства небесного». (В греческом варианте — «войти в царство небесное».) Цит. по: J. Z. Smith. Birth upside down or right side up? — «Journal of the History of Religions», v. 9, № 4, 1970, p. 288, 290.

⁴¹ T. O. Beidelman. The Kaguru. N. Y., 1971, p. 39—40; M. Singleton. The numinous among the Nilotes and Nilo-Hamites. — «Cahiers des Religions Africaines», v. 4, № 7, 1970, p. 11.

⁴² P. A. Talbot. Life in Southern Nigeria. London, 1923, p. 205.

⁴³ P. A. Talbot. The peoples of Southern Nigeria. London, 1969, v. 2, p. 725.

⁴⁴ Вяч. Вс. Иванов. Из заметок о строении и функциях карнавального образа. — «Проблемы поэтики и истории литературы», Саранск, 1973, с. 37.

«Полет, огненное свечение и сообщества ведунов»

По мнению А. Зюсса⁴⁵, ведовская символика уходит своими корнями к религиозным воззрениям охотников и собирателей. В качестве одного из аргументов он ссылается на сходство между силами и способностями ведуна и шамана. И надо признать, что сходство действительно имеется. Что же касается интерпретации шаманской символики, то Зюсс соглашается с Элиаде, который считает, что «...все модальности и символические способности шамана выражают одно — разрыв со сферой обыденной жизни. Двойная цель, преследуемая разрывом, очевидна: это трансценденция и свобода, которые достигаются посредством вознесения, полета, невидимости, неподвластности тела силе огня... Стремление разбить оковы, выйти за пределы своих ограниченных возможностей — глубоко присуще человеку...»⁴⁶. Ведовство же, по мнению Зюсса, отражает негативный и демонический аспект тяги человека к абсолютной свободе.

Думается, что при разборе ведовских верований можно было бы обойтись без категорий «абсолютной свободы», «трансцендентальности» и т. п. Отметим, однако, что Элиаде и вслед за ним Зюсс правильно охарактеризовали «полет», «невидимость», «огненность» (жар) как атрибуты, указывающие на то, что их носитель принадлежит «иному» миру. Вспомним, что к таким же выводам в свое время пришел и В. Я. Пропп⁴⁷.

Что же касается «сообщества» ведунов, то они, как уже упоминалось, соответствуют принципам социальной организации у людей. Только функции ведовских сообществ иные. Если солидарность общественной группы заключается в посильной поддержке и помощи каждого человека другому, то солидарность ведунов проявляется в обязанности всех членов «сообщества» убивать людей и делить свои жертвы между собой. Сообщество ведунов — это модель антиобщества.

Итак, анализ мифологических атрибутов ведуна указывает на его принадлежность к «не миру», к «чужому», ко всему, что лежит вне человеческого космоса. Это основная идея мифологического образа передается с помощью различных кодов: «пространственного», «временного», «зоологического» и т. д. Но где же тогда место ведуна, в потустороннем или в этом мире? У ведуна нет постоянного места — он принадлежит обоим мирам. И именно маргинальность ведуна таит в себе главную опасность, ибо, будучи и «тем» и «другим» одновременно, ведун стирает границу между двумя мирами.

«Иное» само по себе еще не есть Зло. Оно имеет и ряд положительных аспектов. С ним поддерживают упорядоченную связь шаманы, гадатели, вызыватели дождя и прочие служители культа. Но если служители культа — это официальный, узаконенный и контролируемый обществом канал связи с потусторонним, то ведун есть символ неконтролируемого, незаконного вторжения нечеловеческого в человеческий мир; ведуны — это символ устрашающего присутствия «иного» в самом космосе.

Социальный образ ведуна

Теперь на время отвлечемся от мифологического образа ведуна и обратимся к образу социальному. Под ним я разумею совокупность распространённых в обществе стереотипных представлений о некоторых проявлениях, качествах, достоинствах (скорее недостатках) личности, как бы свидетельствующих о ведовской потенции их носителя.

Социальный образ ведуна, по-видимому, более подвижен и изменчив, чем мифологический. Заметнее проступают в нем на фоне древних

⁴⁵ Е. М. Zuesse. Указ. раб., с. 231.

⁴⁶ Там же, с. 217.

⁴⁷ В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 85, 159, 161.

пластов относительно недавние наслоения. Основа его тем не менее у большинства африканских народов идентична.

Почти повсеместно распространено мнение, что господствующей чертой характера ведуна является завистливость. «Где зависть там ведовство», — гласит изречение баквери⁴⁸. «Вначале приходит зависть, за ней уже следует ведовство», — вторят им азанде⁴⁹. Среди лугбара бытуют представления, что ведунами чаще всего бывают злые, недоброжелательные, завистливые люди, а также те, кто нарушает обязательства перед кровными родственниками и вызывающе ведет себя⁵⁰.

Ассоциация ведовства с необычным, «нестандартным» поведением — явление, характерное для многих африканских обществ. «На эксцентрика навешивают ярлык ведуна, — пишет Лафонтэн, проводивший исследование у народа гизу. — ...Дети вырастают с сознанием того, что клеймо неконформизма опасно»⁵¹. Бадьяранке считают, что дети, которые при появлении старших не высказывают чувства страха и почтения, а ведут себя дерзко и смело — это носители ведовской силы и со временем непременно превращаются в ведунов⁵².

Ведовство нередко приписывается людям, на чью долю, по мнению окружающих, слишком часто выпадает удача. Кагуру, например, подозрительно косятся на процветающих сельских бизнесменов, имеющих несколько магазинов, поля, много жен⁵³.

Завистливость, несоциальность, склонность к отходу от принятых норм поведения и нарушению обычаев, чрезмерная везучесть — вот основные компоненты, в совокупности составляющие социальный образ ведуна. Что же объединяет их? Очевидно, в первую очередь то, что все компоненты социального образа относятся к классу социальных явлений, если не запрещенных, то уж во всяком случае нежелательных. Иначе они бы не ассоциировались с фигурой ведуна. У некоторых африканских народов существует стереотипное понятие хорошего, «правильного» человека. Такой человек должен быть общительным, гостеприимным, сдержанным, уважающим тех, кто занимает более высокое социальное положение⁵⁴. Нетрудно заметить, что обратный стереотип — социальный стереотип ведуна.

Социальный образ ведуна, таким образом, является символом того, «чего нельзя». В каких же случаях и почему удача, сопутствующая человеку, или необычное поведение попадают в категорию «нельзя»? «Можно» и «нельзя» — это категории, санкционируемые обществом, и чтобы понять, почему в обществе одно можно, а другое нельзя, следует обратиться к его социально-экономической структуре.

Как показал К. Маркс, характер способа производства при родо-племенном строе предполагает сплочение людей в единый коллектив, тесную кооперацию между ними и взаимоподдержку⁵⁵. Во многих традиционных обществах Африки и по сей день требование поддержания братских отношений между кровными родственниками и выполнения взаимных обязательств носит императивный характер. В архаическом сознании наличие взаимосвязи между степенью внутригруппового единства и жизнеспособностью всей социальной группы нашло свое отражение в религиозно-мифологической форме. К примеру, по представлениям сафва

⁴⁸ E. Ardener. Witchcraft, economics, and continuity of belief. — «Witchcraft: confessions and accusations», p. 145.

⁴⁹ E. E. Evans-Pritchard. Указ. раб., с. 107.

⁵⁰ J. Middleton. Указ. раб., с. 239.

⁵¹ J. LaFontaine. Witchcraft in Bugisu. — «Witchcraft and sorcery in East Africa», p. 217.

⁵² W. Simmons. Указ. раб., с. 76.

⁵³ T. O. Beidelman. Witchcraft in Ukaguru, p. 74.

⁵⁴ E. E. Evans-Pritchard. Указ. раб., с. 109; E. N. Muiyanya. L'homme dans l'univers «des» Bantu. Lulumbashi, 1972, p. 112.

⁵⁵ См.: К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, с. 484—485.

(Танзания), нарушение кем-либо из родственников своих обязанностей, «неверное» поведение, ссора с другими членами семьи и т. п., вызывает уменьшение, ослабление мистической жизненной силы — изионгони, вследствие чего на весь коллектив обрушиваются всевозможные беды⁵⁶.

Итак, труд, да и вообще существование человека в традиционном обществе были бы невозможны без сплочения людей в единый коллектив. Необходимость упрочения внутриколлективных связей была закреплена и обоснована в нормах морали и поведения, в религиозных верованиях.

Между тем для всех вышеперечисленных слагаемых социального образа ведун характерно как раз то, что они в известной степени представляют угрозу монолитности социальной группы. Завистливость, индивидуализм личности могли способствовать аккумуляции негативных эмоций, спровоцировать конфликт; невыполнение родственных обязательств грозило нарушить сложную систему отношений, базирующихся на кровном родстве; и даже чрезмерная удача кого-либо из членов коллектива была нежелательна, ибо будь то необычайное везение или вызывающее поведение, результат один: личность выделялась из коллектива и противопоставляла ему себя. Поэтому резонно было бы предположить, что некогда обвиняли в ведовстве только тех, кто соответствовал социальному образу ведуна и что одной, возможно, главной функцией такого обвинения было пресечение и предотвращение деятельности, следствием которой могло быть нарушение или ослабление внутригрупповой связи.

Но так ли обстоит дело на практике? Действительно ли обвинениям подвергаются только те люди, которые в той или иной степени соответствуют социальному образу ведуна? Изучение материалов полевых исследований последних лет позволяет прийти к выводу, что если «странные» люди и становились жертвами обвинений и преследований, то в тех относительно редких случаях, когда всей группе, всему коллективу необходимо было найти «козла отпущения», т. е. объективированную причину того или иного явления, потрясшего общество. Такими явлениями могли быть засуха, мор и т. д. Так как они затрагивали общество в целом, причина, а тем самым и ответственность проецировалась не на отдельную личность, а на стереотип.

Что же касается «направленных», индивидуальных обвинений, то по крайней мере в последние десятилетия социальный образ ведуна фактически не оказывал влияния на выбор лиц, обвиняемых в ведовстве. «Крайне важно отметить, — писала Л. Мэйр, — что в тех случаях, когда человек считает себя жертвой ведовства, «коллективные представления» о ведуне в расчет не принимаются»⁵⁷. Но какова же тогда функция существования образа ведуна или, употребив выражение Л. Мэйр, «коллективных представлений» о ведуне? Л. Мэйр, да и другие социальные антропологи на этот вопрос не только не отвечают, но даже его и не ставят. Оно и не удивительно. Иначе пришлось бы затрагивать проблемы зарождения и развития ведовских верований, что противоречило бы основным методологическим установкам социальной антропологии. Ведь и сами традиционные африканские общества, по убеждению большинства антропологов, покоились в состоянии гомеостаза, при котором изменения, если и имели место, то были столь незначительны, что ими можно было просто пренебречь.

Однако суть проблемы заключается именно в том, что структуры ведовских верований не оставались раз и навсегда данными, а изменялись

⁵⁶ H. Harwood. Witchcraft, sorcery and social categories among the Safwa. London, 1970, p. 46.

⁵⁷ L. Mair. Witchcraft as a problem in the study of religion. — «Cahiers d'Etudes Africaines», v. IV, № 3, 1964, p. 337.

вслед за изменениями, происходящими в социально-экономической структуре общества. Поэтому для того, чтобы разобраться в парадоксах ведовских верований сегодняшней Африки, необходимо выяснить, когда и при каких условиях они сформировались, а также попытаться проследить, хотя бы в основных чертах, путь их развития.

В связи с проблемой происхождения ведовства важное значение приобретает решение следующего вопроса: всегда ли обвинения в ведовстве имели место лишь между людьми, связанными социальными, внутригрупповыми узами? Дело в том, что, по мнению ряда социальных антропологов, в ведовстве обвиняют друг друга лишь родственники, соседи, т. е. люди, принадлежащие к общей социальной группе. М. Марвик, например, утверждает, что ему известны только два заслуживающих внимания исключения из этого правила: индейцы племени навахо и некоторые племена Океании, у которых исследователями была отмечена тенденция обвинять во всевозможных несчастьях ведунов, чье предполагаемое расположение находится за пределами деревни или племени⁵⁸. Думается, что ближе к истине подошла М. Дуглас, которая выделяет два основных типа обвинений в ведовстве: обвинение «чужих» ведунов и внутренних. Первый тип обвинений, по мнению Дуглас, характерен для обществ с крайне простой формой организации. Функцией такого обвинения является укрепление границ социальной группы. Второй тип присущ обществам с несколько более сложной организацией⁵⁹. Действительно, вопреки мнению Марвика, приписывание всяких болезней, смертных случаев ведовству «чужака», чужеплеменника — явление распространенное. Особенно оно заметно, как правильно указал С. А. Токарев, у народов, находящихся на первобытнообщинной стадии развития, что свидетельствует об архаичности этого явления. Приведу лишь несколько примеров.

Папуасы племени мафулу никогда не приписывают ведовства колдуну своей собственной деревни, а всегда колдуну чужой деревни⁶⁰. Бразильские бакайри, согласно фон ден Штайнену, считают, что все ведуны живут в чужих деревнях⁶¹. По мнению индийских нага, черных колдунов следует искать «в других деревнях, расположенных за грядой близлежащих гор»⁶².

И хотя для Африки в целом более характерны внутригрупповые обвинения, отголоски вышеописанных, более древних верований встречаются у многих африканских народов и по сей день.

Гизу, к примеру, считают, что наиболее страшные ведуны живут в соседских деревнях и «с ужасом рассказывают о том, что в их стране имеются места, где целые родовые группы состоят из ведунов, пожирающих путников, имевших неосторожность к ним забрести»⁶³. Волофы так же, как и кагуру, рассматривают иноплеменников как потенциальных ведунов⁶⁴. А у мандари, пишет Ж. Бакстон, «все еще жив страх перед ведовством людей из отдаленных мест»⁶⁵.

Все эти факты свидетельствуют в пользу гипотезы С. А. Токарева, согласно которой социальной основой, породившей ведовские верования, явилась межплеменная рознь: «Условия жизни обособленных, замкнутых в себе групп — вот та социальная почва, на которой возник-

⁵⁸ M. Marwick. Sorcery in its social setting: a study of the Northern Rhodesian Cewa. Manchester, 1965, p. 290.

⁵⁹ M. Douglas. Introduction: thirty years after «Witchcraft, oracles and magic», p. XXVII.

⁶⁰ С. А. Токарев. Указ. раб., с. 87.

⁶¹ Там же.

⁶² H. Webster. Magic. A sociological study. Stanford, 1948, p. 142.

⁶³ J. LaFontaine. Указ. раб., с. 215.

⁶⁴ D. Ames. Belief in «witches» among the rural Wolof of the Gambia.— «Africa», v. 29, № 3, 1956, p. 271.

⁶⁵ J. Buxton. Mandari witchcraft.— «Witchcraft and sorcery in East Africa», p. 109.

ла вера во вредоносную магию»⁶⁶. Вредоносный колдун соответственно на этом этапе мыслился как представитель иной, чужой группы.

Гипотеза С. А. Токарева находит свое подтверждение и в результатах философских и социально-психологических исследований. По словам А. Спиркина, исследовавшего этапы становления самосознания человека, «первоначально выделял себя и противопоставлял окружающему миру, другим людям не отдельный человек, а род. Выделение и противопоставление шло не по линии отношений «субъект и объект», а «коллектив и противостоящий ему другой коллектив и природа». Один коллектив противопоставлял себя другому коллективу как чужому и даже первоначально чуждому, совсем иному»⁶⁷. На это указывают языковые данные: у многих народов слова, обозначающие самоназвание данного племени или народа, имеют значение «человек», «люди». «Совпадение названия данного коллектива с понятием человека вообще,— пишет А. Спиркин,— могло возникнуть лишь в древнем прошлом человека. Оно свидетельствует о том, что именно данный коллектив осознавал себя как человека, как людей, воспринимая другие коллективы как что-то иное...»⁶⁸.

«Только ощущение, что есть „они“ — подчеркивает Б. Ф. Поршнев,— рождает желание самоопределиться по отношению к „ним“, обособиться от „них“ в качестве „мы“»⁶⁹. Причем, как отмечает Б. Ф. Поршнев, «мы» наделялись положительными качествами, в то время как «они» — негативными: «Ушибшись, мы подчас невольно кого-то неясно выругаем, рассердимся; ребенок обычно ищет кого-то, кто является виновником боли; дикарь, как отмечалось выше, обязательно приписывает болезнь, смерть, охотничью неудачу действию „их“ и поэтому прибегает к представлению о действии на расстоянии — колдовстве»⁷⁰.

«Они» — враги, зло, и перед их лицом первобытный коллектив сплачивался, укреплялась его монолитность, столь необходимая для его успешной жизнедеятельности.

Итак, на начальных стадиях родового общества коллектив сознавал, ощущал себя как целое — «мы», противопоставляя себя окружающему «иному» миру, в который включались и другие человеческие коллективы — «они». Соответственно вредоносное колдовство приписывалось другой группе, другому племени — «им».

В ту пору, когда ведунув видели среди чужих, ни мифологического, ни социального образа ведуна не существовало. Это была первая фаза развития ведовских верований. Наступление же второй фазы связано с постепенным возрастанием роли нового социального фактора: усиливающегося внутреннего расслоения общины.

Некогда монолитную и относительно однородную в социальном плане группу начали разъедать внутренние силы. «Мы» само стало дробиться и распадаться на различные «мы» и «они». В сознании людей этот объективный процесс отражался в виде все более крепнущего ощущения, что «они» находятся среди «нас» самих. Вот тогда-то и сложился мифологический образ ведуна, символизирующий присутствие «ино-го» в космосе, «их» среди «нас». В качестве защитной реакции сформировался и социальный образ ведуна, очертивший круг опасных, нежелательных свойств и проявлений личности, угрожавших нарушить или ослабить единство группы. Возможно, на первых порах именно он определял категорию обвиняемых в ведовстве. Как долго продолжалось это, сказать трудно. Известно лишь, что еще задолго до завершения колонизации Африки обвинения в ведовстве уже повсюду использовались как мощное оружие во внутригрупповой борьбе. И это не удивительно. Коль

⁶⁶ С. А. Токарев. Указ. раб., с. 91.

⁶⁷ А. Спиркин. Происхождение сознания. М., 1960, с. 193.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Б. Ф. Поршнев. Социальная психология и история, М., 1966, с. 81.

⁷⁰ Там же, с. 116.

скоро в обществе сформировалось и укрепилось представление о существовании внутренних, тайных врагов, создавалась возможность, прикрываясь поисками «их», на деле расправляться со своими личными врагами. А поводов для конфликтов становилось все больше, ибо усиливалось социальное расслоение, возрастало неравенство.

THE WITCH IMAGE IN TRADITIONAL AFRICAN BELIEFS

As a result of comparative study of African beliefs the image of the witch is shown to be similar among many peoples of Tropical and Southern Africa. The author distinguishes the mythological and the social image of the witch. Under the mythological witch image is here understood the whole aggregate of fantastic traits and properties that characterize the witch as a personage belonging to a different, an alien world: his links with the forest, with the night, his ability to fly, etc. Under the social image are understood personal characteristic traits, deeds, actions that are ascribed to the witch as a member of his social group: greed, secretiveness, a tendency to violate the claims of kinship, etc. Thus if the mythological image of the witch shows him as an alien, an enemy, his social image points to those actual people who are socially regarded as enemies.

According to the author's opinion, the image of the witch originated in a reaction to the process of social stratification that began in homogeneous social groups. The gradual growth of internal contradictions that were breaking up formerly uniform social groups (the «we») gave an impetus to the rise of the mythological image of the witch which symbolized the invasion of the «alien» into the «Cosmos», the presence of «them» among «us». As for the social image it incorporated all those personal qualities and manifestations that could threaten the unity of the social group. The association of witchcraft with antisocial behaviour acted as a brake against the centrifugal tendencies, helped to consolidate the unity of the social group which was still necessary for its successful functioning. However, in due course the social image of the witch lost its significance. Under conditions of steadily increasing stratification accusations of witchcraft began ever more frequently to be utilized as an effective weapon in internal conflict within the group.
