

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Լ.Հ.ԱՔՐԱՀԱՄՅԱՆ

ՆԱԽՆԱԴԱՐՅԱՆ
ՏՈՆԸ ԵՎ
ԴԻՑԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ



ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1983

A 372560

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

Л.А.АБРАМЯН

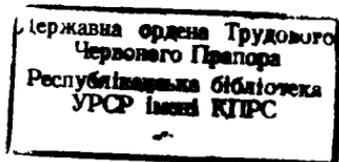
ПЕРВОБЫТНЫЙ
ПРАЗДНИК И
МИФОЛОГИЯ



2075155

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1983

ББК 63.5
А 164



Печатается по решению ученого совета
Института археологии и этнографии
АН Армянской ССР

Ответственный редактор
доктор филологических наук Вяч. Вс. ИВАНОВ

Книгу рекомендовали к печати рецензенты:
доктор исторических наук С. А. АРУТЮНОВ,
кандидаты исторических наук М. А. ЧЛЕНОВ и И. И. КРУПНИК

Абрамян, Л. А.

А164 Первообытный праздник и мифология
/Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов.—Ер.: Изд-во АН
АрмССР, 1983.—232 с.

Книга посвящена изучению архаических форм праздничной жизни и мифологии. На широком этнографическом материале делается попытка реконструкции первопраздника и возможных путей его эволюции. Определяются границы истолкования первообытного ритуала и мифа при реконструкции первообытного общества. Специальные разделы книги посвящены близнечному культу; предлагаются, в частности, новые аспекты выяснения его истоков. Изучаются также особенности строения и ритуальной жизни дуально организованных обществ.

Книга рассчитана на этнографов, а также на всех, кто интересуется архаическими формами человеческой культуры и древнейшим прошлым человечества.

0508000000
А $\frac{703(02)-82}{35-82}$

ББК 63.5
902.7

© Издательство АН Армянской ССР. 1983.

ВВЕДЕНИЕ

Всем знакомо радостное чувство, охватывающее человека при приближении праздника. Стоит только застучать тамтаму, зазвучать священным флейтам или загреть на улице духовому оркестру, как сразу же уходят куда-то веками накопленные правила и знания и возникает особое состояние, связанное с не менее богатой и древней традицией, но больше роднящей людей, к какой бы эпохе или народу они ни принадлежали.

Но что такое праздник? Как он возник? Как действует? И почему не умирает?

Несмотря на то, что уже самые первые этнографические описания уделяют празднику особое внимание, он продолжает оставаться одной из спорных, недостаточно разработанных проблем в этнологии. Не совсем ясны вопросы, связанные с местом и функцией праздника в жизни общества, особенно когда речь идет о самых ранних этапах истории человеческого общества. К тому же проблема праздника многогранна, так как требует комплексного рассмотрения всех сторон жизни первобытного коллектива. Если мы можем—не всегда, впрочем, достаточно четко—разделить современные праздники на церковные, народные, государственные и т. д., то сделать это, скажем, с австралийским праздником невозможно. Учитывая синкретический характер первобытного праздника, выполняющего одновременно экономическую, религиозную и множество других функций, мы и будем употреблять слово «праздник» в самом широком смысле, не вкладывая особого философско-категориального или социально-эстетического смысла в феномен праздника [ср. 80]. Мы попытаемся описать праздник с разных сто-

рою, выявить ряд существенных его черт и надеемся, что праздник «проявит» и «определит» себя сам.

Организация текста также обусловлена использованным в книге методом. С каждым последующим ходом, с обнажением каждого нового пласта праздника возможны поправки и новые приближения в реконструируемой картине. Например, первый раздел посвящен обыденному и сакральному в жизни архаического общества, однако в дальнейшем мы приходим к выводу, что сама концепция сакрального требует пересмотра и что для первобытного общества правомочнее говорить о жизни будничной и праздничной. Роль инициации как стержня праздничных комплексов, выявленная в первой главе, при более глубоком рассмотрении уходит на второй план, на первом же месте в праздничной жизни архаических коллективов оказывается оргиастический праздник.

Так как праздник неразрывно связан с мифом— часто в его пределах воссоздается мифологическая нервоситуация—мы будем в немалой степени опираться на первобытную мифологию, в особенности на мифы о начале мира и общества. Ввиду того, что нередко историческая действительность входит в мифологический сюжет в контексте универсальных архетипических схем, мы попытаемся в каждом конкретном случае оценить границы истолкования первобытной мифологии.

Рассматриваемый круг вопросов более чем обширен, а сами вопросы настолько многогранны, что в книге многие проблемы скорее ставятся, чем находят свое окончательное разрешение. В книге изучаются особенности отражения социальной структуры в праздничной жизни и мифологии в обществе уже готовых, по выражению Ф. Энгельса, людей [83, 490]¹. Проблема же начала праздника требует привлечения данных целого ряда наук, охватывающих разные аспекты этого многогранного вопроса. Прежде всего праздник зани-

¹ Первая цифра указывает на номер библиографии, а последующие—на страницу.

мает особое место в первобытной экономике². Предпосылки древнейшего праздника можно видеть и в некоторых массовых ритуалах в обезьяньих сообществах [72, 48—9; 467, 227; ср. отчасти 224; 225], т. е. для понимания начала праздника необходимо привлечение данных и приматологии. Наконец, важен психофизиологический аспект праздника, чему в значительной мере посвящена настоящая книга.

Предположения о возрасте различных явлений духовной культуры, конечно, не могут претендовать на установление такой же абсолютной датировки, какую дают нам археологические материалы. Более того, такие построения всегда носят гипотетический характер [ср. 62, 260], однако это в равной мере относится почти ко всем проблемам общего характера, изучаемым в этнологии.

Ввиду того, что в книге делается попытка реконструкции древнейшего праздника и в конечном счете воссоздания жизни архаических коллективов, возникает неминуемый вопрос, традиционно подстерегающий историков первобытного общества: насколько правомерно считать первобытными современные «первобытные» общества? В частности, можно ли считать, что неизбывность традиций у австралийских аборигенов (хотя бы поры первого знакомства их с европейцами) настолько абсолютна, что по ним можно судить о древнем состоянии аборигенной и даже вообще человеческой культуры? Разумеется, австралийское традиционное общество не представляет собой некую застывшую и вечную картину. Правда, несомненно известная застойность вообще традиционных, и не только австралийских, обществ [ср. 121, 68—9; 497, 124]—начальный отрезок истории был наиболее медленно текущим, и чем ближе к нашей эре, тем больше ускоряется исторический прогресс [ср. 104, 26—37]. Однако думается, что чрезмерная консервативность первобытной традиции, в том числе австралийской, несколько преувеличена. В Австралии, например, большую

² См. опыт разработки этой проблемы (с литературой вопроса) в [113].

роль в принятии нововведений в области ритуалов и социальной структуры играет престижный момент [238, 20; 392, 168—9; 487, 186]. К тому же все изменения и нововведения аборигены проецируют во Время Сновидений—мифическую эру, в которой жили и творили великие предки³ [ср. 231, 191]. Так, творчеству легендарных предков приписываются даже петроглифы, изображающие грузовики и шляпы европейского покроя [384, 58; 408]. Иногда заимствования и инновации могут в корне изменить суть вводимого в местную жизнь явления. Например, инициационный комплекс с обрезанием и другими характерными новогвинейскими чертами, введенный не так давно у мёвехафен Новой Британии, стал выполнять принципиально иную функцию: из половозрастного обряда с подчеркнутыми антиженскими свойствами он стал обрядом, утверждающим начинающееся классовое расслоение—мальчики и девочки иницируются совместно, но только те, которые входят в определенный (высший) слой общества [513, 203; 162, 91].

Примеры такого рода (их число легко можно было бы умножить) наглядно показывают, насколько осторожным должен быть толкователь первобытной культуры. Известная трудность заключается и в неоднородности исследуемого ареала, причем не только при сравнении Австралии и Океании (например, в Австралии женщины специально готовят пищу для мужчин в ритуальных целях, а на Новой Гвинее мужчины часто не могут даже прикасаться ко всему, что имеет какое-либо отношение к женщинам), но и в пределах одной Австралии (так, племя аранда делится по крайней мере на три подгруппы, заметно отличающиеся с этнографической точки зрения друг от друга [495, 47 и сл.]), не говоря уже о Новой Гвинее. Однако ввиду того, что мы пытаемся вскрыть лишь некоторые общие архаические пласты в празднике и мифе, причем проявляющиеся на разных уровнях и даже в разные исторические эпохи, представляется возможным избежать

³ См. варианты названия этой эры у разных племен в [190, 187].

в какой-то мере тех неточностей, которые могли бы возникнуть при простом сопоставлении тех или иных традиций.

В первую очередь мы будем опираться на первоисточники по этнографии народов Австралии и Океании, и не только потому, что в этом ареале сохранилось много архаических сторон праздника и мифа, но и потому, что здесь с наибольшей очевидностью проявляются всевозможные системы двоичных классификаций, о которых не раз будет идти речь в книге. Однако в ряде случаев оказалось целесообразным привлечение этнографического материала и из других ареалов. В частности, раздел о двойничестве в значительной мере построен на армянском материале.

В современных условиях число нетронутых островков первобытной культуры быстро сокращается, и даже самая компетентная работа в поле может оказаться несовершенной, так как слишком многих решающих свидетельств не существует более. Использование старых источников также требует известной осторожности со стороны современного интерпретатора, и дело не только в том, что многие самые ценные свидетельства о жизни первобытных обществ нам оставили непрофессиональные этнографы; даже такие классики австраловедения, как Б. Спенсер и Ф. Гиллен, находились, согласно Д. Малвани, в некоторой зависимости от теорий, которые они стремились подтвердить своими фундаментальными изысканиями [411, 306]. Иногда неточными могут оказаться и выводы, ставшие традиционными, которые делались на основе старых материалов. Один из наглядных примеров такого рода—недавняя дискуссия, начатая Э. Личем вокруг установившегося в литературе мнения о том, что первобытные люди не имеют никакого представления об истинной причине беременности [344, 85—112; 484 и др.]. Последний пример, возможно, связан в некоторой степени и с многолетней традицией приписывания мышлению архаичного человека ярко примитивных, «дологических» черт, что в известной мере связано с работами Л. Леви-Брюля [74; 75; ср. 120; 498, 732]. «Примитивная логика» (о некоторых аспектах которой

будет идти речь и в нашей книге), как показал К. Леви-Стросс, «при всей своей конкретности и связи с непосредственными ощущениями способна к обобщениям, классификациям и анализу, так же как и «непримитивная» [85, 169]. Отметим, кстати, что у Леви-Стросса «дикое мышление» («*La pensée sauvage*» [351]) — это не «мышление дикарей» [64, 137]. И вообще, как метко выразился известный итальянский фольклорист Дж. Коккьяра, прежде чем открыть дикаря, его выдумали [211,7]⁴.

⁴ О концепции «примитивного человека» см. [226; 231, Введ.; 298, гл. 26; 312; 466, 66—71].

АРХАИЧЕСКИЙ ПРАЗДНИК:
ЕГО СУЩНОСТЬ И МЕСТО
В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА

1. ЖИЗНЬ ОБЫДЕННАЯ И ЖИЗНЬ САКРАЛЬНАЯ

Жизнь архаических коллективов четко делится на две части. С момента инициации мальчик живет не только трудной и монотонной обыденной жизнью, но и начинает участвовать в том, что получает все большее и большее значение для него—эта часть его жизни посвящена делам священным и тайным. «С годами он принимает все возрастающее участие в них, пока, наконец, эта сторона его жизни не занимает гораздо большей части его мыслей» [482, 33]. Это замечание об обыденном и сакральном¹ в жизни аборигена Центральной Австралии можно в той или иной мере распространить на все народы, сохранившие ряд архаических черт, да и не только на них. Приобщение к миру сакрального порой может растянуться не на один год—например, финальная часть инициации у аборигенов племени аранда отстоит на 13—20 лет от первого ритуала посвящения, завершая, наконец, длительный переход юноши в класс полностью инициированных мужчин [481, 212—3; 93, 178; ср. 495, 97, 122]. К тому же у громадного большинства народов эти «ритуалы переходов» (по терминологии А. ван Геннепа [263]) строго закодированы, нередко сама атмосфера

¹ Противопоставление сакрального и обыденного (*le sacré et le profane*) было введено Э. Дюркгеймом [229] и в настоящее время является традиционным в этнологии и смежных науках (см., например, [236; 345 и др.]).

проведения или же строение этих ритуалов уже таковы, что посвящаемый запоминает свое приобщение к миру сакрального на всю жизнь. Например, иницируемый переживает сильнейшее психологическое потрясение— во время церемонии Пундж (племя муринбата) чувство страха так велико, что у мальчиков часто не срабатывают мышцы сфинктера [488(1), 114, прим. 2]. Учитывая универсальную символику инициации как нового рождения, подобные стрессовые состояния можно соотносить с «травмой при рождении» [о ней см. 449; 251; 252; 353 и др.]. Пример другого рода можно видеть в обычаях аранда, священные песни которых в метрических целях разбиты и перегруппированы особым образом, причем такой закодированный текст ревностно оберегается стариками и иницируемые не имеют права переспрашивать о смысле того или иного мифического события, а ждут другой возможности увидеть и услышать непонятое, пока в совершенстве не усвоят священную историю своих предков [494, 197—8; 495, 4]. Такой метод запоминания можно сравнить со способом научения ребенка родному языку—ребенок тоже до тех пор «ждет другой возможности», пока не научится говорить. Таким образом, сакральное органически входит в жизнь члена общества, особенно если это общество архаическое.

Для всего же коллектива противопоставление обыденного и сакрального осуществляется в виде деления жизни общества на периоды повседневной трудовой жизни и время праздников. Э. Лич считает даже, что этим созданием интервалов в социальной жизни создается само время [345, 135; ср. 31, 29].

Правда, сами праздники тоже могут быть сакральными или мирскими, причем последние, в свою очередь, могут быть связаны с сакральной историей коллектива или иметь чисто развлекательный характер. Например, в Оэнпелли (Зап. Арнемленд) все известные ныне церемонии ввел мифический герой Лумалума, перед своей смертью показавший людям пять священных, тайных для женщин, ритуалов и семь мирских, доступных для всех [189, 139—41]. Однако мы не будем строго делить здесь праздники на сакральные и

мирские, так как в дальнейшем нас больше будут интересовать не отдельные праздники, а общая праздничная жизнь коллектива. К тому же, как будет показано ниже, многие праздники несвященного характера совершаются параллельно со священными церемониями или же одна церемония распадается на более или на менее тайные части, совершаемые раздельно, но одновременно. И наконец, мы попытаемся показать, что несвященность, нетайность некоторых церемоний являются даже более архаическими чертами, чем торжественность и строгая секретность других.

Священные церемонии иногда могут занимать (или занимали в недавнем прошлом) очень значительную часть жизни племени. Так, согласно Спенсеру и Гиллену, у аранда комплекс церемоний Энгвура (Ингура— по Т. Штрелову [495]) начинался в середине сентября и продолжался до середины января следующего года. В течение октября, ноября и почти всего декабря церемонии непрерывно следовали одна за другой, ни одного дня не проходило без какой-нибудь из них, а иногда случалось, что за сутки исполнялись пять—шесть церемоний [481, 272; 482, 178]. Глава одной из тотемных групп аранда гордо говорил Т. Штрелову, что если бы даже им дали шесть месяцев на проведение всего комплекса священных церемоний, они все равно не уложились бы в этот срок [495, 101]. У других групп аранда в прошлом исполнение каждого комплекса также требовало больше полугода [495, 81, 108], а иные церемониальные циклы занимали от четырех до шести месяцев [497, 96; ср. 185, 39; 190, 240; 309, 301—4; 510, 472]. У варрамунга длительность исполнения отдельного комплекса церемоний обуславливалась еще и тем, что, в отличие от своих южных соседей аранда, они обычно исполняли длинные серии церемоний, воссоздающие полную мифическую историю того или иного предка [482, 354]. Спенсер и Гиллен пишут, что однажды в полдень они видели шесть различных церемоний племени кайтиш, причем в такой быстрой последовательности, что зрители едва успевали перемещаться с одной священной площадки на другую, которые отстояли друг от друга примерно на 20—30 ярдов

[482, 191]. У варрамунга тоже за день иногда исполнялось до пяти отдельных церемоний [482, 297].

Вообще, как отмечает К. Блекер, число праздничных дней у различных народов может сравняться и даже превысить число дней повседневной трудовой жизни [196, 24—5].

Таким образом, та часть племенной жизни, которую мы условно обозначили как сакральную, оказывается достаточно продолжительной и насыщенной.

2. СПЕЦИАЛИЗИРОВАННЫЙ РИТУАЛ И МАССОВЫЙ ПРАЗДНИК

Рассмотрим сперва такую важную характеристику праздника, как количество участников в нем. Можно заметить, что число исполнителей обрядов не везде одинаково, например, в церемонии Энгвуря оно обычно не превышает двух-трех [482, 178]. Однако существует также множество обрядов, где число исполнителей значительно больше. Мы не будем говорить пока о зрителях, также являющихся участниками праздников [ср. 536, 22], так как зрители, как правило, присутствуют на церемониях всех сравниваемых групп. На первый взгляд может показаться, что число участников в общей праздничной жизни коллектива резко ограничено ввиду строгого соотношения каждой церемонии с определенной тотемной группой. Но это уменьшение числа участников праздника может оказаться мнимым, если учесть тот неоднократно привлекавший внимание исследователей факт, что любая церемония в дуально-эзогамном коллективе совершается лишь по просьбе той половины коллектива, которой не принадлежит данный обряд и которая, более того, несет все обязанности по снабжению исполнителей необходимым для ритуала материалом: охрой, пухом и т. п. (см., например [482, 298, 308, 309]). В некоторых случаях, как например, в большом цикле церемоний, посвященных великому змею Воллунква, обе половины племени варрамунга принимают непосредственное участие в

сложных драматизированных обрядах, хотя сам цикл принадлежит непосредственно половине Улууру; то же самое можно сказать о церемонии огня у того же племени. В особых случаях, например, когда умирает «обладатель» важных священных церемоний (большой эртнатулунга), свидетелями одной из них становятся мужчины всех брачных классов (у унматьера и кайтиш) [482, 508—9].

Интересно, что если сравнить сходные комплексы у аранда и варрамунга по участию в них членов противоположных половин, то сразу же можно заметить, что по этому признаку сравниваемые племена занимают точно противоположные положения. У варрамунга ни одна тотемная церемония не может состояться без соответствующей просьбы исполнить ее со стороны членов противоположной половины группы, причем они же снабжают исполнителей всем необходимым для церемонии и, кроме того, сами декорируют исполнителей. У аранда же, напротив, ни один член противоположной половины группы не имеет права даже близко подходить к тому месту, где члены другой половины готовятся к проведению своих церемоний. Однако примечательно, что церемонии племени кайтиш как бы занимают промежуточное положение между ними. Члены каждой тотемной группы действуют, как и у аранда, по своей инициативе, но их украшают члены противоположной половины, на которых ложится также забота о ритуальных атрибутах, что, с другой стороны, напоминает обычаи варрамунга [482, 164—5, 291—2]. Иными словами, племя кайтиш является промежуточным не только по своему географическому положению, но и по особенностям обрядов. Таким образом, у варрамунга фактическое количество участников церемоний оказывается больше, чем у аранда. Это сужение круга участников праздников у аранда, возможно, связано с определенным вырождением первоначально более массового обряда, о чем речь впереди.

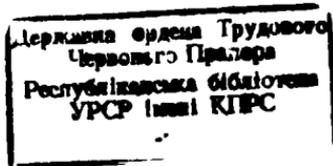
Число участвующих в празднике может увеличиваться не только по указанным «внутренним» причинам, но и по «внешним». Часто на церемониях при-

существует значительное число людей из различных местностей [189, 45; 482, 178; 488(1), 111; 495, 162], и более того, их часто специально приглашают на большие циклы, особенно если они связаны с инициацией [235, 4; 365, 137—8; 479, 144, 146]. У аборигенов племени мара существует даже небольшой обряд, во время которого выкрикиваются названия разных местностей, откуда прибыли гости [482, 371], а в Юго-Восточной Австралии на обряды инициации обычно собирается несколько племен [310, 511—2]; и вообще аборигены, как правило, приурочивают инициации и другие важные церемонии ко всевозможным многолюдным сборищам [482, 268, 354]. Иногда у аранда глава тотемной группы приглашает людей, случайных оказавшихся в лагере, даже на церемонии интичиумы, если гости принадлежат к «правильной» половине племени, но это происходит довольно редко; если же гость не принадлежит ни к тому же тотему, ни к соответствующей половине племени, он ни при каких обстоятельствах не допускается на тайные церемонии хозяев [481, 169]². Но в случае инициации те же аранда могут одновременно инициировать даже мальчиков, принадлежащих к разным тотемным группам, лишь бы их отцы, деды либо братья были связаны с тотемным центром, где происходит посвящение. Здесь собирается по случаю инициации довольно много людей из разных групп, так или иначе связанных с этим центром, к тому же визитеры часто приводят с собой своих родственников и друзей [495, 97, 102], а так как наследование тотемов носит более или менее случайный характер [498], то фактически в главных тотемных центрах могут собираться аборигены из самых различных районов племенной территории. Некоторое представление об этих массовых сборищах могут дать современные демографические исследования—напри-

² Аборигены легко разносят всех людей (и даже явления природы) по соответствующим социальным строению их племени структурным единицам. Обычно они спрашивают и европейских путешественников, к какой именно половине те принадлежат—ер., например, [413, XVII].

мер, А. Енгоян, изучающий демографические процессы у питьяндьяра, отмечает, что в Амата (Зап. Пустыня) на главные церемониальные комплексы собирается около 300—400 человек, в то время как в исследуемый период (1966—1967) население в этом месте колебалось от 150 до 300 человек [535, 72], то есть число гостей может сравниться с числом хозяев [ср. 439, 125]. Правда, тот же автор считает такие большие церемониальные сборища явлением небольшой давности и связывает их с внедрением европейской «диеты и экономики», позволяющим большим группам не умереть от голода в сухие периоды. В древности же подобные массовые праздники, по его мнению, были редким явлением и устраивались лишь в избранных, богатых дичью и растительностью местностях [535, 88]³. Однако, как верно возражает ему Р. Берндт, такие массовые сборища были вполне возможны в благоприятные периоды [165, 9]. Т. Штрелов также считает, что, несмотря на крайне неблагоприятные природные условия в местах расположения главных тотемных центров в Центральной Австралии, эти центры в хорошие сезоны были вполне пригодными для проведения долгих и сложных церемониальных циклов [497, 96]. В целом уровень осадков в Центральной Австралии не то что очень низок, скорее можно сказать, что дожди идут там крайне нерегулярно [496, 122], но даже в самые опустошительные сухие сезоны отдельное дождевое облако может сказочно преобразить осчастливленные им немногие области, а в хорошие сезоны тотемные центры в течение многих месяцев могут прокормить не одну сотню людей [497, 96]. Как полагает Т. Штрелов, странное на первый взгляд несоответст-

³ Ср. сходные мысли К. Клакхона о меньшей интенсивности ритуальной жизни у навахо до столкновения с европейской культурой [327, 359]. Однако предположение Клакхона обязано его психологическому чутью—заметное усиление ритуализации у навахо могло быть следствием стрессовости резко изменившейся жизненной ситуации (о чем пойдет речь в дальнейшем), в то время как Енгоян пытается обосновать свой тезис на экологической основе.



5515400

вие расположения многочисленных тотемных центров с их средними экологическими показателями (количество осадков, наличие постоянных источников и т. п.) находит объяснение, если иметь в виду не отдельные области, а всю Центральную Австралию. Своеобразные суровые природные условия способствовали созданию таких социальных структур и такого экономического порядка, которые приводят к полному использованию всей страны и обеспечению подвижного и саморегулируемого равновесия всей системы [496, 145; 497, 95; ср. 22, 121].

За пределами Австралии указанием на массовость древнейших ритуальных церемоний может служить факт независимости родового и семейного культа у некоторых народов Сибири от шаманства. Как пишет С. А. Токарев, «шаманство «не вяжется» с родовым культом, так что шаман не только не играет в этом культе какой-либо роли, но даже не может устраивать своих камланий во время медвежьего праздника» [121, 289]. У гиляков, орочей, отчасти чукчей и коряков «промысловый культ тесно переплетался с семейно-родовым, вернее принимал семейно-родовые формы, шаманство же стояло особняком» [121, 290]. И вообще главная функция шамана—лечение болезней и в меньшей мере—обеспечение удачного промысла [121, 298], что косвенным образом показывает, что архаичнее массовый обряд. Надо отметить, что всякий обряд, привлекающий большое количество участников, несет больше ответственности за судьбу всего общества, чем обряды, совершаемые отдельными исполнителями. Для группы важнее всеобщее благосостояние и процветание, чем забота об отдельном больном. Показательно, что даже современная иерархия экстренных телефонных вызовов выявляет ту же закономерность—01, 02, 03. Также в первую очередь заботу о мире-общине выражает русский обычай, предписывающий выносить покойника вперед головой «при смертности от повальных и заразительных болезней» [34, 928]—ноги покойника направлены в сторону дома, а не прочь от него, как в обычном похоронном обряде. Опасный для мира мертвец как бы возвращается в свой дом—так община

жертвует отдельным домом для сохранения всеобщей безопасности.

В Австралии менее явна зависимость статуса шамана⁴ от общественного уклада, но церемонии, совершаемые на востоке и на западе континента, заметно отличаются по той роли, которую играет в них шаман. Так, на востоке шаман является ритуальным лидером церемоний, в то время как в Центральной Австралии (и, возможно, также в Арнемленде) его профессиональный статус никак не влияет на его положение в церемониальных комплексах, как, например, в комплексах Гадьяри и Энгвура [393 (№ 1), 35]. Можно предположить, что в Центральной Австралии ввиду историко-географических особенностей лучше сохраняются некоторые архаические черты, присущие массовому празднику.

Элементы шаманизма могут стойко сохраняться и проявляться и на более высоком уровне общественного развития—например, С. А. Токарев считает даже, что оргиастические культы Античной Греции являются пережитками шаманистических ритуалов [121, 305]. Однако здесь для нас важнее то, что в этих культах налицо массовый народный праздник, упорно подчиняющий себе, как мы увидим далее, и римские Сатурналии и средневековые карнавалы. Народный праздник не нуждается в истеричном предводителе. Хотя во время камлания шамана народ и присутствует, он испытывает страх, ужас перед духами и шаманом. А во время массового праздника типа карнавала все веселятся, черт смешной, а не страшный, священнослужитель (преемник шамана) вызывает смех, а не благоговейный ужас [ср. 13].

Итак, мы увидели, что несмотря на кажущуюся ограниченность участников праздника, фактическое число их достаточно велико, в случае же бинарной структуры коллектива—как правило, составляющей основу социальной организации австралийцев [42, 67

⁴ Слово «шаман» мы используем (вслед за М. Элиаде [232]) в широком смысле, объемлющем и австралийского «medicine man».

и сл.]—в празднике участвуют все его члены. Таким образом, мы получили первую отличительную черту архаического праздника—его массовость.

Конечно, следует учитывать, что есть обряды более или менее тайные и что это отражается также и на числе участников. Сравнительно недавно еще исполнялись обряды, которые мог видеть лишь полностью инициированный мужчина, и каждый чужак, имевший несчастье оказаться вблизи священной площадки, был бы незамедлительно умерщвлен [498, 737].

Попробуем теперь проследить, всегда ли и все ли церемонии были окружены атмосферой тайны и торжественности.

3. МАГИЧЕСКИЙ ОБРЯД И ТОРЖЕСТВЕННОСТЬ РИТУАЛА

Сравнивая между собой священные церемонии, можно заметить, что они различаются и манерой исполнения: есть церемонии, проходящие в легкой непринужденной атмосфере, а есть и строгие торжественные ритуалы. Возникает вопрос, который из этих двух типов церемоний несет в себе больше архаических черт. Иными словами, какой праздник архаичнее, веселый или торжественный? Такое сравнение опять же удобно провести на примере австралийцев, и не только потому, что имеется много подробных описаний их образа жизни, но и потому, что можно проследить один и тот же или однотипный обряд у разных групп, занимающих соседние или отдаленные друг от друга территории. Причем можно делать это с учетом направления миграций культов и истории заселения континента.

Попробуем сопоставить некоторые особенности церемоний типа интичиумы у племен, обитающих в центральной части континента и к северу от нее. Сразу же бросается в глаза исключительная торжественность церемоний у аранда по сравнению с обрядами их северных соседей [482, 223]. Кроме того, у южных племен Центральной Австралии отмечается также наличие

специальных магических церемоний, фактически являющихся частью интичиумы, в то время как у северных соседей аранда—в группах варрамунга, вальбири, вульмала, тьингилли и умбайя только очень редко совершается какой-либо специальный магический обряд. Интичиума у этих племен это просто серия церемоний, воссоздающих эпизоды мифического Времени Сновидений, и только у варрамунга в одном-единственном случае—в связи с тотемом белого какаду—совершается также магический обряд. У племен, расположенных еще севернее, на берегу залива Карпентария, уже почти отсутствуют церемонии интичиумы. У них тоже есть свои церемонии, связанные с Временем Сновидений, но они не направлены на умножение тотема, глава тотемной группы не исполняет магических церемоний с этой целью—тотем размножается «сам». Аборигены знают разные магические действия и иногда могут исполнять их—например, анула тотема дюгоней при исполнении церемонии, связанной с мифическим прошлым, могут бросать с магической целью палки в скалу-дюгоня, однако дюгони размножаются сами собой, без «помощи» людей [482, 309—19].

Как верно отмечают Спенсер и Гиллен, такая картина сложилась вследствие различных условий жизни у этих племен [482, 318]. Аборигенам береговых племен бинбинга, анула и мара, которые живут в сравнительно хороших условиях и у которых можно заметить только следы интичиумы, нет никакой необходимости совершать специальные церемонии для умножения тотемов—природа заботится об этом сама, хотя им и известны такие церемонии и магические обряды⁵. Реликтом сложных магических обрядов того типа, который характерен для аранда и кайтиш, авторы

⁵ Б. Малиновский обнаружил точно такую же закономерность на о-вах Тробриан: в западных лагунах рыбная ловля не представляет какой-либо трудности, и здесь почти совершенно отсутствует соответствующая магическая обрядность. На северном же побережье, где морской промысел представляет собой довольно рискованное и ненадежное предприятие, рыбная ловля полностью окружена магией [370, 90].

считают также обряд у варрамунга, относящийся к белому какаду. Таким образом, Спенсер и Гиллен фактически реконструируют некий начальный обряд интичиумы, который со временем видоизменился у разных групп, заселявших различные территории континента. Прямо об этом они не пишут, но уже то обстоятельство, что чем дальше к югу, тем четче выражен обряд— а Спенсер и Гиллен одними из первых высказали предположение о северном происхождении племен Центральной Австралии [481, 113; 482, 17],—говорит о том, что авторы фактически считают, что именно южные племена Центральной Австралии сохранили больше архаических черт в обряде. Можно считать доказанным, что крупные этнические общности в этой области образовались еще до превращения места их обитания в зону пустынь и полупустынь [62, 343, 352, 356; ср. 158, 78 и др.]. И следовательно, если считать начальный комплекс обрядов интичиумы принесенным уже первыми переселенцами, то становится неясным, почему он должен был иметь такой сложный магический характер в богатых тогда краях. Предположение о том, что этот комплекс был заимствован с севера, откуда идут пути традиционного обмена, тоже не проясняет вопроса. Нет также никаких оснований считать этот комплекс распространившимся с юга в более поздние времена [ср. 231, 172—3]. Но если отказаться от предположения, что именно южные племена Центральной Австралии сохранили самые архаические стороны обряда, многое может стать более понятным. В самом деле, точно так же, как любой живой организм в экстремальных условиях развивает—вплоть до гипертрофии—какую-нибудь свою функцию, по тем или иным причинам отвечающую новым условиям жизни, так и, возможно, у южных групп в связи с термическим максимумом постепенно развились некоторые черты обрядов, больше отвечающие новым условиям. Резкое уменьшение дичи должно было ознаменоваться бурным развитием магических обрядов, не исполнявших в первоначальном комплексе столь значительной роли, что в свою очередь отразилось на общей атмосфере ритуалов—церемонии стали более торжественными.

Отметим, что у аранда можно заметить и другие особенности обрядовой жизни, указывающие на некоторую вырожденность их церемоний по сравнению, например, с церемониями варрамунга. У варрамунга каждая церемония принадлежит всей тотемной группе, глава тотема действует лишь как ее представитель, а у аранда «обладателями» церемоний являются отдельные люди, имеющие право на их проведение [482, 193]. Правда, у аранда «владельцы» священных церемоний и связанных с ними мифов и чуринг—это еще не полновластные «частные собственники». Истинным «владельцем» всех этих священных объектов и мифов является тотемная группа, которая долгие годы может хранить их, пока не родится законный владелец [495, 145] (у аранда наследование многих тотемов строго коррелируется с местом мистического зачатия [498; 432]). Но уже то, что в общую церемониальную жизнь племени вносится некоторая зависимость от отдельной личности, может привести к постепенному вырождению самой формы исполнения церемоний. Например, у варрамунга, в отличие от аранда, исполнителей священных обрядов украшают значительно лучше, символические изображения на их телах выполнены гораздо четче и определеннее [482, 191]. К тому же церемониальные комплексы у варрамунга более строго связаны с мифическим прошлым, исполнение церемонии Е без предшествующего исполнения других обрядов в порядке А, Б, В, Г и Д было бы очень странным у варрамунга, тогда как у аранда порядок исполнения церемоний не имеет никакого значения [482, 193]. У аранда в связи с указанной ролью отдельной личности в праздниках, возможно, происходили невосполнимые нарушения в общей системе сакральной памяти коллектива—как пишет Т. Штрелов, некоторые традиции дожидались своих «владельцев» более ста лет [495, 145], а другие, вероятно, так и исчезли бесследно. Эта ситуация, видимо, такого же рода, как и более универсальная. Сходным образом в системе взаимодействия целого и его частей утрата или изменение функции отдельных частей может привести к полному разрушению всего механизма, в то время как в функци-

онирующей системе с обратной связью всякие изменения гибко перестраиваются в общей системе без ущерба для целого.

Резко изменившиеся условия жизни аборигенов Центральной Австралии, возможно, породили и другое явление, перекликающееся с бурным расцветом магии. Речь идет об особенностях развития австралийского наскального искусства, о том переломе, который совершился в третьей его фазе (по периодизации Ф. Маккарти [379, 78; 380, 85; 381, 33—7; 382, 75—6]) в сторону условности и схематичности изображения и который порывал с реалистическими традициями предшествовавшего периода. Корни этого периода В. Р. Кабо правомерно связывает с последствиями термического максимума, тем более что петроглифы этой фазы распространены преимущественно именно в Центральной и Западной Австралии [62, 301—2; 383, 11, 61]. Менее обоснованным представляется мнение Маккарти, считающего «геометризацию» третьей фазы следствием распространения в Австралии мотивов бронзовой металлургии, проникших сюда из Юго-Восточной Азии через Индонезию в начале последнего тысячелетия и вызвавших сильные изменения в символике изобразительного искусства, но не коснувшихся других сторон жизни аборигенов [380, 86—7]. К тому же отметим, что хронологические оценки стилей носят относительный характер, так как лишь для первых фаз известны единичные точные датировки на основании радиоуглеродного анализа (наиболее древним петроглифам из пещеры Куналда не менее 20 000 лет) [534, 137; ср. 512].

Согласно В. Р. Кабо, за второй (реалистической) фазой логичнее допустить следование не третьей (условно-символической) фазы, а четвертой, вернувшейся к реалистическим традициям [62, 299]. При такой хронологической перестановке последовательное развитие художественных традиций (I, II и IV фазы) было бы прервано III фазой, порожденной изменившимися условиями жизни. Однако многие петроглифы четвертой фазы перекрывают петроглифы третьей фазы, сделаны непосредственно на них [62, 301; 384, 58]. По-видимо-

му, вряд ли можно говорить о некоем «Возрождении» в австралийском искусстве, напоминающем—пусть очень отдаленно—европейский Ренессанс, пришедший на смену условному искусству средневековья. Скорее всего это свидетельствует о способности человеческого общества адаптироваться даже к самым тяжелым условиям жизни. Может быть, возврат к реалистическим традициям второго периода говорит о том, что общество вышло из стрессового состояния, приспособилось к новым условиям. Как замечает В. Р. Кабо, «традиции эти никогда не умирали, не исчезали они полностью и в период господства условно-геометрического искусства» [62, 301]. Маккарти тоже замечает, что некоторые мотивы (женский передник, рыбий позвонок, ветровой навес и т. п.) являются фактически реалистическими, хотя обычно их и относят к геометрическим [383, 58].

Нечто сходное можно заметить и в изобразительном искусстве начала XX века, где также в связи с резкими перестройками как в социальной сфере, так и в психологической (социалистическая революция, революция в физике) происходит бурное развитие всевозможных нефигуративных направлений. Однако и здесь все более усиливался интерес к искусству реалистической направленности, которое тоже никогда не умирало.

Стадиальность развития австралийской наскальной живописи вызывает искушение сопоставить ее с соответствующими этапами развития палеолитической живописи вообще. Но такое сопоставление должно быть, очевидно, лишь самого общего характера, типа различия памятников искусства, находящихся в подземных святилищах, и памятников, расположенных на открытом месте [126, 80]. В подземных святилищах преобладают знаки, изображения фантастических животных, разные схематические фигуры; в памятниках на открытом месте, напротив, изображения преобладают над знаками, хорошо известные животные над фантастическими, реалистическая трактовка над схематической и т. д. [126, 80—1]. Австралийский пример такого рода—отпечатки рук в пещере Тумс (Южный

Квинсленд). У входа в пещеру изображены 175 отпечатков рук, много отпечатков имеется и внутри пещеры, но в отличие от наружных у большинства из них недостает какого-либо одного пальца или сустава [62, 303]. В настоящее время многие исследователи не связывают такие изображения с наблюдаемым у ряда «примитивных» народов обычаем отрубания пальцев— для получения таких отпечатков не обязательно отрезать пальцы, их можно просто загибать [54, 112—3]. Для нас здесь важно то, что сакральное, связываемое с внутренней частью пещеры, сознательно искажается по сравнению с обыденным, мирским. Может быть, мы находимся у истоков сакральной символики, перерастающей в дальнейшем в особую недосказанность, условность тайного ритуала.

Можно предположить, что расцвет третьей фазы в австралийском наскальном искусстве был непосредственно связан с бурным развитием магической обрядности в экстремальный период, а условно-схематические изображения отражают или являются частью необычайно усложнившихся обрядов магического характера.

4. ТРИ УРОВНЯ В СТРУКТУРЕ МАГИЧЕСКОГО ОБРЯДА

Рассмотрим подробнее структуру магического обряда, чтобы стала более очевидной его связь с торжественностью. Оговоримся сразу же, что мы имеем в виду не происхождение магии, а уже установившуюся и функционирующую в человеческом коллективе магическую обрядность⁶. Отметим только, что часто убеждение в примате эмоций над представлениями и действий над идеями [375, 43 и сл.; 519], несмотря на ряд ценных и методологически верных положений (например, об эмоциональной разрядке при исполнении магического обряда), приводит к известной упрощенности и страдает чрезмерной психологичностью. К тому же теория такого рода многого не объясняет, например того, что у австралийцев и других «прими-

⁶ Обзор теорий происхождения магии см. в [123].

тивных» народов преобладает так называемая инициальная магия, а не другие, казалось бы, более архаичные типы [131, 35]. Здесь для нас важно то, что маг (в том числе и австралиец, нацеливающий свою вредоносную кость) действует не бездумно и аффективно, не просто срывает на чем-либо свой гнев подобно разъяренному быку, набрасывающемуся на скинутую одежду преследуемого им человека (как образно сравнивает Р. Маретт [375, 44]). Во всяком случае, в состоянии аффекта маг находится не на протяжении всего обряда—наряду с магическими действиями и заклинаниями он также думает. Вообще всякий идеальный магический обряд может быть реконструирован в виде следующей схемы: маг сперва думает, потом говорит и, наконец, делает. Иными словами, в идеальном магическом обряде присутствует вся триада «мысль—слово—дело»⁷, хотя в реальном обряде отдельные ее члены могут выпадать или присутствовать в неявном виде—ср. отсутствие чисто вербальной магии у австралийцев и других архаических народов [121, 86], у которых не исключается возможность магического действия без соответствующей формулы. В тробрианской же магии такое исключение уровня «слова» невозможно, но зато здесь имеются вполне самостоятельные заговоры [367, 403—8]. Нередки и случаи, когда одно и то же обрядовое действие непременно должно одновременно и совершаться и словесно описываться, как, например, в хеттской традиции [55, 36]. Поэтому классификации магических обрядов по признаку «делания» и «говорения» (ср. «rites manuels» и «rites oraux» Юбера и Мосса [313, 43—53]) носят несколько искусственный характер. Слова и действия одновременно присутствуют в магическом обряде⁸,

⁷ О триаде см. в работах В. Н. Топорова [129; 128 и др.].

⁸ Ср. мысли О. М. Фрейденберг о «нерасчлененном обрядово-словесном комке», в котором оказались заложенными эмбрионы будущих литературных жанров [138, 122]. Фрейденберг особенно интересовала триада «действие, вещь и слово», члены которой, по ее мнению, «составляли в семантическом генезисе одно слитое целое» [138, 199].

причем «отношение слов к действиям может меняться от ритуала к ритуалу в одном и том же обществе (или даже от общества к обществу)» [502, 175—6]. Это отношение может меняться и в пределах одного ритуала, причем в отдельных случаях даже насильственно—например, у альфуров Целебеса в одном обряде жрецу обрезают язык, и он продолжает свой танец, не имея больше возможности его комментировать [118, 505]. Следует учитывать и то, что в случае вербальной магии произнесение слов—это уже само по себе ритуальное действие [ср. 346, 407].

Связь слова и дела вообще чрезвычайно тесна в архаической традиции. Как говорит О. М. Фрейденберг, «всякое слово тождественно действию; всякое название есть воспроизведение действия» [138, 104]. Много раз описывалось, как «примитивный» человек почти не проводит границы между словом и делом—впрочем, это можно сказать и о современном человеке.

В последнее время ряд исследователей успешно используют идеи Дж. Остина, в частности, введенное им понятие «перформативных глаголов» [164; ср. 14, гл. 26; см. также 425; 471]⁹, для изучения магических обрядов [246; 501; 502], т. е. магическое действие рассматривается не просто как инструментальный акт, посредством которого маг добивается поставленной цели, а как действие, являющееся эффективным уже в силу того, что оно совершается [501, 221]. Но в магический обряд входит и уровень мысли, причем как меняется отношение слов к действиям, так и отношение мысли к словам (или действиям) может меняться от обряда к обряду в одном обществе или от общества к обществу. Например, зулус произносит свои молитвы в кратком «телеграфном» стиле, полагая, что духам предков известны его мысли [118, 476], а тибетский лама при подношении мандалы обязательно должен мысленно представить себе все те дары божествам, которые он перечисляет во время церемонии, ибо только тогда они будут настоящим подношением [520, 398;

⁹ Типичный пример перформативного действия—«я обещаю». Произносящий такую фразу одновременно делает то, что говорит.

38, 77]. Отношение «мысли» к «слову-делу» может записать и от того, является исполнитель профессиональным магом или же обычным человеком, случайно оказавшимся причастным к миру магии, сам он осуществляет схему «мысль—слово—дело» или приводит в движение скрытые механизмы магии, заложенные в ритуальном предмете, подобно герою распространенного сказочного сюжета, случайно расколдовывающего тот или иной заколдованный объект. Так же осуществляет лишь уровень «дела» и австралийский абориген, нацеливающийся костью, в которую заклинания были введены не им самим [482,462—3].

В некоторых случаях в обряде требуется присутствие всей тройки членов. Например, в одном жестоким магическом обряде, совершаемом мужчиной-варрамунга, когда тот хочет наказать женщину, ушедшую от него к другому, присутствуют и мысль, и слово, и дело. Если же после совершения обряда мужчина передумает (т. е. произойдет изменение на уровне мысли), он режет себе язык (произнесший смертоносные слова) и руку (совершившую жестокое дело). Тогда только магия будет аннулирована, женщина исцелится от насланной болезни и вернется к мужу [482, 465—6].

Не только магические обряды, но и многие социальные ситуации могут осуществляться, лишь когда все три члена триады оказываются в комплексе. При чем последовательность членов в триаде, вообще говоря, не обязательно должна быть такой, как в своем «культурном» прототипе: «мысль—слово—дело». Например, для того, чтобы совершилось традиционное тробрианское самоубийство, еще недостаточно, чтобы дело было сделано (инцест или другой асоциальный поступок) и общество знало бы об этом (члены общества обсуждают это событие между собой, общество говорит как бы себе, т. е. сплетни и разные толки относятся к сфере мысли [ср. 10]). Провинившийся кончает жизнь самоубийством, лишь когда публично объявляется о его проступке [368, 77—80], хотя обычно он и знает, что его проступок известен всем. Таким образом, механизм традиционного самоубийства

срабатывает, лишь когда включается уровень слова. Интересно, что и в современном обществе преступник несет наказание лишь после того, как официально и публично объявляется о совершенных им проступках, после чего зачитывается приговор. (Характерно, что в абсурдном мире романа В. Набокова «Приглашение на казнь» смертный приговор произносится шепотом на ухо подсудимому.)

Можно заметить, что мысль, слово и дело дополняют и даже заменяют друг друга, как в знаменитом Фаустовом поиске истинного начала. «В начале было дело» — провозглашает он наконец, перейдя от «слова» к «мысли», а затем к «силе». Как верно отмечает С. Тамбия, эти четыре члена фактически являются ингредиентами любой ритуальной системы [502, 175]. Что касается «силы», то это не менее важная сторона магического обряда, относящаяся, однако, к другому уровню его функционирования. Эта сила в значительной степени зависит от места, занимаемого исполнителем магического обряда в социальной структуре [345, 22—3]. Именно этим определяется проводимое Э. Личем различие между «неконтролируемым мистическим влиянием» и «контролируемой сверхъестественной атакой» [345, 22 и сл.]. Этим же в значительной мере определяется и «сила слова», например, проклятия брахмана.

Итак, мысль занимает в магическом обряде далеко не последнее, если не первое, место. Всякое колдовство, как полагают навахо, это «думание дурных мыслей» [326, 90], а дурной глаз в любой традиции уже предполагает наличие дурных мыслей [ср. 265, 3, 5]¹⁰.

Уровень мысли в магическом обряде приводит к особой сосредоточенности мага, к его исключительной серьезности. Это отметил, например, Л. Я. Штернберг у гиляков (нивхов), которые перед жертвоприношением бывают очень сосредоточены и неохотно вступают в разговоры [146, 162]. Уровень мысли вносит известную серьезность и торжественность в атмосферу

¹⁰ О природе сглаза и его связи с триадой подробнее см. в [2].

ритуала, причем чем сложнее магическая обрядность, тем более торжественную окраску она принимает.

Возвращаясь к пустыням Центральной Австралии, можно полагать, что широкое введение магической обрядности могло привести к тому, что праздничная жизнь аборигенов в целом приобрела большую торжественность. И, по-видимому, именно наличие специальных магических действий, которые у аранда составляют всю интичиуму, а у кайтиш самую важную ее часть, и придает церемониям этих племен исключительно торжественную окраску.

5. ТОРЖЕСТВЕННЫЙ РИТУАЛ И ВЕСЕЛЫЙ ПРАЗДНИК

Итак, следующей характерной чертой архаического праздника можно считать отсутствие в нем торжественности. Однако можно думать, что под этой неторжественностью скрыт еще более архаичный пласт. Для этого рассмотрим некоторые черты церемонии огня у варрамунга [482, 376—92]. Название этой церемонии чисто описательно и указывает на большую роль огня в нем, а не на связь с «тотемами огня». У варрамунга эти церемонии называются Натагура и Тадуван [482, 376], у западных соседей варрамунга вальбири (вайльбри)—Дьяриванба, Нгадьягула, Булуванди [431, 201], у аранда с огнем в большой степени связывается праздничный цикл Энгвура [495, 107 и др.], супруги Берндт наблюдали церемонию огня у аборигенов племени мудвара, гуриды и вальбири [165, 13]; у жителей южного Кимберли имеется сходный ритуал с огнем, где, однако, присутствует уже огонь мифического происхождения [165, 13]. Вообще с огнем связаны многие церемонии австралийцев, но ни одна из них не может сравниться по своей зрелищности и массовости с церемонией огня у варрамунга и вальбири. Поэтому мы будем называть его праздником огня, тем более что многие его качества находят удивительные параллели в традициях народов мира. Мы не будем разбирать здесь структуру этого во мно-

гих отношениях интересного праздника, рассмотрим лишь общую атмосферу, в которой он проходит. Прежде всего отметим, что в нем принимают участие также женщины и дети¹¹; кроме того, несмотря на то, что каждая половина имеет свою собственную церемонию, участие всех членов группы настолько очевидно, что Спенсер и Гиллен пишут, что это скорее одна церемония, только в одном случае она в большей степени касается половины Кингилли, а в другом— Улууру. Таким образом праздник выражено массовый. Далее, сразу же бросается в глаза, что это веселый праздник. Не считая «нападения» на лагерь женщин и финальной церемонии очищения огнем, все происходит под знаком веселья и хорошего настроения, даже цель обряда, по словам аборигенов, заключается в том, чтобы у всех создалось хорошее настроение и дружеское расположение к своим соплеменникам. Любопытно, что более чем полвека спустя Н. Питерсон, наблюдавший сходный праздник у вальбири, и первое «нападение» описывает как нечто веселое—никто не ранен, женщины и дети, в которых мужчины мечут куски коры, визжат и смеются в ответ [431, 206]. Интересным моментом в празднике огня является и то, что время от времени от групп людей, составленных из мужчин всех брачных подразделений, внезапно отделяются двое или трое; размахивая оружием, они неистово носятся кругом, пронзительно визжа и выделявая самые гротескные движения к немалому изумлению сидящих. Таким образом в праздник вносится некоторый элемент импровизации, еще более способствующий поддержанию веселья у участников.

Кроме того, общий дух праздника поддерживается эмоционально окрашенными восклицаниями, которые играют немаловажную роль и в других обрядах. Например, в Западном Арнемленде во время священной церемонии Убар выкрики «йа, йа!», имеющие как насмешливый, так и поощрительный оттенок, вносят немалую долю веселья в общий настрой праздника [189, 133]. В порядке сравнения заметим, что в этой цере-

¹¹ Об участии женщин в празднике см. ниже.

моиши тоже имеется некоторая доля импровизации: каждый из танцоров с теми же насмешливо-вызывающими выкриками проводит черту перед одним из своих соплеменников, приглашая его к танцу, того в свою очередь сменяет следующий и т. д., причем каждый раз старика сменяет кто-либо из молодых, и наоборот, т. е. поколения поочередно сменяют друг друга. Если в церемонии огня могут танцевать все вместе, конкурируя и импровизируя, то в Убаре то же самое как бы развертывается во времени, причем особым образом добиваются, чтобы «перетасовка» поколений была наиболее полной. Импровизация каждого «выступающего», а также взаимные приглашения танцоров сопровождаются смехом и радостными восклицаниями. Но интересно, что смеются все, кроме мальчиков, проходящих инициацию в этот период. Им нельзя даже улыбнуться, чтобы не навлечь на себя гнев и наказание со стороны старших [189, 137, прим. 97]. Посвящаемые не должны веселиться вместе со всеми: веселый праздник, смысл которого им объясняют опекуны, это еще не праздник для них, а зрелище, в котором смех — полноправный участник. Во время праздника огня тоже присутствуют иницируемые, но Спенсер и Гиллен не оговаривают особо, запрещено ли им смеяться вместе со всеми [482, 378, 388]. Можно все же думать, что такого запрета не существовало, так как праздник огня, в котором участвуют также женщины и дети, по духу напоминает скорее мирской праздник, в то время как Убар — одна из главных священных церемоний, поэтому посвящаемых пугают ужасными гримасами и угрожают оружием, а старики даже проводят горящими факелами перед их лицами, тем самым предостерегая от разглашения тайн церемонии перед женщинами и непосвященными [189, 137]. Таким образом, мальчиков торжественно вводят в веселый праздник. Веселость Убара это, возможно, отголосок какого-то древнего веселого народного праздника, но вместе с тем это, может быть, и первая сакрализация смеха, у многих народов развившаяся в так называемый ритуальный смех [см. о нем 13; 107; 455].

Всеобщее веселье в праздник огня усиливается еще и благодаря обычаю вонгана, когда начинаются

всевозможные взаимные насмешки, шутки и возня. Известно много примеров подобных шуточных состязаний, церемониально устраиваемых между членами дуально-эзогамных половин. Иногда весь комплекс церемоний представляет собой чередование «веселых» и «серьезных» обрядов—так, в инициационном комплексе Пундж у племени муринбата веселые обряды тьирмумук, во время которых аборигены искренне веселятся, хватают друг друга за гениталии и вообще могут позволить себе любую дерзкую шутку, перемежаясь с торжественными церемониями, ввергающими иницируемых в состояние смертельного страха. И каждый раз «атмосфера страха и тайны уступает место веселью» [488(1), 112, 114; ср. 392, 297]. В Западном Арнемленде веселый мирской праздник Дьямалак также часто служит чем-то вроде развлечения, эмоционального выхода в промежутках между священными церемониями. Самое удобное время его проведения—те же церемониальные массовые сборища [189, 142—6], т. е. веселые и торжественные обряды могут перемежаться не только в пределах одной церемонии, но и составлять чередующиеся ряды праздников. Рассматриваемый же праздник огня у варрамунга представляет собой обратную картину: в веселую в целом церемонию как бы вкраплены торжественные моменты. Спенсер и Гиллен не оговаривают особо, кто именно является объектом шуток во время вонгана, церемониальный ли это шуточный поединок между людьми Кингилли и Улууру или просто бурный веселый обряд, снимающий все этические запреты. В пользу второй возможности косвенно говорит то, что во время всеобщего веселья молодежь выхватывает у старших пищу и убегает—неслыханная вещь в повседневной жизни независимо от фратриальной принадлежности пострадавшего. В своем классическом описании этого праздника Спенсер и Гиллен почти не разбирают, какое место занимает каждый участник праздника в социальной структуре коллектива. Они ограничиваются только замечаниями насчет сложных взаимобязанностей половин, причем авторы особо отмечают, что порой брачные классы произвольно смешаны. В финальном же обряде после це-

рмонимального боя с горящими факелами двое людей, между которыми ранее произошла серьезная ссора, вновь становятся друзьями. Однако несколько иначе описывает более поздний вариант праздника огня Н. Питерсон [431], которого в первую очередь интересуют именно структурные особенности праздника. Питерсон обнаружил сложную налаженную систему взаимодействий между «субсекциями», на которые делится племя вальбири, причем между «владельцами» (кира) каждой церемонии огня и «работниками» (кулунгулу) — противоположной патрилинейной половиной коллектива имеется существенная асимметричность. Эта асимметричность вызвана, по мнению автора, наложением особых брачно-обменных функций матрилинейных половин на указанное патрилинейное деление («владельцы» — «работники»). Питерсон отметил более строгие структурные закономерности праздника — например, по его схеме состав участников в финальном обряде таков, что далеко не все люди, бывшие недавно в ссоре, имеют возможность встретиться лицом к лицу в этой последней примиряющей драке [431, 211]. Поэтому истинную причину церемонии Питерсон видит в выходе агрессивных чувств матрилинейных родственников, «мстящих» «владельцам» за игнорирование теми гипотетического брачного обмена племянницами [431, 213] — т. е. объяснение его носит типично психоаналитический характер.

Отметим, что сама идея ритуала как повода и средства для выхода того или иного вида накопившейся психической энергии не является чисто умозрительной, а отражает реальные психофизиологические особенности человека. Не следует только абсолютизировать это положение. В рассматриваемом празднике, возможно, такой выход энергии непосредственно можно проследить в нападении на лагерь женщин — у варрамунга в этом обряде участвуют люди из обеих половин коллектива [482, 386], а у вальбири — только «работники» [431, 206]. Учитывая, что праздник по своей символике (как мы увидим во II главе) оргиастический, но на деле между женщинами и мужчинами строго соблюдается дистанция, можно предположить, что

в этом наполовину серьезном, наполовину веселом падении получает какой-то выход сдерживаемая сексуальная энергия, которая в первоначальном варианте праздника, возможно, реализовалась более естественным путем. В этом плане закидывание женщин кусочками коры можно соотнести с бытующим кое-где «обычаем» закидывания снежками всех женщин, встретившихся в день первого снега—характерно, что это наблюдается в тех местах, где в повседневной жизни взаимоотношения между полами сравнительно сдержанны (ввиду известных предрассудков, отголосков адата и т. п.).

Любопытно, что немного далее (видимо, чувствуя некоторую ответственность своих построений) Питерсон все же признает, что связь церемонии с конфликтами из-за женщин непосредственно не видна, но тут же добавляет (с отсылкой к работам Малиновского, Меггита, Хайята и др. [369; 392; 292; 288]), что все равно большинство драк и ссор в аборигенном обществе происходит из-за женщин [431, 213—4].

Из одного только описания Питерсона трудно было бы увидеть в празднике огня черты веселого массового праздника, тем более что автор не упоминает об обычаях типа вонгана, и вообще его, видимо, мало интересует атмосфера праздника. Спенсеру и Гиллену, напротив, удалось живо передать дух праздника, иногда они даже не находят слов, чтобы передать бурный и красочный характер церемоний [482, 391]. Заметим, что мы сравниваем описания праздника огня у варрамунга и вальбири с целью сопоставления некоторых сторон, связанных с атмосферой обоих праздников, а не с целью установления структурных соответствий между ними или же генетической связи. Все же с большой вероятностью можно предполагать, что оба праздника имеют общее происхождение (ср. наряду с целым рядом совпадений и соответствий также и названия праздников: Дьяриванба (=Тадуван) и Нгадьягула (=Натагура) при позднем происхождении третьей церемонии (Булуванди) у вальбири [431, 201]). Может быть, в прошлом оба праздника имели еще больше сходных черт и за эти пятьдесят с лишним

лет праздник у вальбири утерьял изрядную долю своей несслости¹². Возможно, что этому способствовало дальнейшее усложнение роли субсекций, которые, как утверждает М. Меггит, появились у вальбири лишь примерно сто лет назад [392, 168—9; ср. 487]. Всякая строгая организация праздника, всякое ограничение свободы действия его участников не могут не повлиять и на общий дух праздника.

Еще одной исключительной стороной праздника огня является то, что он никак не связывается со Временем Сновидений, тогда как практически все остальные церемонии являются драматическим воссозданием мифического прошлого. С этим праздником тоже связаны особые мифы, но в них церемония огня уже существует, какой-либо великий предок не вводит ее, и обычно только наблюдает, как люди совершают ее [431, 202]¹³. Старики просто рассказывают, что эти обряды исполняли еще их предки, чтобы положить конец старым ссорам и вызвать у людей хорошее расположение друг к другу. Не надо забывать, однако, что «аборигены не регистрируют исторических событий в необратимом хронологическом порядке. Перемены и нововведения, которые незаметно, но постоянно вносили изменения в их жизнь, проецировались в мифическую эру, т. е. становились частью священной истории племени» [231, 191]. Во время церемонии исполняются песни, в которых поется о том, как этот праздник пришел к ним с северо-востока. Но повторяем, здесь нас больше интересует не то, откуда пришел этот праздник, а то, как он исполняется.

Мы не будем обсуждать здесь вопроса, насколько древним может оказаться туземное толкование, да и сама финальная церемония огня, и вообще насколько

¹² Фильм, снятый Питерсоном и хранящийся в Австралийском институте по изучению аборигенов (Канберра), мог бы в шестой степени прояснить этот вопрос.

¹³ Праздник огня, описанный Питерсоном, связан, в частности, с мифом о Ярапири, которому Ч. Маунтфорд посвятил специальную работу [409].

древни альтруистические склонности человека¹⁴. Ясно одно: праздник огня у варрамунга сохранил в себе множество архаических элементов, вся группа—даже женщины и дети—уже буквально, а не косвенным образом участвует в нем. Это истинно веселый праздник, и даже магическая его цель толкуется в том же русле. Таким образом, под архаическим признаком неторжественности праздника можно видеть еще более древний признак—его веселость. Так под сложными торжественными церемониями вдруг проступает веселый народный праздник.

6. САКРАЛИЗАЦИЯ И СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ

В таком веселом празднике явно видны черты, присущие всенародному карнавалу. Поэтому представляется полезным сопоставить некоторые стороны первобытного праздника со средневековым карнавалом, блестяще исследованным М. М. Бахтиным [13]. «Карнавал—это зрелище без рампы и без разделения на исполнителей и зрителей. В карнавале все активные участники, все причащаются карнавальному действу. Карнавал не созерцают и, строго говоря, даже и не разыгрывают, а живут в нем, живут по его законам, пока эти законы действуют, то есть живут карнавальной жизнью» [12, 207]. В нашем всенародном празднике тоже фактически нет исполнителей и зрителей, аборигены тоже живут своей праздничной жизнью. Даже в тех церемониях, где четко различаются исполнители и зрители, последние не совсем зрители в знакомом нам смысле этого слова. Это далеко не пассивный зритель, ему тоже отведена какая-то—пусть второстепенная—роль, он, например, почти всегда участвует в церемониальной концовке обряда. И потом перед ним разыгрываются не просто драматизирован-

¹⁴ Ср. высказываемое в последнее время в литературе мнение о роли группового отбора на альтруистические эмоции в становлении человеческого общества [148, 23; 206; 283; 284].

ные представления, а вновь оживают события священного прошлого. Как говорит М. Элиаде, «ритуальное воссоздание мифической истории реактивирует связь с Временем Сновидений, возрождает жизнь и обеспечивает ее продолжение» [231, 61]. Каждая церемония это не просто рассказ о предках, а как бы реальное событие, которое происходит здесь и сейчас и которое имеет свои последствия в настоящем и будущем. Если продолжить аналогию с театральным представлением, то обряд у австралийцев скорее напоминает хэппенинг, чем драму¹⁵.

Далее, карнавал это как бы другой мир, где все возможно. «Законы, запреты и ограничения, определившие строй и порядок обычной, то есть внекарнаваль-ной, жизни, на время карнавала отменяются: отменяются прежде всего иерархический строй и все связанные с ним формы страха, благоговения, пиетета, этикета и т. п., то есть все то, что определяется социально-иерархическим и всяким иным (в том числе и возрастным) неравенством людей» [12, 207—8]. Снимаются запреты и в нашем празднике, запреты, нарушение которых в обыденной жизни более немислимо, чем в средневековой Европе. Аборигены тоже живут в эти периоды как бы в перевернутом мире—показательно, что У. Станнер, предложивший схему, отражающую обрядовую жизнь племени муринбата, приписывает «карнавальному» обычаю тьирмумук отрицательный знак [488 (1), 118—9]. Э. Лич тоже говорит о «перевернутости» праздников [345, 132—6]. Карнавалу свойственно переворачивать определяющие структуру общества оппозиции, «первофеномен» народной комикн—движение колесом, то есть непрерывное пе-

¹⁵ Ср. мысли В. Н. Топорова об особенностях посленсторического периода, во время которого предельное вовлечение в историю «приводит к ситуации, когда равным образом актуализируются такие явления, как встречи с прошлым и непосредственный контакт с незавершенным настоящим, границы между которыми постепенно стираются» [132, 149]. Интересно, что и на заре человечества и в далеком будущем на сцене истории осуществляется хэппенинг.

ремещение телесного верха вниз и обратно (или— что эквивалентно—перемещение земли и неба)» [13, 383—4]. Именно противопоставление верха и низа, некая существенно вертикальная модель мира составляли основу средневекового образа мышления [13, 437; см. также 31, 64—6].

Что же противопоставлялось прежде всего в архаическом обществе? Можно считать доказанным, что структурной основой здесь служила бинарная модель мира, нередко являющаяся отражением дуально-экзогамного деления коллектива [42]—во всяком случае несомненным это можно считать для интересующего нас ареала. Причем в отличие от средневековья, где доминируют противопоставление верха и низа, в архаических коллективах с большей произвольностью могут выдвигаться на первый план одно или несколько противопоставлений из ряда: верх—низ, правый—левый, мужской—женский, внутренний—внешний и т. д. [46, 57—8; 47, 277—82; 49, 38, прим. 5; 88, 217; 277, 23—4]. Так же, как и в средневековом карнавале, где верх и низ меняются местами—король развенчивается, а шут провозглашается королем, в нашем празднике на деле меняются местами противопоставляемые в обыденной жизни единицы общества—его дуальные половины. Во время праздника огня можно назвать человека неверным классификационным именем, тем самым как бы переставив его в структуре общества; можно разговаривать с женщинами из запретного класса [482, 378], фактически поменяв местами их—или свою—половину.

Надо отметить, что в архаическом «карнавале» четкая инверсия противоположностей не так явна, как в своем средневековом двойнике. Здесь мы подходим к первому фундаментальному различию между двумя праздниками. Карнавал неофициален, карнавальным смех развенчивает. Карнавальные действия это карикатуры на серьезные церковные и феодально-государственные церемонии, это последовательная профанация всех существующих аристократических мистерий. Во время попок могут употребляться священные слова, даже больные венерическими болезнями используют священные тексты для характеристики своей болезни и

своего потения [13, 98]. В такой профанации с первого взгляда можно было бы увидеть деградацию серьезного ритуала, упрощение мистерий народными массами. Например, А. Хокарт считает, что «каждый новый обычай или каждая новая идея начинаются с лидеров, будь то цари, священники, профессора или купцы, и распространяются в народе» [296, 157], и что впоследствии эти процессы могут охватить все общество и упростить всю систему религии [ср. 416]. В этом он видит даже ключ к разгадке причин взлета и падения целых культур [298, 65]. Эту мысль Хокарта можно сопоставить с высказанной недавно Росс Крумрином гипотезой о том, что в некоторых обществах изменения определенного рода («медиация» по Леви-Строссу) осуществляются сначала в ритуальном действе, а затем могут привести и к изменению культурных и социальных структур. Но наряду с такими меняющимися обществами указывается и на другой тип обществ— традиционных и сравнительно устойчивых [219, 361—72]. Вяч. Вс. Иванов ко второму типу относит и неофициальную карнавальную культуру средневековья. То же самое можно сказать и об австралийском традиционном обществе. В общества такого типа как бы «встроено» повторяющееся ритуальное действо, не разрушающее, а подтверждающее инверсией или медиацией установленное равновесие» [49, 52].

Характерно, что наиболее чуждым Хокарту кажется в народном празднике именно его дух. Говоря об упадке египетского ритуала, он пишет: «Там, как и всюду, помимо официального культа существуют его народные разновидности, которые привлекают массы, потому что дают свободу эмоциям. По этой самой причине они осуждаются интеллектуалами как направленные против доктрины, ибо интеллектуалы питают отвращение ко всем неистовым эмоциональным проявлениям» [298, 57—8].

Однако было бы неверно рассматривать эти замечания Хокарта как просто гордое неприятие аристократом народного праздника, как его нежелание подчиниться законам карнавала. Процесс вульгаризации священных культов на самом деле имеет широкое рас-

пространение по всему миру [232], повсеместно непрофессионалы стремятся подняться до власти и могущества шаманов и других привилегированных лиц, минуя трудную и длительную процедуру посвящения—будь то шаманское посвящение или же современная массовая тяга к искусству. Создаются культы в виде подражания старым, некие «doublets faciles», как называет их Элиаде, или же новые культы полностью противопоставляются старым, например, культы типа Курангара в Кимберли, антитетичные старым по положению и привилегиям шамана [393 (№ 1), 35]. Как верно заметил Элиаде, «с определенной точки зрения в этом процессе можно опознать начало «секуляризации», так как он ясно выражает реакцию против привилегированной религиозной элиты и безоговорочное желание обесценить поведение и институты священного характера, которыми эта элита первоначально обладала. С другой стороны, секуляризация традиционной религиозной формы открывает путь процессу ресакрализации других частей коллективной или индивидуальной жизни» [231, 164].

Можно заметить, что Хокарт все народное склонен считать профанирующим. Конечно же, невозможно восстановить христианскую доктрину на основании расспросов крестьянина [296, 199], но зато именно у крестьянина-христианина можно обнаружить множество «профанирующих» элементов, обнажить целый пласт архаических структур, лежащих в самой глубине христианской религии—да и не в ней одной. В карнавальных действиях проявляются как бы два уровня: профанирующий—поздний и архаический—исконно народный, составляющий самую основу всех праздников. В средневековом карнавале есть, несомненно, секуляризация, но мы едва ли найдем ее следы в первобытном «карнавале». Первобытный праздник это не упрощенный вариант какого-то забытого ритуала, а веселый, массовый, исконно народный праздник, который, наоборот, как мы увидим в дальнейшем, породил все сложные и торжественные ритуалы.

Это не значит, конечно, что всякие реконструкции «перворитуала» (Ur-ritual), проводимые последовате-

ими ритуалистической школы¹⁶, обречены на неудачу. «Матри сценария» такого перворитуала могла иметь место ввиду уже упомянутых процессов секуляризации или других причин. К тому же, несмотря на то, что Хокинг реконструирует начальную церемонию коронации [296, гл. VII], а Ф. Рэглан строит свой перворитуал на основании практиковавшегося, по его мнению, ежегодного жертвоприношения царя [447; 445], их реконструкции необязательно относятся к временам, когда уже налицо четкая социальная дифференциация. Это связано с тем, что царь, как многократно подчеркивал Хокарт, становится частью системы управления только на позднем этапе развития, а до этого играет роль чисто символическую¹⁷.

Правда, реконструкции Рэглана, по-видимому, относятся уже к достаточно поздним эпохам, так как он считает, что самые первые ритуалы, относимые им к пилсолиту, не оставили заметного следа ни в одном из известных ритуалов [447, 51].

В нашу цель не входит подробное обсуждение и оценка ритуалистической школы. Заметим только, что построения ритуалистов большей частью основаны на одной общей предпосылке: ритуал считается интеллектуальной концепцией [298, 61]. Но такой подход может исключить из ритуала всю его архаическую основу.

Если схематически представить себе вклад народного в ритуал в истории его развития, мы получим кривую, имеющую экстремум (минимум)¹⁸ (рис. 1). Участку *BC* соответствуют процессы секуляризации, причем точка *C* не обязательно расположена на уровне точки *A*—настоящий вид кривой соответствует идеальному случаю, когда секуляризация привела вновь к полной народности праздника. Заметим, однако, что эта «полная народность» в точках *A* и *C* имеет качест-

¹⁶ О ритуалистической школе в этнографии см., например, [88, 31—7, здесь же библиография].

¹⁷ На это обстоятельство мне любезно указал Вяч. Вс. Иванов.

¹⁸ Идея этого графика была подсказана мне С. А. Арутюняном, которому я приношу свою благодарность.

венно разную основу: если в точке *С* она соответствует максимальной секуляризации, то в точке *А*—исходному состоянию первобытного праздника. Экстремуму *В*, возможно, соответствует некий перворитуал, и построения ритуалистов фактически направлены от *С* к этому экстремуму. Нас же больше интересует дальнейшая реконструкция—к точке *А*, к истинно всенародному празднику. Не надо забывать, что кривая нигде не пересекает ось абсцисс, народный элемент всегда присутствует в любом ритуале—к общему недовольству интеллектуалов.

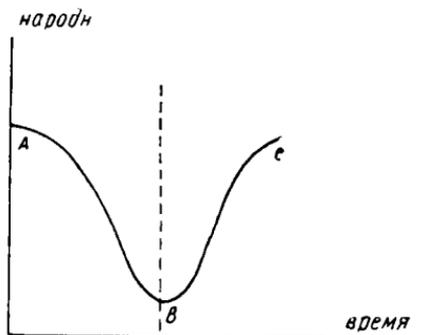


Рис. 1.

Показательно, что А. Я. Гуревич, недавно противопоставивший гротеск в культуре периода расцвета средневековой религиозности гротеску конца средних веков, тем не менее не исключает «низовое», которое осознается в этот период в «контексте серьезного»—«сакральное не ставится смехом под сомнение, оно упрочивается смеховым началом, которое является его двойником и спутником, его постоянно звучащим эхом» [30, 327]. Говоря на языке нашей схемы, рассматриваемый период соответствует правой части графика—участку ниже точки *С*. Показательно также, что Хокарт вносит гротескные элементы и в реконструированный им перворитуал [296, 158; 49, 44—5], соответствующий уже точке *В*.

В течение достаточно длительного времени кривая, по-видимому, повторяет свою форму—достигает нового минимума (сакрализация новых сторон жизни), затем поднимается до уровня точки *A* (новая секуляризация) и т. д. То есть кривая имеет вид затухающей синусоиды—затухающей потому, что со временем народный аспект вновь становится основным и определяющим.

Чем же должен руководствоваться исследователь, пытающийся реконструировать состояние *A* на графике? Вряд ли ему помогут тут поиски некоего утерянного сценария. Ведь ритуал «требует организации, а организация означает иерархию. Эмоция же разрушает организацию, как она разрушает представление»,—пишет Хокарт [298, 59]. В первую очередь наше внимание должно обратиться именно к эмоциональности народного праздника, к этой его отталкивающей для аристократов черте. Как мы видели, это праздник веселый. Поэтому представляется полезным рассмотреть подробнее праздничный смех и вообще психологию смеха.

7. СМЕХ И ПЛАЧ

Почему человек смеется? Начиная с Платона, оформившего первую дошедшую до нас теорию смеха [102, 47—50], этот вопрос неустанно привлекал внимание исследователей¹⁹. Среди многочисленных теорий отметим известную концепцию Герберта Спенсера, еще в 1860 г. пытавшегося объяснить физиологию смеха в рамках своей теории об избыточной нервной энергии. Сходную теорию разработал в 1931 г. Кришна Менон [331]. Эти теории, трактующие смех как средство для высвобождения психической энергии, как

¹⁹ См. обзор теорий смеха в специальной работе Р. Пиддингтона [437].

способ снятия напряжения, тем или иным путем создавшегося в нервной системе, заслуживают большего внимания в свете общего подхода к празднику тоже как средству для снятия некоего напряжения—тем более что смех, как мы видели, непосредственно сопутствует архаическому празднику²⁰.

Мы не можем здесь даже вкратце рассмотреть историю толкований этого удивительного явления человеческой психики, остановимся лишь на тех моментах, которые могут помочь нашей реконструкции. Прежде всего, во время праздника «смеются все, это—смех «на миру» [13, 15]. Нет никакого досоциального смеха, даже ребенок смеется от щекотки, лишь когда смеется сам щекочущий [228; ср. 329, 79—81], и вообще еще не было замечено, чтобы очень маленькие дети смеялись одни, когда рядом с ними нет никого [437, 48]. Таким образом, даже такие, традиционно толкуемые как биологические, явления, как смех от щекотки, нельзя рассматривать в отрыве от их социального аспекта. О том же говорит то обстоятельство, что «дикие дети», воспитывавшиеся зверьми, так и не научились смеяться [374; ср. 264, 51, 98]²¹. И вообще смех это нечто, присущее именно человеку; как заканчивает Рабле стихотворное вступление к своей знаменитой книге, «человеку свойственно смеяться».

Коллективный смех связывает людей. У эскимосов существуют даже особые церемонии-приглашения, во время которых делается все, чтобы гости сердечно рассмеялись, что тут же ведет к установлению дружеских отношений между двумя группами [437, 133]. Во время смеха не думают, по верному замечанию У. Макдугалла, смех разрывает всякую цепь мысли [388, 166], или же, как говорит Р. Бастид, смех это «короткое замыкание мысли» [171, 955]. Опять же проявляется антиинтеллектуалистическая направлен-

²⁰ Не следует, однако, забывать, что энергетическая модель страдает известной упрощенностью и далеко не все объясняет. Ср., например, критику энергетической модели мотивации в этнологии [140, 436; 293; 322].

²¹ На это мне любезно указал Вяч. Вс. Иванов.

ность веселого праздника. Таким образом, праздничный смех способствует тому, чтобы смеющиеся еще больше почувствовали свое единство, причем это происходит не на сознательном уровне, а благодаря психологическим особенностям смеха. Общий смех усиливает то чувство материально-телесного единства и общности, которое ощущает народ во время массового праздника. «Даже сама теснота, самый физический контакт тел получает некоторое значение. Индивид ощущает себя неотрывной частью коллектива, членом массового народного тела» [13, 276—7].

Карнавальный смех это особый смех, это грубый площадной смех. Но это грубость особого рода, и никто не должен обижаться на карнавальную шутку. Грубость его обусловлена правилами самого карнавала. В этом плане смех, раздававшийся на средневековой площади, оказывается как бы эхом другого смеха—из другой эпохи,—звучащего на обрядовой площадке у аранда. Во время праздника Энгвюра, длящегося месяцами, вечерами у костров начинается шумная веселая возня, сопровождаемая бурными взрывами хохота. Периодически в группы распевających и веселящихся иницируемых летят горящие головни, группы рассеиваются, но тут же вновь собираются, чтобы продолжить общее веселье. Несмотря на частые ожоги, все должны скрывать свою боль и смеяться над ожогами. Все происходит, как говорят аборигены, в духе рала нгкура, земляного холмика, воздвигнутого на священной площадке, ибо этот священный холм «требует грубой игры»—«the earth-mound is an insolent fellow and demands rough play» [495, 107]. Характерно, что в этом обряде огонь и смех оказываются связанными не аллегорически и не символически, а на самом деле. И можно сказать, что карнавальный смех тоже «требует грубой игры».

Отметим, что в Австралии смеху вообще, видимо, отводится заметная роль в ритуале и мифе. Об этом может говорить и то, что у варрамунга имеется исключительный в своем роде тотем—тотем смеющегося мальчика. (Напомним, что тотемы обычно связаны с тем или иным видом животного мира, реже—раститель-

ного, а еще реже—с природными явлениями). Согласно мифу, смеющийся мальчик жил в скалах, он весь день смеялся и играл кусочками коры. Затем из страны, где заходит солнце, пришли еще несколько смеющихся мальчиков, которые присоединились к первому. Так они стали жить все вместе—днем мальчики смеялись и играли кусочками коры, а ночью спали в скалах. Говорят, что они до сих пор еще живы, и люди соответствующего тотема, проходя мимо тех скал, могут слышать их вечный смех [482, 422]. Последователи мифологической школы, несомненно, отнесли бы миф к солярному циклу, но нам здесь важно то, что в представлении творцов этого мифа смех—нечто беззаботное и чистое, как солнечный свет [ср. 138, 100]. Характерно, что смеющиеся мальчики ничего не создают, не вносят никаких изменений в ландшафт и социальную организацию людей, они просто смеются и беззаботно играют в бесхитростную игру.

Но вернемся к общему смеху во время праздника. Как мы видели, смеясь вместе со всеми, смеющиеся еще больше чувствуют свое единство, свою сопричастность к чему-то целостному и неделимому.

Чувству сближения, ощущению единства способствует и антипод смеха плач—но плач вместе с другими, горе общее. Эти два столь разных проявления человеческих эмоций, возможно, имеют сходные физиологические механизмы. Об этом говорит легкая смена плача смехом у ребенка или истерика—пример, кстати, приведенный Дарвином в поддержку Спенсеровой теории об избыточной нервной энергии [35, 813]. Об этом же может говорить и однотипное благотворное влияние на организм смеха и плача [ср. 522; 70, 76]. И наконец, сюда же можно отнести и истоки знаменитого «смеха сквозь слезы».

Здесь мы, возможно, подходим к психологическим предпосылкам универсальной конструкции умирания и возрождения, этой удивительной близости смерти и рождения, и вообще к глубокой амбивалентности всех карнавалных образов. Подчеркнем, что речь идет именно о психологических корнях этого явления, а не о путях его возникновения. Мы только хотим показать,

что основные эмоции человека благодаря своей природе входят в общую систему реконструируемого праздника и, более того, способствуют ее функционированию. Как верно заметил Хокарт, «ритуал может быть эмоционально окрашенным, но это не значит еще, что он возник из эмоции» [298, 54]²².

Значит, и поминальный пир, это соседство горя и веселья, плача и смеха, на психологическом уровне — не противоречивое явление (мы опять же оставляем пока в стороне семантическую сторону вопроса). Так мы подошли к внутренней непротиворечивости комплекса обрядов, включающего похоронные обряды наряду с более веселыми²³.

Замечательно, что и праздник огня у варрамунга начинается через несколько часов после завершения церемонии ломания кости, т. е. после завершения похоронного обряда [482, 376]. Говоря о том, как на Фиджи в последний день траура по умершему вождю мужчины идут в женский дом и шутками заставляют женщин смеяться, Хокарт замечает: «Шутка и буффонада так часто связаны в различных частях света со смертью, что всегда, когда мы сталкиваемся с церемониальными шутками, полезно выяснить, не присутствует ли здесь смерть, реальная или мистическая...» [296, 74; ср. 316, 248]. У варрамунга к концу церемоний, посвященных Воллункве, совершается финальная часть похоронного обряда [482, 247], а священные посланники, отправляющиеся созывать другие группы на церемонии различных типов, несут с собой кость мертвеца, т. е. похоронный обряд вплетается в общую церемониальную жизнь коллектива [482, 139; ср. 513, 209].

²² Правда, он добавляет: «Если ритуал произошел из эмоции, то мы должны были бы ожидать, что чем сложнее ритуал, тем сильнее эмоция» [298, 54]. С этим, однако, трудно согласиться. Определенное явление может привести к возникновению какого-либо другого явления, которое в дальнейшем способно развиваться независимо от первого.

²³ Ср., например, совмещение свадьбы и смерти в ряде традиций [101, 166—8].

Если же обратиться к церемониям инициаций—а инициация широко известна в истории религии как символическая смерть и воскресение,—то к ним приурочивается еще большее число различных ритуальных циклов. Например, у аборигенов племен бинбинга и мара церемония субинцизии приурочивается к положению костей мертвеца в специальное покое бревно [482, 368, 373], а на Новой Ирландии инициация до такой степени переплелась с обрядами Малангган (имеющими прямое отношение к похоронным обрядам), что часто их невозможно отделить друг от друга [439, 134, 138, 315—9; 438, 240, прим. 8; 441, 356]. Во время карнавала тоже широко используется мотив шуточной смерти и последующего воскресения. Р. Якобсон считает такую фарсовую пародию аналогом магического заклинания—в карпатском похоронном обряде фиктивный «воскресающий» труп соседствует с настоящим покойником [316, 262; 197, 204 и сл.].

Здесь для нас важно то, что во время карнавального фарса веселье и смех присутствуют там же, где горе и плач. Согласно народным пословицам, плач и смех, горе и веселье—братья; не бывает свадьбы без слез и похорон без смеха [155, 62]; «Где радость, тут и горе, где горе, там и радость» [34, 149]. Но такие пословицы скорее выражают идею изменчивости всего сущего, это мудрость вечного закона жизни (ср. «Конец плача—радость» [155, 62], «Ни радости вечной, ни печали бесконечной» [34, 149]). Они говорят скорее о преемственности радостей и горестей, смех и плач рассматриваются не синхронно, а во временной развертке. Возможно даже, что в них уже нет памяти о веселых поминках, они уже не видят универсального единства смеха и плача (ср. «Плач приводит за собой плач, а смех—смех» [155, 61]; «Беда беду родит—третья сама бежит» [34, 157], «Горе по горю, беды по бедам» [34, 158]).

Очень глубоко чувствует единство плача и смеха О. М. Фрейденберг, предложившая даже «семантическую историю» смеха-плача—от нерасчлененности в сознании первобытного человека до раздвоенности в позднейших стадиях. При всей схематичности и фантастичности осмысления ею этой пары человеческих эмо-

ций, О. М. Фрейденберг верно замечает их былую связь: «Былое единство плача и смеха сказывается в том, что они, даже отделившись один от другого, продолжают жить совместно в обряде и в мифе; плач лишь приклепляется к смерти, фигурирующей в первой половине сюжета, а смех—к новому рождению, фигурирующему во второй половине» [138, 103, ср. 114]. Можно ли говорить о былом единстве смеха и плача? И было ли это присуще реконструируемому нами всенародному празднику? Скорее всего следует говорить о психофизиологическом «единстве» механизмов смеха и плача (о чем речь шла выше), чем о единстве семантическом. И описанный Дарвином огнеземелец, который в состоянии глубокого горя «поочередно то неистово и истерически плакал, то от души смеялся над всем, что его забавляло» [35, 786], отражает скорее не это «нерасчлененное» первобытное состояние, а обычный случай истерии. Пожалуй, единственное, что мы можем сказать с определенностью на основании всего вышесказанного, это то, что два ритуала, опирающиеся один на смех, другой на плач, вполне могут оказаться соседями в едином комплексе. При расчленении же комплекса обрядов (а не «смеха-плача») и при сознательном размежевании веселых и траурных ритуалов может противопоставляться уже символика этих обрядов по тому или иному признаку, как, например, у сербов на поминках угощения подносятся справа налево, в противоположность тому, как это делается на свадьбе [125, 43, прим. 2].

Но как создавалась сама символика обрядов? И как взаимодействовали и влияли друг на друга обряды, входившие в единый комплекс? Наконец, почему создавались такие комплексы? Эти вопросы подводят нас к общей проблеме—проблеме существования первопродника.

8. ПЕРВОПРАЗДНИК: ПРОБЛЕМА ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ И ВОЗМОЖНОСТИ РЕКОНСТРУКЦИИ

В начале этой главы мы говорили о том, как абригены используют всякие многолюдные сборища для проведения целого комплекса обрядов, так что празд-

ническое мироощущение сохраняется довольно долгое время. Причем не обязательно все составляющие комплекса должны быть священными и тайными церемониями. Иногда они перемежаются сугубо мирскими праздниками типа Дьямалак (Западный Арнемленд) [189, 142—6] или же почти мирскими по духу—типа знакомого нам уже праздника огня. Известно много примеров, когда умножительные обряды типа интичиумы совершаются одновременно с обрядами инициации, как бы переплетаясь с ними [60, 58—66; 62, 313]. Инициация вообще стягивает в себе особенно много различных церемоний. Именно она является как бы стержнем всей обрядовой жизни архаического коллектива и обычно приурочивается к какому-нибудь эколого-экономическому фактору. В Юго-Восточной Австралии это период изобилия пищи перед праздником инициации [310, 511—2]; в Арнемленде—сухой сезон, когда еды достаточно для проведения обрядов Кунапи [185, 39; 190, 240]; у тробрианцев—благоприятный сезон перед большим праздником Кайяса, включающим ряд других церемоний [372, 7]; у нуэр—период после окончания дождей, когда пищи хватает с избытком и когда дует северный ветер, помогающий заживанию ран у подвергшихся обрезанию подростков [242, 249], и т. д. Даже у аранда, у которых время проведения интичиумы устанавливается в каждом отдельном случае главой тотемной группы, на самом деле сроки регулируются не им, а природой [481, 169].

Очевидно, что такая приуроченность не случайна: необходимо иметь достаточные запасы пищи, чтобы обеспечить бесперебойность чрезвычайно длительных церемониальных комплексов. По-видимому, временное обилие пищи является немаловажной составляющей в механизме праздника. Однако заметим, что вряд ли следует рассматривать праздник как некое средство для уничтожения излишков пищи. Правда, во время праздника приостанавливается хозяйственная жизнь коллектива, и на праздник уходит весь специально накопленный запас продуктов, но это, по-видимому, в большей степени относится к земледельцам и охотникам на крупного зверя. Что же касается аборигенов

Австралии, то они не перестают заниматься собирательством и охотой во время долгих месяцев церемоний, но делают это в особой ритуализованной форме. Можно сказать, что эколого-экономический фактор создает материальную базу для реализации праздника, т. е. является одним из уровней в общей системе праздника. Как замечает К. Клакхон (вслед за У. Хиллом) относительно церемоний у навахо, связь ритуальной и материальной сторон культуры до того тесна, что для навахо они совершенно неразличимы [327, 369]. Мы бы добавили, что подчас эти две стороны архаического праздника так же трудно различимы и для исследователя, изучающего праздник «извне».

Заметим, кстати, что в Центральной Австралии такие благоприятные для проведения больших комплексов церемоний периоды резко отличаются от повседневной, привычной и довольно унылой поры сухого сезона. После недолгих, но обильных дождей бесплодная пустыня вдруг как по волшебству превращается в цветущую страну, густо заселенную всевозможной живностью. Пораженные этим превращением, Спенсер и Гиллен пишут, что не видевшим этой картины трудно представить себе контраст между сухим и дождевым сезонами в степях Австралии [481, 4—5, 170; ср. 497, 96]. Возможно, что расцвет магии в этих краях (о чем речь шла выше) произошел не без прямого влияния этого удивительного природного явления. То же самое можно сказать и о символике многих обрядов. Вообще надо отметить, что символика отдельных обрядов, входящих в общий комплекс (например, погребальных и умножительных типа интичиумы), не обязательно основывается на факте приуроченности этих обрядов, а может и иметь связь с практическими знаниями человека. Например, австралийцы используют такие «земледельческие» символы в своих обрядах, как сеяние, поливание, подрезание, хотя им и незнакомо земледелие как таковое [81].

Итак, архаический комплекс церемоний, в котором можно видеть немало черт всенародного праздника, объединяет ряд ритуалов, приуроченных друг к другу через какой-либо эколого-экономический фактор, при-

чем образовавшаяся система внутренне непротиворечива—психологический и символический уровни этой системы черпают силы независимо от приуроченности праздников и независимо друг от друга; однако замечательно, что все они действуют в одном русле, взаимно обогащаясь и дополняя друг друга.

При рассмотрении подобных комплексов обрядов возникает правомерный вопрос, насколько древни те или иные их компоненты. При этом мы сталкиваемся с удивительной особенностью этих обрядов—с их структурно-типологическим сходством. У многих племен такое сходство обнаруживается между погребальным обрядом и инициацией [147, 161, 166—7; 237, 198—9], у муринбата структурное сходство существует между обрядом обрезания и тайным обрядом Дьябан, несмотря на то, что аборигены отрицают это [488 (II), 268]. Иногда такое сходство имеет место между явлениями разного сакрального значения—так Герман Клаач привел аборигенов племени ньюл-ньюл в немалое изумление фотографиями тотемных церемоний из книг Спенсера и Гиллена: аборигены считали, что их собратья просто надули авторов и на снимках изображены обычные корробори [323, 637; 93, 257].

Как убедительно показал Станнер, общность структуры различных обрядов вовсе не предполагает исторической связи между ними. Конструируя систему поведения, присущую муринбата, на основании структурного анализа их обрядов и мифов, он рассматривает отдельные операции, или функции, как отдельные состояния всей системы в целом [488 (II), 268]. Однако для нас важно то, что именно обряд инициации становится удобным языком для описания акта жертвоприношения и других составляющих системы и именно он рассматривается как парадигма для всей религиозно-обрядовой культуры племени муринбата. В том же плане интересно, что у варрамунга обряды, связанные с великим змеем Воллунква,—единственный случай умиловительного в некотором смысле ритуала, известный Спенсеру и Гиллену,—исполняются на «языке» тотемных церемоний типа интичиумы [482, 227—8, 247—8, 495]. Так анализ языка, на котором

описывается система поведения определенной группы, позволяет выявить наиболее архаичный слой, определивший символику всей системы. В рассмотренных двух случаях имеется счастливая возможность проверки такого анализа—умиловительные обряды и жертвоприношение в самом деле более поздние по сравнению с интичиумой и инициацией. Символика, возникшая в связи с какими-нибудь явлениями, способна легко переноситься на другие, может практически утратить связь со своим началом и функционировать просто как некий язык описания. К тому же, как утверждает Станнер, дихотомия «сознательное—бессознательное» не обязательно существенна для символических процессов [488 (III), 110].

Однако подобный анализ не всегда оказывается успешным. Например, в случае сравнения символики погребального обряда и инициации нельзя выявить с определенностью, который из них составляет язык описания [ср. 489, 219]. Похоронный ли обряд вошел в общую систему и стал описываться языком инициации или инициационный комплекс вобрал в себя символику смерти? Мы снова подошли к независимости и в то же время взаимовлиянию отдельных обрядов в едином комплексе. К тому же, возможно, мы имеем здесь дело с самым началом символики. Инициация, как и похоронный обряд,—одна из наиболее торжественных и серьезных церемоний. Но всегда ли инициация была такой?

Рассмотрим несколько подробнее некоторые особенности инициационного комплекса, тем более что, как мы видели, именно инициация оказывается в центре ритуальной жизни архаических коллективов [231, 95], кроме того, именно этот праздник является самым массовым. Возможно, что первоначально церемонии инициации были не столь мучительными для посвящаемых²⁴—во всяком случае, изучая австралийский материал, Меггит приходит к предположению, что современные инициационные комплексы являются исторически обуслов-

²⁴ Ср., однако, противоположное мнение Ю. И. Семенова по этому вопросу [113, 308].

ленными разновидностями более архаического комплекса, когда-то широко распространенного по всему континенту и не включавшего в себя многих мучительных операций типа обрезания или субинцизии [393 (№ 1), 32—5; ср. 147, 44, 160; 237, 197]. Такого же мнения о меньшей жестокости древнего обряда придерживается и Э. Уормс [533, 233], причем оба автора не без основания склонны считать, что исключение женщин из обряда—явление довольно позднее. Инициация у курнаев, по свидетельству А. Хауитта [310, 509 и сл.], вообще не содержала каких-либо мучительных операций и сводилась лишь к особым инструкциям религиозного, морального и социального характера. Этот тип инициации В. Шмидт считал не только простейшим, но и древнейшим в Австралии [470 (III), 621—3; ср. 235, 11]. Это предположение не лишено смысла, так как племена Юго-Восточной Австралии вообще сохранили немало архаических явлений культуры, к тому же можно считать доказанным, что аборигены заселили прежде всего именно восточные, юго-восточные и южные области материка [62, 342, 355]. Для ряда племен Северной Территории (какаду, ларакна, жителей о-ва Мелвилл, Порт-Эссингтона) также свойственны простота инициации и отсутствие мучительных испытаний и ритуальных изувечиваний посвящаемых [479, 88—176]. Ф. Шпайзер даже считает инициационный комплекс, характерный для этих племен (особенно для аборигенов о-ва Мелвилл), наиболее древним, отражающим черты первоначального обряда [478, 59—71, 247]. Инициационный обряд курнаев в его хронологическом ряду следует непосредственно за «северным» типом [478, 249]. Но такая классификация может оказаться не совсем верной, так как, по справедливому замечанию Элиаде, Северная Территория и особенно о-в Мелвилл были подвержены сильному меланезийскому влиянию [235, 139, прим. 20, 149, прим. 36].

Итак, как видим, многие исследователи склонны считать древнейший австралийский инициационный комплекс менее жестоким и менее тайным, чем его позднейшие формы. По-видимому, то же самое можно

сказать и об инициациях у других народов мира. В. Шмидт специально проследил по этому признаку множество обрядов на громадном этнографическом материале [470]. Правда, он делал это с навязчивой целью доказать извечность монотеизма, и констатация им нежестокости архаического обряда связана больше с желанием показать, что этот обряд, освящаемый идеей о Едином Боге, был самым спокойным, гуманным и религиозно завершенным.

Мы не хотим, да и не можем проследить здесь инициационные комплексы у всех народов мира. К тому же обряды инициации по своим особенностям составляют широкий спектр. Многие свойства, считавшиеся традиционно классическими, оказываются менее достоверными при расширении круга изучаемых обществ. Например, кросс-культурные исследования последних лет выявили 12 обществ, в которых в связи с мужской инициацией открываются важнейшие тайны, 11 обществ, где не существует такой связи, и 351 общество, для которых нельзя сделать однозначного вывода ввиду неполноты или сомнительности имеющихся этнографических данных [466, 150, прим. 35]. Такую статистику можно провести для целого ряда признаков, в результате чего получится сложная и пестрая сетка, которая, однако, может дать результирующую картину, совершенно далекую от объективной. Дело в том, что подобные статистические методы классификации обычно проводят жесткую выборку: признак должен иметься или не иметься, т. е. объекты исследования в идеале—полярные образования. Но явления культуры могут оказаться слишком тонкими и сложными для такого подхода. К тому же исследуемые объекты это не неподвижные и абстрактные единицы, а живые и вечно трансформирующиеся образования. Многие признаки могут быть представлены не однозначно и при произвольном членении попадут «не в те ячейки». Последовательное искажение при составлении сетки может привести к искаженной общей картине.

Нам могут возразить, что кросс-культурным оценкам подвергаются лишь конкретные факты, говорящие о наличии или отсутствии того или иного признака.

Например, в одном обществе посвящаемые подвергаются обрезанию, а другом нет и т. д. Что касается обрѣзания, то соответствующая проверка, конечно, вполне однозначно гарантирует проводимую выборку. А если задачей исследования является обрѣзание вообще, вплоть до обрядов, связанных с обрѣзанием волос, ногтей и т. п.? Не обряд как таковой, а его глубинные архетипические корни? Кросс-культурный анализ, по видимому, окажется здесь не только затруднительным, но подчас и вовсе неуместным (во всяком случае, лишь ограниченно применимым) [ср. 315, 39]. Наш подход к проблеме праздника больше касается именно подобных архетипических его сторон, а не конкретных форм, поэтому мы не будем всецело полагаться на кросс-культурные сетки, а больше будем обращать внимание на, казалось бы, маловажные детали (пример—обряд Кунтамара у варрамунга, рассматриваемый ниже), тем более что самые архаичные стороны обрядов как раз имеют удивительную гибкость и способность к трансформациям.

М. Элиаде, посвятивший обрядам инициации специальную книгу и во многом опирающийся на исследования В. Шмидта, в отличие от последнего даже избегает слова «эволюция» по отношению к разным типам инициации [235, 131]²⁵. Но тем не менее он приходит к выводу, что при переходе к более развитым культурам возрастает и «драматическая напряженность инициационных сценариев» [235, 131]. Не без влияния идей В. Шмидта Элиаде реконструирует также древнейший и универсальный тип «небесных божеств» в Австралии²⁶, связывая с ними шаманские инициации.

²⁵ Однако это не значит, что Элиаде отрицает исторический аспект проблемы. Там же он пишет: «Конкретные выражения инициации связаны как со структурой соответствующего общества, так и с его историей» [235, 130]. Но Элиаде больше интересует парадигматичность инициации, ее «метакультурное и трансисторическое» значение [235, 130].

²⁶ Недавно положения Элиаде об архаичности образа верховного божества были подвергнуты серьезной критике в книге Дж. Салиба, посвященной общей оценке трудов Элиаде [466, 106—8]. См. также [536, 4].

Однако, как верно заметил Е. М. Мелетинский, «связь этих небесных героев с шаманством и шаманскими инициациями скорее говорит об относительно позднем развитии зачаточных форм небесной мифологии у австралийцев, так как общеплеменной тип инициации явно древнее, чем представление о шаманском избранничестве и соответствующие ему ритуалы» [88, 181].

Подытоживая, заметим, что увиденные В. Шмидтом и другими исследователями нежестокость и нестойкость архаического обряда инициации объясны не «интеллигентности» Небесного Патрона, а миссовости и неторжественности древнего обряда, являющегося, как мы увидели, сердцем всякого праздничного комплекса. Несмотря на то, что приуроченность церемоний может быть произвольной, инициация является тем скрытым механизмом, который обеспечивает жизнеспособность всей системы. Забегая немного вперед, скажем, что сложный комплекс обрядов способен породить общую символическую картину всенародного праздника, утверждающего возрождение и обновление мира, причем психологические эффекты отдельных ритуалов способствуют утверждению основной символики. Но открытым остается вопрос о самом празднике. Можно ли говорить вообще о некоем «первопразднике», лежащем в основе позднейших праздничных циклов? Мы увидели веселый всенародный праздник, попытались разглядеть его и в других, более торжественных церемониях, но единственное, что мы можем сказать, это то, что такой праздник также включается в общий комплекс и что он носит в себе явно архаические черты. Мы не можем судить по языку его описания о его относительной древности, потому что сама символика создавалась, по видимому, наложением символик отдельных обрядов. Но одно ясно—элементы именно народного праздника видны во всех церемониях, причем на самом глубинном уровне. С точки зрения нашей схемы (см. рис. 1), все обряды находились в начальном положении А. Таким образом, в описанных комплексах обрядов, произвольно приуроченных к какому-нибудь эколого-экономическому фактору, состоявшаяся сегодня встреча не сов-

сем случайна, и замечательно, что в комплексы входят и обряды, почти не изменившие своей начальной формы.

Мы уже говорили, что для реконструкции первопродника надо изучать, как совершаются обряды, а не искать «утерянные сценарии». Исследователь с благодарностью должен изучать народные, пизовые праздники, так как способ празднования часто оказывается более живучим, чем форма обряда. И наконец, необходимо изучать и то, что делается во время такого праздника. Не в смысле многообразных и удивительных особенностей каждого обряда, а в том смысле, что оказывается главным и неизменным, что не позволяет празднику умереть. Иными словами, какую цель преследует праздник.

9. ЦЕЛЬ ПРАЗДНИКА

Говоря о цели праздника, надо помнить, что целей, собственно, может быть много—в зависимости от того, что иметь в виду под этим словом. Цель может быть ритуальной, причем одной в толковании участника праздника и другой в толковании исследователя. Адепт может ограничиться традиционной формулой «Так делали еще наши деды», исследователь же часто склонен расчленять и вновь собирать весь корпус обрядов, пытаясь найти их тайный смысл и движущую силу. Проблема цели праздника непосредственно примыкает к вопросу о происхождении первопродника, экономическим и социальным основам его существования. Можно говорить, наконец, о цели психофизиологической. Причем цель праздника как таковая это, видимо, не просто совокупность всех этих частных целей, а скорее сложная система, уровни которой работают по принципу обратной связи. Поэтому мы не будем строго различать «ритуальную» и «реальную» цели праздника—например, вполне реальный психофизиологический эффект обряда зачастую невозможно отделить от риту-

ального²⁷,—а будем говорить, не оговаривая каждый раз особо, о цели вообще.

Поскольку мы увидели, что инициация играет большую роль в структуре праздника, имеет смысл рассмотреть подробнее некоторые особенности инициационного комплекса. Обычно иницируют сразу нескольких мальчиков, причем происходит это после похорон, как правило, меньшего количества умерших членов группы. Таким образом, соотношение числа умерших и новых, только что родившихся благодаря таинству инициации членов коллектива работает в том же направлении, что и символика других составляющих праздника, например, обрядов умножения животных или растений, предназначенных, как пишет В. Р. Кабо, и для умножения самого человеческого общества [62, 313].

Показательно в этом плане свидетельство из палеолитической пещеры Тюк д'Одубер, в последнем зале которой, согласно реконструкции Б. Л. Богаевского, совершались обрядовые действия, имевшие целью обеспечение размножения животных. В свете наших построений предположение Кюна о том, что там же происходили церемонии инициации мальчиков (в прилегающем к этому помещению зале обнаружены следы ног подростков в возрасте около 12 лет, которые шли, ступая только на пятки) [16, 46], выглядит более чем правдоподобным: инициация мальчиков и «инициация» охотничьего мира—изофункциональные в своей основе явления [ср. 63, 283]. Возрастная церемония, перемещающая мальчиков в ранг мужчин—полноправных членов коллектива, обрастает символикой, перекрывающей свою первооснову и все больше отражающей суть всенародного праздника.

Интересно, что в Центральной Австралии после основных обрядов посвящения совершается обряд

²⁷ Ср. с традиционными поисками «рационального и иррационального» в магических обрядах. Хорошим примером нерасчлененности этих двух аспектов ритуала может служить успешная практика трепанации черепа у ряда первобытных народов (например, у меланезийцев), влетающая в магический обряд и применяющаяся даже для лечения головной боли [ср. 123, 73—4].

Кунтамара, повторяющий операцию субинцизии. У аранда мужчины часто подрезают себя вновь, а у варрамунга этот обычай принял регулярную форму—новые посвященные и взрослые мужчины собираются вместе и обновляют свои раны, причем эта церемония несколько не напоминает торжественных церемоний обрезания или субинцизии, она проходит без какого-либо строгого порядка, люди просто стоят группками, помогая друг другу в случае надобности, все классы при этом произвольно смешаны [482, 359—61]. В этом обычае ритуалист мог бы увидеть упоминавшиеся выше процессы секуляризации, но при внимательном изучении вряд ли можно найти здесь какие-либо следы профанации священных обрядов. Наоборот, в нем больше чувствуется дух всенародного праздника—это обряд равноправных людей, цель которого толкуется аборигенами как средство для скорейшего выздоровления мальчиков и—что важнее для нас—для упрочения связей между людьми [482, 361] и, следовательно, для усиления чувства единства в коллективе. Подчеркнем, что нас интересует не толкование аборигенов как таковое, а те чувства, которыми они руководствуются при этом.

Как уже говорилось, субинцизия не относится к древнейшим обрядам австралийского инициационного комплекса, что, естественно, распространяется и на обряд Кунтамара. Но этот обряд—вернее, не он сам, а характер его исполнения—может быть реликтом более раннего и не столь сурового праздника (опять же речь идет скорее о духе праздника, чем о его конкретных формах), где цель была всеобщей и касалась всех и каждого, а не только иницилируемых. Недаром Кунтамара исполняется после основных церемоний. Праздник огня также справляется в конце длинного цикла тотемных церемоний, вместе с которыми исполняются финальный похоронный обряд над двумя умершими и инициация трех юношей [482, 21]²⁸. Замечательно, что

²⁸ Опять же число «рожденных» больше числа умерших. Ср. анализ М. Бахтиным эпизода с сутягой, избитым и в то же время очастливленным «как два короля» [13, 216].

песелый всенародный праздник исполняется в конце, он как бы обобщает магические цели всех предыдущих ритуалов и наглядно показывает, что фактически цель одна и касается всего общества. Уже не только посвящаемые мальчики рождаются заново, а вся группа обновляется в огне, который, подобно карнавалному смеху, одновременно «и отрицает и утверждает, и хоронит и возрождает» [13, 15]. Как мы увидели, дух обряда Кунтамара напоминает дух праздника огня, в нем раскрывается не всегда видимая в инициации заинтересованность всего коллектива—фактически все периодически рождаются заново, всему обществу нужно это обновление. Как верно заметил Элиаде, «церемонии инициации так же важны для духовной жизни общества, как и для мистического превращения новообращенных» [231, 87; ср. 235, 129; ср. также 186, 221; 489, 216].

Во время праздника создается обостренное чувство общности и солидарности, для иницируемых это чувство переживается еще острее ввиду временного их пребывания вне социальной иерархии, когда образуются, по В. Тернеру, особые «антиструктурные» братства—*communitas* [516, 80 и сл.]. Во время праздника поведение участников, часто крайне асоциальное, иной раз отталкивающее в обыденном смысле слова, получает известную положительную оценку ввиду общей сопричастности совершаемому. Это сознание общего священного нарушения правил поведения также связывает людей. Как мы видели, общее горе тоже связывает людей, что относится, по-видимому, и к общему чувству беспокойства и опасности. Р. Берндт приводит австралийский миф о том, как поломка священного предмета сразу же привела к прекращению ссоры в группе предков: чрезвычайная серьезность случившегося вновь сделала всех друзьями [186, 226]. Характерно, что многие ритуалы считаются недействительными, если их участники не пахотятся в дружеских отношениях, и поэтому предварительно все ссоры должны быть публично разрешены [267, 31]²⁹. Б. Малиновский

²⁹ См. также гл. III, разд. 7 настоящей работы.

тоже считал, что при помощи обрядов группа восстанавливает свое единство, но относил это к общему страху перед смертью [371, 35].

Интересно, что чувство единения со всеми принимает даже некоторое материальное выражение в невербальной сфере обрядов. Например, в одном из мифов о странствиях ритуальной группы Дингари говорится о том, как после смерти двух членов этой группы остальные, оплакивая их смерть, собрались в кучу и тоже умерли [186, 229]. Ритуальное обнимание, символика кучи вообще присущи траурным обрядам у многих народов—на Мадагаскаре в Доме множества слез женщины причитают, обхватив друг друга руками [314, 67]; в Центральной Австралии тоже в минуты общего горя можно увидеть группы причитающих, сбившихся в тесную кучу людей [482, 525, рис. 139]; наконец, сегодняшний обычай сочувственного обнимания несущих траур является тем же выражением солидарности и единства. Примечательно, что в той же невербальной форме выражается сходная идея единства и в веселых ситуациях—ср. радостные объятия при встрече. Во время знакомого нам праздника огня тоже в один момент образуется беспорядочная визжащая куча [482, 388]. Все это лишний раз показывает, что чувство единства и солидарности сопутствует разным частям праздничного комплекса—будь то инициация³⁰, похоронный обряд или веселый обряд типа праздника огня, всюду ощущается это «массовое народное тело».

Для понимания сущности праздника следует к тому же отметить, что праздник, как и ритуал вообще, выполняет двойную функцию, отвечая особенностям как индивидуального человеческого организма, так и общества в целом. Согласно Э. Чапплу ритуал (как и

³⁰ Если инициация в первобытном обществе приводит к приобретению и утверждению жизненно необходимой силы для всего общества, то в позднейших формах инициации, как замечает Э. Мендельсон, наоборот, прошедший посвящение освобождается от зависимости от общества [396, 215].

миф) является неким посредником между социальной организацией и присущими человеку биологическими ритмами [209]. Как отмечает Т. Шефф, «ритуал уникален в том, что отвечает одновременно и индивидуальным и коллективным нуждам, как способствуя разрядке накопленного у каждого человека нервного напряжения, так и создавая при этом социальную солидарность» [469, 489; ср. 536, 33, 63 и сл.]. А. Хокарт тоже видит эту двойственность эмоциональных праздников, говоря об их одновременно индивидуалистическом и общественном характере, но считает это их отрицательной чертой, так как истинный ритуал, по его мнению, требует организации, а «организация означает иерархию». Во время народного же праздника участники возбуждаются в компании, лишь чтобы привести себя в возбужденное состояние, но каждый делает это сам по себе [298, 59]. Однако это не просто индивидуалистическое «сам по себе». Совершаемое сообща эмоциональное действие, как мы видели, обладает не менее сильными социальными свойствами, чем строго иерархический ритуал.

Р. Пиддингтон, говоря о социальных функциях плача, указывает и на его свойства снимать эмоциональное напряжение, однако автора интересует вопрос, почему это осуществляется именно таким путем [437, 114, прим. 1]. В случае же праздника мы бы предпочли вопрос не «почему?», а «как?». Иными словами, чувства солидарности и единства рассматриваются нами не как причина и универсальный движущий механизм праздника, а как побочный продукт по крайней мере трех составляющих праздничного комплекса—похоронного обряда, веселого праздника и инициации. Речь здесь идет не о символике каждого обряда и не о взаимосвязях этих составляющих (как, например, инициация и похоронный обряд идут параллельно и в рамках праздника огня), а об однотипном психологическом эффекте каждого из них, что, в свою очередь, приводит к утверждению связей между этими обрядами (уже в символическом, оценочном и т. п. планах).

Как мы не раз уже говорили, психофизиологическое воздействие ритуала на человеческий организм

играет очень большую роль в функционировании праздника. Периодическая разрядка накопившегося нервного напряжения, реализующаяся во время эмоционального праздника, по-видимому, не последняя причина стойкости праздничных традиций у всех народов мира. Но любопытно, что стрессовая ситуация часто создается искусственно в рамках того же обряда, который в других своих частях (или для другой части участников) способствует именно нервной разрядке³¹. Например, во время инициации Пундж у муринбата иницируемые то ввергаются в состояние смертельного страха, то получают эмоциональную разрядку во время веселого обычая тьирмумук [488 (1), 112, 114]. Иницируемые аранда тоже испытывают чувство ужаса при виде своих отцов, собравшихся на священной площадке Энгвур: «Мы не смеем ни о чем спрашивать их, так велик наш страх»,—рассказывал Т. Штрелову его информант [495, 106]. Но они же получают периодическую эмоциональную разрядку во время ежевечерней веселой возни у костров [495, 107]. Пример другого рода—уже упоминавшаяся церемония Убар [189, 131—8], во время которой основная масса участников получает возможность эмоциональной разрядки, а иницируемые не только не имеют такой возможности, но к тому же искусственно ввергаются в состояние еще большего стресса. Стрессовое состояние может создаваться множеством способов—от психологического эффекта особых условий и инсигналий ритуала до прямого воздействия на центральную нервную систему и гормонально-фармакологический статус мозга (истощение, боль, изоляция, ритмическое «нагнетание» биологических функций, психотропные средства и т. д.) [521, 239—42].

Мы говорим здесь лишь о психофизиологических эффектах таких стрессовых состояний, а не об их истолковании. Традиционное объяснение истязаний посвящаемых, обычно перекликающееся с туземным,

³¹ В некотором смысле такой способ разрядки можно сравнить с особой техникой расслабления после предварительного сильного мышечного напряжения.

сводится к идее испытания юношей, проверки их мужества при переходе в ранг взрослых мужчин. Еще один смысл стрессовости инициаций, по мнению Мендельсона, в том, что с их помощью отдельная личность учится полагаться на самого себя в моменты, когда общество покидает его [396, 214]. С последним, однако, трудно согласиться, так как иницируемый всегда всеми силами стремится сохранить (или приобрести) свое место в обществе, ни в коем случае не остаться одному, что обычно неминуемо грозит гибелью. Это скорее ужас перед возможностью лишиться общества, а не обучение самоуверенности.

Однако состояние, подобное стрессовому, создается не только искусственно и в рамках ритуала. Эмоциональное напряжение накапливается в процессе повседневной жизни, пронизанной сложной системой социальных запретов и ограничений, к тому же архаический коллектив еще в значительной степени зависит от внешних условий, каждую минуту грозящих стать экстремальными. С. Н. Давиденков говорит даже о некоем всеобщем страхе в первобытном обществе [32, 138—43; см. также 54, 131, прим. 41]. Причем этот страх, порождающий нечто подобное коллективному неврозу, основан не на мнимых и патогенных опасностях, «угрожающих» жизни невротика, а на реальных опасностях, подстерегающих всюду первобытного человека [ср. 282; 307]. Но напряжение может значительно ослабиться (и даже исчезнуть вовсе), если вовремя и надлежащим образом совершить соответствующий ритуал. И поэтому, как считает Давиденков, исследовавший психотерапевтическое действие ритуалов, в архаических коллективах обряд достигает своей цели [32, 138—43].

Во время ритуала-хэппенинга его участники ничего, собственно, не «переживают» (*relive*) в смысле зрителей театрального представления [159; ср. 469]: событие имеет место здесь и сейчас, и участники переживают некое чистое действие в процессе ритуала. При этом происходит, по-видимому, некоторая нервная разрядка, подобная эффекту компенсаторных действий (или точнее, переадресованной активности), изучаемых

в этологии [140, 449—50]. Во время первопродника к указанному психотерапевтическому действию от совершения ритуала прибавляется еще и непосредственная эмоциональная разрядка, ибо, как мы видели, праздник этот тесно связан с основными чувственными проявлениями человека. Мы еще ничего не говорили о другой важной особенности первопродника—о его оргиастичности. Подробнее этот вопрос будет обсуждаться во второй главе, здесь же отметим только, что и это свойство архаического праздника способствует общей эмоциональной разрядке, ибо половые табу—самые строгие, самые основные и универсальные в архаическом обществе, а половой инстинкт—одна из важнейших составляющих человеческого существа. К тому же это качество непосредственно смыкается с экономическими аспектами проблемы первопродника [113; 124].

Говоря о первопроднике, вообще следовало бы говорить о противопоставлении жизни будничной и жизни праздничной, а не «сакральной», как это условно делалось в начале нашей реконструкции. Огромная роль первопродника в производственных отношениях первопродного коллектива (можно сказать, его яркая «антипроизводственность»), видимо, до сих пор откликается в резком противопоставлении «труда» и «отдыха» в ряде религий. Характерно, что давно оторвавшись от вызвавших его к жизни причин экономического характера, праздник может и не считаться с экономическими обстоятельствами. Например, в средневековой Европе церковь держала под своим контролем социальное время, запрещая трудиться в праздничные дни, которые составляли более трети года [31, 132].

ПЕРВОБЫТНАЯ МИФОЛОГИЯ:
ГРАНИЦЫ ИСТОЛКОВАНИЯ

1. ЖЕНЩИНЫ И ПРАЗДНИК

Рассмотрим другие особенности первобытного праздника. Подлинно всенародным первобытный праздник делает участие в нем женщин. Имеется в виду непосредственное и равноправное участие женщин в обрядах, а не присутствие их в качестве «объектов» ритуала, что, например, имеет место во всех обрядах, частью которых является церемониальный обмен женщинами [482, 214]. Иногда вообще делят церемонии на такие, где женщины и даже дети могут быть свидетелями или участниками обрядов и на такие, где возможно присутствие только инициированных мужчин [482, 177]. Однако по мере углубления этнографических знаний такое деление все больше ставится под сомнение. Например, К. Берндт считает, что сама концепция «священного» на австралийском материале требует пересмотра, так как исследователи прошлых лет порой необоснованно автоматически исключали женщин из сферы «священного» и вводили их соответственно в сферу «мирского» [178, 306, прим. 15; ср. 179, 280—1; 181, 240; 190, 219; 319, 277].

Часто женщины играют некоторую «дополнительную» роль в мужских церемониях. Они, например, участвуют в подготовительной части обрядов, но к самим церемониям не допускаются. Так, во время инициации Бора у камилароев женщины и дети присутствуют на первой части обрядов на первой священной площадке, затем их отсылают в основной лагерь, и главная часть инициации происходит на второй пло-

щадке уже без них. Интересно, что женщины лежат вокруг первой площадки и не могут видеть, что происходит в центре. Во второй же части обряда вокруг второй площадки лицом к земле лежат посвящаемые, а в центре совершают священнодействия их наставники [377, 420—2]. Таким образом, посвящаемые, «внутренние» для женщин на первой площадке, становятся на второй площадке «внешними» для хранителей священных традиций племени. Этим наглядно демонстрируется соотнесенность признаков «женский», «непосвященный» и «внешний», противостоящих «мужскому», «посвященному» и «внутреннему» [ср. 47, 280].

Иногда женщины участвуют в финале церемонии [190, 236, 239; 231, 120; 237, 214—5]. Им может отводиться особая роль и в процессе церемоний, особенно если это длительные и сложные обрядовые циклы [ср. 190, 239]. В одних случаях женщины используют необходимую «женскую часть» чисто символически, например, спят ночью на месте, где закопаны ритуальные предметы [237, 215]. В других случаях они просто наблюдают за приготовлениями к обрядам, не принимая в них непосредственного участия—считается, что их присутствие способствует успеху готовящегося праздника [480 (II), 474—5; 481, 97].

В некоторых обрядах женщины невидимы, но подают голос: во время церемонии Убар в Оэнпелли (Зап. Арнемленд) они кричат «кайдпа, кайдпа!» всякий раз, когда со священной площадки доносятся удары барабана Убар или крики мужчин [189, 131—2, 134; 190, 234]; в Центральной Австралии женщины в темноте перекидываются с посвящаемыми мальчиками традиционными шутками непристойного характера [93, 180]. Пример другого рода—церемония Йалудью, во время которой женщины танцуют под пение мужчин, причем хотя они и слышат слова песен, но не понимают скрытого в них смысла [180, 27, прим. 19], что равносильно неслышанию¹. Если в первом случае женщины слышат мужчин, но не видят, что они делают²,

¹ Ср. одно из толкований слова «немеч» (от «немой»).

² Меланезийский пример такого рода можно видеть в инициа-

то во втором женщины, наоборот, видят, но не «слышат».

Во время некоторых церемоний, когда на священной площадке исполняются тайные обряды, женщины (и дети) в основном лагере должны по возможности оставаться неподвижными в полулежачей позе [180, 25]. В других церемониях они одновременно с мужчинами исполняют свои корробори, «помогая» этим мужчинам [180, 25; 186, 237; 189, 131—2]. В Западном Арнемленде (например, у маунгов, гунвинггу и йивадья) женщины даже соблюдают те же пищевые табу, что и посвящаемые мальчики; широко распространен также обычай нанесения себе порезов, когда кто-нибудь из близких родственников проходит инициацию, причем место и количество порезов определяется степенью родства с иницируемым [189, 91; 190, 156—7]. Таким образом, действия женщин (в том числе и антидействие—неподвижность) синхронизированы с действиями мужчин, но разграничены в пространстве. Могут они быть разграниченными и во времени [190, 220]. В тех случаях, когда женщины все же участвуют в празднике, они часто не имеют возможности видеть самого главного. Например, в Северо-Западном Арнемленде женщины танцуют с причитаниями вокруг плотного заслона, образованного телами мужчин, скрывающих оперируемого мальчика [190, 144], или же главную часть церемонии им не дают видеть щиты из коры, установленные вокруг иницируемого [479, 159].

Итак, исключение женщин из ритуала не является абсолютным и выполняет свою функцию в структуре праздника. К тому же важность и значимость тайного ритуала поддерживается именно наличием особой категории непосвященных. Как отмечает ван Бааль, отрицательное сотрудничество женщин—«активное участие, а не простое подчинение» [166, 291]. Далее он замечает, что это важно и в психологическом отноше-

ционных обрядах нгаингов (Новая Гвинея), где женщины танцуют у стен мужского дома под аккомпанемент звуков священных флейт, на которых играют мужчины внутри дома [162, 71—2; 338, 212; 339, 18].

нии. Женщины, позволяя, чтобы их пугали, тем самым создают весь эмоциональный фон церемоний и в значительной степени помогают созданию психологического эффекта ритуала. Трудно себе представить, что бы случилось, если бы женщины вдруг отказались прийти в ужас, когда в контексте ритуала им положено испугаться [166, 291]. Супруги Берндт тоже считают, что без той атмосферы ожидания и всеобщего возбуждения, которую создают женщины, без их активной помощи вообще невозможно было бы проведение инициации [189, 91].

Можно думать, что в этнографических работах прошлых лет часто абсолютизируется полное неведение женщин о «мужских делах». Причины этого, по-видимому, следует искать в том, что наряду с официальной доктриной существует реальная ситуация, которая подчас выпадала из поля зрения исследователя. К. Берндт, хорошо знакомая с жизнью туземных женщин, утверждает, например, что им неофициально известно достаточно многое из тайных дел мужчин. Одна женщина объяснила ей: «Мы знаем и слышим, но мы не говорим об этом» [178, 306].

Оценивая участие женщин в общей ритуальной жизни общества, необходимо учитывать и чисто женские обряды, тайные для мужчин [180; 200, 209—60; 319, 253—68]. Интересно, что тайные женские культы часто построены по образу и подобию мужских [231, 117—20; 235, 45, 78—9; 504 (II), 39], иногда в них даже могут использоваться сугубо «мужские сюжеты», например, из области охоты или войны [235, 78—9]. Ввиду того, что нас интересуют по возможности древнейшие исторические пласты праздника, возникает вопрос о степени архаичности женских тайных церемоний.

Эти обряды еще больше охраняются от посторонних, к тому же они носят явно шаманский характер: ритуалы видятся во сне, но они связаны с мифическим прошлым, т. е. не выходят за общие рамки традиции. Но важно то, что они строго индивидуалистичны [231, 117—20]—это как бы «личный праздник» шамана. Все это может указывать на сравнительную молодость тайных женских культов: как мы видели, архаическому

празднику свойственна именно всенародность. Анализируя только язык явления, как делает М. Элиаде, можно видеть в них полное подобие мужских ритуалов, но рассматривая также характер исполнения, можно сказать, что мы имеем дело с типичной антитезой всенародному празднику, черпающей свою символику в общей традиции. Конечно, сказанное не означает, что женские культы обладают абсолютной молодостью по сравнению с мужскими; скорее речь идет о женских тайных обществах, появляющихся не на самой архаической стадии истории человечества [100, 185]. Да и в тайных женских обществах «мужское влияние» отражается, по-видимому, больше в формальной организации обрядов, в глубине же явления помимо социальных причин, вызвавших его к жизни, скрыты великие тайны плодородия и жизнеутверждения, всегда связываемые с женским началом [ср. 235, 79].

Вообще, когда встает вопрос об исторической реконструкции на основании противопоставления признаков «женский»—«мужской» в ритуале и мифе, следует, по-видимому, соблюдать известную осторожность. И дело не только в том, что логическое воссоздание исторической стадиальности здесь может оказаться неоднозначным (см., например [124]), но и в том, что указанная дихотомия по половому признаку принадлежит к числу самых древних и стойких, это вечная человеческая проблема, питающая множество символических порождений.

К примеру, рассмотрим предположение Элиаде о том, что искусственная дефлорация и ритуальный групповой половой акт с посвящаемой девушкой являются изобретением мужчин и отражают определенную стадию в возрастных их авторитета [231, 117]. Такой подход, во-первых, оставляет в стороне вопрос о приуроченности этих обрядов ко всеобщему празднику, приобретающему тем самым оргиастические черты (об этом речь пойдет ниже). Во-вторых, он не учитывает символической стороны явления. Так, у ряда племен дефлорация (точнее, вагинальная инцизия) рассматривается как аналог субинцизии [190, 155; 319, 99]. Дж. Мэтью считает даже, что операция субинцизии с

неизбежностью влечет за собой искусственную дефлорацию [376, 121; ср. 463, 179]. Хотя такое соответствие и не абсолютно (например, Ф. Каберри отметила у лунга одну лишь субинцизию [319, 99; ср. 190, 145]), оно все же наблюдается у многих племен Австралии и, видимо, вовсе не является «изобретением» мужчин. Об этом говорит хотя бы то, что у нгади операция дефлорации имеет свой эзотерический начальный миф, хранимый в тайне от мужчин [319, 99]. Таким образом, мы имеем дело скорее с символической симметричной картиной, чем с нововведением, навязанным мужчинами. Особенно хорошо это видно в мифе племени андьямата, где герой мечет бумеранг, который по возвращении обрезает его крайнюю плоть и одновременно проникает во влагалища двух его жен [410, 161; ср. 190, 152]. По-видимому, соответствие имеется именно между обрядом обрезания (а не субинцизии) и дефлорацией. Об этом рассказывается, например, в мифе из Улдеа: женщины, услышав, как кричат от нестерпимой боли иницируемые мальчики (раньше обрезание производилось тлеющей головней), пожалели их и бросили на священную площадку острый кремневый осколок, которым они вырезали себе девственную плеву [188, 91—2].

Обе операции в некотором смысле однотипны, они обе могут расцениваться как подготовительные к брачной жизни, и трудно сказать, кто кому подражает, женщины мужчинам или наоборот. К тому же обрезание, которое всегда предшествует субинцизии [170, 124]³, во многих частях света—единственная генитальная операция при инициации и также приравнивается к дефлорации (например, в Африке—у гису [336, 180]).

В случае же с субинцизией проблема оказывается гораздо более сложной и многогранной. Эта операция (известная под различными названиями—см. [170; 90]), в результате которой на прилегающей к мошонке части penis'a обнажается уретра, уже давно привлекает

³ Известен лишь один случай, описанный А. Стюартом, когда субинцизия, по-видимому, не сопровождается обрезанием [170, 125].

внимание исследователей, продолжая оставаться одним из самых спорных и загадочных явлений в этнографии аборигенов Австралии. Ввиду того, что участие женщин, как мы увидим ниже, часто приурочено именно к обрядам субинцизии, имеет смысл остановиться несколько подробнее на символике этого обряда.

2. ГЕНИТАЛЬНЫЕ ОПЕРАЦИИ И ВЗАИМНОЕ ПОДРАЖАНИЕ МУЖЧИН И ЖЕНЩИН

Любопытно, что при наличии специальных мифов, толкующих обряд обрезания, нет сходных мифов, объясняющих появление операции субинцизии [192, 45; 400, 197—8; 474, 356; 480, 220]. Супруги Берндт приводят лишь один миф (принадлежащий племенам из Улдеа), да и тот толкует операцию чисто «терапевтически»: мифический предок почувствовал зуд в области будущей инцизии и поэтому сделал соответствующий надрез [188, 103—4; 190, 145]. Но самое удивительное то, что аборигены периодически возобновляют свои раны—субинцизированный член является одним из главных источников для получения крови (в ритуальных или лечебных целях). Мы уже рассматривали один из таких обрядов—Кунтамара, в характере исполнения которого оказалось немало архаических черт. Это периодическое кровопускание из мужского полового органа, после субинцизии уподобившегося женскому, получило в литературе известное определение «мужская менструация» [192; 299, 302—3; 400; 461 и др.]. Параллель между женским физиологическим циклом и мужским ритуалом широко признается аборигенами Северной Территории и на западе континента [190, 146]. Результат самой инцизии иногда приравнивается к вульве [170, 147—8; 460, 250—1] (например, в культуре Кунапили [185, 16; 190, 146]), о том же говорят, по-видимому, и некоторые косвенные свидетельства [188, 328—34; 190, 146; 461, 171]. Существует даже мнение (принадлежащее М. Дуглас), что субинцизия призвана символизировать деление племени на две половины [227, 139]. Согласно другой интерпрета-

ции, операция субинцизии появилась в результате подражания производительному органу кенгуру, а не женщины [208; 474; 207]. Но, по-видимому, «женские качества» субинцизии в круге явлений, охватывающих этот обряд, выражены более явно, чем указанное анатомическое соответствие. Однако последняя гипотеза вполне может отражать сугубо австралийское переосмысление более общего обряда с генитальной операцией⁴, распространившегося в Австралии, по-видимому, сравнительно недавно. Процесс продвижения этих церемоний по континенту продолжается и в наши дни. Так, согласно Дж. Уилсону, в племенах карьера, нгерла и мададынера (Зап. Австралия), не практиковавших до контакта с европейцами никакой генитальной операции, в настоящее время некоторые аборигены уже совершают обрезание [190, 139].

Меланезийские соответствия подобным обрядам могут помочь пониманию более общих сторон взаимодействия мужчин и женщин в празднике, тем более что Австралия (особенно ее северные области) была подвержена определенному меланезийскому влиянию [235, 139, прим. 20, 149, прим. 36; 385]. Именно Меланезия (в частности, Новая Гвинея) является классическим примером «края менструирующих мужчин». Ян Хогбин так и озаглавил одну из своих последних книг—«Остров менструирующих мужчин» [300] (об острове Вогео близ Новой Гвинеи). Почти повсеместно здесь тем или иным способом регулярно вызывается кровотечение из penis'a или носа⁵, что традиционно приравнивается к женскому физиологическому циклу [162, 17]. На

⁴ Ср. миф, записанный Г. Рохеймом, в котором кенгуру и преследующие их люди-кенгуру разглядывают каждый свою половую область (куна ала) [461, 32—3]. Вспомним также доскональное знание аборигенами как повадок своего тотема, так и, очевидно, его анатомии (как результат охотничьей практики).

⁵ Стимулированное кровотечение из носа тоже трактуется как менструация. Показательно, что у маэ энга (Н. Гвинея) в некоторых ритуальных фривольных песнях слово «penis» заменяется на «нос» [394, 214]. Такое отождествление является довольно распространенным и архаичным—ср., например, [13, 342].

Новой Гвинее это зафиксировано, например, у арапешей [390, 347—8; 391, 67 92—7], абеламов [318; 162, 58—9], гахуку-гама [111, 158; 450, 26—7; 451, 15; 162, 31], чимбу [420, 61; 162, 35—6], камано, форе, усуруфа, джате [184, 94—105; 162, 34—5], вогео [303, 330], тауна ава [289], хуа [395, 397—8], басома [301, 30—1; 162, 86—7], гурурумба [419, 266] и др. Кровотечение вызывается при помощи крапивы, жестких листьев, ножа и т. п. [184, 99], сами способы инцизии также могут различаться. Характерно, что даже при отсутствии специальной теории, приравнивающей стимулированное кровотечение к менструации, связь между мужским ритуалом и женским циклом так или иначе все же наблюдается. Например, у ндуиндуи (Зап. Аоба) мальчикам прокалывают перегородку носа, и хотя это никак не связывается с менструацией, посвящаемые должны избегать тропинок, ведущих к менструальной хижине, иначе у них не заживут раны [162, 118—9]. Связь с естественно кровоточащим органом может привести к тому, что ритуально нанесенная рана превратится в нечто подобное—незаживающую рану, т. е. связь между двумя явлениями все же имеется, но на этот раз негативная.

Регулярное стимулированное кровотечение у мужчин обычно толкуется как способ очищения от дурной крови, доставшейся мужчинам (и особенно мальчикам, «менструирующим» в первый раз) в результате их связи с женщинами (в частности, во время пребывания в материнской утробе). Той же цели служат особая техника потения и отрыгивания пищи (например, у усуруфа [184, 75—6]) или один из простейших способов нейтрализации связи с матерью—растирание рта посвящаемых крапивой, как это практикуется у кума [452, 171; 162, 36—9]. Однако все женское, от которого так стремятся избавиться мужчины, вместе с тем имеет ряд преимуществ, так как женское начало больше причастно к росту и плодородию (это особенно подчеркивается в горных районах Новой Гвинеи и в области реки Сепик [162, 33]). У маэ энга женщинам приписывается даже «вертикальная» плоть в отличие

от мужской «горизонтальной» [394, 219], а хуа считают, что женщины изнутри более мягкие и сочные, в результате чего они и растут быстрее [395, 398]. Многие папуасы, подобно гахуку-гама, относят быстрый физический рост и созревание девочек за счет благотворных свойств менструации, выводящей из организма «дурную» кровь [391, 74; 451, 15]. Поэтому мужчины ритуально имитируют женский физиологический цикл.

Заметим, однако, что эти традиционные туземные толкования далеко не исчерпывают возможных механизмов функционирования обряда. Например, у вогео мальчики проходят четыре стадии инициации, интервалы между которыми составляют несколько лет: 1) им прокалывают уши, в результате чего они получают возможность слышать звуки священных флейт, но еще не имеют права видеть их; 2) им показывают флейты и рассказывают об их значении, в связи с чем иницируемым следует некоторое время укрываться в особом месте; 3) мальчикам надрезают язык, и они учатся играть на флейтах; 4) их учат, как надо надрезать себе половой член, и они впервые одеваются как взрослые мужчины [300, 100—24; 303, 335; 162, 63].

Хотя толкование инцизий здесь ничем не отличается от уже известных нам (очищение от материнской крови и т. д.), нельзя не обратить внимание на сходную структуру всех четырех стадий. Действительно, в первой стадии, чтобы мальчики могли слышать, им протыкают уши; во второй, чтобы они могли видеть, их самих укрывают, делают невидимыми; в третьей стадии, чтобы они научились играть на флейте, им надрезают язык; и наконец, в последней стадии им надрезают репiс, чтобы они могли, как взрослые, жить половой жизнью. Таким образом, каждая стадия как бы вводит (открывает) один из важнейших человеческих органов (уши, глаза, язык, репiс), после каждой стадии мальчик учится соответственно слышать, видеть, говорить, совокупляться. Причем каждое действие вводится своим антидействием. Этот пример, как нам кажется, показывает сложность символической картины, в которую может вплестаться явление «мужской менструации».

Нередко кровь из penis'a пускают и в случае болезни [162, 58]. Это представление папуасов о лечебных свойствах «мужской менструации» заслуживает более пристального внимания, так как возвращает нас к австралийскому празднику. В Австралии тоже часто вызывают кровотечение из субинцизированного члена с лечебными целями—как для излечения самого оперируемого⁶, так и в случае, когда тот снабжает кровью какого-нибудь (строго определенного в социальной структуре) больного соплеменника [481, 464; 482, 599—601; 170, 144]. На Фиджи тоже, по свидетельству Б. Корни, практиковали сходные с субинцизией операции тхока лоси и тайя нгаленгале, которые считались действенными против целого ряда болезней [217; 170, 129, 144; ср. 308, 87, прим. 1]. На Фиджи же, согласно Л. Файсону, для исцеления тяжелобольного совершалась операция обрезания над его сыном или племянником, крайняя плоть которого приносилась в жертву духам предков с молитвами об излечении больного [249, 27—8].

Интересно проследить, как изменяется в зависимости от социального контекста весь этот круг представлений, имеющих, как нам думается, единое происхождение [ср. 399, 300; 458, 68—9]. Если на Новой Гвинее «мужская менструация» служит лечебно-профилактическим целям для самого оперируемого, а в Австралии кроме этого его кровь помогает исцелению и другого человека, то на Фиджи, где социальное развитие стоит на гораздо более высоком уровне, исходная идея, с одной стороны, развивается в сторону подробной классификации исцеляемых болезней и разработанной медицинской теории операций [170, 144], а с

⁶ Мы не будем обсуждать здесь вопрос о том, появилась ли субинцизия в Австралии как средство против уретральных воспалений, как это считает Г. Базедов вслед за М. Робертсоном [170, 143—5], однако думается, что регулярный характер этого обряда [482, 360; 170, 135], а также его распространение с севера континента скорее говорят о его связи с меланезийскими «мужскими менструациями», чем о чисто лечебно-профилактических целях операции.

другой—вырождается в абстрактное жертвоприношение.

Еще одно обстоятельство, важное для понимания ритуального соперничества мужчин и женщин в празднике, становится явным в свете гипотезы об исходном меланезийском характере генитальных операций. Так если первоначальное подражание менструации привело к австралийскому обычаю снабжения больных своей кровью, то последнее, в свою очередь, приводит к новому подражанию—на этот раз уже со стороны женщин. В Австралии с лечебными же целями нередко используется и женская кровь, но не менструальная (которая считается, как и всюду, нечистой и опасной [464, 24; 481, 460; 482, 601—2]), а извлеченная из *labia minora* [482, 599; 170, 144]. Как видим, двойное последовательное подражание приводит к новой оценке женской крови, продолжающей иметь, однако, близкое по топографии происхождение.

Ритуальное подражание мужчин женскому физиологическому циклу на большом этнографическом материале было интерпретировано Б. Беттельхеймом [192], отказавшимся от традиционного фрейдистского истолкования генитальных операций как символического разрешения Эдипова конфликта⁷. Беттельхейм предложил свое, тоже психоаналитическое толкование, сводящееся к существующей, по его мнению, еще в «до-

⁷ См., например, работу Т. Райка «Ритуал» [454], а также работы Г. Рохейма на австралийском материале [459; 460; 461 и др.]. Дж. Уайтинг, Р. Клакхон и А. Энтони пытались кросс-культурным методом объяснить инициацию вообще на основе Эдипова комплекса [527]. Однако, как показали Э. Норбек, Д. Уокер и М. Коэн, эти построения делаются на фактах, вырванных из полноценного культурного контекста [422; ср. 214]. Замечание последних авторов можно в известной мере распространить на все односторонне фрейдистские интерпретации ритуала и мифа (ср., однако, [162, 18, прим. 28; 183, 45; 198, 2]).

Показательно, что несостоятельность гипотезы Уайтинга и его соавторов была продемонстрирована при помощи того же самого кросс-культурного метода, что лишний раз показывает границы его применимости (ср. гл. I, разд. 8).

Эдипов» период взаимной зависти детей одного пола к половым органам и функциям другого⁸. Работа Беттельхейма при целом ряде натяжек и неточностей [192, 10—11 и др.; ср. 157; 336, 185, прим. 14; 483] тем не менее содержит немало оригинальных и тонких наблюдений. Отметим, что взаимная зависть мужчин и женщин (понимаемая Беттельхеймом чисто в психологическом контексте) может проявляться с разной силой и акцентировкой в зависимости от социального положения мужчин и женщин в структуре общества. Например, Меггит предлагает учитывать и корреляции между антагонистическим отношением полов и типом браков в конкретном коллективе, а также статусом женщин в обыденной жизни [324]. Несомненно, такая корреляция существует, но, как это обычно бывает в сложных системах с большим набором переменных величин, здесь могут часто возникать на первый взгляд простые и логичные корреляции, на проверку оказывающиеся не столь четкими. Так, М. Аллен, показавший на примерах из того же ареала неоднозначность гипотезы Меггита предлагает свою, более общую и вероятную корреляцию между антагонизмом полов и социальной ситуацией [162, 53—6, 120], однако и его корреляции далеко не всегда и не все объясняют. Тем не менее, учитывая, что социальное положение женщин имеет свою историю, нетрудно видеть, что такого рода исследования могут помочь реконструкции архаического праздника и той роли, которую играли в нем женщины. Де Леув, например, на материале Арнемленда попытался проследить связь между социальным положением женщин на разных исторических этапах и культурным наследием в этом ареале [348]. В частности, правдоподобно строя картину утраты женщинами былой социальной значимости при переходе от собирательства и охоты на мелкого зверя к охоте на крупного зверя, де Леув широко опирается на известный мифологический сюжет—

⁸ Подробнее о символических процессах, связанных с преодолением асимметричности в противопоставлении «мужчины—женщины», см. в [4].

женщины некогда владели всеми тайными знаниями и ритуалами, но мужчины хитростью присвоили их себе.

На этом вопросе мы остановимся несколько подробнее, ибо он имеет непосредственное отношение к изучаемому вопросу и к тому же касается, на наш взгляд, более общей проблемы определения границ истолкования первобытной мифологии.

3. БЫЛОЕ ВЕЛИЧИЕ ЖЕНЩИН И МИФЫ О «ПЕРЕВОРОТЕ»

Можно ли безоговорочно считать мифы об утере женщинами былого величия историческим документом? Или же в них отражаются особенности развития самих мифологических сюжетов? Нередко такие мифы, подобно тайным женским церемониям, представляют собой точные копии мужских моделей, только вместо мужчин здесь выступают женщины. Например, в одном арнемлендском мифе старые женщины посылали девочек на охоту и поиски растительной пищи, а взамен показывали им свои церемонии—как это делают теперь мужчины. Все дарагу (священные предметы) принадлежали женщинам, мужчины же не имели ничего. Но однажды ночью один мужчина по имени Дьялабуру, подглядев за женщинами, украл их ритуальную силу майя, которую женщины прятали за своими браслетами. Так женщины потеряли свою силу. Тогда Дьялабуру отвел женщин туда, где находились мужчины, а мужчины заняли место женщин [190, 224].

Мы привели только этот миф⁹, так как по своей структуре он наиболее типичен: сюжет построен на инверсиях как в социальной сфере, так и в топографии. Теоретически такое построение мифов о «перевороте» не исключает возможности, что они созданы с целью логического объяснения существующей ситуа-

⁹ О мифах подобного типа см. [144, 139; 183, 38—41, 225—48; 185, 7—8, 55, 58—9; 189, 54; 190, 215—6; 210, 133—4; 231, 121—7; 235; 348; 361, 420—1; 477; 479, 217—8].

ции. Как это нередко имеет место в первобытной мифологии, чтобы объяснить ситуацию *A*, приходится ввести предшествующую ей ситуацию не-*A*, т. е. строится некая мнимоисторическая первоситуация, так или иначе противопоставляемая настоящему положению вещей. Мы еще вернемся к этой любопытной особенности мифологического мышления, когда будем рассматривать мифы о начале того или иного явления. В данном случае, имея дело с бинарной системой (мужчины—женщины), при логическом построении истории достаточно ввести простую инверсию. В начало отсчета как бы помещается зеркало, в котором мир до «переворота» видится таким же, но «зеркальным». В более сложных случаях, например, при объяснении происхождения мира, в поисках предшествующей ситуации приходится обращаться уже к более неопределенным схемам типа первородного Хаоса.

Иногда «переворот» может произойти дважды: сперва в пользу женщин, а потом в пользу мужчин, т. е. первый «переворот» осуществляется в обществе, построенном уже по мужскому типу. Примером может служить миф индейцев мундурурукú (Центр. Бразилия), во многом близкий соответствующим меланезийским мифам. Женщины, став обладателями священных флейт карёкё, отняли у мужчин их роль и положение в обществе. Но так как последние вынуждены были выполнять всю женскую работу и к тому же охотиться, они однажды пригрозили женщинам, что если те не отдадут им флейты, то мужчины перестанут делать ежедневные подношения духам флейт и вызовут тем самым их недовольство. Женщинам пришлось подчиниться, и с тех пор положение мужчин стало таким, каким оно является теперь [414, 92—3]. Не будь здесь упоминания об охоте, этот миф вполне можно было бы истолковать в свете гипотезы де Леува, что еще раз показывает, как осторожно надо использовать первобытную мифологию при исторической реконструкции.

Два «переворота» могут разделяться даже целой культурной историей. Так, по айнским мифам, менSTRUации раньше были уделом мужчин, а в будущем отношения должны еще раз перевернуться [426]. Кстати,

айнская мифологическая аналогия меланезийским «мужским менструациям» может служить еще одним подтверждением гипотезы об океанийском происхождении айнов.

Причины самого «переворота» могут объясняться по-разному в зависимости от того, кто дает объяснение—мужчины или женщины. Согласно одной мужской версии мифа о церемонии Убар, мужчины отобрали эту церемонию у женщин, так как танец у тех получался вялым и недостаточно подвижным, а их груди «болтались в разные стороны» [189, 122]. В женской же версии мужчина, отнявший церемонию у женщин, сам не мог правильно двигаться, пока женщины не научили его этому [190, 215]. Но обычно аборигены не могут объяснить, почему женщины утратили свою былую силу. «Они пали с той высоты, на которой стояли наши великие прародительницы,—говорили Т. Штрелову его информанты-аранда.—Почему? Мы не знаем» [495, 94].

Австралийские мифы о «перевороте», собственно, являются основным источником для его исторической реконструкции. Другие данные обычно имеют косвенный характер и могут сводиться к тем же мифам. Например, наскальные рисунки в Западном Арнемленде, изображающие бегущих женщин с оружием в руках [404, 8; 405, pl. 9], могут с равным успехом рассказывать о мифических событиях и о реальном образе жизни [ср. 62, 329], а высокая роль женщин в ритуальной жизни (особенно на о-вах Батерст и Мелвилл [288; 348(XIII), 315(XIV), 339; 407] скорее отражают не состояние до «переворота», а древнее ритуальное сотрудничество полов.

Итак, если рассматриваемый мифологический сюжет и не указывает на реальную внезапную инверсию в сфере ритуальной жизни, он вполне может свидетельствовать о более высокой роли женщин в прошлом. Но для такого вывода недостаточно свидетельства мифов из Арнемленда, где ритуальная роль женщин достаточно высока. У вальбири, живущих южнее, Меггит вообще не обнаружил сходного мотива об инверсии ролей в ритуальной жизни [393, 28]. По мнению того

же автора, более вольные ритуальные комплексы севера оказались здесь в одном ряду с местными обрядами, характерными для условий пустыни. Даже Курангара севера—церемония с ритуальным соитием—здесь уступила место более степенному и упорядоченному обмену женами в обычной для вальбири (и аранда) форме [393, 28]. Однако исключение женщин из ритуалов, считает Меггит вслед за Рохеймом, оказалось возможным лишь на сознательном уровне, женское же начало сохраняется в символике ритуалов [393, 32; 461]. Подчеркнем, что речь идет о психологических механизмах, отражающих реальные исторические процессы, а не психоаналитическую драму. У аранда, живущих еще южнее, тоже, по-видимому, нет мифов о «перевороте», но зато имеется много указаний на былое величие легендарных прародительниц. В одной мифе, записанном Спенсером и Гилленом, говорится о том, как во времена Альчера две женщины украли у спящих мужчин их главный священный шест и унесли в свой лагерь [481, 195]. В мифе нет указаний на смену ролей в ритуальной жизни в результате этой кражи (хотя говорится, что украденный шест был самым большим и стоял в центре окружности, образованной шестами поменьше). К тому же женщины пришли с севера, т. е. это была экспансия извне, а не внутренний переворот. По-видимому, подобные мифы, как считают Спенсер и Гиллен, могут указывать на былую более высокую роль женщин в ритуальной жизни общества [481, 195—6; 482, 358].

Интересно сопоставить с этим мифом другой, тоже принадлежащий аранда и записанный Т. Штреловом. Здесь главный священный шест украл мужчина из другой группы, воспользовавшись отсутствием хозяев. Тогда старая женщина, оставленная мужчинами в лагере в качестве сторожа, поспешно разукрасила себя для соответствующей церемонии, подобно мужчине водрузила на спину огромный шест, встала одним коленом на землю и в этой позе ждала возвращения мужчин. Затем она издала ритуальный крик райянгкинтья, чего никогда не делают женщины. И мужчины бросились к ней, как мальчики, окружили её и соверши-

ли вокруг нее церемониальный танец, в конце которого положили руки на плечи этой женщины. Потом они отравились в погоню за вором.

Информант Штрелова поведал ему этот эпизод глухим шепотом, потому что эта часть мифа была тайной стариков тотемной группы Тылпа: нельзя было и помыслить о том, чтобы открыть молодежи, как великие предки совершали когда-то церемониальный танец вокруг женщины, державшей на спине высший символ мужской власти [495, 148]. Согласно экзотерической версии мифа, рассказанной Штрелову ранее, мужчины, обнаружив по возвращении пропажу, убили женщину, не сумевшую сберечь важнейший ритуальный предмет [495, 18]. Таким образом, даже в тех мифах, где нет явной темы «переворота», «женская часть» все же имеется, хотя она и скрыта от непосвященных¹⁰.

4. ЖЕНСКИЕ ОБРЯДЫ И КОНКУРЕНЦИЯ ПРИРОДЫ И КУЛЬТУРЫ

Для оценки женской доли в древнем празднике необходимо учитывать и культы Великой Матери, особенно большую роль игравшие в Арнемленде [189, 122], прим. 27; ср. 348 (XIII), 335—9]. Даже в тех вариантах Убара, где церемония связывается с Радужной Змеей (в Оэнпелли), женское начало—Великая Мать обязательно присутствует в ритуале и мифе—это сам священный барабан Убар, имеющий «женскую» форму, или же змея женского пола, спрятавшаяся некогда в Убаре [189, 126]. Женские мифологические образы присутствуют в культурной традиции не только Арнемленда, но и других частей континента (в Центральной, Западной и Юго-Восточной Австралии), что в известной мере снижает роль Индонезии или Меланезии как

¹⁰ Для наглядности мы ограничились здесь анализом мифов в той же цепи племен (аранда—вальбири/варрамунга—северные племена), которая рассматривалась и при исследовании массовости и веселости арханческого праздника.

исключительного источника распространения подобных культов [62, 328]. Э. Уормс на основании лингвистического анализа считает даже, что, наоборот, северные женские культы типа Кунапипи берут начало в пустынях Центральной Австралии [532, 557—60; 62, 328].

Наконец, следует упомянуть и о чисто женских обрядах, связанных с возрастным циклом и особенностями женской физиологии [319; 180; 462]. Женские инициации вообще хуже изучены по сравнению с мужскими¹¹. Там, где они справляются, заметна их меньшая ритуальная значимость для коллектива (ср., однако, [195, 217]). Женские обряды не так массовы, зрелищны и не занимают столько времени, как мужские [190, 155, 157; 319, 241]. Если женские ритуалы, связанные, например, с первой менструацией, и коллективны (девочки, находящиеся в изоляции, образуют группу), то эта «массовость» фактически создается за счет того, что растет число девочек, у которых уже началось кровотечение [235, 41—2]. Мужская же инициация, как мы видели в первой главе, стоит в самом центре обрядовой жизни общества.

Здесь мы подходим к довольно интересному явлению в истории культуры. Мужская инициация, сопровождаемая генитальной операцией, призвана имитировать женский физиологический цикл: т. е. естественное (природное) создается искусственно (культурно) [ср. 184, 105; 190, 218; 451, 15; 461, 170]. Но если природное стихийно и не подвержено управлению, то культурное социально управляемо, и поэтому мужской ритуал приобретает особую силу и значимость [ср. 336, 180]. Эту разницу между природой и культурой можно сравнить с разницей, существующей, например, между лесным пожаром и огнем, добытым искусственно. Мужской ритуал приобретает сакральную историю, свой миф о начале, чего обычно нет в женском обряде [235, 47].

¹¹ В кросс-культурном своде Текстора, например, отмечены 38 обществ, где имеется женская инициация, 27—где она отсутствует и 335 обществ, о которых нельзя сделать однозначного вывода [505, § 382]. О женских инициациях см. также [200].

Сама по себе менструация не является оскверняющей и опасной, такой она становится лишь в мужской интерпретации. Действительно, как уже указывалось, в Меланезии менструация считается важным фактором, способствующим росту и здоровью девочки; те же представления отмечены у австралийцев [462, 233]. По свидетельству Г. Рохейма, в одном из племен Центральной Австралии женщины называют свои месячные выделения «алуа», что значит «кровь», и только мужчины употребляют слово «ураиура» (собственно «менструация») [462, 233], внося тем самым ценностную ориентацию в физиологический процесс. Имеется миф о том, что в незапамятные времена женщины натирали свои священные груди своей же менструальной кровью, как это делают теперь мужчины, используя кровь из места субинцизии [461, 171]. Менструальная кровь и сейчас не всегда считается нечистой: в Австралии, например, ею натирают плечи девочкам вплоть до определенного возраста [461, 171], а у вогео (Н. Гвинея) девочка при первой менструации обходит все сады в своей и соседних деревнях, в каждом работая понемногу [303, 335; 162, 64]—обычай, прямо противоположный общепринятому в Меланезии.

И, видимо, лишь при полном торжестве культуры над природой возможно отмеченное выше (у австралийцев) превосходство крови, извлеченной из *labia tipoga*, над естественной менструальной кровью. Сходный пример из Меланезии—женский обычай у форе (Н. Гвинея) вызывать у себя подобно мужчинам кровотечение из носа в критические моменты жизни (в том числе и после менструации) [184, 106; 355, 250], несмотря на то, что само кровотечение из носа толкуется здесь как имитация менструации [196, 101]. Как видим, «культурное» моделирование «природного» приводит к тому, что само явление, лежащее в основе модели, оказывается нуждающимся в «культурном» осмыслении. Таким образом, противопоставление «природа—культура», являющееся по К. Леви-Строссу основным в человеческом обществе, и в нашем ареале играет немаловажную роль в некоторых контекстах. Это вдвойне примечательно, так как традиционно счи-

тается, что австралийские аборигены, в частности, почти полностью слиты с природой [186, 217; 497, 144].

Еще одной иллюстрацией сказанного может служить эпизод из арнемлендского мифа о сестрах Ваувалак, повествующий о том, как звери и плоды не пожелали быть сваренными на костре и убежали от сестер, так как последние были осквернены менструальной и послеродовой кровью [185, 20—1]¹². В ритуальном цикле Кунапипи есть специальные обряды, воссоздающие это мифическое событие [185, 42; 190, 241]. По-видимому, одна из подготовительных частей церемонии Ульмарк у мурнгин, описанная Л. Уорнером, когда от женщин, изображающих великих сестер, убегают четыре кенгуру [524, 312—3], также относится к мифическому эпизоду. Де Леув толкует эту церемонию как символическое выражение того факта, что женщины хуже мужчин справляются с охотой на кенгуру [348(XIII), 340—1]. Но это верное в историческом отношении замечание не обязательно вытекает непосредственно из рассматриваемого мифологического сюжета.

От сестер убегают все звери и плоды, которые были убиты и собраны (и параллельно названы) сестрами во время их путешествия к роковому источнику [524, 251; ср. 406, 278—9],—в том числе кенгуру [185, 20; 524, 321]. Два из них—большие серые кенгуру (кай-тым-бал), принадлежащие половине Йиритья, а два других—более мелкой породы (парди-парди), относящиеся к половине Дуа [524, 312—3]. Большинство зверей в церемонии Ульмарк фигурирует парамп, и хотя Уорнер не отмечает, разного ли пола также кенгуру, можно думать, что здесь, как и в других подобных ритуалах, воссоздающих мифологическое бегство зверей и плодов от сестер, этот момент является немаловажным, так как весь ритуально-мифологический цикл о сестрах Ваувалак (и особенно часть о бег-

¹² В разных версиях мифа по-разному описывается нечистота сестер: или у старшей сестры послеродовое кровотечение, или у нее начинаются месячные, или же у одной из сестер—одно, а у другой—другое [185, 26—7; 524, 252; ср. 210, 139—46; 406, 278—9].

стве) связан с идеями плодородия и вечной неиссякаемости всего живого, что вообще в недостаточной степени отражено Уорнером [185, 12]. Следует отметить также, что парность зверей, в том числе кенгуру, в ритуале Ульмарк, возможно, сопоставляет весь животный мир не только с дуальными половинами племени мургин, но и с полуполовинами¹³, пусть даже это сопоставление происходит не на сознательном уровне.

Нетрудно видеть, что эпизод о бегстве относится к той же конкуренции «природы» и «культуры», на этот раз фигурирующих в известной форме «сырого» и «вареного» [350(1)]. Привлечение всех животных и плодов служит большей действенности ритуала, как это убедительно показал Б. Л. Богаевский на примере «всезверия» палеолитических наскальных изображений и сходных явлений в более поздние эпохи [16, 51—3; 15, 192—229; ср. 1, 102—3]. Ср. одно из лекарств у тонга (Ю. Африка), для приготовления которого требуются кусочки кожи всех зверей вельда [317(1), 95]; ср. также средневековые рецепты, включающие порошки из всех драгоценных камней или же прекраснейшую небесную танцовщицу Тилоттаму из древнеиндийских мифов, сотворенную также из всего драгоценного в трех мирах. Явления подобного типа — оперирование полными множествами — относятся, по-видимому, к универсальным особенностям образного мышления и должны четко вычленяться в процессе исторических реконструкций ритуала и мифа.

5. УНИВЕРСАЛЬНЫЕ БИНАРНЫЕ КЛАССИФИКАЦИИ И ПРАЗДНИК

Чтобы лучше представить себе взаимоотношение полов в архаическом празднике, полезно рассмотреть некоторые универсальные классификации у первобытных народов, включающие отношение «мужчины — женщины». Например, А. Дикон описывает два проти-

¹³ Этим замечанием я обязан Вяч. Вс. Иванову.

вопоставленных понятия у сениангов (о. Малекула)—*igah* и *ileo*. *Ileo* связывается с мужским началом и переводится как «священное», но было бы неверным понимать *igah*, относящееся ко всему женскому, как «профанное»; скорее это сакральность иного рода [222, 23, 478—9]. Подобное положение дел всецело отражается в социальной и особенно в ритуальной жизни сениангов. У ндуиндуи (Зап. Аоба) имеются сходные понятия *kokopa* и *hati* [162, 104—19], но если женщины-сенианги значительно увеличивают свою силу *igah*, совершая соответствующие ритуалы в тайном обществе Лапас [222, 479—87] и во время возрастных церемоний, то ндуиндуи не знают ни тайных женских обществ, ни специальных женских инициаций. Кроме того, *hati* не только связывается со всем женским, но и более гибко распределяется между противопоставляемыми классами. Например, кроме менструации (в обеих классификационных системах имеющей сильные женские свойства), к ряду *hati* относятся мочеиспускание и дефекация [162, 117; ср. 192, 128—9], т. е. естественные, неконтролируемые выделения организма.

Характерно, что у нгаингов «переворот» в ритуальной жизни общества связывается именно с этими естественными выделениями. Раньше священные флейты принадлежали женщинам, но они и их дети испачкали флейты менструальной кровью и калом. Мужчины, заменив женщин в культовом доме, отмыли флейты и стали играть на них несравненно лучше [338, 205]. У гурурумба (Н. Гвинея) такие выделения организма, как слюна, мокрота и семя, резко противопоставляются моче, калу и менструальной крови [419, 257—8; ср. 516, 42]. Нетрудно заметить, что противопоставление основано на возможности контролирования первой группы выделений и невозможности—второй.

Подобная картина характерна и для более развитых обществ. Контролю над эякуляцией, например, придавалось большое значение в Древней Индии и Китае, ср. др.-инд. *ūrdhvaretas* («направивший семя вверх», «удерживающий семя») [424, 9—10, 325] как обозначение достигшего высокой ритуальной силы или особую технику *coitus reservatus* [424, 261—2; ср. 280,

43, 48 и др.]. Ср. также современное представление о слезах как о чем-то присущем лишь женщинам и детям. В том же плане любопытна деталь застольного этикета у ряда кавказских народов, согласно которой нельзя вставать из-за пиршественного стола, несмотря на острые призывы к мочеиспусканию¹⁴. Привычка сморкаться или, наоборот, избегать этого в обществе—еще один пример конкуренции природы и культуры, причем на этот раз «культура» может пониматься и как «культура поведения». Особенно наглядно последняя оппозиция видна в сказках типа «Неумойка», где герой обязуется в течение определенного времени не бриться, не стричься, не сморкаться и не переодеваться [92(II), № 278; 92(III), 468]. Во всем этом круге явлений, несомненно, проявляется влияние основной оппозиции «природа—культура».

Примечательно, что идуиндуи считают, что сила кокopa находится вне человеческой власти и поэтому опасна для всех не причастных к ней людей [162, 118], т. е. выражается в форме, сравнимой с понятием «мана» [213, 191 и сл.; 302; 349; 299 и др.]. Можно предположить, что упорядочение мира по подобным полярным признакам, еще не жестко прикрепленным к классифицируемым элементам, является наиболее древней особенностью универсальных классификаций типа китайской по признаку «инь—ян».

У хуа (Н. Гвинея) существует сходная классификация по признакам *какога* и *figара*, в основе которой лежит идея осквернения и которая, подобно *кокopa—hati*, более гибка и изменчива, чем классификация по признаку пола (*vito—a'bo*) [395]. А. Мейгс, выявившая эту систему у хуа и, видимо, считающая ее более перспективной для понимания первобытной культуры, предлагает даже вновь исследовать уже хорошо изученные народности Новой Гвинеи с целью выявления подобных перекрывающихся классификаций [395, 405].

В Австралии нет подобных четких классификаций по полярным признакам, однако «перекрывание» выявляется в ритуале, т. е. на уровне «дела», а не «слова».

¹⁴ Этим наблюдением я обязан Б. Х. Багжиокову.

Например, во время церемонии Убар могут присутствовать старые женщины, убеленные сединами, хотя они и не играют активной роли в ритуале [190, 237]. У хуа тоже старые женщины, удовлетворяющие критерию какого, получают доступ к тайнам мужских обрядов [395, 405].

Суммируя сказанное, можно заметить, что такое же «перекрывание» существует и в праздничной жизни, в которой, как уже говорилось, мужчины и женщины составляют не сакральную и профанную части соответственно, а взаимодополняют друг друга. Разумеется, не всюду ритуальная доля мужчин и женщин одинакова, но всюду можно видеть эту дополнительность. Как отмечает Р. Берндт, сами «внутренние» (сакральные) и «внешние» (мирские) части одного церемониального цикла дополняют друг друга, раскрывая многие новые аспекты ритуала и мифа [185, 19].

Мы попытались рассмотреть не только непосредственные данные об участии женщин в празднике, но и всевозможные символические отражения взаимоотношения полов, в том числе мифы о «перезороте», причем в обществах с различным социальным положением женщин. В каждом случае участие женщин осуществляется по-разному, но можно ли в этой динамичной картине выявить самое древнее состояние? Изменилось ли резко общественное положение женщин, как об этом говорят легенды и мифы? Как мы видели, свидетельства одних только мифов для такого вывода недостаточно [ср. 62, 329], но многое говорит в пользу того, что, возможно, в ритуальной жизни роль женщин в прошлом была все же выше, чем в последующем. Можно предположить, что в архаическом празднике существовало некое равновесие между полами, которое, с одной стороны, развилось в современное состояние с мужской доминантностью, а с другой—породило сюжеты о былой абсолютной роли женщин в ритуалах. Таким образом, под исторически обусловленной конкуренцией чисто мужских или женских обрядов можно видеть былой праздник, в котором участвовали и мужчины и женщины, внося каждые свою ритуальную долю. Праздник этот не был тайным [ср. 231, 127]—да и от кого надо было

его скрывать, если в нем участвовала фактически вся группа?

Если сегодня в одних ритуалах женщины могут петь вместе с мужчинами, но не имеют права принимать участия в танцах (есть уровень «слова», но нет «дела»); в других—могут слышать и хорошо знать ритуальные песни, но не должны петь их [190, 220—1] (есть «мысль», но нет «слова»); и наконец, женщины могут принимать участие в некоторых частях обрядов, не зная, однако, их истинного смысла (есть «дело», но нет «мысли»), то в былом празднике, возможно, наличествовала вся триада «мысль—слово—дело»: женщины знали, говорили (пели) и делали (исполняли обряды) наравне с мужчинами.

До сих пор мы рассматривали всевозможные случаи участия женщин в общей праздничной жизни коллектива, но если проследить, когда именно они выступают в качестве равноправных участников, то можно заметить интересную закономерность. Это большей частью не тотемные церемонии, связанные с сакральной историей коллектива, а события, непосредственно связанные с реальной жизнью: рождение, инициация и смерть. Особенно большую роль женщины играют в похоронных обрядах [481, 497—511; 482, 516 и сл.; 524, 412—42], создавая в них весь эмоциональный фон. Инициация хоть и приурочивается обычно к мифическим событиям, тем не менее тоже часто требует, как мы видели, участия женщин. Интересно, что у варрамунга женщины являются свидетелями церемонии субинцизии, тогда как в операции обрезания они участвуют только на подготовительных стадиях. Этим варрамунга тоже резко отличаются от своих южных соседей аранда, у которых женщины даже не подпускаются к церемониальной площадке [482, 357—8]. Эта особенность перекликается с уже знакомым нам обычаем Кунтамара, еще больше выявляя его всенародную суть. Примечательно также, что в инициационном комплексе именно субинцизия, меньше всего связанная с сакральной историей, требует участия женщин. Праздник же, условно названный в I главе «веселым», уже почти автоматически связан с женщинами, тем более что ве-

селье, как мы увидим ниже, часто обусловлено оргиастическим характером праздника.

Итак, участие женщин заметнее в тех обрядах, которые наиболее тесно связаны с гипотетическим первопраздником, что выявляет его большую народную сущность и приближает к «профанным» праздникам в отличие от торжественных сакральных. Профанным в кавычках, так как это не обыденное, мирское, противопоставляемое сакральному, а некое иное сакральное—как говорилось об этом в связи с женскими частями церемоний. Теперь мы с большим основанием можем предположить, что в архаическом обществе жизнь делилась на будничную и праздничную части, причем в последней женщины играли достаточно высокую роль.

6. ОРГИАСТИЧНОСТЬ ПРАЗДНИКА: МИФ И РИТУАЛ

Непосредственно к вопросу об участии женщин в празднике примыкает другой вопрос—об оргиастическом характере архаического праздника. Прежде всего отметим связь многих оргиастических праздников с инициационными комплексами [113, 302, здесь же подборка материала]. (Само др.-греч. ὄρτυα, кроме значения «тайные обряды, мистерии», имеет и более общее—«празднество, праздник», а ὄρτυαζω значит «справлять оргии, совершать мистерии», но в то же время—«посвящать в мистерии, вводить посвященных»). Похоронный обряд у многих народов также часто влечет за собой свободное общение полов [113, 441; 373, 219]. Оргиастические черты носят, по-видимому, и непристойные песни, которыми вдова оплакивает покойника во время поминального пира (например, у или и тонга). Вряд ли этот обычай связан только с психологическим состоянием несущих траур, которым позволительно делать все, что захочется [244, 78—9], так как подобные обычаи нередко вовлекают большие группы людей и носят узаконенный характер [ср. 317(I), 159—60, 517—8]. Характерно, что те же африканские народности (а также акамба, ланго, дидинга) ритуальным сквернословием сопровождают и обряды

инициации [244, 90; ср. 242, 250]. Возможно, что это соответствие обусловлено магической силой эсхрологии (ритуального сквернословия), обеспечивающей плодородие и утверждающей жизнь, тем более что больше половины церемоний, изученных Эванс-Притчардом, в которых применяется ритуальное сквернословие, так или иначе связаны с идеями плодородия и умножения [244, 90]. Инициация же, как мы уже знаем, сама нередко вплетается в обряды, ответственные за умножение зверей и плодов [62, 313; 474, 358].

Но нас здесь больше интересует не эсхрология как таковая, а тот круг явлений, который, возможно, породил этот любопытный обычай. В частности, мы остановимся на широко известной и в рассматриваемом ареале особенности некоторых церемоний (в том числе и инициаций), состоящей в том, что в них мужчины и женщины обмениваются непристойными шутками откровенно эротического характера. Если считать, что эта черта обрядов (хотя бы в некоторых обрядах) восходит к оргиастической практике, соответственно увеличится число праздников, относимых к оргиастическим.

Вернемся к празднику огня у варрамуंगा, чтобы посмотреть, как происходит в нем взаимоотношение полов. Исследование праздника огня с этой точки зрения интересно и потому, что в нем тоже происходит эротическая перебранка между мужчинами и женщинами, и потому, что это позволит оценить праздники этого типа (условно названные нами в первой главе «веселыми») в плане их оргиастичности. Спенсер и Гиллен сравнивают еженощные неистовые пляски с примитивными сатурналиями, лишенными, однако, всяких следов половой свободы—мужчины даже не подходят близко к женщинам. Но зато они могут звать их по именам, разговаривать с самыми запретными для себя женщинами [482, 378—80]. А оппозиция «говорить—молчать» очень часто заменяет другую—«вступать в половую связь—воздерживаться от нее». К тому же во время праздника запретное говорение сочетается со смехом, также имеющим эротический смысл [107; 138, 101—2, 114—5; 296, 74]. Во время веселого празд-

ника зовут по имени самых запретных женщин, т. е. совершается символический инцест. Фактически к инцесту сводится и название друг друга неверным классификационным именем, так как именно этим именем определяются границы половых связей в группе¹⁵.

Как уже отмечалось, в архаической традиции уровень слова нередко может полностью заменять уровень дела. Символические процессы в ритуале также могут успешно заменять реальные ситуации, и не только в структурном плане, но и в психотерапевтическом [ср. 472]. Таким образом, в празднике огня видны типичные признаки оргиастического праздника, только выраженные символически.

Может возникнуть справедливый вопрос, не совершаем ли мы тут ложный шаг, ставя дело до слова. Ведь символическая оргиастичность не обязательно восходит к оргиастической практике, а скорее составляет параллель ей. Обмен репликами и обмен женами могут быть составными частями обобщенного обмена (о чем подробнее см. в гл. III), но не выводиться один из другого¹⁶. Вообще говоря, сексуальный символ—не основание для соответствующей реконструкции сексуального момента праздника. Яркое соответствие этому—использование у обезьян сексуальной символики без сексуального содержания [50, 26].

И все же в некоторых случаях подобная реконструкция представляется не столь произвольной. Так, если обратиться к оргиастическому празднику на о. Вити-Леву, связанному с обрезанием и описанному Л. Файсоном, то символическое поведение варрамунга во время праздника огня получает свое материальное завершение—фиджийцы не только обращаются к запретным женщинам с неподобающими речами, но и открыто вступают с ними в половые отношения, причем публично совершаются самые инцестуозные акты [249,

¹⁵ Ср. бытующее в индийской традиции мнение о том, что смешение священных возгласов, направленных соответственно к женским и мужским божествам, равносильно кровосмешению [84, 592].

¹⁶ Последними замечаниями я обязан Вяч. Вс. Иванову.

28]. Другим примером, когда слово переходит в дело, может служить церемониальный комплекс Кунапипи в Арнемленде. Интересно, что здесь эти уровни разграничены в структуре ритуала. До финального ритуального соития в течение нескольких дней продолжаются корробори, сопровождающиеся общим обменом непристойными шутками и эротическими намеками между мужчинами и женщинами, в особенности между предполагаемыми партнерами в Кунапипи [185, 49—50]. В настоящее время партнерами в ритуальном соитии являются люди, приходящиеся друг другу классификационными мужем и женой, но традиция утверждает, что до контакта с европейцами соитие имело место между мукул и гурунгом, которые в обыденной жизни не имели права даже разговаривать друг с другом, так как находились в отношении тещи и зятя [185, 48—9]. По-видимому, традиция на этот раз отражает реальное положение вещей в старом варианте ритуала, так как, во-первых, речь идет не о мифическом прошлом [185, 49, прим. 11], а во-вторых, в области реки Роз и теперь во время Кунапипи осуществляются подобные инцестуозные связи [185, 49, прим. 10, 68].

Как видим, оргиастический праздник предполагает и даже предписывает нарушение экзогамных правил. Интересно, что в этом процессе фактически принимают участие все члены триады «мысль—слово—дело»—сперва «мысль» (в своей негативной форме—табу инцеста), потом «слово» (символический инцест) и, наконец, само ритуальное «дело».

Нашей основной целью и является воссоздание этой ритуальной первоситуации, или, как мы ее назвали, первопродника, приобретающего еще одну черту—оргиастичность. Во всяком случае, оргиастический характер имеют те же три компонента праздничного комплекса: инициация, похоронный обряд, «веселый праздник». Наличие в архаическом празднике оргиастических черт позволяет по-новому взглянуть на проблему первопродника и его возможных компонентов. Очевидно, что праздник, условно названный нами «веселым», собственно, является оргиастическим; само его вселение, его смех во многом непосредственно связаны с характером взаимоотношения в нем мужчин и женщин.

Но прежде чем говорить о Первопродвижке и его составляющих, остановимся кратко на другом вопросе, имеющем непосредственное отношение к изучаемой проблеме. Речь пойдет о противопоставлении еды и голода, пира и поста. Часто инициация завершается более или менее пышным пиром, долгий период воздержания, а иногда и жестокого голода сменяется бурным обильным пиршеством. В нашем ареале это относится больше к Меланезии и Полинезии, в Австралии же (особенно в центральной ее части), где типичный инициационный комплекс длится не один месяц, природных запасов едва хватает, чтобы прокормить большую толпу людей, собравшихся по случаю праздника [495, 107]. В Полинезии, наоборот, пиры, устраиваемые по разному поводу, в том числе и по случаю инициаций, характерны обилием пищи, с избытком хватающей участникам праздника [176, 118; ср. 169, 220]. На Новой Гвинее тоже инициация часто завершается большим пиршеством; иногда на подготовку такого праздника уходит несколько лет, как, например, у арапешей, у которых давно инициированные мальчики, теперь уже взрослые мужчины, годами добывают свиней, чтобы расплатиться за свою инициацию [391, 72—3]. На Новой Ирландии, по свидетельству Г. Паудемейкер, вся социальная жизнь как в ритуальном, так и во многих неритуальных аспектах, сосредоточивалась вокруг пиров [438, 236]. Нередко пир знаменует конец поста и лишений. Например, у басома инициация юношей связана с жесткими ограничениями в еде: мальчики даже не имеют права пить воду, а должны утолять жажду жеванием сахарного тростника; есть они могут только самую грубую пищу, да и ту в сыром виде. Но зато в конце церемонии состоится серия богатых пиров [301, 13—31; 162, 86—7; ср. 266, 189].

Половое воздержание в период инициации также нередко завершается бурной оргиастической заключительной частью (как, например, на Новой Ирландии [439, 130, 135; 162, 78—80] или в обряде Кунапипи в Арнемленде). Характерно, что обильные пиршества могут идти параллельно с оргиастической практикой, например, на Фиджи в связи с церемонией инициации

Нанга [249, 23—5]. Там же, когда начинался большой праздник после обрезания, во время которого снималось табу на пищу и можно было (даже предписывалось) вступать в связь с самыми запретными женщинами, местные жители говорили, что нет больше «владельцев свиней или женщин» [249, 28, прим. 2], т. е. еда фактически приравнивалась к соитию [ср. 440, 35; 460, 245]. Заметим, что вообще отождествление еды и производительного акта является одной из универсальных особенностей символического мышления [138; 80—2; 13]. В частности, наиболее распространена в разных концах земного шара связь совместной еды супругов с супружеской близостью, что выражается, например, в виде запрета совместной трапезы мужа и жены [69, 83—6; 97(I), 184, 211, 236—7, 367; ср. 20, 152 и сл.; 305, 134; 366, разд. II] (тайна супружеской близости), брата и сестры [176, 132] (табу инцеста) или, наоборот, в виде предписания молодым есть вместе в свадебной обрядности [296, 111; 373, 75, 90; 438, 246; 439, 152]. Та же связь проявляется и в символической трансформации некоторых обрядов—ср., например, замену русского обычая увода молодых на постель (в клеть, чулан) перед их выходом на свадебное пиршество новым обычаем: молодых отдельно кормят (за занавесью, в чулане), откуда их выводят к общему столу [96, 471].

Итак, половое воздержание и тяжкие испытания, которыми сопровождаются обряды инициации, как бы вознаграждаются бурным оргнастическим праздником (реальным или символическим). Как мы увидели в предыдущем разделе, участие женщин в празднике может быть приурочено к началу, середине и концу церемоний. Возникает вопрос, как это связано с оргнастичностью праздника. У аранда, например, во время приготовлений к важным церемониям практикуется ритуальное соитие с самыми запретными женщинами—за исключением фактических матерей, сестер и дочерей [462, 211—2; 480(II); 474—5]. Считается, что это способствует успеху готовящихся обрядов: например, во время танцев не развяжется головная повязка и т. п. [481, 97]. Однако, по-видимому, обычаи такого типа

не являются собственно оргиастическими, их атмосфера также полна торжественности и лишена буйства и непосредственности оргий. Они фактически используют идеи плодородия и жизнеутверждающей силы оргиастической практики вообще¹⁷. Если такие обряды и связаны с оргиастическим праздником, то не с тем, который готовится, а со всеми предыдущими. Можно сказать даже, что в церемониях, требующих ритуального соития в подготовительной части и не имеющих его в заключительной, начало и конец переставлены. Таким образом, начало праздника, скорее всего, не имеет оргиастического характера.

Другое дело—его середина. Во время обрядов инициации посвящаемые, правда, обязаны строжайшим образом воздерживаться от половых сношений¹⁸, нарушение этого табу неминуемо влечет наказание—от символического¹⁹ до наказания смертью [162, 79; ср. 481, 411—2]. Но в символическую оргию могут включиться другие члены коллектива. Например, в области Ламбумбу на о. Малекула в течение десяти дней, пока посвящаемые заточены в особом помещении, ежедневно происходит ритуальная шуточная битва между мужчинами и женщинами деревни, во время которой они обливают друг друга водой. Близкие родственницы

¹⁷ Трудно сказать, какой круг представлений древнее, этот или противоположный ему, требующий строгого воздержания от половых сношений перед важными событиями в повседневной или ритуальной жизни [525, 132; 113, 287—94]. Ведь уже одна инициация (не говоря о повседневной жизни) соединяет в себе противоположности—пост и пир, половое воздержание и бурную оргию, страх и веселье.

¹⁸ Некоторые свидетельства участия мальчиков в оргии во время обрядов инициации, как верно замечает Дж. Лэйард, не всегда точны и требуют проверки. Например, Ф. Шпайзер описывает инициацию на о. Амбрим, длящуюся сто дней, в которой на десятый день после генитальной операции мальчики вступают в половое сношение с вдовой, однако возраст посвящаемых при этом колеблется от семи до десяти лет [343, 474, прим. 2; 477, 289].

¹⁹ Например, у арапшей уличенного юношу заставляют же-

посвящаемых требуют при этом отыскать своих «пропавших» сыновей или братьев. Но вся битва, как верно отметил А. Дикон, является по существу символической битвой между классами мужчин и женщин. Это подчеркивается и тем, что в тех случаях, когда силы неравны—мужчин больше, чем женщин, часть первых примыкает к последним [222, 258—9]. В Австралии близки к оргиастическим ночные переключки непристойного характера между мужчинами и женщинами перед финальной церемонией Энгвур (у аранда), но на этот раз символический инцест совершают старики (они, как и варрамунга во время праздника огня, называют запретных женщин по имени) [481, 375—6]. У южноафриканского племени тонга все три месяца, в течение которых мальчики затворены в сунги—во «дворе тайн», их матери, когда толкут маис, распевают непристойные песни, а относя еду своим сыновьям, вступают в непристойную перебранку со зрителями сунги. Интересно, что параллельно соблюдаются половые табу (только женатые в деревне могут продолжать жить семейной жизнью, да и то без ссор и всякого шума) [317(1), 80; ср. 525, 136]; это еще лучше показывает на оргиастическую сущность описываемых обычаев.

Как мы увидели в первой главе, инициация важна не только для посвящаемых, но и для всего коллектива. Поэтому неудивительно, что в рассмотренных примерах и взаимное обливание водой и ритуальное сквернословие «помогают» основной функции обряда—обеспечению общего благосостояния и обновлению мира²⁰. Иногда эта идея роста и развития получает даже материальное воплощение. Так, у арапешей мальчики во время своего заточения хотя и соблюдают некото-

вать кусок ореха арека, бывший в контакте с женскими половыми органами [391, 75].

²⁰ Обливание водой, даже когда оно не приурочено к подобной ритуальной битве между полами, часто присутствует во многих обрядах, связанных с общей идеей обновления мира—ср., например, [17, 239—41; 58, 222—4; 65, 34, 58, 67 и др.; 96, 416, 707; 154, 274—7].

рые пищевые табу, тем не менее питаются очень хорошо—старшие специально заботятся об этом. Это фактически единственный период во всей скудной жизни арапшей, когда они становятся почти толстыми [391, 73—4]. Любопытно, что даже когда посвящаемые терпят тяжкие мучения и питаются такими отвратительными блюдами, что их нередко тут же вырывает, при длительности церемоний организм все же успевает привыкнуть к пище, и посвящаемые выходят из своего заточения заметно пополневшими [317(1), 85].

Но надо заметить, что и в тех случаях, когда «оргиастическая» часть состоит в середине обрядов, ее магическая функция, по-видимому, заимствована из общей идеи инициации, т. е. и здесь оргиастичность не самостоятельна, а скорее всего повторяет более обычную и уже реальную оргиастическую концовку праздника. Именно заключительная часть инициации, во время которой обычно снимаются половые табу, действовавшие в период церемоний, нередко представляет собой типичный оргиастический праздник. Инициация, даже если она не завершается оргиастической заключительной частью, тем не менее обычно имеет непосредственное отношение к половой жизни коллектива—прошедшие инициацию получают право жениться (выйти замуж), а если новопосвященные и не освобождаются полностью от половых табу, то весь коллектив получает возможность вернуться к половой жизни.

Иногда вступление юношей в половую жизнь специально приурочивается к финалу церемоний. Так, у гахуку-гама старшие родственники посвящаемых представляют для них жен к заключительному празднику Идза нама, когда юноши впервые познают своих жен [451, 12]²¹, т. е. заключительное пиршество сопровождается «личной и законной» оргией новопосвященных, весь же коллектив участвует только в пиршестве. В других случаях по завершении инициации юноши получают доступ даже к запретным в иное время для них

²¹ Интересно, что во время обряда юноша выпускает стрелу в бедро своей нареченной [450, 23; 451, 12]. Эта символическая замена относится к числу широко распространенных и глубоко архаичных [ср. 126, 85; 182, 162].

женщинам, например, у йа-итма-танг в Юго-Восточной Австралии [310, 566; ср. 296, 136]. Наконец, и вся группа может принимать непосредственное участие в финальной оргиастической части инициаций, как это имеет место, например, на Фиджи или на Новой Ирландии [249, 23—5; 439, 130, 135; ср. 420, 48; 450, 31— у чимбу Новой Гвинеи].

Именно этот вариант праздника представляется нам самым архаичным. Во-первых, он подлинно оргиастичен, а по своему духу напоминает бурные все-народные праздники. Во-вторых, заключительный оргиастический праздник, особенно когда он выступает в своем «чистом виде», представляет собой вполне самостоятельный праздник, обычно просто приурочиваемый к окончанию инициации. Заключительные пиршества, особенно на Новой Гвинее, также обычно представляют собой самостоятельные праздники, известные под названием «праздника свиней» [162]. На Фиджи в конце церемоний Нанга совершался ряд обрядов, несущих ярко оргиастический характер. Посвященные с внезапными криками нападали на женщин, имевших в этот день доступ в святилище Нанга, и насиловали их. По возвращении из святилища и в течение последующих нескольких дней продолжался бурный оргиастический праздник. Файсон, описавший эти обряды, так и не смог определить, являются эти заключительные ритуалы частью инициации или же самостоятельными обрядами [249, 23—5]. Для нас это не так существенно, поскольку в любом случае оргиастический праздник состоялся в конце инициации. Но все же, по-видимому, и здесь заключительная часть могла быть отдельным праздником, так как именно к ней приурочивались церемониальные визиты других групп и собственно этот праздник был наиболее массовым. На севере Новой Ирландии сразу же за обрезанием следовали оргиастические обряды Малангган, которые, вообще говоря, могли состояться и по другому поводу [439, 116—39, 315—9] и считались наиболее важными в этой области, составляя весь смысл существования [279, 237; ср. 278, 339—40].

До сих пор мы рассматривали обряды инициации,

особенно те, которые имеют более или менее драматические черты. В первую очередь это было обусловлено тем, что инициация нередко занимает важное место в обрядовой жизни общества (см. гл. I). С другой стороны, в исследуемом нами ареале инициация практикуется почти повсеместно. Но примечательно, что и там, где не отмечено обрядов инициаций, имеются праздники, по своему духу и оргиастическому характеру сходные с обрядами, заключающими инициацию в других местах. Таковы, например, оргиастические варианты праздника Кайаса (Камали) на о-вах Тробриан [373, 217—9]. Как видим, в архаическом праздничном комплексе «веселый» (оргиастический) праздник занимает особое положение. Он или сам входит как заключительная часть в структуру других составляющих комплекса (например, праздник огня или Малангган), или существенно влияет на их символику, создавая псевдооргиастические ритуалы в разных частях праздника, или же, наконец, он один может лежать в основе всего праздничного комплекса (например, в Кайасе). Иными словами, оргиастический праздник оказывается главной движущей силой архаического праздника, а возможно, и самым древним его компонентом.

Все компоненты праздничного комплекса, как мы видели, в той или иной мере несут в себе оргиастические черты. Возможно, в каждом из них сексуальная символика имеет свою собственную историю, причем разные уровни этого явления составляют непротиворечивую систему—например, осознание связи полового акта с размножением и автоматически справляемый оргиастический праздник могут функционировать по принципу обратной связи. Характерно, что оргиастичность наиболее ярко проявляется в веселом «карнавальном» празднике, где она присутствует не в виде символически-магической обрядности, а вводится автоматически, как некий хэппенинг. Кроме того, она «работает» на все признаки архаического праздника—массовое соитие не может не быть веселым, смех сам играет большую роль в эротической символике. Смех, зарождающийся в глубине тела («утробный смех») сам собой и с судорожными усилиями вырывающийся на-

ружу [ср. 107, 191], как бы повторяет великие тайны зачатия и родов [ср. 138, 101—2, 114—5]. Таким образом, весь богатый и сложный мир символов, в последующем переосмысленный и преобразовавшийся в разных обрядах и традициях, по-видимому, фактически уже заложен в автоматически справляемом оргиастическом первопроднике.

Отметим еще одну особенность оргиастических праздников. В Западном Арнемленде известен мирской праздник Дьямалак, во время которого и мужчины и женщины много танцуют, развлекаются и сплетничают; Дьямалак допускает также значительную половую свободу и эротические игры, однако в пределах экзогамных правил, установленных в коллективе [182, 160—2; 189, 142—6], т. е. праздник имеет определенные оргиастические черты. Хотя Дьямалак и устраивается время от времени в течение года, его особенно любят проводить в периоды больших ритуальных циклов, когда собирается много людей. Этот праздник, по свидетельству супругов Берндт, является временем всеобщего возбуждения и эмоциональной разрядки. Название праздника происходит от «Дьямалара»—священной церемонии, входящей на западе центральной части Северной Территории в ритуальный цикл Кунапипи, или Гадьяри. Неизвестно, каким образом это название дошло до Оэнпелли и о. Гоулберн. Церемонии не имеют ничего общего, если не считать того, что в священном варианте тоже подчеркивается сексуальный аспект [189, 142, прим. 110].

Отметим, что мирской праздник, подобно своему священному аналогу, имеет черты узаконенной оргиастичности. С другой стороны, священная церемония Кунапипи сама развивается в значительном мирском окружении. Во-первых, сакральная и мирская части связанного с ритуалом мифа дополняют друг друга [185, 143], а во-вторых, сам ритуал обрастает мирскими частями. Хотя считается, что до финальной ночи следует воздерживаться от половых сношений, но чрезмерное возбуждение от неистовых, до предела насыщенных эротическими намеками и откровенными жестами подготовительных обрядов, как правило, приво-

дит к более раннему негласному сожительству партнеров вне пределов священной площадки [185, 49—51]. Сходная *orgia graematurum* имеет место непосредственно перед фактическими обрядами по случаю поминок на Новой Ирландии, когда длящиеся всю ночь танцы-репетиции женщин принимают особенно бурный, откровенно эротический характер (женщины в разгаре танца задирают свои набедренные повязки перед мужчинами-зрителями) и чрезмерное возбуждение выливается к утру в промискуитетное соитие некоторых из присутствующих [439, 144].

Супруги Берндт, выступая в защиту строгой организованности финального ритуального соития в Кунапи, как раз относят все стихийно оргиастическое и неконтролируемое, сопровождающее обряды, к области мирского [185, 60]. Но тем более примечательно, что оргиастичен весь комплекс «сакральное—мирское», так как профанное во время праздника не менее важно, чем сакральное.

Мы уже говорили, что одна из функций праздника—способствовать разрядке эмоционального напряжения. Еще одно подтверждение этому (в плане оргиастичности) можно видеть в интересном явлении из жизни кума (Н. Гвинея), известном как «грибное помешательство» [452, 188—90; 453]. Один из сортов грибов (*fungus ponda*), регулярно потребляемый племенем в пищу, в определенный сезон, по-видимому, приобретает наркотические свойства и соответственно влияет на поведение людей, причем по-разному на мужчин и женщин. Женщины, в частности, могут позволить себе большие эротические вольности, немислимые в нормальном состоянии. Наркотическое действие грибов на мужчин в этом аспекте особо не проявляется²², что и неудивительно, если принять во внимание их несравненно большую половую свободу в обыденной жизни по сравнению с женщинами. Этот пример

²² У мужчин больше проявляется смена направления агрессивности: обычно направленная «вовне»—на чужих, она во время грибного отравления сменяется на агрессивность «вовнутрь»—на людей своей же группы [453, 139].

интересен тем, что наркотизация происходит не ритуализованно, как в других случаях—например, в полинезийских обрядах кавы, а в рамках обыденной жизни. Природа как бы сама подготовила эксперимент, показывающий в чистом виде, что именно нуждается в эмоциональной разрядке во время праздника.

Как мы видели, во время многих оргиастических праздников распадается экзогамная структура общества, т. е. многие оргии являются к тому же промискуитетными. Такие праздники, возможно, восходящие к оргиастическому первопразднику, уходят корнями в очень далекое прошлое, их образ спрятан так глубоко в памяти человечества, что порой делает невозможной историческую реконструкцию. Рассмотрим, например, периодизацию мифологического времени Альчера (Альджира) у аранда. Известно четыре периода: во время первого двое небожителей Нумбакулла (Унгамбикула) при помощи своих больших каменных ножей сделали из незавершенных бесформенных существ инапатуа (инапертва) современных людей и тогда же, используя глеющие головни, совершили над мужчинами обрезание²³; во второй период произошло усовершенствование в технике обрезания—операцию стали совершать каменным ножом; в третий период была введена операция субинцизии; только в четвертом периоде были установлены современные экзогамные нормы [480(I), 307—23; 481, 387—422]. Иными словами, в мифе утверждается, что инициационный комплекс существовал в те далекие времена, когда еще не было брачных ограничений. Но, как мы видели, именно этому комплексу присущи явные оргиастические (промискуитетные) черты. Кроме того, обрезание относится к довольно поздним явлениям в жизни аборигенов, в мифе же этот

²³ Во многих австралийских мифах в качестве предшествующей современному обряду обрезания упоминается эта мучительная и нередко смертельная операция [481, 223—4, 394; 493(II), 5]. По-видимому, она имела много общего с уникальным способом обрезания у племени янгованнта, тоже, по описанию Г. Базедова, совершавшего его при помощи кончика вынутой из костра головни [170, 126—7].

обряд появляется одновременно с появлением самого человека. Таким образом, миф отражает скорее существовавший промискуитетный праздник, чем промискуитетный образ жизни²⁴, и историчность четырех периодов оказывается мнимой.

Возможно, что и другие мифы, повествующие о былой беспорядочной половой жизни людей и о последующем введении экзогамных норм культурным героем (или тотемным предком, высшим существом, императором и т. п.) [42, 44—5], черпают свою тематику из оргиастической практики первопродника.

По-видимому, вообще память о сакральном (праздничном) более стабильна, чем память об обыденном [ср. 236, 96]; как говорит пословица, «Праздники памятливы, а будни забывчивы» [34, 511].

7. ИНЦЕСТ РИТУАЛЬНЫЙ И МИФИЧЕСКИЙ

Уже не раз говорилось, что во время многих оргиастических праздников разрешаются и даже предписываются инцестуозные связи [42, 43—4]²⁵, в обыденной жизни неминуемо повлекшие бы самые суровые наказания—вплоть до смерти²⁶. Во многих концах мира

²⁴ Ср., однако, другое истолкование этого мифа Ю. И. Семеновым [113, 309].

²⁵ Слово «инцест» употребляется нами в смысле нарушения принятых в обществе экзогамных норм полового поведения [ср. 88, 199], хотя инцест и не имеет строгого соответствия с понятием экзогамии (первое относится к сфере действия, второе—к институту брака). Например, у талленси (Африка) допускается половая связь между отдаленными родственниками, но запрещается брак между ними [272, 302; 255, 9—10]. Но так как нас больше интересует именно нарушение правил, ритуальное или мифическое, мы не будем здесь учитывать всего круга явлений, охватываемых понятием «инцест». См. о нем [272].

²⁶ Об универсальности табу инцеста см., например, [215, 473]. О природе первого табу и новую оценку «Тотема и табу» З. Фрейда [137] см. [3].

считается, что временное нарушение брачных норм способствует благосостоянию и всеобщему плодородию [113, 299, здесь же подборка материала; 174; 220; 250]. Как мы уже знаем, эта идея перекликается с одной из основных ритуальных целей архаического праздника.

Нарушение полового табу во время «карнавального» праздника может действовать по всеобщей схеме переворачивания; именно благодаря своей необычности, «отмеченности» такие акты способны приобретать особенно сильные магические свойства [ср. 473, 9]. Повидимому, тем же объясняется и позднейшая ритуальная практика инцеста в целях приобретения сокровенного знания [6; 161, 70; 174, 75 и сл.; 233, 159—60; 531, 62, 107, 170, 197, 263]²⁷. Поступив не так, как обычно, и не так, как все, нарушив самое страшное табу, человек тем самым приобщается к богам—«кровосмешение запретно и страшно; но ведь тайны богов тоже запретны и страшны» [6, 95].

Ритуальный инцест связан с особыми событиями (например, «рождение» новых членов общества или, наоборот, их смерть) или же с кризисными состояниями в природе. Отправляясь мстить врагам, аранда сожительствуют с женщинами из своей половины [493 (IV, 2), 6]. Как говорит Хокарт, «состояние войны разрушает все порядки, которые были при мире» [295, 173]. Вступление в эти особые состояния четко осознается самими участниками ритуала. Например, ндембу при ритуальном нарушении экзогамии или сходных случаях, когда совершаемые действия противоречат обычным, произносят специальную формулу «Здесь совершается нечто другое» [516, 65]. Иногда ритуальное нарушение существующих порядков сопровождается соответствующими обрядами очищения—например, после оргиастической части инициационного комплекса на Новой Ирландии следует неделя полового воздержания, недавние участники оргии спят отдельно:

²⁷ У кагару (Вост. Африка) кровосмешение так тесно связано с образом колдуна, что инцест и колдовство обозначаются одним словом *uhai* [531, 62].

мужчины в одном доме, женщины—в другом [439, 130—1, 135, 137]; на Фиджи промискуитетная часть обрядов имеет место непосредственно перед заключительным ритуальным омовением [296, 136].

Ритуальные действия не являются аморальными, но лежат вне этических характеристик. Как отмечает Р. Берндт, «имеется различие между тем, что считается моральным или аморальным в обыденной жизни, и его значением в жизни сакральной» [186, 221]. Замечания же, подобные фразе старого вождя Нанды «Пока это длится, мы делаемся совсем как свиньи» (по поводу фиджийского оргиастического праздника) [249, 28; 42, 43], скорее всего отражают морализующее влияние христианских миссионеров.

Внеморальность участников ритуального действия сближает их с мифическими героями, также стоящими вне предписанных законов и норм поведения. Но если обычные люди лишь в ритуале приближаются к этим великим героям, то некоторые шаманы (у варрамунга относящиеся к классу Уркуту) уподобляются им и в обыденной жизни. Они, например, могут безнаказанно вступать в связь с запретной для себя женщиной [ср. 326, 79]. Но любопытно, что женщину в таких случаях наказывают в соответствии с общими законами [482, 486—7], т. е. здесь усматривается не антиситуация, а существует античеловек—вернее сверхчеловек, находящийся вне социальной системы.

Что касается великих предков и других мифических существ, то они не только наделены необычайной сексуальной потенцией и плодовитостью, но и нередко склонны к инцесту. Тема инцеста далеко не ограничивается первобытной традицией, она широко известна и в классической европейской и восточной мифологии, Библия тоже насыщена инцестуозными сюжетами [344], наконец, существуют целые разряды сказок и песен того же рода [448; 199].

Интересно, что многие культурные герои, снабдившие людей необходимейшими предметами и знаниями, сами были инцестуозными, более того, мир стал таким, каков он теперь, именно благодаря их первородному греху. Это и знакомые нам сестры Ваувалак, это и

Дьянггавул со своими двумя вечно беременными сестрами, давшими начало теперешним аборигенам Северо-Восточного Арнемленда [183; 185, 7; 190, 238]; это и тробрианские инцестуозные брат и сестра, из тела которых выросло столь нужное для магии растение [373, 457—8; ср. 67, 354—9; 108]; наконец, это, возможно, даже Адам и Ева иудейско-христианской традиции [344, 7—23]. Наконец, нередко сам мир—результат инцеста [130, 61—2].

В случаях, когда инцест не является непосредственным сюжетом мифа, он тем не менее может появиться при его толковании. Например, в мифе о сестрах Ваувалак основной сюжет связан со странствиями сестер и с финальными роковыми событиями у священного источника. Лишь в самом начале мифа упоминается, что у себя на родине, до того как отправиться в странствия, сестры (или одна из них) имели инцестуозную связь со своими родственниками [524, 250—9; 185, 20]. Но толкуя этот миф, один из руководителей церемоний наряду с осквернением священного источника упоминает и о начальном грехе сестер: «Если бы они не поступили так плохо в своей стране, то этого бы не случилось. Если бы они не менструировали в Миррирмина, этого бы не случилось. Всё, все плоды и звери, все остались бы одинокими (single). Но после того как они сделали эти плохие вещи, они создали этот новый закон для всех» [524, 297]. Неожиданно инцестуозность сестер оказывается непосредственной причиной всеобщего плодородия [ср. 231, 111—2]—напомним, что основная идея этого цикла связана с плодородием и размножением.

Ритуал постоянно повторяет мифический «первородный грех», чтобы привести к оплодотворению людей и всего мира—как, например, в циклах, символически воссоздающих соитие Дьянггавула со своими сестрами [190, 238]. В ритуалах, связанных с сестрами Ваувалак, тоже воссоздается начальный инцест. Но если все остальные эпизоды мифа разыгрываются чрезвычайно подробно и развернуто, то инцест, фигурирующий в мифе *post factum*, появляется в ритуале просто в виде ритуального соития в финале Кунапипи—аборигены

объясняют, что партнерами в финальном соитии должны быть запретные друг для друга люди, так как две их великие прародительницы тоже когда-то совершили инцест [185, 48—9]. Интересно, что инцест, имевший место в начале мифа, совершается в самом конце ритуала. Но оргиастическая концовка ритуалов имеет достаточно универсальное значение (см. разд. 6) и, конечно, не является просто иллюстрацией к мифу. Создается впечатление, что, наоборот, миф приурочивается к автоматически справляемому ритуалу, причем связь между ними иногда оказывается достаточно произвольной. Например, в том же ритуальном комплексе эпизод о бегстве зверей и плодов из костра в источник разыгрывается в виде типичного ритуала плодородия с явно подчеркнутыми сексуальными моментами [185, 42], т. е. миф только внешне организует ритуал, в глубине сохранивший оргиастические черты.

Нередко один и тот же ритуал имеет различную мифологическую основу у соседних по географическому положению групп [189, 45]—ритуал, по-видимому, более консервативен по сравнению с мифами, вообще тяготеющими к всевозможным трансформациям. Отметим, что эта в некотором смысле абсолютизация ритуала относится не к проблеме соотнесения мифа и ритуала вообще, а в первую очередь к реконструируемому первопродвижению, возможно, функционировавшему в архаическом коллективе еще до развития первобытной мифологии. В отличие от ритуалистов, речь идет о точке А, а не В (см. рис. 1). Что же касается всех остальных участков нашего графика, то, по справедливому замечанию Е. М. Мелетинского, вопрос о приоритете в отношениях ритуала и мифа «аналогичен проблеме соотношения курицы и яйца, о которых трудно сказать, что чему предшествует» [88, 36]. Пользуясь другим сравнением, принадлежащим Э. Каунту [218, 602; 88, 56—7], можно сказать, что миф составляет потенциальную, а ритуал—кинетическую энергию единого обрядово-словесного комплекса. Хокарт так описывает эту нерасчлененность: «Миф это часть ритуала, а ритуал—часть мифа. Миф описывает ритуал, а ри-

туал разыгрывает миф» [298, 22]. Однако нередко встречаются обряды, не связанные с мифами, или же мифы, независимые от обрядов—особенно убедительно это было продемонстрировано Станнером на примере традиционной культуры муринбата [488(IV, V); ср. 245, 195; 325, 59—64]²⁸. Там же, где ритуал и миф взаимосвязаны, нередко прослеживаются интересные различия между ними. Мы уже говорили об инверсии начала и конца в мифе и ритуале. Другую инверсию, на этот раз в смысле ценностной ориентации персонажей и событий, заметил Е. М. Мелетинский на основании анализа инициационного комплекса Пундж у муринбата—мнимый друг мифа становится мнимым врагом ритуала [87, 169]. Инверсию иного рода можно видеть в переоценке обряда уже при историческом его переосмыслении в мифе-сказке («обращение» по терминологии В. Я. Проппа) [106, 13—14]. Но «обращение» может быть и псевдоисторическим, когда конструируется некое мифическое прошлое, противоположное обыденному настоящему, но идентичное праздничному. Если сказка разрешает конфликт между сакральным и обыденным в пользу обыденного (например, герой спасает девушку, предназначенную в жертву реке), то в мифах о начале мира побеждает сакральное (праздничное).

Ритуальное действие становится священным именно потому, что оно соотносено с тем, что было в Начале [ср. 190, 188; 231, 43; 234; 235, 6]. По мере приближения к этому мифологическому Началу священность возрастает в геометрической прогрессии [482, 277], это как бы точка сходимости всех важнейших сторон жизни архаического коллектива. Поэтому мы остановимся немного подробнее на некоторых особенностях мифов о начале мира.

²⁸ О соотношении ритуала и мифа см. подробнее в [88, 31—9; 168; 253; 325; 446 и др:].

8. ПЕРВОРОДНЫЙ ХАОС И НАЧАЛО МИРА

В мифах о творении из Центральной Австралии говорится о том, что в начале времен на земле обитали только бесформенные несовершенные существа, в разных традициях называемые по-разному (инапатуа, интер-интера, релла-манеринья) [480(I), 308; 481, 388—9; 482, 150—4; 493(I), 2—8; ср. 310, 476, 779 и сл.]. В описании аранда их «допредки» инапатуа не имели отчетливо очерченных членов или органов зрения, уха и обоняния, у них не было ни рта, ни других важнейших органов. Они напоминали человеческие существа, но скрюченные и сбитые в комок, в котором лишь с трудом можно было распознать контуры отдельных частей тела. Из инапатуа двое небожителей, а затем и разные культурные герои вырезают (высвобождают) людей обычного вида, одновременно совершив над ними обрезание [480(I), 307 и сл.; 481, 388 и сл.]. Интересно, что эти первоначальные существа, по-видимому, не связаны с понятиями об эмбриональном состоянии человека, так как в тех редких случаях, когда у аборигенов случаются преждевременные роды, выкидыш считается не неоформившимся ребенком, а детенышем какого-нибудь животного, по ошибке попавшим в утробу роженицы [481, 52; ср. 243, 84].

В мифах об инапатуа еще нет конкретной идеи перехода первородного Хаоса в последующий Космос, которая лежит в основе космогонического сюжета в развитых мифологических системах [88, 198, 205 и сл.]. По-видимому, правомернее говорить здесь о некоем архетипе первородного Хаоса. Примечательно, что в Китае сходные «недоделанные» эмбриональные существа выступают уже как персонификации абстрактной идеи хаоса (Хунь-тунь) [149, 34—5; 88, 208]. Хотя австралийские мифы о Начале и не повествуют непосредственно о происхождении космоса в целом²⁹, в некотором смысле они имеют отношение к этому кругу

²⁹ Весь космос здесь сводится к микрокосму, или мезокосму (по терминологии Е. М. Мелетинского [88, 198])—кормовой территории одной или нескольких семейно-родовых групп.

явлений. Так, несовершенные первоначальные существа жили или в самой воде или на клочках суши, выступавших из моря, покрывавшего тогда всю землю [480 (1), 308; 493 (1), 2], т. е. связаны с мировым океаном, универсальным мифологическим образом первородного водного хаоса [88, 206—7]. В других вариантах мифа «недоделанные» хаотичные долюди жили в вечной тьме, а бессмертные существа находились под землей в состоянии вечного сна [498, 727]; таким образом, и здесь очевидна связь с хаосом, во многих традициях конкретизирующимся как мрак или ночь [88, 206]. Состояние вечного сна тоже, скорее всего, причастно к хаосу—но хаосу, уже готовому к организации, так как во сне заложена возможность пробуждения [ср. 494, 187; 495, 7—8]. В этом мифе неявно содержится и другая универсальная космогоническая тема—отделение неба от земли [109, 339, 399; 269, 93—117; 364, 21; 423 и др.]. Правда, в те времена земля и небо существовали уже в разделенном виде, но между ними имела постоянная связь [498, 725, 727], которая впоследствии была утрачена. Таким образом, не небо отделяется от земли, а по той или иной причине разрывается связывающее их звено—как, например, в мифах мара и анула во время всеобщего пожара сгорает мировое дерево, по которому люди поднимались на небо и возвращались на землю [482, 629; ср. 498, 725]³⁰.

Примечательно, что в микронезийской мифологии упорядочение хаотических существ непосредственно связано с темой разделения земли и неба. Бог-творец На Ареау, войдя в первородное вещество Те Бо-ма-Те Маки (т. е. «Мрак-и-Взаимная Слипнутость»), увидел там недвижимые существа, у которых не было ни зрения, ни слуха. Тогда он разломал их тела, чтобы придать им сочленения, а также наделил их органами чувств. Поднявшись на ноги, эти первые люди сразу же принялись отталкивать небо от земли [363, 174]. В классическом же варианте этой мифологемы первородную хаотическую материю разделяют на небо и землю

³⁰ Подробнее о теме утраты былой связи с небом см. в работах М. Элиаде.

культурные герои или божества. Сходная форма космогонии известна и в Австралии. Согласно Г. Петри, в мифах из Кимберли говорится о начальном периоде Дингари-Гурангара, связываемом с мраком, за которым следует «второй период творения» (Бугари-Гара), знаменующийся тем, что двое культурных героев принесли в мир свет, оттолкнув небо от земли при помощи своих священных дощечек [по 190, 224]. Но такой миф, как уже говорилось, для Австралии нетипичен.

В наиболее завершенном виде эта мифологема представлена в полинезийской (маорийской) мифологии, где первичная неразделенность выражается в виде вечных объятий Отца-Неба Ранги и Матери-Земли Папа [110, 9—15; 276, 1—11; 529, 24—8, 41—5]. Согласно одному из вариантов, отделить отца от матери пытаются по очереди их дети, но только Тане-махута, богу леса, удается сделать это. Он становится на голову и, упершись ногами в небо, постепенно отодвигает его на теперешнее место наверху [276, 1—11; 118, 224—6]. Здесь идея Хаоса и Космоса уже осмыслена в виде семейно-брачных отношений [88, 204], а сами участники космогонического акта классифицируются согласно их связи с теми или иными природными или культурными явлениями. Например, Таухири-ма-теа, бог ветров и бурь, противившийся разделению, остается верным родителям и в дальнейшем, будучи по своей природе посредником между небом и землей [ср. 433, 38]. Тане, бог леса, является здесь эквивалентом мирового дерева [ср. 529, 41—2], причем перевернутость Тане при космогоническом акте, возможно, соотносится с универсальным мотивом перевернутого шаманского древа³¹. Но любопытно, что если в австралийском мифе мировое дерево соединяет землю и небо, то в полинезийском оно их разделяет.

Итак, проследив один из сюжетов о начале мира в разных концах нашего ареала, можно всюду увидеть идею (выраженную более или менее конкретно) перехода первородного Хаоса в Космос.

³¹ Об *arbor inversa* см. [310, 581—2; 377, 414, 422; 230; 514, 154—6].

Рассмотрим вкратце другую сюжетную линию в мифах о Начале, связанную с оформлением (или преобразованием) начального ландшафта. В архаической традиции окружающий мир часто представляется созданным мифическими героями, и не в результате сознательного творческого акта, а скорее случайно. Тот или иной примечательный элемент ландшафта является знаком-напоминанием о мифической истории: в том месте, где тотемный предок делал что-либо, или же там, где он навсегда покинул этот мир, образуется скала, холм, дерево или источник. Такие сюжеты особенно характерны для австралийской мифологии [480 (I), 88—98; 481, 424—32; 498, 728, и др.]. И хотя, вообще говоря, мифы о преобразовании ландшафта великими предками описывают более поздние события по сравнению с мифами о «недоделанных» существах, тем не менее их тематика может быть соотнесена с идеей перехода Хаоса в Космос. В самом деле, всякая неведомая, чужая и незаселенная территория (что часто значит «не заселенная нашим народом»), как замечает М. Элиаде, тоже представляет собой вид хаоса [236, 31]. Но если в оседлых земледельческих культурах селение относится к космосу, а все вне его пределов—к хаосу (классический пример—Мидгард и Утгард в древнескандинавской мифологии [88, 248—9]), то у австралийцев, ведущих бродячий образ жизни, все окружающее уже причастно к космосу благодаря деяниям их предков в мифологическую эру. Возможно, это одна из причин того, что универсальный мотив возврата к мифическому прошлому с особым постоянством встречается в австралийской традиции. В случае Австралии сюжеты указанного типа, по-видимому, имеют и реальную историческую основу. В. Р. Кабо считает даже, что тема «творения» земли и ее ресурсов непосредственно связана с первоначальным заселением Австралии и что «миф является отражением великой героической эпохи открытия и освоения пятого континента» [62, 322]. Эта мысль в известной степени перекликается с замечанием Хокарта о мифах творения с Соломоновых о-вов (в связи с переводом туземного слова «тавити») — мифы говорят не об истинном создании, а

о переделывании уже существующих островов [294, 271 и сл.; 296, 196—7; ср. 202].

Но мифологема создания ландшафта интересна и сама по себе. В идеале культурный герой формирует ландшафт на «голом месте», т. е. абсолютный хаос в этом типе сюжетов может быть восстановлен в виде абсолютной пустынности первоначального пейзажа; согласно некоторым мифам, в начале мира, когда были еще только хаотические «недоделанные» существа, земля представляла собой бескрайнюю равнину, на которой не было ни гор, ни рек, ни деревьев [498, 727; ср. 436, 47]. Называние всех зверей и всех местностей путешествующими сестрами Ваувалак фактически также отражает «создание» мира из первоначального состояния «пустоты безымянности» [ср. 59, 216]. Интересно, что на севере континента в мифах о Начале нет первородной пустыни—обычно здесь нехватает только людей, которых порождают в последующем великие предки [ср. 183, 24]. По-видимому, для создания образа изначальной пустыни необходима некоторая реальная основа, а тропический пейзаж севера слишком насыщен элементами, чтобы исключение той или иной достопримечательности ландшафта привело к мифологической пустыне. Показательно, что этот вид хаоса присутствует параллельно с первым—абсолютная пустынность соседствует с абсолютной смешанностью и хаотичностью³². Можно говорить даже о двух типах хаоса и соответственно о двух способах организации мира в первобытной мифологии. Столь различные на первый взгляд формы могут иметь сходные психологические механизмы восприятия—ср. различия и сходства между агорафобией и клаустрофобией, страхом перед открытым и замкнутым пространством. Любопытен в этой связи сюжет одного сообщенного нам сна, в котором фигурирует некая картина, названная ее создателем «Лабиринтом», но на которой была изображена бескрайняя и совершенно пустынная равнина. Однако по мере того как наш информант всматривался

³² Ср. «пустоту» как одну из конкретизаций хаоса в развитых мифологических системах [88, 206].

в этот пустынный пейзаж, им все больше овладевало чувство безысходности и он все острее чувствовал, что художник изобразил самую суть лабиринта.

С двумя типами хаоса и двумя способами его преодоления можно соотнести два пути к свободе и знанию в индийской традиции—один, когда адепт максимально уходит от окружающего, сужая свой мир до стен тесной пещеры, даже позой своей стремясь к максимальной сжатости и суженности, и другой, когда адепт, наоборот, полностью растворяется в миру³³. Нередко эти два состояния могут противопоставляться, переход же из одного в другое воспринимается как освобождение. Так, в вед. *ap̥has*, «обозначающем остаток хаотической узости, тупика, отсутствия благ и в структуре макрокосма и в душе человека и противопоставленном *igu loka*—широкому миру, торжеству космического над подобным» [134, 248], отражена тяга к выходу из подобного «ужаса от узости»—к обретению широкого пространства [270, 18 и сл.; 271], что характерно не только для индоевропейской мифопоэтической традиции, но, видимо, и вообще для архаического способа мышления [134, 248; 271, 59—60]—вплоть до современных продолжений этого архетипа [134, 246—8, 280—2]. Например, современная космогоническая гипотеза о Вселенной, расширяющейся из сверхплотного состояния, может служить любопытной аналогией рассматриваемому противопоставлению.

Я. Гонда связывает противопоставление *ap̥has* и *igu loka* с трудностями номадической жизни ариев Ригведы, ищущих широких и плодородных земель, где бы они освободились от узости и подавленности—в различных смыслах слова *ap̥has* и однокоренных [271, 35]. Вообще можно предположить, что у народов, мифология которых сложилась в номадический период, космогоническая картина должна либо отсутствовать, либо иметь форму, сходную со вторым типом организации Космоса—из Хаоса-пустыни. Ср. одну из версий скифской генеалогической легенды (*Геродот. История. IV. 5*), согласно которой первый человек по имени Таргитай родился в безлюдной пустыне. У оседлых же

³³ Этими замечаниями о двух путях я обязан В. Н. Топорову.

народов нередко, наоборот, свой «узкий» мир противопоставляется чужому и враждебному «широкому», ср. «В тесноте люди песни поют, на просторе волки воют» [34, 554], хотя и здесь не исключается противопоставление «вольной стороны» (и вообще воли) условностям и стесненности поселения (неволи). Последнее, наряду с архетипическим противопоставлением типа *ap̄has*—*ugi* *loka*, отражает, несомненно, и оппозицию «природа—культура» (с различной оценкой членов противопоставляемой пары).

Другая особенность обоих видов хаоса в том, что их вечность и абсолютность—только внешняя черта, в глубине же их часто заложена некая потенция. Так, в древнескандинавской традиции Гиннунгагап, «великая пустота», предшествовавшая творению мира и людей, не просто противоположна наполненности, это особое состояние, пронизанное магической силой, в котором в потенции заложено последующее устройство мира [31, 44]. Австралийские *инапатуа*, связанные с хаосом второго типа, также имеют в зачатке человеческие органы и конечности. В другом распространенном образе из того же класса, лабиринте, внешняя хаотичность также предполагает внутреннюю организацию (для тех, кто знает «решение»).

Еще одна особенность хаоса как первого, так и второго типа в том, что его организация происходит не в виде единого начального акта, а поэтапно—иногда в течение всей священной истории. Например, в ведийской традиции сперва образуется мировое яйцо в первородном океане, потом оно раскалывается на две части и т. д.; или же первородная земля-гора, еще не освобожденная от сил хаоса, не может найти себе точку опоры в мировом океане, пока бог-творец Индра не пронзает своей ваджрой змея, свернувшегося вокруг горы—персонификацию хаоса (см., например, [332, № 4, 5]).

Космогоническая тема всегда волновала умы людей—от первобытного человека до современного ученого³⁴. Мы рассмотрели лишь некоторые общие стороны

³⁴ Об этом см. подробнее [88, 202—12; 175; 234; 281; 311; 347; 360; 412; 415; 507 и др.].

проблемы, чтобы легче было проследить, как архетип преобразования Хаоса в Космос проявляется в ритуале, и посмотреть, какое отношение ко всему этому имеет наш первопродник.

9. ПЕРВОПРАЗДНИК И НАЧАЛО МИРА

Как уже не раз отмечалось, ритуал нередко повторяет то, что было в начале времен. Священная история—это тот, живительный источник, который не только породил этот мир в далеком прошлом, но который продолжает питать его в настоящем и гарантирует его будущее [ср. 231, 43; 486, 271]. «Поэтому миф,—говорит Р. Петтацони,—является *sine qua* поп всего существования» [434, 26]. Здесь этот архетип «вечного возвращения» к начальным временам интересует нас в связи с архаическим праздником. Возврат к мифологическому Началу нередко означает возврат к Хаосу в ритуале [235, XIII, 46]—как мы видели (разд. 8), миф о начале мира так или иначе связан с первородным Хаосом. Особенно четко мотив ритуального возврата к Хаосу для последующего воссоздания Космоса (со всеми этапами его становления) присутствует в архаических традициях с развитой мифологией—например, в вавилонском празднике Нового Года [135, 3, 11, прим. 41), в ритуалах ведийского периода, в частности, также приуроченных к Новому Году [33, 24 и сл.], или же в ряде африканских традиций [219, 371; 333, 219—20; 427, 432 и др.].

Первобытный праздник, вообще говоря, не повторяет космогонический акт как таковой. Если во время вавилонского ритуала Акиту читается вслух «Энума элиш»—миф о творении [290, 16—7; 434, 29], то в австралийской инициации, например, драматически воссоздается то или иное мифическое событие, не обязательно имеющее непосредственное отношение к начальной организации мира [ср. 235, 139, прим. 23; 436, 70 и сл.; 510, 488 и др.]. Тем не менее идея Хаоса, из которого рождается Космос, присутствует в ритуале, хотя и в неявном виде.

Хаотичность, аморфность и «эмбриональность» имеется в самой группе иницируемых, временно стоящих вне социальной структуры. Это хорошо изучено В. Тернером, назвавшим такое бесструктурное образование *communitas* [516, 80 и сл.]. Вспомним, что организация хаотических *инапатуа* тоже связывается в мифе с церемонией инициации: вместе с прорезанием первых людей их также обрезают (А. Элькин справедливо относит этот мифологический сюжет к инициационному комплексу [237, 253]).

Архетипические представления о состоянии хаоса, необходимом для перехода к космосу, в ритуале могут вовсе не опираться на миф. Это прослеживается, например, в австралийских обрядах дефлорации и последующего группового полового акта с девушкой, достигшей брачного возраста. Кстати, эти обряды также приурочены к большим церемониальным циклам, на которые собирается много народу [480(II), 472; 481, 96; 113, 307], т. е. тоже входят в интересующие нас праздничные комплексы. У *аранда* и *ильпирра* мужчины, стоящие к девушке в отношении *ипмунна*, *ункулла* и *унава*, получают к ней доступ в указанной последовательности. *Ипмунна* принадлежат к той же половине племени, что и девушка; *ункулла* хотя и из противоположной половины, но входят в ту часть брачного класса ее мужа, с которой девушку не могут связывать брачные узы. Наконец, после этих запретных мужчин следуют ее потенциальные мужья из законного для нее класса, супружеские права которых, однако, потеряны с того времени, как девушка оказалась предназначенной одному из них; будущий же муж девушки не участвует в обряде [481, 92—4]. У *кайтиш* и *варрамунга* доступ к девушке получают даже ее классификационные братья (но не кровные), сожителем с которыми в обыденной жизни неминуемо каралось бы смертью [481, 95; 482, 136]. Таким образом, для того чтобы утвердился установленный в коллективе порядок (девушка перешла бы к своему законному мужу), оказывается необходимым полное его нарушение, причем упорядочение образовавшегося хаоса осуществляется поэтапно—самые запретные связи постепенно сменяют-

ся относительно дозволенными. Как видим, сходная с классической ситуация [ср. 132, 115] не нуждается в мифологическом обосновании.

Аналогичный возврат к хаосу в виде временного нарушения брачных норм может, с другой стороны, приравняться к смерти. Так, в Австралии наказание смертью, которое грозит женщине при особо тяжких провинностях, нередко заменяется групповым промискуитетным сожительством с нею мужчин всех классов [481, 196; 482, 85]. Смерть вообще причастна к силам хаоса, поэтому непосредственно перед нею (например, отправляясь мстить врагам) или после нее (во время поминок или в период траура) временно восстанавливается состояние хаоса: мстители или вдова ритуально нарушают существующие брачные правила. Такой возврат к хаосу тоже никак не связан с мифологическими схемами. Но этот хаос содержит в потенции космос, смерть чревата новым рождением— это особенно подчеркивается в «хаотических» оргиастических обрядах при снятии траура. Как и мифологический Хаос, ритуальный хаос тоже не абсолютен, а находится на грани организации. Наиболее полно это выражено в непристойных танцах и песнях старух, которые сами стоят на пороге смерти, во время финального траурного обряда (у тонга) [317(I), 159—60, 517—8]. Сюда же относится образ смеющихся беременных старух, блестяще исследованный М. Бахтиным [13, 31].

Хаос во время инициации также часто связан со смертью. Мифологическое соответствие этому можно видеть, например, в символике лабиринта, всегда имеющей, как показал Дж. Лэйард, отношение к смерти и возрождению, причем в смысле как новой «жизни» после смерти, так и мистического перерождения при инициации [340; 342; 343, 649—83; ср. 61, 262—3; 62, 313; 223]. Так, на Новых Гебридах душа умершего, чтобы попасть в страну мертвых, должна пройти по лабиринту, начертанному на земле духом-сторожем женского пола. Но сторож стирает часть рисунка, и если душа не знает, как достроить лабиринт, и кружит в поисках выхода, сторож съедает ее и душа так и не попадает в

страну мертвых [221, 130; 342, 125—6]. Этот интересный мифологический сюжет связан, с одной стороны, с архаическим мотивом загадывания загадок и вообще вопросо-ответным характером всякой порубежной ситуации [133], а с другой—восходит к широко распространенному ритуально-мифологическому образу чудовища, заглатывающего и выплевывающего иницируемых (в одном из вариантов мифа лабиринт находится в теле самого сторожа [342, 145, 151, рис. 21]). Таким образом, лабиринт, внешне хаотический, но внутренне организованный, оказывается связанным не со смертью как таковой (имеющей свою организацию), а с особым недифференцированным состоянием, выполняющим примерно такую же роль, что и нулевая точка, пройдя через которую непрерывная функция меняет свой знак.

В Центральной Австралии (у унматъера и кайтиш) вдова по окончании траурных обрядов переходит к одному из младших братьев покойного, но перед этим происходит примерно то же, что и во время обрядов дефлорации [482, 509]. Чтобы вдова обрела нового мужа, мир, как и в первый раз, временно ввергается в состояние хаоса. Но если в австралийской «свадьбе» эта модель используется неосознанно, то в других традициях свадебный обряд непосредственно имеет дело с тем первым Хаосом, из которого родился Космос. Так, в Северо-Западной Африке разбивание яиц на свадьбе осознается как символ взрыва звезды-яйца, в результате чего был создан мир и были побеждены силы Хаоса [427, 432, 671—3; 127, 93, 95, прим. 42, 97; ср. 273, 56—7].

Поэтапность многих «начальных» обрядов (например, инициации [190, 138; 231, 99, и др.]—еще одно соответствие между ними и мифами о Начале.

Итак, многие обряды, относящиеся к порубежной ситуации, построены по той же модели, что и мифы о Начале. Даже в тех случаях, когда обряд не опирается на мифологическую основу, в нем прослеживается тот же принцип возврата к Хаосу и последующей организации Космоса. Этот «возврат к Хаосу» присущ, мы увидели, как инициации, так и похоронному обряду, что же касается «веселого» (оргиастического) праздни-

ка, то он весь во власти хаоса. Можно думать, что и первопродник должен быть существенно «хаотичным».

Здесь полезно вернуться к карнавалу, чтобы увидеть, чем отличается первобытный ритуальный хаос от своего средневекового двойника. Как уже говорилось, одна из основ действия праздника—переворачивание основной оппозиции, определяющей данное общество. В средневековой Европе это иерархические «верх» и «низ», в архаическом обществе—противостоящие дуальные половины. Небо и земля, король и шут меняются местами, телесный верх непрерывно перемещается в низ и обратно, и это «движение колесом» обновляет мир—такова магическая цель карнавала. В архаическом празднике также обновляется мир, и не только символически, здесь в самом деле рождаются новые члены общества, умножаются животные и плоды. Здесь еще нет иерархической вертикали, и снятие основной оппозиции общества порождает полный хаос. Характерно, что во время Сатурналий, этого античного карнавала, все участвуют в переворачивании—и не только в образе короля и шута. По словам О. М. Фрейденаберг, каждый человек как бы вынимает новый жребий жизни и «сызнова становится женихом своей новой невесты, но старой жены» [138, 89]. В каждом доме хозяева и рабы меняются одеждой и местами, рабы правят домом и восседают за столом, а хозяева им прислуживают [138, 89, здесь же библиография; ср. 37, 341—2; 257, 272—3; 421, 513]³⁵.

Интересно, что переворачивание иерархической вертикали нередко сопровождается женско-мужской травестией. Травестизм—хорошо известное явление в архаической традиции. Мужчины, переодетые женщинами, и наоборот—частый образ и карнавального фар-

³⁵ Дж. Фонтенроуз именно на этом строит свою критику Фрезеровской схемы ритуального умерщвления подложного царя во время вавилонского праздника Sacaеа [259(III), 113—7]—смена ролей происходит не только в царском дворце [253, 6]. Из позднейших отражений этого архаизма ср. пьесу Ж. Жене «Горничные» [262].

са³⁶. Особенно ярко это переворачивание роли мужчин и женщин проявляется в аргосском празднике Гибристика, во время которого не только женщины привешивали себе бороды, а мужчины переодевались в женскую одежду, но одновременно переворачивалась оппозиция «рабы—господа». О. М. Фрейденберг не без основания сравнивает этот праздник с Сатурналиями, «но в Сатурналиях заменяют друг друга и переодеваются раб и царь; здесь, в Гибристике, перемена происходит между женихом и невестой, и раб получает роль не 'царя', а 'жениха'...» [138, 102—3]. Женско-мужскую травестию О. М. Фрейденберг вообще считает метафорой полового слияния [138, 103]. В общем это, по-видимому, верное замечание—в первобытном «карнавале» мы нередко видим настоящую оргию!

Но эта смена ролей интересна и тем, что открывает новые стороны в структуре архаического праздника. Надо полагать, что если противопоставление «мужской—женский» в позднейших праздниках соседствует с оппозицией «верх—низ», то в архаическом празднике картина будет иной. В самом деле, оппозиция «мужской—женский» здесь может существовать параллельно, нередко перекрываясь, с другой оппозицией, определяющей структуру архаического коллектива. Например, на Новой Ирландии, где дуально-эзогамное строение общества отчетливо отражается во всех важнейших обрядах и праздниках, деление по признаку «мужской—женский» порой конкурирует с делением по фратриальному признаку «Теленга—Конгконг». Во время похоронного обряда в первую ночь танцуют все женщины деревни, и даже на барабанах ритм отбивают женщины, мужчины же только наблюдают. На следующую ночь танцуют исключительно мужчины, одна группа танцоров сменяет другую, а зрители сидят двумя лагерями—в одном только женщины, в другом мужчины [439, 309—10; 440, 31]. Или же в финале обряда помолвки женщины одной половины вступают в шуточную битву с женщинами противоположной половины

³⁶ О ритуальном и карнавальном травестизме см. [52; 172; 192, 111—3; 235, 26; 456 и др.].

[439, 150—1], т. е. женщины берут на себя функции полноценных половин. Беременность тоже сопровождается символической фратриальной битвой между женщинами [439, 60—2; 441, 357].

Еще более четкая взаимосвязь двух оппозиций видна в обычае, согласно которому покойника несут к морю для обмывания люди противоположной половины, но того же пола, что и покойник [439, 309; 440, 29—30]. В австралийской традиции та же взаимосвязь выражается в более обычном виде—например, во время церемонии Энгвур женщины одной половины племени готовят костры для посвящаемых из другой половины, эти же женщины придерживают мальчиков, когда те опускаются на колени в костер [481, 379—80].

Такая строгая соотнесенность половин коллектива не мешает, однако, «хаотичности» в других сферах праздника. Мы уже отмечали, что во время церемонии Энгвур старшие символически нарушают экзогамные правила, обращаясь к запретным женщинам по именам. Но любопытно, что хаос в то же время царит и в другой области. Перед финальным испытанием огнем иницилируемых разукрашивают знаками различных тотемов, причем порядок приобретения мальчиками знака тотё или иного тотема носит совершенно случайный характер и не зависит от тотемной принадлежности ни мальчика, ни его «гримера». Это обстоятельство чрезвычайно озадачило в свое время Спенсера и Гиллена, которые утверждали, что сами аборигены также не имеют никакого объяснения этому обычаю [481, 376, 378]. В некотором отношении указанная хаотичность находит соответствие с уже известной нам хаотичностью в первые три периода мифологического времени аранда, когда тотемная система никак не была связана с брачными запретами. Можно ли из этого делать вывод, что тотемная система имеет более древнее происхождение по сравнению с дуальным делением? Скорее всего, нет. По-видимому, тотемная система ввиду своей «многочленности» и сложности более лабильна, чем дуальная организация. Следует учитывать и то немаловажное обстоятельство, что обычно легче поддается снятию более позднее приобретение; действительно,

во время праздника Энгвур дуальное деление остаётся в силе, а тотемное снимается. У тех же аранда во время тотемных церемоний могут присутствовать случайно оказавшиеся в лагере люди, которые принадлежат к «правильной» половине, но к неверному тотему [482, 289]—это свидетельствует о большей стойкости отношений, связанных с дуальной системой³⁷. К тому же тотемная организация у аранда, вопреки мнению А. М. Золотарева, по-видимому, прямо соотнесена с системой брачных классов, как это имеет место и у других племен Австралии [47, 276—7]. Таким образом, хаос может создаваться в одной системе классификаций, в то время как в другой он неполон или вовсе отсутствует.

Как мы видели, в архаическом празднике и даже в его поздних вариантах происходящие события касаются всех и каждого. Силы Хаоса действуют, когда в церемонию вовлечен весь коллектив, а не отдельная его часть. Например, у тонга при перенесении деревни на новое место совершается символическая оргия, лишь когда переносится вся деревня, а не отдельный дом [317(1), 324]. Именно поэтому истинно народные праздники происходят при обязательном участии обеих половин группы, и лишь тогда разрешается ритуальное нарушение экзогамии. Впрочем, нередко соединение половин группы ведет к снятию всех преград парного брака, но не фратриальной экзогамии, как, например, в финале инициации на Новой Ирландии [439, 130, 135, ср. 144] или же во многих австралийских обрядах [113, 297]. Иногда хаос имеет место только в одной половине коллектива—например, у варрамунга ритуальный обмен женами происходит лишь в той половине, на которой лежит забота о подготовке церемонии [482, 214]. Но случаи частичного хаоса внутри определенной половины группы скорее вторичное явление, порожденное (более архаической ситуацией—истинным хаосом после слияния частей

³⁷ То обстоятельство, что в церемонии может принять участие любой человек данного тотема независимо от своей половины, обусловлено, очевидно, только тем, что церемония является собственно тотемной.

целого³⁸. Однако это не простое царство случайностей, это хаос особый, ибо он создается заново, а не существует вечно, как до творения. Противоположности, сливаясь, создают хаос, но хаос беспокойный, готовый к творческому акту. Само время проведения праздника вбирает в себя противоположности—обычно это рассвет, который не принадлежит ни ночи, ни дню [см., например, 481, 272; 482, 194—6, 215; ср. 117, 91]; именно тогда снимается дихотомия общества. Но это не бездеятельность «дотворения»—рассвет чреват днем, именно на рассвете совершаются наиболее ответственные операции посвящения.

Священные церемонии воссоздают мифическое прошлое, и если бы они не совершались, мир погрузился бы во мрак и хаос, который существовал до этой благословенной эпохи. Архаический человек, как говорит Элиаде, испытывает необходимость постоянно поддерживать связь с тем, что было *ab origine* [231, 65—6; 234]. Но если священные церемонии это символическое воссоздание различных эпизодов из жизни предков, то Первопраздник, возможно, это возврат на мгновение в еще более давние времена, во времена Хаоса, но Хаоса, готового к организации. Тотемная церемония имеет место на сознательном уровне, тогда как всенародный праздник воссоздает первородный Хаос неосознанно—чисто автоматически. Далеко не все возможные компоненты Первопраздника опираются на мифологическую основу о Начале мира. Можно предположить, что, наоборот, именно такой архаический праздник мог породить представления о космологическом Хаосе и былой неразделенности общества.

³⁸ Такая картина, в частности, наблюдается во всех иерархических построениях (например, государственных, научных и т. п.), где части повторяют устройство целого.

ДУАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ПРОБЛЕМА
БЛИЗНЕЦОВ

1. ДУАЛЬНЫЕ ПОЛОВИНЫ И НАЧАЛО МИРА

Мифы о начале общества обычно построены по тому же типу, что и мифы о начале мира. Если, согласно последним, до нынешнего состояния мира царил Хаос, то, по первым, экзогамному устройству общества предшествовал промискуитет—хаос в половой и социальной сферах. Особенно ярко идея промискуитета выражается в представлениях туземцев небольшого острова Каравар из группы о-вов Герцога Йоркского о состоянии момбото, характеризующем некое антиобщество. Во время момбото люди выглядели и вели себя как животные: они не брились и не стригли волос, глаза их были красные как у диких свиней. Они были каннибалами и пожирали даже своих ближайших родственников. Впрочем, системы родства тогда вообще не существовало, так как мужчины могли вступать в половую связь с женщинами, которые теперь приходится им сестрами или племянницами. Иными словами, момбото как образ хаоса, беспорядка делает ясной природу порядка, социального устройства современного караварского общества. Момбото, по словам туземцев, пришло к концу через несколько дней после прибытия на остров методистского священника Джорджа Брауна (обосновавшегося на о. Герцога Йоркского в 1876 г.), который ввел в жизнь островитян ракушечные деньги дивара и дуальную организацию. Интересно, что караварцы понимают момбото не только как историческую стадию, но и как никогда не исчезающее состояние че-

ловеческой природы, как некую изначальную энергию, которую нельзя подавить, но которая, будучи управляема деньгами дивара в контексте дуальной организации, может быть введена в социальные рамки брака и родства [241, 19—23].

Мифы о промискуитет, описывающие не вторую половину прошлого века, а события тысячелетней давности, тоже вряд ли могут служить непосредственным источником для реконструкции начальных этапов человеческой истории. В частности, мифы о начале дуальной организации (и соответствующие им научные гипотезы) могут представить больший интерес для изучения архаических представлений о целостности и расчлененности вообще (дуальная организация как результат разделения целого на две части или, наоборот, составления целого из двух частей), чем конкретных этапов человеческого общества.

Как и в приведенном караварском мифе, установление брачных норм в коллективе нередко считается результатом введения института дуальной организации. Это первое разделение общества, как показал А. М. Золотарев, часто связано с мифическими братьями-близнецами, родоначальниками половин-фратрий [42]. Прежде чем затронуть вопрос об истоках близнечного культа, рассмотрим некоторые стороны мифов о начале дуальной организации. По уже известному нам мифу о четырех периодах Альчера у аранда, еще во втором периоде предки, чьим тотемом был маленький ястреб, распределили свой народ по теперешним брачным классам Панунга, Бультара, Пурула и Кумара. Во время своего великого путешествия предки в определенном месте разделились на две части: Панунга и Бультара пошли в одном направлении, а Пурула и Кумара—в другом. Затем они остановились и обернулись в ту сторону, откуда начали свой путь, и в память об этом событии тут же выросли два холма¹. Партии сно-

¹ Дуально организованный коллектив и поныне часто использует ту или иную симметричность занимаемой им территории для того, чтобы подчеркнуть свою бинарную структуру—ср., например, распределение структурных единиц племен в Эйрс Рок [286, 63—4].

ва смешались и превратили нескольких инапатуа, попавшихся им на пути, в полноценных людей, а потом разделили их поровну и заставили обе группы стать друг против друга [481, 397]. Таким образом, миф предлагает «перевернутую» картину: не двукратное дихотомическое расщепление (сперва на две экзогамные половины, потом на четыре класса), которое, по видимому, имело место в исторической реальности, а первоначальное деление на четыре независимых класса, которые затем группируются по два, образуя тем самым дуальную структуру, и наконец, введение экзогамных правил в конце мифической эры (в четвертом периоде). Иными словами, уже существующая социальная структура в неявном виде фигурирует в мифе, толкующем эту структуру².

В других случаях миф более явно содержит логический круг: люди, впервые вступающие в только что установленные социальные связи, уже живут по толкуемой модели [ср. 482, 438—40]. Иногда миф как бы «оговаривается», упоминая в побочном сюжете об уже существующих брачных правилах. Например, в кайтишском мифе есть эпизод с неправильным браком, хотя это событие происходит до введения Месяцем брачных правил. Интересно, что Месяц создает существующую систему чисто экспериментально—он последовательно берет себе в жены женщин из всех брачных классов (соответственно меняя свой класс) и таким образом получает возможность определить наиболее подходящую пару [482, 412—3].

Все примеры такого рода, число которых легко можно было бы умножить, свидетельствуют о том, что непосредственный сюжет мифа не отражает начальное разделение общества, а толкует уже существующую систему.

² Любопытно, что это толкование напоминает некоторые современные методы реконструкции, также предполагающие неявное существование тех или иных явлений, в дальнейшем получающих осмысление в результате определенной классификации [ср. 258].

2. ДУАЛЬНЫЕ ПОЛОВИНЫ И ЗЕРКАЛЬНЫЙ СПОСОБ ПОРОЖДЕНИЯ

Дуальные половины часто противопоставляются по признаку «правый—левый», причем такое деление значимо не только для локального расселения фратрий (люди Востока—люди Запада, правая и левая части селения и т. п.), но и для характеристики самих представителей половин—например, на Новой Ирландии считают, что люди фратрии Малаба в противоположность людям другой фратрии при ходьбе ставят крепче левую ногу [122 (№ 2), 73; ср. 42, 106; 275, 53 и сл.]. Мифические парные герои также могут быть соответственно правыми и левыми, как например, Возлюбленные Близнецы в мифологии зуны [42, 164—5; 58, 276]. Противопоставление по признаку «правый—левый» является одним из простейших способов дихотомического деления³ и поэтому часто фигурирует в мифах о начале того или иного явления. Например, в мифе аборигенов Квинсленда о начале беременности и родов Гром и созданный им герой Анье-а лепят детей из болотной тины и помещают их в утробу женщин, но Гром создает левшей, а Анье-а—правшей [464, 23]. Анье-а, будучи порождением Грома, по-видимому, сам левша, т. е. оба демиурга создают людей, различающихся от них самих по признаку «правый—левый». Этот сюжет, прямо не относящийся к дуальной организации, интересен тем, что в нем неявно применен зеркальный принцип порождения—у нашего отражения в зеркале тоже инвертированы правое и левое. К тому же это один из наиболее показательных сюжетов (известный и у других племен), в котором культурный герой-демиург максимально следует за природными явлениями, т. е. «культура» вводится через «природу». В мифе мункан изобретатель беременности лишь в одной детали изменяет природе: будущий ребенок

³ Об оппозиции «правый—левый» в истории культуры см. [58, 259—305, здесь же библиография вопроса; 59, 91—8 и др.; 457].

вводится вперед головой, а переворачивается в утробе матери он уже самостоятельно, чтобы принять естественное положение при родах [387, 133—5].

В другом мифе (у кайтиш) уже непосредственно использовано зеркальное порождение, но ничего не говорится о правизне и левизне. Некогда у небольшого источника появился на свет мужчина из брачного подразделения Пурула. При заходе солнца он спал, но когда на следующее утро солнце взошло над горизонтом, он разделился на двух людей, один из которых был Кумара, а другой Пурула. С заходом солнца эти двое снова стали одним и ушли в источник. Но наутро мужчина вышел наружу и снова раздвоился, и эти двое впредь остались разделенными [482, 418].

Нетрудно видеть, что миф обыгрывает мотив отражения в водной поверхности—раздвоение происходит только при свете, с заходом же солнца отражение исчезает. Этот миф также не связан с началом дуальной организации, но принцип дихотомического деления применен здесь к одной из половин, в которую входят Пурула и Кумара. Более того, это деление зеркальным образом разносит людей последовательных поколений [ср. 482, 158], так как сын Пурула попадает в класс Кумара, и наоборот [482, 77]—ср. аналогичное распределение правшей и левшей в предыдущем мифе.

Если Пурула и Кумара не являются антагонистами, хотя и соотнесены (по своему происхождению) зеркальным способом, то другие зеркальные порождения нередко резко противопоставляются по своей роли в культурной истории общества. Например, согласно финскому мифу, «прежде чем появилась земля, стоял Бог на золотом столбе посреди моря. Когда он увидел в воде свое отражение, сказал он: «Вставай». Это был черт» [82, 171]. Зеркальность дьявола (как и других представителей нечистой силы) обусловила, по-видимому, и такое его свойство, как отсутствие спины [30, 321; 106, 296]. «Хоть мы и принимаем человеческий вид, но спин у нас нет»,—так объяснял один немецкий бес свою манеру удаляться пятясь задом [114, 96]. Дьявол-отражение во всем подражает Богу, но это—

дурное подражание, дьявол все делает наоборот, в средневековье за ним даже утвердилось имя «обезьяны Бога» (*simia dei*). Поэтому служителей дьявола строят черную мессу по зеркальному принципу—например, крестное знамение творится не правой рукой в воздухе, как обычно, а левой ногой на земле. Интересно, что здесь черный маг осуществляет одновременно несколько зеркальных перестроек—меняются местами правое и левое, верхняя и нижняя половины тела, небо и земля. Зеркально строятся и черные заговоры—стоит только заменить слово «раб» в выражении «раб божий» его перевертнем «пар» (с учетом оглушения конечного звонкого), чтобы «пар божий» стало дьявольской формулой [78, 155].

Этот мотив находит свое выражение и в дуалистическом мифе. Братья-близнецы могут зеркально соотноситься не только внешне—по признаку право- и леворукости⁴, но гораздо чаще по своим действиям. Один из братьев, обычно носитель злого начала, часто неудачно подражает своему благодетельному брату. Таковы меланезийские То Кабинана и То Карвуву [42, 121—3; 86], алтайские Ульгень и Эрлик [42, 264—6] и другие мифические братья, творцы мира и общества, в том числе древнегреческие Прометей и Эпиметей⁵. Таким образом, зеркальный способ порождения парных образов является универсальным, и не только в первобытной мифологии. Зеркально соотносятся и относительно нейтральные члены дихотомического деления (например, в мифе о происхождении Пурула и Кумара), и резко антагонистические воплощения Добра и Зла, и наконец, мифические братья-близнецы, родоначальники половин коллектива.

⁴ По мнению Вяч. Вс. Иванова, это может быть отражением факта асимметрии при гомозиготном близнецестве, благодаря чему один из близнецов отличается от другого как левша от правши [44, 219; см. также 66, 92—5; 417; 418, 38—51].

⁵ Интересно, что Прометей и Эпиметей соответствуют триадам «мысль—слово—дело» и «дело—слово—мысль»; это отражено и в их именах [ср. 10, 239].

3. БЛИЗНЕЦЫ И ИДЕЯ ДВОЙНИЧЕСТВА

Близнецы, как верно отметил А. М. Золотарев, «идеальным образом отражают двуединство разделенного на две экзогамные половины племени и поэтому становятся объектом культа» [41, 600]. К тому же мифические близнецы обладают всем набором признаков, которые характерны для дуально организованного коллектива—от различий во внешности до вражды и конкуренции [41, 600; ср. 43, 148]⁶.

Парный образ мифических близнецов тесно связан с другой универсальной парой—человеком и его двойником. Образ двойника является одним из универсальных и исключительных по своей значимости образов в истории культуры. Идея удвоения, т. е. некоего «второго аспекта», часто лежит в основе как древнего религиозного обряда и мифа, так и древней комедии и литературы вообще [139], и не только древней. Всякий парный образ, как двойников, так и братьев-близнецов, строится по одному из двух принципов соотношения: члены пары могут отождествляться между собой или, наоборот, противопоставляться.

Мы рассмотрим сначала те механизмы, посредством которых осуществляется отождествление. Отметим, что у «примитивного» человека уже само различие вещей может отличаться от нашего. Иногда члены архаических коллективов не делают различий между теми вещами, которые для нас явно неравнозначны, и наоборот, различают неразличимые с нашей точки зрения вещи. И, видимо, дело не в том, что они неспособны на привычные для нас оценки, а в том, что в силу тех или иных причин у них установилась другая система оценок. Например, чукчи могут свободно различать оттенки в цветовом спектре—они безошибочно указывают русское название того или иного оттенка,—хотя в их языке имеется лишь один

⁶ О возможной роли близнецов в дочеловеческом обществе см. [3].

термин для всего спектра⁷, т. е. чукча раньше не делал различий там, где это делаем мы. Обратный пример: тробрианец ни за что не признает сходства между очень похожими на наш взгляд братьями, хотя он и не отрицает сходства каждого из них с их отцом⁸. Заметим, что если в случае с чукчей сказываются, возможно, особенности его суровой жизни, то во втором случае решающую роль играет социальный фактор—конкуренция материнского и отцовского права⁹. Этот мощный фактор приводит даже к психологическому эффекту различения объективно неразличимых вещей. О возможности такого явления говорит и то, что при душевном расстройстве один из близнецов способен потерять чувство своего тождества с братом [506, 52]. Таким образом, чукча мог бы различать, но не делает этого, а тробрианец в некоторых случаях даже и не может проводить объективного сравнения.

Удобно проследить подобное явление на примере близнецов, так как известно, что однояйцевые близнецы, в противоположность разнояйцевым, практически неотличимы друг от друга. Однако «примитивный» человек, оказывается, не принимает этого во внимание, он сравнивает близнецов по другому признаку—по признаку их однополости или разнополости [356, 154]. Характерно, что не всегда такая система оценок является следствием недостаточной осведомленности о физиологических особенностях рождения близнецов того или другого типа—например, зулусам известно, что однояйцевые близнецы имеют одну плаценту и пуповину, однако это никак не влияет на упомянутую классификацию по признаку пола [18, 373; 356, 151—2].

⁷ Эти сведения о цветовом зрении чукчей любезно сообщены мне И. И. Крупником.

⁸ Ребенок не должен быть похожим на свою мать и ни на кого из родственников по материнской линии. Указание на такое сходство воспринимается тробрианцами как серьезное оскорбление [373, 174—7].

⁹ См. по этому поводу (с примером обратного соответствия—дети похожи на мать, но не на отца) [345, 8—20].

Итак, близнецы одного пола считаются идентичными независимо от того, гомозиготны они или нет. Обычно стараются даже одевать их одинаково, в наше же время такую «привилегию» имеют только однояйцевые близнецы [356, 154]. Это лишний раз показывает, что механизмы отождествления у первобытного и современного человека не всегда совпадают. Часто на близнецов, как, например, в стране Бихе (Ангола), «смотрели, как на одного человека: кормили вместе, били вместе, выдавали замуж за одного мужа или женили на одной жене и умирать предоставляли также вместе» [18, 374; см. также 45, 225].

Такое отождествление, разумеется, связано с системой взглядов всего коллектива, но не самих близнецов. Однако интересно, что современные исследования обнаружили сходную картину и в психологии близнецов¹⁰—ср. описанную П. Лякомбом навязчивую потребность однояйцевого близнеца-невротика воссоздать свою утраченную целостность [335, 8—9]. Опрос и наблюдения выявили, что у однояйцевых близнецов чаще возникает желание носить одинаковую одежду, чем у разнойяйцевых [66, 254]. Однако это желание не всегда совпадает с желанием меняться одеждой со своим близнецом [66, 254; 261, 903]. В связи с последним можно вспомнить, что у всех народов близнецам дают особые, несовпадающие имена [356, 167]. Отождествление близнецов далеко не полно, и в этой неполноте совпадения скрыт тот остов, на котором собирается сложная, но четко работающая машина—весь дуалистический миф и ритуал. Причем если наделение близнецов разными именами выражает их нетождественность (неслиянность) с точки зрения коллектива, т. е. с внешней точки зрения, то нежелание надевать одежду своего близнеца связано с их «внутренней» нетождественностью. Возможно, что указанное функциональное соответствие имени и одежды не совсем

¹⁰ Правда, здесь оказалось существенным, о каком типе близнецов идет речь. Предлагается даже методика лечения однояйцевых близнецов-невротиков через особую стадию, в которой они психологически превращаются в разнойяйцевых [335, 11].

случайно. Укажем хотя бы на широко распространенные народные способы обмана злых сил посредством подмены как имени, так и одежды новорожденного [см., например, 153 (20), 183]. Пока что нас больше интересует внешняя точка зрения, так как ниже речь пойдет об оценке двух вещей извне, и наблюдатель не будет являться одновременно и оцениваемой стороной. В других же случаях, например, при оценке своего двойника или же при изучении системы взаимных обязанностей в дуально-экзогамном коллективе, необходим взгляд как «извне», так и «изнутри».

То, что близнецам даются несовпадающие имена, строго говоря, еще не означает их нетождественности. Более того, формально это и есть условие их тождественности: две вещи тождественны, если они совпадают во всем, кроме своих мест; именно тогда мы можем говорить о двух тождественных вещах, а не об одной. И поэтому наделение близнецов несовпадающими именами соответствует указанному требованию несовпадения их мест¹¹. Отметим, что связь имени и места не просто формальна. Нередко процесс творения сводится к называнию творимых вещей—в некоторых религиях Бог-творец даже самого себя создает, произнося свое имя [502, 182—3]. Соотнесение имени и места можно видеть, например, и в том, что после Октябрьской революции многие люди пожелали изменить свое имя [112]: перемещение в социальной структуре повлекло за собой соответствующее изменение имени. На ту же глубокую связь этих двух понятий указывает и отмеченное О. М. Фрейденберг тождество между именем героя мифологического и фольклорного сюжета и его действиями [138, 249], которые и определяют его место в структуре сюжета.

Таким образом, формально близнецы тождественны, но уже то, что что-то у них не совпадает, что их двое, способно породить ситуацию, в которой они могут стать даже абсолютно противоположными. Именно это мы имели в виду, говоря о неполном отождест-

¹¹ Этими замечаниями о тождестве в связи с местом и именем я обязан В. Э. Айрапетяну.

влении близнецов. Однако близнецы не всегда занимают разные места, иногда они связаны с одним общим местом—например, когда-то они оба разделяли материнское лоно¹². Это общее место не всегда мыслится как одно—даже в материнской утробе близнецам иногда отводятся строго регламентированные места [см., например, 274, 105]¹³. И вообще всякое явление воспринимается то как нечто одно, то как совокупность составляющих его элементов. Можно думать, что это чередование взглядов на мир, лежащее в основе любого обобщения, управляет и механизмами отождествления. Объекты, оказавшиеся тождественными (и занимающие два разных места), могут в дальнейшем претендовать на одно и то же место в другом плане—скажем, на одно место в жизни. Поэтому если имеются совершенно неотличимые вещи, то одна из них обязательно хуже—так, в китайской традиции двойник жены оказывается лисой-оборотнем [142, 356—7]. Аналогичное явление зафиксировано нами в сюжете сна одной пятилетней девочки: из двух мам одна всегда была ведьмой¹⁴.

По-видимому, здесь действует некий универсальный закон типа «Каждая вещь должна иметь свое (единственное) место», отраженный в целом ряде пословиц¹⁵. Не исключена возможность того, что широко

¹² Примечательно, что Оготеммели, введший Марселя Грийоля в удивительный мир религиозных доктрин догонов, обычно называл мифических близнецов Номмо в единственном числе, выражая тем самым их неделимость и целостность [277]; это тоже говорит в пользу указанной связи места и имени.

¹³ Ср. армянское ругательство в адрес «твоей доли матери», которым могут обмениваться единоутробные братья.

¹⁴ Ср. концепцию двух матерей у ребенка в работах М. Клайн [324, гл. 6, 7].

¹⁵ В. Даль, Пословицы русского народа [34]: «Два медведя в одной берлоге не уживутся», «Двум головам на одних плечах тесно» (с. 246). «Было бы болото, а черти будут» (с. 295), «Была бы изба, будут и тараканы» (с. 296), «Плох сокол, что на воронье место сел» (с. 479), «Знай сверчок свой шесток!» (с. 371), «Ты у меня и места не найдешь» (с. 222), «Живой не без места, мертвый не без могилы» (с. 55) и др.

распространенный обычай убийства одного из близнецов восходит к этой неравнозначности идентичных вещей. Интересно, что одного из близнецов убивают иногда даже в тех случаях, когда их рождение связывается с предками-божествами [201, 640], т. е. отрицательное отношение к двойне не обязательно восходит к идее двойного отцовства, одного из близнецов убивают не обязательно потому, что он был зачат злым духом [ср. 146, 172]. По мнению Вяч. Вс. Иванова, истоки подобных близнецных ритуалов могут восходить к некоторым сходным явлениям в обезьяньих сообществах [48, 169; 50, 31—2; 51, 84], причем, повидимому, древнее обычай убийства одного из близнецов [45, 217—8].

Попробуем выразить процессы отождествления в символической форме (рис. 2).

1	$A \neq B$	$A \in C, B \in C$	$A \equiv B$
2	$A \equiv B$	$A \in D, B \in D$	$A \neq B$

Рис. 2

Здесь AB это, например, близнецная пара, C —материнское лоно, а D место в жизни. В первом столбце отражены объективно существующие соотношения. Обычно процессы 1 и 2 следуют один за другим, так что в начале и в конце процесса оказываются те же самые соотношения и на первый взгляд ничего не изменилось—но в середине процесса оценка была иной, и явление уже вобрало в себя некоторую амбивалентность (рис. 3).

1	$A \neq B$	$A \in C, B \in C$	$A \equiv B$	$A \in D, B \in D$	$A \neq B$
2	$A \equiv B$	$A \in D, B \in D$	$A \neq B$	$A \in C, B \in C$	$A \equiv B$

Рис. 3.

Проиллюстрируем вариант 1 примером из армянской демонологии. В ней известны злые существа каджки (*քաջքեր*), которые являются чем-то вроде злобных антиподов человека. Каджк, подобно многим представителям нечистой силы, обладает целым рядом зеркальных свойств—например, ходит вперед пятками и делает все наоборот. Он даже может служить человеку, только поручения надо ему давать тоже «зеркальные», надо говорить: «Не делай того-то», чтобы он поступил как раз наоборот. К тому же каджки связываются с водой, часто они связаны с отражающей водной поверхностью—они живут в корыте, где купают новорожденного, в кружке, из которой пьют воду, или же в воде источников [154, 299], т. е. эти вредоносные существа являются двойниками-отражениями человека, причем каджк—это некий античеловек. Вместе с тем он оказывается связанным и с материнским лоном. Происходит это через посредство «молочного родника», дарующего матери обильное молоко и многочисленное потомство, если женщина обмоет сосцы целебной водой и воздаст почести роднику [152(16), 42; 153(20), 179; 153(25), 35—6]. Впрочем, с образом женского лона связан, по-видимому, всякий родник, особенно если это не бьющий из расщелины ключ, а родник, скрытый от нескромных глаз в укромном месте, обрамленное растительностью естественное углубление в земле, наполненное живительной влагой. Возможно, что этот символ вечно плодоносящего чрева перекрывается другой символикой, приписывающей воде оплодотворяющую силу. Сюда примешивается еще круг представлений, связывающий зачатие с принятием внутрь, откуда и широко распространенный сюжет чудесного зачатия от выпитой воды. Но и здесь может примешиваться символика из другой области, вводящая элементы производительного акта. Например, Цовинар, мать мифических близнецов из армянского эпоса о Сасунских богатырях, зачинает Санасара и Багдасара, выпив две горсточки воды из чудесного родника, вдруг забившего в море, но так далеко от берега, что царевне приходится добираться до него раздевшись [33, 12—3]. В тробрианском мифе

капли воды уже непосредственно проникают в лоно заснувшей в своем гроте Болутуквы, даже разорвав при этом ее девственную плеву [373, 155—6]. В догонском же мифе вода—это божественное семя, которым оплодотворяет Бог Амма сотворенную им Женщину-Землю, родившую миру первых близнецов [277, 24—5].

Здесь нас интересует только один момент этой богатой символической картины—уподобление родника материнскому лону, особенно если это лоно в родовых муках. Как уже говорилось, каджки живут в воде источников или где-нибудь вблизи них; интересно, что это относится именно к той разновидности каджков (*հաշիզիզի*), которая особенно опасна для рожениц [154, 299; ср. 150, 222]. Они также кишат вокруг роженицы, всячески пытаясь навредить ей и новорожденному. Опасно и первое после родов посещение родника, поэтому женщина царапает землю железным вертелом (каджки стелются по самой поверхности земли) и сыплет в воду зерна пшеницы, ячменя или риса [151, 89; 154, 302]. Если иметь в виду указанное тождество родника и материнского лона, можно думать, что опасность, грозящая молодой матери, как-то связана с плодами этих двух источников. Тогда становятся более понятными двойственные действия матери: она благодарит родник за своего ребенка, но в то же время совершает вредоносные действия над вторым порождением источника, злобными каджками—напомним, что каджек живет в самой воде источника, т. е. он неожиданно оказывается не только двойником-антиподом человека, но и его «единоутробным» братом. К тому же он опасен фактически не столько самой роженице, сколько ее ребенку. Даже в том, что во время родов каджек стремится вырвать печень роженицы и съесть ее [154, 301—2; ср. 150, 224], можно видеть вредоносные действия каджка по отношению к ребенку-плоду: в армянской народной традиции «джигяр»—«сердце», букв. «печень»—это средоточие любви, образ сгоревшей от тоски по любимому печени (*էրված շիգյար*) до сих пор популярен в народных песнях, к тому же мать нередко обращается к ребенку как к своему «джигяру». Интересно, что «печени» матери грозит

постоянная опасность со стороны злых сил: и в период беременности, когда на ее печени может появиться тпха (*Բրչրղ*)—образование в виде червя или жабы, служащее причиной гибели будущего ребенка [153(20), 182], и во время родов, и непосредственно после них, почему ванские армяне не позволяли роженице спать после родов в течение нескольких часов, в этот самый опасный для новорожденного период, чтобы злые существа «не унесли ее печень» [153(20), 168]. Злые силы зорко следят за ребенком с момента зачатия и до тех пор, пока он не окрепнет в достаточной степени (сорок дней после рождения), и используют любую возможность, чтобы погубить его.

Таким образом, все вредоносные действия каджка по отношению к роженице сводятся к жестокой конкуренции ребенка и его двойника-брата за место в жизни. Но ребенку, конечно, отдается предпочтение, и каджек навсегда остается нежитью. Что вредоносные существа являются потенциальными конкурентами и двойниками новорожденного, можно видеть и в том, что иногда они подменяют собой человеческого ребенка, отчего и бывают некрасивые и непослушные дети [153(20), 182].

Интересно, что будучи антропоморфными, каджки большей частью являются в виде женщин, но иногда встречаются также каджки-мужчины и даже дети [154, 299]. Учитывая, что признак «женский» обычно попадает в тот же классификационный ряд, что и «вредоносный» [59, 178], можно соотнести каджков женского пола с крайними соотношениями нашей схемы (рис. 3, $A \neq B$), а их менее обычные разновидности—со средним ($A \equiv B$).

Другим примером, показывающим работу процесса 1 (рис. 3), может служить обычай, не разрешающий одновременно присутствовать двум новорожденным в одной комнате—в противном случае младенцы вступят в смертельную конкуренцию и оба могут заболеть и погибнуть [153(20), 177]. Здесь A и B это пара новорожденных, C —комната, посредством которой младенцы отождествляются, а D — снова место в жизни, за которое борются новорожденные, став друг другу врагами.

Следует отметить, что все эти процессы, конечно, происходят не на сознательном уровне.

Если даже в такой далекой от близнечной символики фигуре, как каджк, появляются черты, так или иначе связанные с идеей двойничества, то все образы мифических близнецов уже непосредственно связаны с этой идеей. Мы рассмотрим лишь одну мифическую пару: братьев Санасара и Багдасара из армянского эпоса, положивших начало великим героям Сасуна. Уже зачатие братьев было неравноценным—Цовинар выпила из чудесного ключа горсточку и еще полгорсточку [33, 12—3], в одном из вариантов эпоса вода во второй порции была к тому же немного мутной [156 (И), 876],—в результате чего младший брат Багдасар слабее, нерешительнее и сумасброднее старшего. Мы уже говорили о том, как в мифологии разных народов один из двух братьев соотносится с добрым началом, а другой со злым, но здесь нас будет интересовать, как в рамках одной близнечной пары осуществляется различение или неразличение братьев.

С самого рождения братья различались внешне [33, 14], а временами их неэквивалентность доводится до гротеска—например, Санасар, искупавшись в чудесном роднике на дне моря и напившись оттуда, вырастает в семь раз, и когда, приобретя чудесные доспехи и коня Джалали, он возвращается к брату, не решившемуся броситься с ним в море, тот не узнает его и плачет от страха, увидев, как «гора, на гору взгромоздясь, на него идет» [33, 46—8]. Но обычно такой большой разницы в размерах и силе братьев нет, соотношение двух порций воды, решившее судьбу близнецов, диктует и другие качества героев. Так, Санасар одолевает сорок богатырей из шестидесяти, Багдасар же справляется с двадцатью—соотношение «два к одному», хотя в указанном эпизоде Санасару приписывается сила в семь раз большая, чем его брату [33, 90]. Во всяком случае братья от рождения неэквивалентны, однако это не мешает им иногда становиться абсолютно тождественными. Например, в одном из вариантов эпоса братья, с разных концов начав крушить вражеское войско, наконец вступают в смертельный бой, и

только не сумев одолеть один другого, каждый из них признает в своем окровавленном могучем противнике собственного брата [156(II), 154]. В другом эпизоде оба спящих брата были до того хороши собой, что посланцы дочери царя каджей так и не смогли опознать Санасара и ошибочно опустили письмо царевны на постель Багдасара [33, 67—8]. Однако порой неэквивалентность братьев доходит до такой степени, что они становятся чужими друг другу. Характерен в этом плане эпизод, описывающий ссору братьев и их смертельный бой, за которым с волнением, плача и причитая, следит мать близнецов. Когда Санасар заносит меч над поверженным Багдасаром, мать с обнаженной грудью бросается к ним и мешая братоубийству. «Мать, ради твоих грудей не убью я его!»—говорит Санасар, близнецы мирятся и становятся «прежними братьями» [156(II), 882—4]. Интересно, что мать примиряет своих близнецов тем самым способом, каким в разных частях света кладут конец кровной вражде [95, 544; 97(I), 181, 499—500; 97(II), 403; 291, 57 прим. 16], символически превращая кровников в братьев, вскормленных одним молоком. Санасар и Багдасар как бы превращаются в чужих друг для друга людей, но затем вновь становятся братьями, и происходит это через материнское лоно (вспомним среднюю часть нашей схемы, где каджек и человек также отождествлялись ввиду их связи с одним лоном).

Может иметь место и обратная картина, частично напоминающая процессы 2 нашей схемы, когда тождественные вещи наделяются отличиями. Например, Возлюбленные Близнецы в мифологии зуньи, вместе совершающие героические действия, все же противопоставляются по признакам младший—старший, правый—левый [42, 164—5; 58, 276], однако любопытно, что прообразы Возлюбленных Близнецов, перешедшие к зуньи из мифологии керес, по-видимому, некогда оба были «левыми»—признак левизны соотносился с мужским полом и силой в знак своей причастности к близнецам—богам войны [397, 646—7].

Рассмотренные нами пары близнецов не являются антагонистическими. Любопытно, что в одном из вари-

антов эпоса у Синам Керима (соответствует Санасару других вариантов) рождаются близнецы Давид и Вего (Верго), уже являющиеся традиционными братьями-антиподами [156(Р), 225—46]—резкое противопоставление близнецов здесь осуществляется только в следующем поколении. Можно думать, что в этом случае мы имеем дело с вырожденным вариантом—Вего обычно приходится Давиду дядей, и кроме того, здесь отсутствует целый ряд героев эпоса; но важно то, что идея двойничества особенно ясно видна именно в простых, не загроможденных действующими лицами сюжетах. Причем показательно, что именно Санасар, имеющий еще неярко выраженного антипода-двойника, рождает антагонистических близнецов. В других же случаях рождения близнецов от близнецов в их зачатии участвуют оба близнеца, например, герои «Махабхараты» Накула и Сахадева были рождены младшей женой Панду от двух Ашвинов. Интересно, что согласно эпосу, род Багдасара угасает после его смерти—двойник как бы исчезает, герой же раздваивается в новую, уже резко антагонистическую пару. Таким образом, двойник не может просто исчезнуть, он вечно возрождается, чтобы всегда составлять с героем неразлучную пару.

Ввиду того, что двойник обычно наделяется зеркальными чертами и во многом связан с отражением в зеркале, можно говорить даже о некоем универсальном законе, требующем одновременного присутствия человека и его отражения. Не вызывает сомнений то, что этот закон является результатом повседневной практики человека, привыкшего к своему отражению, какие бы свойства ему ни приписывались. Если двойник «плохой», закон может выражаться, например, в виде пословицы «Около святых черти водятся» [34, 178], в других случаях он порождает целый класс пожеланий—можно назвать их пожеланиями при двойнике,—например: «Если [кто-либо] увидит себя [отраженным] в воде, то пусть произнесет: «[Да будут] у меня свет, сила, слава, богатство, доброе дело» [19, 151]. К этому классу относятся, по-видимому, и пожелания на китайских бронзовых зеркалах тан-сун-

ского периода [115, 62]. Тот же закон требует, чтобы в зеркале отражались не праздные картинки, а реальные вещи, причем иногда допускается нарушение условия единства места и времени для человека и его двойника. Именно по такому принципу построено волшебное зеркало, которое отражает вещи, происходящие в другом месте, а во время девичьих гаданий в зеркале отражается то, что будет.

Требование соответствия отражения отражаемому особенно наглядно видно в свадебной обрядности. Так, во многих концах земного шара жених и невеста смотрятся в одно зеркало¹⁶ (состояние неразлучности создается и у двойников смотрящихся), и только в этом случае неразлучность будущих супругов оказывается реальной и полноценной¹⁷. В Китае в танское время эта неразлучность подчеркивалась тем, что на обратной стороне свадебных зеркал обычно изображалась пара птиц [79, 19—21]. Часто в зеркало смотрится только невеста—например, у лакцев невесту встречают родители жениха, которые подносят к ее лицу зеркало [97 (I), 497]. Возможно, здесь сказываются свойства зеркала, позволяющие ему показывать суть вещей, что делает зеркало оберегом¹⁸. Не исключено, что в данном случае одно и то же свойство зеркала—показывать внутреннее—служит двум противоположным оценкам невесты: она и чужая, вредоносная, которую проверяют на зеркало, но в то же время она источник продолжения рода, и зеркало способствует ее плодородию; ср. обычай кашкайцев ставить зеркало и сосуд с

¹⁶ См., например, [99, 616; 143, 176]. Сюда же можно отнести и историю Ло Чан, возвращение которой к мужу уже буквально связано с соединением половинок сломанного зеркала [142, 191—3, 470]. См. также [77, гл. VIII, В].

¹⁷ Интересно, что сходный мотив можно заметить и в современной свадебной фотографии, остающейся висеть на стене в течение всей супружеской жизни.

¹⁸ Ср. традиционный образ китайского волшебного зеркала, перед которым лисы-оборотни не могут сохранить своей личины—см., например, [24, 15—26].

водой против места, предназначенного для новобрачных [98, 282].

Неразрывность пары «человек и его двойник» видна и в другом классе поверий, связывающих гибель двойника со смертью другого члена пары. Например, разбитое зеркало предвещает смерть в доме—т. е. «смерть» двойника в зеркале влечет за собой смерть отражаемого, причем не обязательно виновника поломки, а любого потенциального хозяина отражения; и наоборот, в могилу покойнику кладут преднамеренно разбитое зеркало (о чем свидетельствуют некоторые археологические находки [77, гл. VIII, В]). Сюда же, видимо, восходят корни страха детей перед фотографированием: «Если дядя сделает мое фото, то я умру»,—объяснил мне трехлетний ребенок причину своего отказа фотографироваться, имея в виду, скорее всего, неподвижность фотоснимка. Черная магия по той же формуле уже сознательно готовит убийство жертвы—ср. практику вольтов или сходные вредоносные действия над изображением жертвы. И наконец, в близнецных мифах смерть одного из близнецов автоматически влечет за собой смерть другого [330, 84—5; ср. 468, 126]. Но если в случае с близнецами безразлично, который из них умрет первым, то для пары «человек и его двойник», по-видимому, имеется существенная неоднозначность в приоритете гибели. Укажем, например, известный многим народам обычай завешивания зеркал в доме, где есть покойник. На этот раз первым умирает человек, но двойник не погибает вместе с ним, а может еще долго жить в зеркале, поэтому его искусственно ликвидируют, завешивая зеркало¹⁹. Двойник в зеркале, вообще говоря, так и не умирает: после смерти человека он часто продолжает существовать в виде его души [11, 111, 116; 118, 268].

Возможно, что с рассматриваемым классом явлений смыкается другой интересный мифологический

¹⁹ Другим, более очевидным объяснением этого обряда может быть нежелание иметь в доме еще покойников: множественность отражающихся в зеркалах покойников может повлечь реальную множественность смертей.

образ: иногда злые существа выступают также спаренно или даже в многократно повторенном виде. Но любопытно, что убить их можно, лишь убив всех членов комплекса. Таковы бохолдой, мифические злые существа Западной Бурятии, которые водятся скопом и которых можно уничтожить, только убив сразу всех членов группы одним выстрелом²⁰. Возможно, что широко распространенный образ двуглавого²¹ или многоглавого чудовища, которому культурный герой отсекает все его головы, связан с тем же условием—одновременно поразить все части комплекса, только на этот раз множественность представителей нечистой силы воплотилась в многоглавости чудовища. Можно предположить, что рассматриваемый способ борьбы с такими парными или множественными отрицательными образами в первобытной мифологии восходит к указанному свойству неразрывности человека и его двойника. Иногда это единственно возможный способ борьбы с любым парным образом. Только одновременно уничтожив Винггингаргу и его половой член, постоянно превращавшийся после смерти Винггингаргу в его двойника, одна из легендарных прародительниц избавила мир от проделок неугомонного австралийского инцестуозного предка [393 (№ 2), 131—6].

Тот же закон неразлучности человека и его двойника действует и для пары «человек и его тень». «От своей тени не уйдешь»—гласит пословица [34, 274], а басуто даже верят, что когда человек ходит по берегу реки, крокодил может схватить тень в воде и втянуть его в воду [118, 267]. Как и в случае с двойником-отражением, гибель или потеря тени влечет за собой смерть человека [118, 267]; у индейцев алгонкинов все представления о природе болезни основаны на идее неразлучности человека и его тени—болезнь вызывается

²⁰ Этими сведениями о природе бохолдой я обязан Н. В. Абаеву.

²¹ Мы не имеем в виду образ змея о двух головах на обоих концах туловища, источником которого, возможно, послужили змеи типа тропических и субтропических *Amphisbaentans* с коротким утолщенным хвостом [206].

тем, что тень больного отделена от его тела, и выздоравливающий должен соблюдать известную осторожность до тех пор пока тень прочно в нем не утвердится [118, 270]. Согласно русскому поверью, «Если у одного из сидящих за кутьей нет тени, то он скоро умрет» [34, 928]²², а мертвец или другой представитель потустороннего мира вовсе не отбрасывает тени²³. Для рассматриваемой пары также характерна асимметричность в приоритете гибели. Тень-двойник тоже обладает большей самостоятельностью и живучестью—после смерти человека его тень удаляется в царство мертвых [118, 267—8; 357, 13, 39].

Вообще отражение и тень часто мыслятся вместе. Например, фиджийцы различают «темную душу» человека, или тень, и его «светлую душу», или отражение в воде и зеркале [118, 268], а в эвенкийском языке названия души и тени, а равно и отражения являются синонимами [11, 110, 116]. Объединение свойств тени и отражения может порождать гибридные образы—ср., например, удивительное качество древнего зеркала из танского рассказа отбрасывать тень, на которой отчетливо проступают изображения и знаки, начертанные на обратной стороне [24, 15—26]²⁴. Это же отождествление отражения и тени можно заметить в детском творчестве, где иногда тень решается в цвете, наподобие отражения.

Итак, мы увидели, что человек и его двойник действительно неразлучны. Но любопытно, что обычно стараются избежать всего, что напоминало бы зеркальность. Например, поставленный перед выбором того или иного типа симметрии человек редко отдает предпочтение зеркальной симметрии. Это можно заметить

²² Ср. армянское проклятие «Եւշ'քտ Կորժի»—«Да сгинет твоя тень!».

²³ Именно по этому признаку обычно распознается посланец с того света, а мертвецы в чистилище узнали в Данте живого также по его тени на земле.

²⁴ Показательно, что в китайском языке иероглиф «ин» охватывает ряд значений, в который входят и «тень» и «отражение» [39, 93].

как в случаях, когда по принципам симметрии расчлениется отдельный человек, так и в случаях, когда это предельвается над целым коллективом. Первый вариант можно проиллюстрировать, например, армянским народным способом лечения ушных болей: женщина, недавно родившая девочку, сцеживает немного молока из правой груди в левое ухо больного, молоко же левой груди предназначается для правого уха [152(16), 42; 153(20), 179]. Сходным образом в сказках герою отрубает правую руку и левую ногу (или наоборот) [92(I), № 173; 92(II), № 215]. Ср. также описание богини-покровительницы города Мадур: «В левой руке она держала распутившийся золотой лотос, правой рукой сжимала прекрасный сверкавший кривой меч. На левой ноге звенело кольцо отважного воина, на правой—дивные браслеты» [103, 138—9]. Таким образом, в человеческом теле усматривается система перекрестных соответствий, как если бы человек представлял собой центральносимметричное тело. Любопытно, что такая схема неожиданно находит типологические параллели в функциональной связи правого и левого полушарий мозга соответственно с левой и правой половинами тела. Такая же склонность к перекрестным связям обнаруживается и в системах, включающих двух людей или две группы. Заметим, что это обычный способ ориентации стоящих друг против друга людей; рукопожатие может служить наглядным примером такой «перекрещенной» структуры. Более того, возможно, что именно отсутствие этого свойства и замена его зеркальностью у нашего двойника-отражения способствовали тому, что двойник приобрел некоторые недобрые качества.

Или другой пример: женщины, совершив соответствующие обряды для прибавления молока, начинают кормить детей исцеленной грудью, но каждая мать кормит чужого ребенка [153(20), 179; 153(25), 35], как бы осуществляя перекрестную связь между каждой парой групп «мать-ребенок». В народных приметах и поверьях типа «Сын на мать походит, дочь на отца—к счастью, и наоборот», «Счастливая дочь—в отца, а сын—в мать» [34, 939, 384] та же связь осущест-

вляется в пределах одной семьи. Сходным образом, по поверью дан (Зап. Африка), близнецы посягают на жизнь своих родителей противоположного пола: сын на мать, дочь на отца [45, 218]. У мундугуморов (Н. Гвинея) подобная связь реализуется уже в социальной структуре—сын принадлежит к той же родственной группе, что и мать, а дочь—к группе отца [391, 176].

Мужчины и женщины также могут соотноситься перекрестно. Например, в Армении заклинатели шелкопряда обязательно должны были получить этот свой дар от специалиста противоположного пола, иначе заклинание теряло силу [152(17), 114], так же передаются и некоторые другие магические знания, например, способ излечения от испуга («снятие», или «измерение», испуга)²⁵, т. е. истинным признается лишь состояние, приобретенное ценой непрерывающихся последовательных перекрестных связей. В других случаях достаточно осуществлять такую связь в каждый отдельный момент, как, например, в Центральной Австралии, где во время церемониального обмена пищей мужчины получают растительную пищу, собранную женщинами, а женщины—мясную пищу, добытую мужчинами (см. разд. 6).

Отражение того же принципа в больших группах можно видеть в известном обычае аборигенов Австралии заботиться о размножении своего тотема, но не есть его, а преподносить противоположной половине. Наконец, кросс-кузенные браки—еще один пример такой перекрестной связи: лицом к лицу здесь стоят уже две половины коллектива.

4. КУЛЬТ БЛИЗНЕЦОВ И РЕАЛЬНЫЕ ДВОИНИ

Проблема близнечества, помимо соответствия парности близнецов общей схеме деления коллектива и мира на две части, интересна и по другим причинам. Отметим в первую очередь, что мифические близнецы имеют своих «земных» представителей—реальные двой-

²⁵ На это мне любезно указал А. В. Амбарцумян.

ни, отношение к которым далеко не одинаково у различных народов. Мы найдем и почитание близнецов, и изгнание их из коллектива, и безжалостное убийство обоих или одного из них²⁶. Существует много попыток объяснения этого разнообразия. Обычно рождение двойни считается сверхъестественным событием, приводящим как к почитанию близнецов, так и к преследованию их. Так, Л. Я. Штернберг считает, что рождение двойни, где бы оно ни имело место, до того исключительное явление, что тут же порождает культ близнецов: «каждый случай рождения близнецов—повод к созданию нового культа» [146, 148]. Той же «противоестественностью» обычно объясняются обычаи, расценивающие близнецов как вредоносных (см., например, [18, 373—5]). Мы не будем рассматривать здесь случаев рождения разнополых близнецов, обвиняемых в большинстве случаев в пренатальном инцесте—о них см. [356, 168—71]. Кстати, Э. Лёб не без оснований считает приписываемую разнополым близнецам вредоносность более поздним явлением, производным от вредоносности любой двойни.

Интересные соображения относительно культа близнецов были высказаны В. Тернером, считающим вслед за Шаперой [468, 135—6], что однополые близнецы в отличие от разнополых являются в ряде африканских традиций менее предпочтительными, так как оба брата (или обе сестры) занимают одно и то же положение в политической структуре и в системе родства; всюду, где система родства всецело определяет социальное положение и всевозможные связи между членами коллектива, рождение близнецов служит источником классификационной путаницы [516, 41—2, 55—6; ср. 403, 443].

Несомненна связь разного отношения к близнецам у различных народов с экономическими особенностями

²⁶ Обзор данных по типам отношения к рождению двойни см. в [523]. См. также работу С. Лагеркранца (на африканском материале), где проведено подробное картографирование по отдельным сторонам близнецного культа [337].

жизни в первобытном обществе. Согласно наблюдению Э. Лёба, примитивные охотники и рыболовы вынуждены убивать одного или обоих близнецов, в то время как ранние земледельцы, высокопродуктивные рыболовы северо-западного побережья Северной Америки, а также большинство скотоводов связывают рождение двойни с идеей плодородия и оказывают близнецам всяческие почести [356, 173]. Однако интересно, что многоплодие у человека и многоплодие у животных не всегда отождествляются. Так, асаба ибо (Нигерия) выбрасывают своих близнецов, полагая, что только животным свойственно рожать двойни [18, 374; 429, 317; ср. 146, 151, прим. 1; 516, 77; 45, 218], т. е. в данном случае судьбу близнецов решает противопоставление «люди—животные».

С изменением условий жизни отношение к близнецам может соответственно измениться. Так, у бавенда (Африка) видны следы былого почитания близнецов, связанного, по-видимому, с развитым у них в прошлом скотоводством, хотя в настоящее время бавенда умерщвляют своих близнецов [356, 167; 490, 91—3; 45, 228—9, прим. 42]. По-видимому, с социально-экономическими и экологическими особенностями жизни коллектива можно связать и такие (необъяснимые в рамках предложенной Лёбом схемы) явления более сложного порядка, как различные типы организации близнецного культа. По мнению В. Тернера, ндембу (Африка) смотрят на своих близнецов и вообще на всякое проявление дуальности не как на пару подобных вещей, а как на пару противоположностей, что с одной стороны отражает конкуренцию материнского счета родства с вирилокальностью поселения, а с другой—особенности хозяйственной жизни ндембу [516, 69; ср. 517].

В близнецном культе имеется ряд черт, в основе которых лежат универсальные схемы психологического характера, наряду с социальными и экологическими факторами вносящие свой вклад в сложную картину дуалистических представлений. Например, неравнозначность роли братьев в мифической истории общества вряд ли можно достаточно четко объяснить, считая это лишь эффектом наложения двух оценок, даваемых

двойне в последовательные стадии. Также не всегда и не все объясняют простые рациональные схемы типа идеи Харриса—Штернберга о двойном отцовстве близнецов [287; 146; ср. 523, 4, 12—4]. По верному замечанию А. М. Золотарева, эта идея не объясняет, почему культ распространяется на обоих близнецов, если только один из них—сын духа [41, 594].

Как уже отмечалось, в мифологической паре братьев-близнецов часто имеется существенная асимметричность. Некоторая асимметричность, по-видимому, присутствует в любой паре противопоставлений [53]. Даже когда братья и не различаются резко по своей роли в культурной истории общества, а наоборот, вместе совершают героические действия, как Возлюбленные Близнецы в мифологии зуны, все равно они наделяются, мы видели, какими-то, пусть менее неравнозначными, противопоставляемыми чертами. Можно предположить, что эта асимметричность мифических близнецов²⁷ в какой-то мере (несмотря на указанные выше особенности «примитивных» классификаций) отражает реальные различия, усматриваемые в обычной близнецной паре, тем более что между двуйцевыми близнецами в самом деле встречается довольно большое несходство.

Однако нередко у исследователя возникает искушение приписать нашему далекому предку довольно глубокие знания в той или иной области. Делается это по большей части перед лицом порой действительно поразительных фактов, но, как правило, в стороне остается символическая или психологическая стороны вопроса. Например, у первобытных людей предполагается незаурядные знания в области медицинской генетики, у древних египтян—совершенные эмбриологические познания [499], а безвестным создателям Вед даже, оказывается, были известны такие данные о возникновении жизни на нашей планете, которые лишь приблизительно начинают вырисовываться в свете новейших научных открытий [430]. Так и здесь исследо-

²⁷ О различиях между божественными близнецами см. [523, 4—5, 20—4].

ватель, обремененный грузом современных знаний о близнецах, поддается соблазну приписать их непосредственному участнику близнецного культа. Это не значит, конечно, что мы вовсе не должны учитывать удивительной способности «примитивного» человека к чрезвычайно тонким наблюдениям,—речь идет лишь об известной осторожности толкователя. Например, рассматривая широко распространенное поверье, что рождение двойни связано с двойным отцовством, думается, было бы неверным привлекать биологические свидетельства двойного оплодотворения в пользу рациональных истоков этого поверья. Скорее здесь действуют другие механизмы, типа «два требуют двух»—в индоевропейской традиции это идея двойного зачатия [523, 4, 12—4], а у аранда в утробу матери проникают духи двух предков [481, 52].

Остановимся на еще одном круге явлений, вносящих, по-видимому, свой вклад в дуалистический миф и ритуал. Речь пойдет об образе зеркального двойника человека, о его «другом я», который, возможно, имеет связь с близнецным культом.

5. ДВОЙНИК ЧЕЛОВЕКА И ИСТОКИ БЛИЗНЕЧНОГО КУЛЬТА

Как создается у нас образ самого себя? Или другой вопрос, имеющий прямое отношение к первому: как мы реагируем на свое отражение?

Нам уже трудно судить об этом по своим ощущениям, настолько мы привыкли к своему двойнику в зеркале. Но ребенок, когда к нему подносят зеркало, часто протягивает руку за зеркало, чтобы схватить этого другого, смотрящего на него. Интересно, что этот жест часто повторяют обезьяны [27, 48—50]. И вообще, как бы по-разному ни обращались со своим отражением обезьяны, ласкали его и целовали или, наоборот, боялись и угрожали ему, одно очевидно: в зеркале они видят другую обезьяну. Они даже приветствуют свое отражение теми же звуками, которыми приветствуются особи другой породы при первой встрече.

Причем приветственный звук в адрес своего отражения не издается в случае группового содержания обезьян, хотя новый «член общества» и принимается во внимание—с ним «болтают», но он вызывает меньше удивления, чем в случаях, когда внезапно предстает перед обезьяной, содержащейся в одиночестве [27, 27]. Таким образом, в отражении видится другой, чужой, образ которого черпается в окружающих чужаках. О том же могут говорить чрезвычайно интересные наблюдения Н. Н. Ладыгиной-Котс над параллельным развитием ребенка и детеныша шимпанзе, в частности, отмеченные ею особенности реакции на зеркало со стороны обоих младенцев [73, 381—2]. Так, полуторагодовалый ребенок, увидев в зеркале себя и мать, говорит: «Мама, дядя»—свое отражение относится к классу «других». Интересно, что бушмены тоже легко узнавали друг друга на фотоснимках, но так и не смогли распознать самих себя [23, 67]²⁸. Возможно, что этот «другой» навсегда остается в нашем отражении, даже когда оно осознается как свое отражение. Характерно, что примерно в двухлетнем возрасте сын Ладыгиной-Котс уже идентифицирует свое отражение, даже целует его и наделяет положительными эпитетами, но в том же возрасте он продолжает угрожать своему двойнику [73, 381—2]. Вообще в образе самого себя, в этом ощущении своего «я» многое остается от другого.

Известно, что ребенок долго говорит о себе в третьем лице. В этом сказывается как особенность обращения к нему со стороны взрослых, так и некоторая трудность осознания своего «я», слияния этого «другого» с самим собой. Даже начало детской речи, так называемая эхолоалия, когда ребенок наедине с собой говорит вслух, связывается с первыми шагами в открытии своего «я»—слушание незнакомых звуков собственного голоса может приравняться к первым исследованиям своего тела и другим первичным действиям, приводящим ребенка к осознанию самого себя [506, 52]. Интересно, что бушмены, так и не распознав-

²⁸ На это обратил мое внимание И. И. Крупник.

шие себя на фотографиях, легко узнали свои голоса—женщины даже рассердились на Ж. Буто за то, что тот «украл их голоса» [23, 67—8]. Самые первые представления о себе связываются, по-видимому, со звуками собственного голоса, хотя он и доходит до нас искаженным, не таким, каким его слышат другие.

На наличие некоего «другого», скрытого в человеке, может указывать и явление коллективного монолога у детей, когда каждый ребенок в группе говорит вслух, но сам с собой. Интересен в этом плане остроумный эксперимент, поставленный Л. С. Выготским для изучения сущности эгоцентрической речи детей. Исследовался коллективный монолог у одноязычных детей, а также в группах с некоторым числом иноязычных и глухонемых детей [26, 327—30]. Мы еще вернемся к этому эксперименту, здесь же отметим, что в одноязычных группах каждый ребенок говорит вслух, но с самим собой, он не ждет ответа от других детей, но возможно, что наличие этих других помогает ему четче чувствовать «другого» в себе.

Иногда присутствие «другого» проявляется самым неожиданным образом. Например, в современном английском языке для выражения будущего времени употребляются для первого лица слова с первоначальным, забытым уже значением долженствования, а для остальных лиц—со значением хотения. Этим вносится некоторый оттенок неуверенности, когда ссылаются на других. Но любопытно, что для внесения аналогичного оттенка неполной уверенности в свои будущие действия употребляются формы другого лица—I will do, He shall do. «Я» и «он» фактически меняются местами, но этот на первый взгляд чисто формальный прием имеет и психологическую основу—ведь на мгновение создается некая амбивалентная величина «я-он», и состоявшаяся в языке встреча с «другим», возможно, не оказалась бы такой легкой, если бы в «я» не было еще чего-то от «другого».

Итак, наше отражение несет что-то от другого, это как бы некий двойник смотрящегося в зеркало. Как мы относимся к этому двойнику? Каков он по своей природе: безразличны ли мы к нему, добр ли он или зол?

Мы уже говорили, что разные обезьяны испытывают разные чувства к этому двойнику, что, по-видимому, обусловлено как личными качествами данной особи, так и ее иерархическим статусом в группе—например, притесняемая в колонии обезьяна боится своего отражения и лишь украдкой осмеливается взглянуть на него [27, 48—50]. Поэтому было бы не совсем верным говорить на основании этих данных о природе отношения к своему отражению—если двойник это другой, то и отношение к нему должно быть как к другому. Пожалуй, единственное, что есть общего в поведении обезьян, так это чувство удивления при виде своего двойника в зеркале. Но интересно, что народная традиция все же усматривает в отражении некоторые недобрые свойства—«Ребенку не показывать зеркала, чтоб не был пуглив» [34, 939], хотя наши наблюдения над реакцией детей на зеркало показали примерно такой же разницей, как и в случае с обезьянами.

Однако более стабильную картину оценки двойника можно получить из этнографических и фольклорных данных. Мы уже говорили о зеркально соотнесенных мифологических парах-антагонистах. Рассмотрим еще один яркий пример, связанный с известной в демонологии чертой злых существ—вывернутостью у них пяток. Знакомый нам уже каддж тоже ходит вперед пятками (кстати, именно так его и выявляют), к тому же, как мы видели, он—зеркальный двойник человека. Но он наш антипод, даже его подражательные действия это антидействия²⁹. Можно найти зеркальные черты и у других существ, наделенных злым началом. Таков, например, образ альмасты [99, 626]—женщины с вывернутыми пятками и закинутыми за плечи грудями, молоком которой смертельно для новорожденного, т. е. образ некоей антимасти. Вспомним также, что один из близнецов мифологической пары, а именно злой, подобно зеркальному отражению, неудачно подражает своему брату. Вообще, по-видимому,

²⁹ Ср. широко распространенное поверье, согласно которому в языке духов все человеческие слова имеют обратное, противоположное значение [40, 228; 136, 125—6].

человеку неприятен сам акт подражания—ср. мнение, бытующее у ама кзоса (Юго-Вост. Африка), что близнецы постоянно подражают друг другу; чтобы положить конец этому, даже царапают лицо близнецам, когда тем не исполнилось еще и нескольких дней [468, 124].

Можно заключить, что человек усматривает в своем двойнике в зеркале явно вредоносные черты, отражение—не просто другой, но плохой другой. Можно предположить, что это наделение нашего двойника отрицательными качествами вместе с эффектом зеркальной соотносительности правого и левого у человека и его отражения играет определенную роль в том, что [59, 91—8] признаки «вредоносный» и «левый» обычно попадают в один классификационный ряд.

Но чем обусловлена вредоносность нашего двойника? Может быть, тем, что наш далекий предок в каждом другом видел потенциального врага? Но даже если этот образ вечно настороженного и подозрительного первобытного человека несколько и утрирован, наличие некоего глубоко скрытого в подсознании недоверия к окружающим можно усмотреть в клинических случаях параноидальной мании преследования, когда человек наделяет всех людей вредоносными качествами.

Таким образом, можно предположить, что «другой» в «я», подобно нашему двойнику в зеркале, в чем-то—пусть неосознанно—наделяется отрицательными чертами. В качестве примера можно привести патологические случаи расщепления личности, когда образовавшиеся «индивидуальности» резко противопоставляются по признаку «хороший—плохой» [29, 281]. Личности, получающиеся в результате расчленения, могут стать полярными по целому набору признаков—поведению, общественному статусу, наружности и т. п. Ср. знаменитый случай с Евой Уайт, двойник которой, Ева Блэк, противопоставляется ей и «цветом» своей фамилии (white—black) [508].

Но двойник наделяется и положительными чертами. Хоть он и другой, он часто принадлежит к лагерю «своих». Например, в описанном выше эксперименте

Л. С. Выготского ребенок меньше говорит в обществе иноязычных детей. «Другой» в «я» должен быть не абсолютно чужим, ребенок ищет в нем знакомые черты, знакомые звуки родной речи. Ср. широко известный в этнографии факт наделения всех иноязычных народов отрицательными качествами. Любопытно, что в китайских мифах описывается народ, у которого языки росли в обратном направлении—к горлу. Поэтому когда эти люди разговаривали между собой, другие ничего не понимали [149, 250].

Вспомним еще легенду о Нарциссе, влюбившемся в свое отражение. Однако любопытно, что однойцевые близнецы-гомосексуалисты категорически отрицают инцестуозную связь с братом [320, 291; 321, 118]. Но надо отметить, что для членов всех пар, рассмотренных Калманом, половое партнерство брата, по-видимому, автоматически исключается ввиду одинаковой сексуальной ориентации обоих братьев. Известны случаи, когда один из близнецов из нормальной в сексуальном отношении гомозиготной пары мыслит о своем брате как о половом партнере—в снах или детских эротических фантазиях [335, 7—8]. О положительной оценке двойника в зеркале может говорить и то, что [76, 284] однойцевые близнецы гораздо более дружны между собой, чем двуйцевые. И наконец, о том же свидетельствует и первобытная мифология, где нередко братья-близнецы дружны между собою и оба расцениваются как положительные культурные герои³⁰.

К тому же положительной оценке нашего отражения может в некоторой степени помогать и явление другого порядка: обязательное условие одновременно-го присутствия человека и его двойника (о чем шла речь в предыдущем разделе).

Отождествление двойника в зеркале со своим «я» также должно так или иначе способствовать—хотя бы неосознанно—положительной оценке этого двойника, ср. «стадию зеркала» в учении Ж. Лакана о человеке, где особое значение в создании «я» придается тому факту, что уже в шестимесячном возрасте ребенок про-

³⁰ О дружбе близнецов см. [523, 6].

являет признаки ликования при виде своего отражения в зеркале [334, 93—100].

Рассмотрим еще одно свойство «другого» в «я». Двойник не сразу появляется в амальгамированном зеркале, многие тысячи лет он подстерегает человека в каждом источнике, в каждой луже, а как утверждает народная пословица, «В луже и сам себя не признаешь» и «В лужу глядеться—и на себя не походить» [34, 463]. Значит, «двойник в луже» должен обладать некоторой нечеткостью и расплывчатостью, что в свою очередь приводит к нечеткости образа самого себя. К тому же определенной нечеткостью обладает у человека картина собственного тела [68, 65—6], связанная с особенностями расположения органов чувств в организме³¹, что также вносит долю неопределенности в образ «я». Другим свидетельством нечеткости этого образа может служить известный каждому факт—мы можем более или менее четко восстановить в памяти образы всех действующих лиц своего сновидения, кроме самого себя, хотя часто во сне наблюдаем за собой как бы со стороны. О том же говорят данные языка. Так, в абхазском и абазинском языках лишь первое лицо не различает грамматических классов [145, 169], т. е. «я» это скорее некий чувствуемый в себе образ, чем осознаваемый. Интересно, что в русском языке сходная ситуация существует для первого лица настоящего времени: «я делаю», но в прошедшем времени уже производится различение по роду: «я сделал» и «я сделала», что, по-видимому, связано с некоторой отчужденностью прошедшего времени по сравнению с настоящим.

Еще одно свойство двойника связано с вопросом о его способности к диалогу. Может ли человек говорить с тем «другим», скрытым в его «я»? Унаследовал ли двойник от «чужого» и его способность вступать в беседу? Нелепость такой беседы следует, по-видимому, из совмещенности «я» и «другого я»—для диа-

³¹ Даже слепой, скорее всего, не узнает своего двойника по осязанию. Во всяком случае он не сможет узнать руку, посредством которой происходит узнавание.

лога необходима дистанция между говорящими. Неудивительно, что подобные «беседы» находят отражение в сфере смешного—ср. анекдоты о внутреннем голосе. Показательно, что в клинических случаях расщепления личности такие диалоги вполне возможны и даже закономерны.

Однако интересно, что двойнику все же приписывается некоторая способность к диалогу. Правда, он молчит, но он должен уметь отвечать—так, эксперимент Выготского показал, что в обществе глухонемых детей ребенок меньше говорит вслух [26, 327—8], т. е. эгоцентрическая речь направлена к кому-то, кто все еще сохраняет некоторые черты собеседника. Но это удивительный «собеседник»—его тождественность с «я» делает его всезнающим и мудрым, знаемшим ответ на любой вопрос еще до того, как он задан. Возможно, это чувство абсолютного знания «другого я» внесло свой вклад в знаменитый образ Сократа у Платона. Приведем замечательную характеристику этого образа, данную С. С. Аверинцевым: «Но что такое платоновский Сократ? Это идеал радикально недIALOGического человека, который не может быть внутренне окликнут, задет и сдвинут с места словом собеседника, который в пылу спора остается всецело непроницаемым, неуязвимым, недостижимым для всякого иного «я», а потому в состоянии манипулировать партнерами в беседе, двигать ими, как вещами, сам никем не движимый» [5, 215].

Можно предположить, что этот «другой» в «я», наделенный абсолютным знанием, играет немаловажную роль во многих логических построениях. Любое логическое заключение строится как бы в процессе спора с этим всезнающим «другим»—в его молчании как бы чувствуется недоверие к сказанному, поэтому каждое высказывание приходится доказывать. Возможно, в этом сказываются вредоносные черты абсолютно мудрого, доставшиеся ему от зеркала. К тому же он «чужой», хотя и слит с «я»—«свои» не требуют доказательств, они верят. Показательно, что приведенная схема находит параллели в идее П. Лоренцена о состоя-

зании, споре, лежащих в основаниях математической логики [359; 358].

В заключение коснемся любопытной фигуры первобытной мифологии: это противоречивый образ трикстера—плута и трюкача. Трикстер объединяет в себе полярные свойства обоих братьев-близнецов, наряду с ответственными культурными деяниями он способен на асоциальные выходки, часто обесценивающие его же полезные нововведения. «Возникает вопрос, как стало возможным это сочетание культурного героя и трикстера, мифов творения и анекдотов с плутовскими трюками, шаманских легенд и ритуалов с их шутовским профанированием, доходящим иногда до сатирической остроты?» [87, 177]. Мы не будем разбирать здесь все толкования этого удивительного явления³², отметим лишь, что трикстер являет собой совмещенную пару «человек и его двойник». Если обычно двойник глубоко скрыт в человеке, то в трикстере оба члена пары равноправны, даже «его тело не есть нечто единое, а его две руки борются одна с другой» [443, 203]³³. В трикстере налицо архетипическая психическая структура исключительной древности, восходящая, по мнению К.-Г. Юнга, к почти еще животному состоянию человечества. Но образ самого трикстера становится возможным лишь как взгляд назад, как оглядка более высокого уровня сознания на это полуживотное состояние [443, 202]. Это абсолютно недифференцированное сознание, эта «тьень» человека не исчезает бесследно, а вытесняется в область бессознательного, но иногда, в критические моменты, вновь может создаться «тот мир первородного мрака, где может случиться все, что при-

³² См. трактовку этого образа П. Радином, К. Кереньи и К.-Г. Юнгом в [443]. См. также [87, 177—9]. См. об образе трикстера в Австралии [42, 94—5; 193, 71—8; 524, 545—65], Меланезии [341], Микронезии [398, 89—95], Полинезии [362], Африке [71; 354; 526 и др.], Америке [88, 187—9; 193, 68—71; 443], у народов Сибири [88, 186—7; 89].

³³ К.-Г. Юнг видит в образе трикстера некую вторую индивидуальность человека, наделенную отрицательными качествами,— его «тьень» [443, 202, 209].

«уже трикстеру—даже на высших ступенях цивилизации» [443, 206]³⁴.



На основании всего сказанного можно представить себе следующую схематическую картину развития явления «человек и его двойник».

1) Человек и его двойник-отражение существуют раздельно друг от друга. Двойник это «другой», «чужой», наделяемый вредоносными чертами. Такая взаимосвязь пары отражается в ряде близнецных культов и мифов, в которых братья во всем зеркально противопоставлены.

2) Человек и его двойник совмещаются. Двойник в зеркале способствует утверждению «другого» в образе самого себя. В мифологии этому состоянию соответствует противоречивый образ трикстера, в психологии—абсолютно недифференцированное сознание на заре человеческой истории.

3) Двойник глубоко запрятан в «я». «Я» и «другое я» почти слиты, и только в критические моменты возможно восстановление первоначальной разделенности. Двойник приобретает некоторые положительные черты, что находит свое отражение в близнецных мифах, расценивающих обоих братьев как положительных.

Приведенная схема, разумеется, не означает, что эволюция образа самого себя однозначно влечет за собой соответствующую историческую последовательность в близнецном культе—от братьев-антиподов через образ трикстера к героической паре культурных героев. Если последовательность стадий в процессе становления образа «я», по-видимому, всегда соответствует приведенной, то для мифов и культов не существует такой однозначности. Вряд ли вообще можно обнаружить какой-нибудь один мифологический цикл, где бы с достоверностью прослеживалась указанная последо-

³⁴ Любопытно, что близнец из гомозиготной пары, описанной П. Лякомбом, подобно трикстеру чувствует подсознательную тягу к мошенничеству, плутовству [335, 6—12].

вательность переходов. Часто, наоборот, после состояния 3 следует состояние 1 [42, 294—5]. Дело в том, что, как уже отмечалось, отношение к близнецам—и вообще к мультиплетным рождениям—диктуется не в последнюю очередь экономическими условиями жизни первобытного коллектива. Но даже в случаях, когда, по-видимому, обнаруживается процесс $3 \rightarrow 1$ —например, у бавенда [490, 91—3; 356, 167],—нельзя с полной уверенностью утверждать, что ему не предшествовал обратный процесс $1 \rightarrow 3$ ³⁵.

Рассмотренные особенности отношения к паре «человек и его двойник» могут, скорее всего, дополнительно способствовать утверждению того или иного существующего уже отношения к близнецам. И только в тех случаях, когда совпадают экономические, исторические и другие основные условия жизни, а также биологическая предрасположенность к рождению двоен у сравниваемых групп³⁶, можно, по-видимому, говорить о приоритете нашей «неразлучной пары» в установлении столь разнообразного отношения к близнецам у разных народов.

Что же касается проблемы связи близнецного культа и дуальной организации, то Вяч. Вс. Иванов предлагает перефразировать ее как проблему «соотношений между близнецным ритуалом, двоичной символической классификацией и обменом между двумя социальными группами, представленными в этой классификации» [45, 237].

6. ПОЛОВИНЫ КОЛЛЕКТИВА И ПРАЗДНИК

Мы уже говорили о такой характерной черте дуально организованного коллектива, как ритуальные взаимобязанности половин (гл. I, разд. 2). Эта его

³⁵ Например, камба и ника (Африка) в прошлом убивали своих близнецов, в настоящее же время этому обычаю уже не следуют [18, 374].

³⁶ Так, на 1000 родов в Нигерии приходится примерно в 7 раз больше двоен, чем в Японии, и в 3,6 раза больше, чем в Италии [141, 355].

особенность помогла нам тогда в оценке количества фактических участников праздника. Рассмотрим теперь немного подробнее взаимосвязь половин, чтобы лучше понять особенности отражения социальной структуры в праздничной жизни общества. Зависимость половин друг от друга играет такую большую роль в ритуале, что нередко церемония вообще не может состояться без присутствия членов обеих половин группы [ср., например, 488(1), 111]. Все важнейшие этапы жизни человека проходят при непосредственном участии людей из противоположной половины. Иногда, даже еще не родившись, он оказывается предметом их заботы. Так, у тлинкитов и хайда на время родов женщина удаляется в особую хижину, построенную по этому случаю мужчинами противоположной фратрии [42, 139], а на Новой Ирландии при родах плод принимает женщина непременно из другой половины [439, 64]. Последние почести покойнику также воздают члены не его фратрии—обычно похоронный обряд в значительной мере является их обязанностью [42, 70, 135—6, 140—1 и др.; 58, 281—3; 91, 57; 94, 209; 260, 246, 504; 439, 309; 440 и др.]. И даже после смерти противоположная половина продолжает нести обязанности по отношению к покойнику, например, организуя экспедицию мести [482, 108, 114]. Инициация также нередко совершается людьми другой фратрии [42, 73, 118; 296, 149, и др.], а свадьба уже непосредственно имеет дело с обеими половинами дуально организованного коллектива.

Половины всегда «стоят лицом друг к другу», так описывают на Фиджи подобные взаимные функции—Хокарт предлагает переводить слово «вейнгарави», определяющее это положение, как «взаимоуслуги» (*mutual ministrations*) [295, 263]. Порой эти взаимоуслуги настолько переплетаются, что невозможно даже составить таблицу, достаточно четко передающую место той или иной половины в обряде, например, в случае с церемонией Воллунква у варрамунга [482, 194—6]. Половины коллектива—как сложные взаимосвязанные механизмы, обеспечивающие работу единого устройства. В тех случаях, когда последовательное дихотомическое деление привело к восьмичленной сис-

теме (как у центральноавстралийских племен), более сложная взаимосвязь структурных подразделений коллектива (субклассов по терминологии Спенсера и Гиллена) мешает четкому проявлению дуального принципа. Но если рассматривать макроуровень обрядов, т. е. в первую очередь обращать внимание на фратриальную принадлежность участников, а не углубляться во все подробности родственных связей между ними, легко увидеть знакомую и полную картину взаимоотношений половин. Например, во время операции обрезания, которая приурочивается к концу упомянутой выше церемонии Воллунква, в обряд оказываются вовлеченными все восемь структурных единиц: люди, входящие в них, либо служат «операционным столом» мальчику, либо поддерживают его или сидят на нем, либо совершают саму операцию, принимают пищу от классификационных матерей иницируемого, пьют кровь, собранную в питчи, и т. д. [482, 348 и сл.]. Интересно, что пища подносится людям из тех двух подразделений, которые не принимали непосредственного участия в операции над мальчиками и которые входят в половину Улууру, если мальчик сам из Кингилли. Мужчины же из двух других подразделений Улууру, на спинах которых оперировали мальчика, не имеют права даже видеть эту пищу. Можно предположить, что это своеобразное распределение обязанностей и подношений в первую очередь отражает необходимость участия в всех структурных единицах коллектива в праздничной жизни—восьмичленная система, вообще говоря, не требует подобной сложной картины.

Примечательно, что в рамках архаического праздника имеет место не только «плата» за взаимоотношения, но также взаимный обмен различными ценностями между членами двух половин, например, во время знакомого нам праздника огня у вальбири, причем происходит это на той же священной площадке [431, 209; ср. 65, 17, 23]. На громадную роль универсального обмена (включающего взаимобязанности и взаимоотношения обменивающихся сторон) в архаическом обществе впервые указал М. Мосс в знаменитом очерке о даре (1923—1924) [378]. В дальнейшем идеи Мосса

об обмене были развиты К. Леви-Строссом, показавшим, в частности, важность обмена брачными партнерами [352а]. Принцип обмена нашел отражение и в ряде мифологических персонажей, постоянно обменивающих одну часть тела на другую. Например, койот в мифах американских индейцев, по словам Леви-Стросса, выступает как настоящий маньяк по части обменов [350(IV), 251].

Церемониальный обмен, имеющий немало общего с престижными межфратриальными отношениями, но уже заключающий в себе в потенции некоторые черты торгового обмена [ср. 20, 53—4; 190, 118], получает все большее освещение в этнографической литературе. Особенно хорошо это явление описано у народов Австралии и Океании³⁷.

Обмен в архаической традиции нередко связан с представлениями об абсолютной эквивалентности и симметричности обменивающихся сторон. Особенно показательна в этом отношении догонская идея о близнецах как символах и основателях торговли-обмена. Близнецы абсолютно идентичны, и обмен товарами равносителен обмену близнецами [277, 238]. Любопытно, что первый обмен происходит в присутствии муравья, которого близнецы призвали в качестве свидетеля, и, более того, на муравейнике [277, 240]. Согласно мифологии догонов, муравейник это гениталии матери-земли, которую создал в начале времен бог Амма, а муравей—сама мать первых великих близнецов Номмо [277, 25 и сл.]. Таким образом, первый обмен, про-

³⁷ См. по Австралии [182; 190, 106—19; 386; 485; 509; 515] (только в Западном Арнемленде выявлено шесть праздников, главной своей частью имеющих церемониальный обмен различными ценностями [182; 190, 116]); по Океании: [20, 53—4; 256, 200—34; 367; 515; 518]—об обмене кула (Н. Гвинея и прилегающие к ней острова), [203; 491; 492, 96—100, 150—2 и др.]—об обмене мока (Маунт Хаген, Н. Гвинея), [163, 100—5]—об обмене хири у моту (Н. Гвинея), [204; 239]—об обмене тэ у энга (Н. Гвинея), [439, 196—200]—у лезу (Н. Ирландия), [247, 393—432; 304; 465; 511]—в Полинезии. См. также [29; 55, 48—55; 177; 306; 401 и др.].

образующий все последующие, является абсолютно честным и эквивалентным (ср. клятвы-заверения, скрепляемые именем матери).

Но если в догонской традиции симметричность обмена и не связывается непосредственно с половинами коллектива (близнецы здесь—символ взаимности и равенства [277, 482], а не мифические родоначальники фратрий), то в других архаических формах обмена главный акцент может делаться на симметричности двух социальных единиц, между которыми происходит обмен. Например, у лезу Новой Ирландии, у которых с особым постоянством и четкостью выявляется дуальная структура общества, во время церемониальных взаимоподношений половин обмениваемые таро выбираются совершенно идентичными и приготавливаются одним и тем же способом, так что взамен отдаваемого каждая сторона получает точно то же самое. Но, как отмечает Г. Паудемейкер, здесь важен сам обмен между членами противоположных половин [439, 196]. То же самое можно сказать о любопытном эпизоде, который наблюдали Спенсер и Гиллен: двое людей, находящихся в отношениях церемониального взаимобмена, прежде чем начать курить, обменивались полученными одинаковыми порциями табака [482, 596, прим. 1]. Таким образом, даже в тех случаях, когда обмениваемые вещи совершенно эквивалентны, участники обмена, по-видимому, усматривают в них некую неравнозначность, обусловленную хотя бы тем, что эти вещи находятся каждая у другого.

В различных традициях имеются различные системы оценок, устанавливающие эквивалентность обмениваемых единиц. У племен, живущих вокруг озера Эйр, есть специальный обычай «копара» (буквально «долг»), с помощью которого ведется строгий учет тех или иных «долгов» во взаимоотношениях и взаимоотношениях двух половин коллектива. Копара могут приравниваться один к другому и взаимно аннулировать. Например, группе мести, отправившейся отомстить за смерть своего родственника, аборигены из противоположной половины племени, считающиеся повинными в этой смерти, могут в свою очередь указать

ни какой-нибудь старый, не возмещенный еще копара. В этом случае конфликт улаживается и происходит переменный обмен женами между членами обеих групп, который означает, что смерть не будет отомщена. Ввиду бинарной структуры коллектива партнерами этого ритуального соития оказываются люди одной половины [240; 42, 70], т. е. мир восстанавливается за счет временного нарушения экзогамных правил. Такое разрешение конфликтной ситуации в аборигенной Австралии напоминает обычай прекращения кровной вражды у ицзу (лоло), у которых кровники с этой целью вступали в половое сношение с женщинами из враждующей группы (доси). Считалось, что благодаря этому кровники становятся братьями [95, 544]. Обычный способ прекращения кровной вражды у большинства народов (мать убитого или другая женщина из того же рода символически кормит убийцу грудью) также имеет целью превращение кровников в братьев. Фактически то же самое происходит во время погашения копара. Мстители, получая доступ к женам членов противоположной половины группы, становятся как бы классификационными братьями последних, т. е. потенциальными мужьями этих женщин. Любопытно, что символическое братание здесь оказывается более действенным, чем фактическое родство с женщинами, с которыми группа мести входит в запретную в иное время связь.

Символический обмен и его символическая симметричность вообще могут оказаться не менее важной стороной церемоний, чем обмен реальный. Вернее, следовало бы говорить о двух уровнях обмена. Проиллюстрируем это на примере комплекса обрядов, совершаемых в Центральной Австралии (у унматьера и кайтиш) при переходе вдовы к одному из младших братьев умершего. Мы рассмотрим только церемониальный обмен пищей в связи с таким переходом. Вдова приносит в лагерь брата покойного мужа большое количество растительной пищи, а тот — мясную пищу. Сперва они обмениваются небольшими частями своей добычи, затем вдова отдает мужчине всю собранную ею пищу. Тот в свою очередь передает пищу мужчинам, которых он называет мульянука и которые при-

надлежат к той же половине коллектива, что и вдова. Вдова в то же самое время передает часть мясной пищи дочерям мужчины³⁸. Брат покойного затем посылает своих мульянука за мясной пищей, а вдова вновь отправляется на следующий день на сбор растительной пищи. Наконец, происходит последний обмен: мужчина, находясь рядом с вдовой, которая стоит склонившись, получает мясную пищу, часть ее отдает вдове, а остальное распределяется между женщинами из ее половины, за исключением тех, кто принадлежит брачному классу ее отца. Мужчины же в обмен на мясную пищу получают собранную вдовой растительную пищу [482, 509]. Представим весь этот процесс в виде схемы:

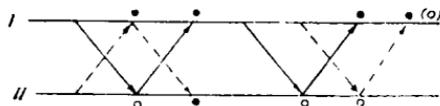


Рис. 4. I—половина вдовы; II—половина брата покойного; ●—реальное приобретение; ○—кратковременное приобретение или его отсутствие; → переход растительной пищи; --- переход мясной пищи.

На первый взгляд, налицо активный обмен разными видами пищи между половинами коллектива, но в итоге церемонии половине I фактически достается вся пища, а мужчина из половины II получает взамен жену. Пространственная организация обмена (склоненная поза вдовы, вокруг которой происходит обмен, и др.) тоже говорит о конечной цели церемонии. Интересно, что главный участник обмена вносит минимальный вклад в весь процесс, он лишь отдает в первый день небольшую часть своей пищи вдове, остальное остается в его же половине. Он просто «передаривает» преподносимую ему пищу. Таким образом, половина I фактически сама себя одаривает за свою же женщину. Это еще раз показывает, что важна не столько утилитарность обмена, сколько сам его процесс, пусть даже происходящий в символической форме. Несмотря на указанную несимметричность, рассмотренный обмен

³⁸ Термины «брат», «дочь» и т. п. указывают здесь на классификационное родство.

симметричен в своей структуре—то, что в половине II меньшая группа все же получает реальную пищу, компенсируется тем, что в половине I имеется аналогичная группа, которая, в свою очередь, вообще не получает пищи (ср. взаимное аннулирование копара).

Несимметричность материальной стороны обмена в рассмотренном случае, разумеется, не отражает некую социальную несимметричность половин коллектива или особое положение самого дарителя. Она компенсируется символической симметричностью, что обусловлено синкретическим характером обобщенного первобытного обмена. Однако при переходе от родового общества к раннеклассовому именно несимметричность в материальной сфере обмена может способствовать утверждению социального неравенства; это особенно ярко выразилось в потлаче у индейцев северо-западного побережья Северной Америки³⁹. О том, что в основе потлача лежит древний обобщенный обмен между половинами коллектива, говорит межфратриальный характер потлача, отмеченный у тлинкитов еще И. Вениаминовым. Однако эти черты получили новое социальное осмысление [7, 160; 8, 49 и др.]. Например, дух соревнования и ритуального соперничества, который сопутствовал ритуальным встречам двух половин первобытного коллектива, в потлаче перешел в реальное соперничество и даже открытую борьбу между вождями [9, 131; 8, 73; 212, 118 и сл.; 29, 186]. Но здесь нас больше интересуют особенности древнейших форм обмена, чем выросшие на их основе более поздние институты. Характерно, что отмеченные изменения в архаической системе наиболее ярко проявились у высокопродуктивных рыболовов, в то время как у ндембу, например, как верно отмечает Тернер, нет таких социально-экономических факторов, которые бы привели к аналогичной картине. Экология ндембу способствует тому, что противопоставляемые единицы составляют некое единство, которое создается и утверждается в процессе противопоставления [516, 70].

³⁹ О потлаче см. [7, 161; 8, 9; 160; 167; 212, 62 и с.; 216; 475 и др.], ср. о престижных пирах в Океании [169; 176, 120; 297, 78—83; 451, 17].

Обобщенный первобытный обмен является, по определению Мосса, «целостным социальным фактом», т. е. «фактом, наделенным значением одновременно социальным и религиозным, магическим и экономическим, утилитарным и относящимся к сфере чувств, юридическим и моральным» [352а, 61; по 55, 54—5]. Подчеркнем, что ценность пионерской работы М. Мосса—именно во введении идеи синкретизма по отношению к первобытному обмену, хотя он и не совсем верно интерпретировал многозначное маорийское слово *hau* [528, 38—9], как отмечалось последующими исследователями маорийской этнографии [247, 418—22; 465, 1005 и др.].

Синкретизм первобытного обмена перекликается с синкретизмом архаического праздника, о котором Хокарт говорил (по отношению к фиджийскому празднику), что он «не является ни религиозным, ни мирским, ни общественным, ни личным, ни экономическим, ни эстетическим, потому что все эти специализированные виды деятельности еще не выделились из нерасчлененной жизни племени» [295, 249; по 55, 55]. Как мы видели, универсальный обмен в смысле Мосса приурочивается именно к празднику, причем это относится как к инициации и похоронному обряду⁴⁰, так и к оргиастическим праздникам—символическим, типа праздника огня или же истинно оргиастическим, таким, как Кунапипи [185, 44]⁴¹. Обобщенный церемониальный обмен в свою очередь является одним из способов разрядки эмоционального напряжения [ср. 182, 160—2]—в сфере как материального обмена (например, в

⁴⁰ В глинкитском обществе потлач по случаю погребального обряда играл такую большую роль, что некоторые авторы в этом и усмотрели сущность потлача [8, 50 и сл.].

Иногда не церемониальный обмен приурочивается к похоронам, а какие-то части похоронного обряда, наоборот, совершаются во время праздников, специально проводимых с целью обмена, например, во время церемонии Маморунг в Западном Арнемленде [182, 174].

⁴¹ Показательно, что потлач тоже сохранил в себе некоторые черты оргиастического праздника [7, 106].

Вспомогательном Арнемленде ритуальное представление обмениваемых ценностей служит кульминационным моментом церемонии [190, 116—7]), так и обмена взаимными услугами (например, во время всевозможных ритуалов, связанных с так называемым шуточным родством двух групп [285; 363, 161—2; 442, 90—116; ср. 516, 79]).

Таким образом, обобщенный обмен органически связан с праздничными комплексами, и можно предположить, что он был присущ и реконструируемому нами древнейшему празднику.

7. ДУАЛЬНЫЕ ПОЛОВИНЫ: ЧАСТИ И ЦЕЛОЕ

Мы видели, что половины постоянно взаимодействуют друг друга, в их взаимосвязи и оформляется общая жизнь коллектива. Иногда это находит отражение и в названии тех или иных явлений, связанных с этим принципом. Так, на Фиджи один из обычаев, характерных для взаимобрачающихся групп, называется вейтамбани, что Хокарт переводит как «связанные между собой подобно двум половинам» [298, 44]; на Фиджи же к своей «кросс-кузине» обращаются как к «своей части» [298, 235]. Таким образом, взаимоотношение частей друг с другом или целого со своими частями присутствует и в образном мышлении непосредственных участников дуалистического ритуала, а не только в реконструкциях исследователя.

В некоторых случаях половины коллектива могут не просто симметрично взаимодействовать друг друга, но и выполнять разные функции в истории племени. Например, в Северо-Восточном Арнемленде половина Дуа считается более консервативной, чем вторая половина коллектива—Ииритья. С Дуа в первую очередь связаны все традиции, считающиеся ныне всецело или большей частью аборигенными, Ииритья же включает в свою ритуальную жизнь целый ряд инноваций и чужеродных элементов. В частности, этой половине принадлежат песенные и ритуальные циклы, отражаю-

щие все виды индонезийских контактов разных времен; даже японские и европейские влияния не прошли мимо ее традиций. Тем не менее все эти влияния трактуются в сугубо аборигенном контексте. Таким образом, Ииритья является тем звеном, через которое вводятся все инородные влияния. Это функциональное разделение, по мнению Р. Берндта, помогло предотвратить вырождение традиционной жизни и создало условия для дальнейшего культурного развития общества [187, 200]. Трудно судить об исторических причинах такого функционального разделения, отметим лишь, что вряд ли следует считать возникновение самой половины Ииритья поздним явлением⁴². По-видимому, мы имеем дело с редким случаем, когда асимметричность, возникшая в симметричной по своей структуре системе, не разрушает ее, а наоборот, способствует лучшему функционированию всей системы. Отмеченная особенность находит параллели с функциональной асимметрией головного мозга человека, с правым полушарием которого связаны наиболее древние психические функции, в то время как левое полушарие является в функциональном отношении эволюционно более молодым [36; 105, 398—400]⁴³.

Заметим, что симметричность во взаимоотношениях и взаимобязанностях половин, о которой шла речь выше (разд. 6), в некотором смысле также не абсолютна. Здесь тоже, по-видимому, имеется определенная асим-

⁴² Любопытно, что принцип деления на две патрилинейные половины Дуа—Ииритья в последнее время получил распространение и в западных районах Арнемленда, где характерна дуальная организация с материнской филиацией. Супруги Берндт и А. Элькин считают, что это нововведение в первую очередь имеет целью организацию ритуальной жизни коллектива [182, 163, прим. 18; 238, 5—16].

⁴³ В последнее время все большее внимание исследователей привлекает возможность типологического сопоставления новейших данных о природе мозга человека с особенностями организации знаковых систем—см., например, [428; 57]. Предприняты также попытки анализа некоторых видов ненаучных («синтетических») систем на основе функциональной асимметрии мозга [503].

метричность, на этот раз связанная с духом соревнования и ритуального соперничества половин первобытно-го коллектива, что вместе с аналогичными особенностями межфратриального обобщенного обмена могло создавать некоторый «момент движения» в жизни общества. Абсолютная симметричность, видимо, таит опасность некоей застойности, «закрытости» системы. Напротив, небольшая (но не полная) асимметричность способна превратить систему в «открытую», готовую к изменениям и способную к развитию [ср. 25, 61]. В этом плане дуально-экзогамный коллектив, построенный и функционирующий симметрично, в то же время постоянно стремится к некоторой асимметрии благодаря духу соревнования и соперничества, что может способствовать общему развитию племени. В общем виде можно представить себе некое квазисимметричное устройство, неполная симметрия которого создает определенный момент движения.

Тягу к созданию симметричности в существенно асимметричной системе и, наоборот, внесения в симметричную систему элемента асимметрии можно заметить и в научных работах. Так, история этнологических взглядов на проблему асимметричной социальной структуры племени мурнгин представляет собой последовательную смену попыток придания системе симметричности и восстановления ее асимметричности [402].

Как уже говорилось, в догонской традиции абсолютная симметричность обмена связана с близнецами. Но с обменом и с близнецами вообще непосредственно связан обмен словами [205; 277], что отражает синкретический характер как обобщенного обмена, так и самих знаковых систем в их раннем состоянии [55, 54]. Причем обмен словами в обрядовом диалоге с его вопросо-ответной структурой, который также составляет часть обобщенного обмена, уже предполагает симметричность обменивающихся, будь то половины коллектива или другие две группы, например, партии жениха и невесты во время свадьбы или даже просто два участника диалога. Но если во время ритуального диалога вопросы и ответы уже симметрично расположены в «сценарии» ритуала, то диалог всегда неза-

вершен и «открыт»⁴⁴. Любопытно, что обезьяны, изучающие свое отражение в зеркале, вскоре теряют к нему всякий интерес [35, 778]—видимо, «зеркальный диалог» неестествен, собеседник должен не передразнивать тебя, а уметь отвечать, все время внося в диалог асимметричность.

Необходимость асимметрии уже в другой сфере универсального обмена можно видеть в замечании из «Беовульфа» о том, что обмен нехорош, если обе стороны платят смертью своих друзей или родственников [500, 213; 56, 62, прим. 57]—ср. аналогичное соответствие в обычае копара, по которому тоже за смерть обычно не «платят» смертью [240]. Эта «тяга к асимметрии» касается всего общества и выражает заботу о развитии целого, а не о механическом упорядочении его частей. Заметим, что и в тех случаях, когда общество разбивается на другие две «половины»—мужскую и женскую, цель ритуала, пусть даже выражено мужского, обычно толкуется аборигенами как общая. На священной площадке мужчины «трудятся» (согласно смыслу арнемлендского слова «дьяма») на благо всего общества [190, 221; ср. 181, 236; 237, 215; ср. также 248, 14]. Можно заметить, что здесь тоже асимметричность, выявляющаяся на общем фоне симметричности в сфере женского и мужского⁴⁵, приводит к тому, что взаимосвязь частей способствует развитию целого.

Подчеркнем, что сказанное относится к достаточно архаическому состоянию. По мере же классового расщепления асимметрия первого рода (между половинами коллектива) способствует, как указывалось в предыдущем разделе, еще большей социальной асимметрии.

⁴⁴ См. замечательную работу М. М. Бахтина [12], где выявлена существенная диалогичность творческого метода Достоевского.

⁴⁵ Например, в ряде обрядов женщины совершают (с магической целью) сходные с мужчинами действия—обжигают себя параллельно с ритуальной «огненной» битвой мужчин [482, 391], исполняют военные танцы, когда мужчины сражаются с врагами [118, 168], и т. д. См. также примеры из разд. I, гл. II.

То же самое можно сказать и о втором случае—асимметрия здесь способствует соответствующему понижению социального положения женщин при переходе к развитому патриархальному обществу.

Ввиду того, что представление аборигенов Австралии о последовательных реинкарнациях вносит соответствующие перестройки в структуру общества, интересно проследить, как это отражается во взаимоотношениях целого и его частей. Остановимся лишь на общих чертах этого явления. Как уже указывалось, тотемная система также восходит к дуальной организации, но здесь нас больше интересует макроуровень, т. е. картина, которая получается в итоге таких реинкарнаций и которая вносит, по-видимому, определенный вклад в представления аборигенов о своем обществе. Разные варианты тотемного наследования у различных племен, как отмечали еще Спенсер и Гиллен, обусловлены главным образом типом филиации (отцовской или материнской) в сравниваемых племенах. Так, у арабанна с материнским счетом родства ребенок должен принадлежать к той же половине и тому же тотему, что и мать, но при каждой последовательной реинкарнации ребенок меняет также свои половину, тотем и даже пол. Последнее отмечается и у варрамунга. Таким образом, с течением времени каждый индивид пробегает весь набор тотемов, колеблясь между двумя половинами, образованными как по социально-структурному (две фратрии), так и по половому (класс мужчин и класс женщин) признакам. Однако каждое воплощение происходит непременно после того, как бестелесная часть индивида возвращается на короткое время в гнуру уралака—мифический лагерь великих предков [482, 148—9]. Иными словами, в целом, взятом не в какой-либо момент, а в своей истории, постоянно перемешиваются самые элементарные составные части, но остается неизменным присутствие двух половин, хотя и составленных каждый раз по-новому. Причем с рождением каждого нового члена коллектив получает новую порцию живительной силы из мифического прошлого, постоянная связь с которым так необходима для арханческой традиции.

У аранда картина существенно иная: ребенок должен принадлежать к половине своего отца, а его тотемная соотнесенность зависит от того, в каком конкретном месте мать почувствовала, что зачала. В отличие от арабанна у аранда тотем в процессе последовательных реинкарнаций не изменяется, зато может изменяться половина [481, 125—6; 482, 150—2]—аборигены относят это за счет того, что бестелесные дети (*spirit children*) имеют сильное пристрастие к полным женщинам и избирают их в качестве своих будущих матерей, даже рискуя родиться в неверной половине. Поэтому реальная картина иногда отличается от своего прообраза из Времени Сновидений [481, 125]. Все же это случается лишь в порядке исключения, и люди, оказавшиеся в таком положении, как правило, никогда не достигают всех возможных высот в своей тотемистической «карьере» [481, 126]. Следовательно, хотя небольшая возможность для «перемешивания» половин и имеется, предпочтительнее стабильная картина. Надо сказать, что стабильность дуальной системы не нарушается, а наоборот, увеличивается благодаря таким единичным переходам, которые можно сравнить со взаимным переходом частиц на стыке двух плотно прижатых кусков металла—переходом, обеспечивающим целостность и прочность всей системы.

Что же касается мифических предков, то они нередко меняли свои тотемы [481, 208—9; 482, 151, 321, 431—3], а предки варрамунга даже обменялись в мифическую эру своими половинами: те, которые теперь Кингилли, раньше были Улууру [482, 304]. Таким образом, миф тоже предпочитает не застывшую картину, а состояние некоего динамического равновесия. В утверждении о смене тотемов миф может отражать реальную ситуацию [ср. 21, 13—5], так как рассказ об этом идет параллельно с сюжетами об обычаях поедания того или иного тотема. В одном из мифов аранда охотник, преследующий кенгуру, специально переходит в тотем кенгуру, чтобы иметь возможность убить и съесть преследуемое животное [481, 209]. Спенсер и Гиллен не без основания считают, что

описанное положение, при котором люди имели право есть свой тотем, некогда соответствовало действительности, различные же обряды поедания (или неедения) тотемов суть развитие или деградация этого первоначального правила [481, 207—11]. Показательно, что все обряды подобного рода выражаются в той или иной форме обобщенного обмена между тотемными группами, который в большинстве случаев сводится к церемониальным взаимоуслугам половин [482, 308 и сл.]. Ритуальное перераспределение зверей и плодов между половинами «перемешивает» не только части внутри целого, но и внешний мир, в котором пребывает само целое, и опять это делается для благосостояния всей группы.

Как отмечали исследователи дуальной организации, именно во время праздника наиболее отчетливо проявляется дихотомическое строение коллектива. Но тогда же осуществляется и наибольшее «взаимопроникновение» половин и достигается наибольшая аморфность общей картины. Если брать «мгновенные срезы» праздника, то налицо первая особенность, если же рассматривать праздник в целом, то на первом плане окажется вся группа как нечто единое. Эту двойственность можно сравнить с особенностями близнечного культа, когда в обыденной жизни близнецов рассматривают как двух людей, а во время ритуалов—как нечто единое [243, 128—9; 516, 41—6; ср. 403, 451]. Мифологический контекст праздника также способствует достижению единства группы—мы видели, что воссоздание мифической первоситуации нередко означает возврат к хаотическому состоянию неразделенности и начальной целостности коллектива и мира [ср. 236, 147].

Даже пространственная организация селения может ограждать те же идеи единства и целостности. Так, в центре селения нередко располагается площадка для танцев, которая не только делит селение на две части, соответствующие двум половинам коллектива [ср. 42, 117; 173, 256; 352, 137], но и соединяет их в единое целое во время праздников.

Наконец, как уже говорилось (гл. I, разд. 9), во время праздника создается чувство единства у всех его участников. Это происходит как неосознанно (см. гл. I, разд. 7), так и нередко по специальным предписаниям, требующим сплоченности коллектива в период ритуала. Непосредственно перед ритуальными встречами должны быть улажены все ссоры [237, 200; 254, 98 и сл.; 267, 31; 268, 147, 153 и др.], и хотя иногда после праздника вновь может восстановиться конфликтная ситуация (например, у мундугуморов на Н. Гвинее⁴⁶), как правило, единство коллектива—не только условие успешности ритуала, но и одна из главных его целей. Например, во время церемоний, посвященных великому змею Воллунква, аборигены племени варамунга внушают иницилируемым мальчикам (инициация влетает в эти церемонии), что они должны жить в дружбе с членами противоположной половины и не метать в них бумерангов [482, 354]. Вспомним, что цель церемонии огня—также в улаживании ссор и сплочении коллектива. Считается, что ритуальная половая свобода (гурангара), которая имеет место в финале Кунапипи, также способствует дружеским отношениям между участниками праздника, создавая чувство единства и общие положительные эмоции в группе [190, 243]. Тем же целям, согласно аборигенной традиции, служит эротическая направленность обряда Дьямалак, но дружба здесь устанавливается и между взаимодействующими племенами [182, 173]⁴⁷.

Без мира и согласия внутри коллектива ритуал нередко оказывается недейственным и даже может причинить вред обществу [ср. 317(II), 358], ибо

⁴⁶ В период праздника и приготовлений к нему объявляется недолгое перемирие, и люди, которые обычно остерегаются даже повернуться спиной друг к другу, сообщая готовятся к празднику [391, 187—8]. Такая кратковременная манифестация единства коллектива скорее всего обусловлена чрезвычайной раздробленностью социальной структуры мундугуморов [391, 176; ср. 389].

⁴⁷ Интересно, что половая связь между обменивающимися сторонами также считается одной из форм обмена [182, 173].

«гнев в сердце», как говорят ньякьюса (Африка), может привести к несчастьям [530, 8], а азиатские эскимосы считают, что душа кита, узнав о разладе и ссорах во время праздника, никогда больше не приведет своих товарищей к знакомым берегам [117, 93]. Согласно плембу, община всегда, а не только во время праздников, должна жить в мире и согласии, чтобы заслужить благословение предков [119, 64]. Идея единения, общности целей во многих традициях трактуется как важнейшая сторона ритуальной и обыденной жизни [ср. 116, 167; 328]. Таково, например, предписание совместного жертвоприношения (каб каабера) у талленси (Африка) [254, 98], на той же основе строились и некоторые ритуалы в ведийской Индии⁴⁸. Индейцы племени виннебаго тоже считали, что люди могут добиться своей цели, если только будут действовать совместно [444, 467].

Уже знакомое нам явление магического накопления (типа палеолитического «всезверия»—см. гл. II, разд. 4) находит выражение и в тех ритуалах, на которых требуется присутствие всех членов группы. Например, на Тробрианских о-вах считают, что для успешного лова рыбы калала необходимо, чтобы никто из жителей деревни в это время не отсутствовал, тогда как все чужаки должны покинуть побережье и его окрестности [370, 91]. Этот пример интересен тем, что показывает, как реальная ситуация (для лова калала в самом деле требуется большое количество людей [370, 89]) способствует утверждению универсальной схемы—жители деревни не обязательно должны находиться на побережье, они могут оставаться и в деревне [370, 91], но важно, чтобы все свои были бы дома⁴⁹. Иными словами, в целом все части должны быть

⁴⁸ Ср.: «Единым (да будет) ваш замысел./Едиными—ваши сердца!/Единой да будет ваша мысль,/Чтобы было у вас доброе согласие!» (Ригведа. X. 191) [109, 265].

⁴⁹ Этот обычай во многом напоминает празднование китайского Нового года, который проходит под знаком единения семьи [95, 297]. Ср.: «Вся семья вместе, так и душа на месте» [34, 388].

на месте. Массовость архаических праздников, о чем шла речь в гл. I, фактически выполняет ту же функцию. Присутствие на церемониях членов других групп и даже других племен, например, в Австралии, не противоречит этому принципу «вселюдия» (как назвал бы это явление Б. Л. Богаевский [ср. 16, 52—3]). Как мы видели, гости также включаются в соответствующие структурные подразделения чужого общества, так что здесь в идеале нет «чужих», каждый находит свое место во всеобъемлющем целом.

Показательно само слово «целый», набор значений которого в славянских языках охватывает значения от «весь», «единый» до «здоровый», «исцеленный», «спасенный» [131, 220]. В древнеиндийском *sāgva* также «актуализируется именно аспект целостности (первоначальной нерасчлененности), данной искони и толкуемой как необходимейшее условие некоего состояния гармонии» [131, 218].

Таким образом, во всех рассматриваемых случаях подчеркивается идея целостности, в создании или восстановлении которой кроется одна из основных целей архаического праздника.

Мы попытались реконструировать наиболее древние слои праздничной жизни. Архаический праздник оказался, во-первых, массовым—мужчины и женщины были равноправными его участниками, т. е. праздник был поистине всенародным и отнюдь не тайным. Во-вторых, он был лишен торжественности многих современных церемоний—напротив, он был в целом веселым. В-третьих, он имел явные оргиастические черты.

Исследование первобытной мифологии, в особенности мифов о Начале, показало, что в основе многих из них лежит архаический праздник. Этот праздник, по-видимому, уходит своими корнями в столь отдаленное прошлое, так прочно закреплен в памяти человечества, что нередко влияет на формирование тех или иных традиционных представлений, например, о космологическом Хаосе в начале времен или о былой неразделенности мира и общества.

Мы попытались проследить (пусть бегло) путь человечества по самым радостным его моментам—по праздникам. Праздник, совершавшийся и в самом Начале, и во времена Детства человечества, продолжает проявляться в глубине праздничных действий и сегодня, в пору Зрелости¹. И не «возвратом ли к детству» являются современные праздники, в которых здесь и там прорывается безудержный «детский» смех? Несколько иного рода «возврат к детству» находит параллели и в пределах отдельной церемонии. Например, во время австралийской инициации посвящаемый становится

¹ Можно привести еще одно соответствие—ребенок, в определенном возрасте без конца задающий вопросы [435], и первобытный человек, создающий этнологические мифы.

свидетелем и участником не просто драматизированных представлений, а узнает, что священная история, разыгрываемая перед ним, это его прошлое [231, 58–9], он как бы вспоминает свое детство. Причем часто это «вспоминание» так или иначе связано с incestом или с другим нарушением норм поведения, или же посвящаемый «вспоминает» время, которое непосредственно предшествовало введению первых запретов и предписаний. И как воссоздание первоситуации приносит успокоение и исцеление, так и ритуал-хэппенинг утверждает жизнь и обеспечивает ее продолжение.

Мы увидели, как происходит взаимообмен в архаических коллективах: две группы, две половины коллектива постоянно стремятся стать друг против друга, но не как человек и его отражение в зеркале, а как двое полноценных и полноправных людей, обменивающихся рукопожатием. Хотя эти половины соотносятся зеркально (одна из них «правая», другая «левая», и т. д.), но обмениваются они обязательно перекрестно. Система как бы постоянно стремится изменить свой тип симметрии—стать из зеркально-симметричной центрально-симметричной. Вместе с тем она вечно стремится и к некоторой асимметрии. Части целого симметрично обмениваются дарами, но так, что целое не покоится в абсолютном равновесии, а движется вперед.

The monography presents a reconstruction of the most ancient festival (Ur-festival) and discusses its place and function in the primitive society. This festival is found to have many structural parallels with the medieval carnival.

Special sections of the monography are dedicated to the limits of the interpretation of primitive mythology. Peculiarities in the structure of some myths make possible to suppose that these myths were created only for the explanation of the existing situation. To explain logically the situation **A** one has to introduce a preceding situation not-**A**, i. e. a certain „historical“ original situation is constructed, one that opposes the present mode of things in some way or other. When dealing with a binary system (men/women) one has only to bring into the logical construction of the history a simple inversion--cf. numerous myths about the „revolution“, which led to the present social (and physiological) status of men and women. The world before the „revolution“ is seen as if in a mirror placed at the zero point. More complex cases, such as the Beginning of the world, require more indefinite models for the original situation (cf. primordial Chaos). The monography presents two types of Chaos (an absolutely mixed state and an absolute desert) and two modes of the organization of the world accordingly. The same archetype of stage by stage transformation

from Chaos to Kosmos can be revealed in myths of the Beginning as well as in a large group of rituals that don't rest upon the myth as a rule. Often enough the „chaotic“ Ur-festival is fixed so deep in the human memory that it serves as a model for many myths of former promiscuity, i. e. the sacred memory is more stable than the profane one. No more historical are the myths of the beginning of dual organization.

The monography deals at length with questions connected with various aspects of the twin cult. A parallel is drawn between man's creation of his own image and various versions of the twin cult—from brothers-antipodes through the contradictory figure of the trickster to the heroic pair of mythical brothers.

The monography also deals with the peculiarities of mutual ministration in communities with dual organization and discusses the features of the structure and functioning of symmetrical systems in general. Such systems (which in some way or other correlate with human culture) always tend to avoid mirror imaging. Two groups, two halves of a community always tend to face each other, but like two men shaking hands and not like a man and his mirror image. The system always tends to change its type of symmetry, the mirror symmetry being transformed into a central one. At the same time the system perpetually tends to obtain a certain asymmetry. The parts of a whole exchange gifts symmetrically in a way the whole doesn't rest in absolute equilibrium but moves forward.

Принятые сокращения

СЭ—Советская этнография

ТЗС—Труды по знаковым системам (Уч. зап. Тартуского гос. университета)

ТИЭ—Труды Института этнографии

ԱՀ—Ազգագրական հանդես

AA—American Anthropologist

CA—Current Anthropology

JRAI—The Journal of the Royal Anthropological
Institute of Great Britain and Ireland

SJA—Southwestern Journal of Anthropology

1. *Абрамова З. А.* Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.—Л., 1966.
2. *Абрамян Л. А.* Беседы у дерева (Этнографические очерки).— В: «Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира», М., 1979.
3. *Абрамян Л. А.* «Мифы о Начале» и проблема первого табу.— В: «Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах». М., 1979.
4. *Абрамян Л. А.* Типы симметрии и человеческое общество.— В: «Семиотика и проблемы коммуникации». Ереван, 1981.
5. *Аверинцев С. С.* Греческая литература и ближневосточная «словесность» (Противостояние и встреча двух творческих принципов).— В: «Типология и взаимосвязи литератур древнего мира». М., 1971.
6. *Аверинцев С. С.* К истолкованию символики мифа об Эдипе.— В: «Античность и современность». М., 1972.
7. *Аверкиева Ю. П.* Индейцы Северной Америки. М., 1974.
8. *Аверкиева Ю. П.* К истории общественного строя у индейцев северо-западного побережья Северной Америки (Род и потлач у тлинкитов, хайда и цимшиян).—«ТИЭ», ц с., т. 58, М., 1960.

9. *Аверкиева Ю. П.* Разложение родовой общины и формирование раннеклассовых отношений в обществе индейцев северо-западного побережья Северной Америки. М., 1961.
10. *Айрапетян В.* Толкование слова думать—«Вестник Ереванского университета. Общественные науки». 1975, № 2.
11. *Анисимов А. Ф.* Представления эвенков о душе и проблеме происхождения анимизма.—В: «Родовое общество. Этнографические материалы и исследования» («ТИЭ», н. с., т. 14) М., 1951.
12. *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.
13. *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
14. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974.
15. *Бозаевский Б. Л.* Земледельческая религия Афин. Пг., 1916.
16. *Бозаевский Б. Л.* К вопросу о значении изображения так наз. «Колдуна» в «Пещере трех братьев» в Арьеже во Франции.—«СЭ», 1934, № 4.
17. *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
18. *Брайант А. Т.* Зулуцкий народ до прихода европейцев. М., 1953.
19. Брихадараньяка упанишада (Перевод, предисл. и комментарий А. Я. Сыркина). М., 1964.
20. *Бутинов Н. А.* Папуасы Новой Гвинеи. М., 1968.
21. *Бутинов Н. А.* Проблема экзогамии.—В: «Родовое общество. Этнографические материалы и исследования» («ТИЭ», н. с., т. 14). М., 1951.
22. *Бутинов Н. А.* Разделение труда в первобытном обществе.—В: «Проблемы истории первобытного общества» («ТИЭ», н. с., т. 54). М.—Л., 1960.
23. *Буто Ж.* Отверженные пустыни Калахари.—«Вокруг света». 1976, № 2.
24. *Ван Ду.* Древнее зеркало.—В: «Танские новеллы». М., 1970.
25. *Вейль Г.* Симметрия. М., 1968.
26. *Выготский Л. С.* Мышление и речь.—В: «Собрание сочинений». Т. 2, М., 1982.
27. *Гарнер Р. Л.* Язык обезьян. СПб., 1899.
28. *Гиляровский В. А.* Психиатрия. М.—Л., 1938.
29. *Гуревич А. Я.* Богатство и дарение у скандинавов в раннем Средневековье.—В: «Средние века». Вып. 31. М., 1968.
30. *Гуревич А. Я.* К истории гротеска. «Верх» и «низ» в средне-

- вековой латинской литературе.—«Известия АН СССР, серия литературы и языка». Т. 34, 1975, № 4.
11. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
 12. *Давиденков С. Н.* Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947.
 13. *Давид Сасунский.* Армянский народный эпос. Ереван, 1939.
 14. *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1957.
 15. *Дарвин Ч.* Выражение эмоций у человека и животных.—В: «Сочинения». Т. 5. 1953.
 16. *Деглин В.* Функциональная асимметрия—уникальная особенность мозга человека.—«Наука и жизнь». 1975, № 1.
 17. *Ельницкий Л. А.* Византийский праздник брумалий и римские сатурналии.—В: «Античность и Византия». М., 1975.
 18. *Жуковская Н. Л.* Мандала как предмет ламаистского культа.—В: «Культура народов зарубежной Азии» («Сборник МАЭ», вып. 29). Л., 1973.
 19. *Завадская Е. В.* Философско-эстетическое осознание тени в классической культуре Китая.—В: «Из истории культуры средних веков и Возрождения». М., 1976.
 20. *Зеленин Д. К.* Религиозно-магическая функция фольклорных сказок.—В: «Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности». Л., 1934.
 21. *Золотарев А. М.* Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний (Исследование по истории родового строя и первобытной мифологии).—Рукопись (Архив ИЭ АН СССР).
 22. *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
 23. *Золотарев А. М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
 24. *Иванов Вяч. Вс.* Бинарные структуры в семиотических системах.—В: «Системные исследования. Ежегодник. 1972». М., 1972.
 25. *Иванов Вяч. Вс.* Близнечный культ и двоичная символическая классификация в Африке.—В: «Africa. Африканский этнографический сборник». XI. («ТИЭ», и. с., т. 105). Л., 1978.
 26. *Иванов Вяч. Вс.* Восстановление первоначального текста кетского мифа о разорителе орлиных гнезд.—В: «Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам 1(5)». Тарту, 1974.
 27. *Иванов Вяч. Вс.* Дуальная организация первобытных народов

- и происхождение дуалистических космогоний (рецензия на кн. А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология).—«Советская археология». 1968, № 4.
48. *Иванов Вяч. Вс.* Знаковая система бессознательного как семиотическая проблема.—В: «Бессознательное. Природа, функции, методы исследования», Т. 3. Тбилиси, 1978.
 49. *Иванов Вяч. Вс.* Из заметок о строении и функциях карнавального образа.—В: «Проблемы поэтики и истории литературы». Саранск, 1973.
 50. *Иванов Вяч. Вс.* К лингвистическому и культурно-антропологическому аспектам проблем антропогенеза.—В: «Ранняя этническая история народов Восточной Азии». М., 1977.
 51. *Иванов Вяч. Вс.* К предистории знаковых систем.—В: «Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам 1(5)». Тарту, 1974.
 52. *Иванов Вяч. Вс.* К семиотической теории карнавала как инверсии двоичных противопоставлений.—В: «ТЗС». VIII (вып. 411). Тарту, 1977.
 53. *Иванов Вяч. Вс.* Об асимметричности универсальных семиотических оппозиций.—В: «III Летняя школа по вторичным моделирующим системам». Тарту, 1968.
 54. *Иванов Вяч. Вс.* Об одном типе архаических знаков искусства и пиктографии.—В: «Ранние формы искусства». М., 1972.
 55. *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
 56. *Иванов Вяч. Вс.* Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен.—В: «Славянское и балканское языкознание». М., 1975.
 57. *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
 58. *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
 59. *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
 60. *Кабо В. Р.* Байнинги—примитивные земледельцы Океании.—В: «Страны и народы Востока». Вып. 3. М., 1964.
 61. *Кабо В. Р.* Мотив лабиринта в австралийском искусстве и проблема этногенеза австралийцев.—В: «Культура и быт народов стран Тихого и Индийского океанов». («Сборник МАЭ». Т. 23). М.—Л., 1966.
 62. *Кабо В. Р.* Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии. М., 1969.

61. *Кибо В. Р.* Синкретизм первобытного искусства (по материалам австралийского изобразительного искусства).—В: «Ранние формы искусства». М., 1972.
64. *Каграманов Ю. М.* Клод Леви-Стросс и проблема человека.— «Вопросы философии». 1976, № 10.
66. Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы (конец XIX—начало XX в.). Весенние праздники. М., 1977.
66. *Канаев И. И.* Близнецы. М.—Л., 1969.
67. *Каруновская Л. Э.* Следы группового брака у батаков Суматры.—В: «Вопросы истории доклассовых обществ». М.—Л., 1936.
68. *Кемпински А.* Психопатология неврозов. Варшава, 1975.
69. *Косвен М. О.* Этнография и история Кавказа. М., 1961.
70. *Косицкий Г. И.* Цивилизация и сердце. М., 1977.
71. *Котляр Е. С.* Африканская сказка о животных и архаические формы повествовательного фольклора.—В: «Ранние формы искусства». М., 1972.
72. *Лавик-Гудолл Дж. ван.* В тени человека. М., 1974.
73. *Ладыгина-Котс Н. Н.* Дитя шимпанзе и дитя человека в их инстинктах, эмоциях, играх, привычках и выразительных движениях. М., 1935.
74. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
75. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
76. *Левит С. Г.* Человек как генетический объект и изучение близнецов как метод антропогенетики.—«Медико-биологический журнал». 1930, вып. 4—5.
77. *Литвинский Б. А.* Орудия труда и утварь из могильников Западной Ферганы. М., 1978.
78. *Лотман Ю., Успенский Б.* О семиотическом механизме культуры.—В: «ТЗС». V (вып. 284). Тарту, 1971.
79. *Лубо-Лесниченко Е. И.* Привозные зеркала Минусинской котловины. М., 1975.
80. *Мазаев А. И.* Праздник как социально-художественное явление. Опыт историко-теоретического исследования. М., 1978.
81. *Максимов А. Н.* Накануне земледелия.—В: «Уч. зап. Института истории Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук», VI. М., 1929.
82. *Мансикка В.* Финские варианты к дуалистической легенде о

- сотворенни мира.—«Этнографическое обозрение. 1909». 1910, № 2—3.
83. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2. Т. 20.
 84. *Махабхарата. IV.* (Перевод, введ., прим. и толковый словарь Б. Л. Смирнова). Ашхабад, 1958.
 85. *Мелетинский Е. М.* Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа.—«Вопросы философии». 1970, № 7.
 86. *Мелетинский Е. М.* Мифологический и сказочный эпос меланезийцев.—В: «Океанический этнографический сборник». («ТИЭ», н. с., т. 38). М., 1957
 87. *Мелетинский Е. М.* Первобытные истоки словесного искусства.—В: «Ранние формы искусства». М., 1972.
 88. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976.
 89. *Мелетинский Е. М.* Сказания о Вороне у народов Крайнего Севера.—«Вестник истории мировой культуры». 1959, № 1(13).
 90. *Миклухо-Маклай Н. Н.* Об операции «мика» в Центральной Австралии.—В: «Собрание сочинений». Т. 3(1). М.—Л., 1951.
 91. *Морган Л. Г.* Древнее общество. М., 1934.
 92. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах. М., 1957.
 93. Народы Австралии и Океании. М., 1956.
 94. Народы Америки. Т. I. М., 1959.
 95. Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965.
 96. Народы Европейской части СССР. Т. I. М., 1964.
 97. Народы Кавказа. М., т. I, 1960; т. II, 1962.
 98. Народы Передней Азии. М., 1957.
 99. Народы Средней Азии и Казахстана. Т. I., М., 1962.
 100. *Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П.* История первобытного общества. М., 1974.
 101. *Петрухин В. Я.* Погребения знати эпох викингов.—В: «Скандинавский сборник». XXI. Таллин, 1976.
 102. *Платон.* Филеб.—В: «Сочинения». Т. 3(1). М., 1971.
 103. Повесть о браслете. Шилаппадикарам. М., 1966.
 104. *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории. М., 1974.
 105. *Прибрам К.* Языки мозга. М., 1975.
 106. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
 107. *Пропп В. Я.* Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне).—В: «Фольклор и действительность. Избранные статьи». М., 1976.

- 108 *Ревуменкова Е. В.* Миф о батакском жреческом железе.—В: «Фольклор и этнография». Л., 1977.
- 109 Ригведа. Избранные гимны (Перевод, коммент. и вступ. статья Т. Я. Елизаренковой). М., 1972.
- 110 *Рид А. В.* Мифы и легенды страны Маори. М., 1960.
- 111 *Рид К.* Горная долина. М., 1970.
- 112 *Селищев А. М.* Смена фамилий и личных имен.—«ТЗС». V (вып. 284). Тарту, 1971.
- 113 *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. М., 1966.
- 114 *Сперанский Н. В.* Ведьмы и ведовство. М., 1906.
- 115 *Сгратанович Г. Г.* Китайские бронзовые зеркала: их типы, орнаментация и использование.—«Восточно-азиатский этнографический сборник», II. («ТИЭ», н. с т. 73). М., 1961.
- 116 *Субботский Е. В.* Исследования проблем взаимопомощи и альтруизма в зарубежной психологии.—«Вопросы психологии». 1977, № 1.
- 117 *Теин Т. С.* Эскимосский праздник кита «польа» (на примере поселка Наукан).—«Краеведческие записки». Вып. X. Магадан, 1975.
- 118 *Тейлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1939.
- 119 *Тернер В. У.* Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ритуала ндембу).—В: «Семиотика и искусствометрия». М., 1972.
- 120 *Токарев С. А.* Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи.—В: «Охотники, собиратели, рыболовы». Л., 1972.
- 121 *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
- 122 *Токарев С. А.* Родовой строй в Меланезии.—«СЭ». 1933, №№ 2, 3—4, 5—6.
- 123 *Токарев С. А.* Сущность и происхождение магии.—В: «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований» («ТИЭ», н. с., т. 51), М., 1959.
- 124 *Толстов С. П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен.—«Проблемы истории докапиталистических обществ». 1935, № 9—10.
- 125 *Толстые Н. И. и С. М.* К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами.—В: «Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам 1(5)». Тарту, 1974.
- 126 *Топоров В. Н.* К происхождению некоторых поэтических символов. Палеолитическая эпоха.—В: «Ранние формы искусства». М., 1972.

127. *Топоров В. Н.* К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок).—«ТЗС». III (вып. 198). Тарту, 1967.
128. *Топоров В. Н.* К толкованию одного древнеперсидского слова.—«Народы Азии и Африки». 1971, № 4.
129. *Топоров В. Н.* К этимологии слав. *mysl'*.—В: «Этимология». М., 1963.
130. *Топоров В. Н.* О брахмане. К истокам концепции.—В: «Проблемы истории языков и культуры народов Индии». М., 1974.
131. *Топоров В. Н.* О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения.—В: «Переднеазиатский сборник». III. М., 1979.
132. *Топоров В. Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний.—В: «ТЗС». VI (вып. 308). Тарту, 1973.
133. *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева».—В: «ТЗС». V (вып. 284). Тарту, 1971.
134. *Топоров В. Н.* О структуре романа Достоевского в связи с архаичными схемами мифологического мышления («Преступление и наказание»).—В: „Structure of Texts and Semiotics of Culture“. J. van der Eng and M. Grygar (eds.). The Hague—P., 1973.
135. *Топоров В. Н.* Пѣшѣ, *Āhi Budhnyā*, *Бадъѣк* и др.—В: „Этимология. 1974“. М., 1976.
136. *Турсунов Е. Д.* Этнографические основы происхождения некоторых мотивов тюрко-монгольских сказок.—«СЭ». 1976, № 2.
137. *Фрейд З.* Тотем и табу. Пг., 1923.
138. *Фрейдберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936.
139. *Фрейдберг О. М.* Происхождение пародии.—В: «ТЗС». VI (вып. 308). Тарту, 1973.
140. *Хайнд Р.* Поведение животных. М., 1975.
141. *Харрисон Дж., Уайнер Дж., Тэннер Дж., Барникот Н., Рейнолдс В.* Биология человека. М., 1979.
142. *Цзи Юнь.* Заметки из хижины «Великое в малом» (Перевод с кит., предисл. и примеч. О. Л. Фишман). М., 1974.
143. Чердынская свадьба. Пермь, 1969.
144. *Чеслинг У.* Среди кочевников Северной Австралии. М., 1961.
145. *Шакрыл К. С.* Очерки по абхазско-адыгским языкам. Сухуми, 1971.

140. Штернберг Л. Я. Античный культ близнецов при свете этнографии.—В: «Сборник МАЭ». Т. III. Пг., 1916.
141. Элкин А. Коренное население Австралии. М., 1952.
144. Эфроимсон В. Н. К вопросу об адаптации племен, ведущих примитивный образ жизни.—В: «Адаптация человека». Л., 1972.
149. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965.
150. Աիշան Ղ. Հին հավատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1895:
151. Լալայան Ե. Զանգեզուր, «Ահ», Գ գիրք, 1898, № 2:
152. Լալայան Ե. Նոր-Քալազետի գավառ կամ Գեղարքունիք, «Ահ», գ. 16, 1907, գ. 17, 1908, № 1:
153. Լալայան Ե. Վասպուրական, «Ահ», գ. 20, 1910, № 2, գ. 25, 1913, № 2:
154. Լիսիցյան Ստ. Զանգեզուրի հայերը, Երևան, 1969:
155. Ղանալանյան Ա. Տ. Առածանի, Երևան, 1960:
156. Սասնա ծռեր, Երևան, հատ. Ա, 1936, հատ. Բ(1), 1944:
157. Aberle D. F. Book review of Bettelheim's „Symbolic Wounds“. — „Am. Sociological Review“, v. 20, 1955, № 2.
158. Aboriginal Man and Environment in Australia. D. J. Mulvaney and J. Golson (eds.). Canberra, 1971:
159. Abrahamian L. H. On the distancing of emotion in ritual.— „CA“, v. 19, 1978, № 1.
160. Adam L. Potlatch.—В: „Festschrift Eduard Seler.“ Stuttgart, 1922.
161. African Systems of Kinship and Marriage. A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds.). L. etc., 1960.
162. Allen M. R. Male cults and secret initiations in Melanesia. Melbourne, L. and N. Y., 1967.
163. Anthropology in Papua New Guinea. H. J. Hogbin (ed.). Melbourne, 1973.
164. Austin J. L. How to do things with words. Cambridge, 1962.
165. Australian Aboriginal Anthropology. R. M. Berndt (ed.). Netherlands, 1970.
166. Baal J. van. The part of women in the marriage trade: objects or behaving as objects?— „Bijdragen Tot de Taal-, Land en Volkenkunde“. D. 126, 1970, 3 A.
167. Barnett H. G. The nature of the potlatch. „AA“, n. s., v. 40, 1938, № 3.
168. Bascom W. R. The myth-ritual theory.— „Journal of American Folklore“, v. 70, 1957.

169. *Bascom W. R.* Ponapean prestige economy.—„SJA“, v. 4, 1948, № 2.
170. *Basedow H.* Subincision and kindred rites of the Australian aboriginal.—„JRAI“, v. 57, 1927.
171. *Bastide R.* Le rire et les courts-circuits de la pensée.—B: „Échanges et Communications. Mélanges Offerts à Claude Lévi-Strauss“. J. Pouillon et P. Maranda (eds.). T. II. The Hague-P., 1970.
172. *Bateson G.* Naven. Stanford (Calif.), 1958.
173. *Bateson G.* Social structure of the Jatmül people of the Sepik River.—„Oceania“, v. 2, 1932.
174. *Baumann H.* Das doppelte Geschlecht. Berlin, 1955.
175. *Baumann H.* Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythos der afrikanischen Völker. Berlin, 1936.
176. *Bell F. L. S.* The place of food in the social life of Central Polynesia.—„Oceania“, v. 2, 1931, № 2.
177. *Benveniste E.* Don et échange dans le vocabulaire indoeuropéen.—„L'Année Sociologique“. 3-e série, t. II, 1951
178. *Berndt C. H.* Expressions of grief among aboriginal women.—„Oceania“, v. 20, 1950, № 4.
179. *Berndt C. H.* Women and the „secret life“.—B: „Aboriginal Man in Australia“. R. M. and C. H. Berndt (eds.). Sydney, 1965.
180. *Berndt C. H.* Women's changing ceremonies in Northern Australia.—„L'Homme“, I, P., 1950.
181. *Berndt R. M.* Aboriginal religion in Arnhem Land.—„Man-Kind“, v. 4, 1951, № 6.
182. *Berndt R. M.* Ceremonial exchange in Western Arnhem Land.—„SJA“, v. 7, 1951, № 2.
183. *Berndt R. M.* Djanggawul. L., 1952.
184. *Berndt R. M.* Excess and restraint. Chicago—L., 1962.
185. *Berndt R. M.* Kunapipi. Melbourne, 1951.
186. *Berndt R. M.* Traditional morality as expressed through the medium of an Australian aboriginal religion.—B: „Australian Aboriginal Anthropology“. Nedlands, 1970.
187. *Berndt R. M.* The Wuradilagu song cycle of Northeastern Arnhem Land.—B: „The Anthropologist Looks at Myth.“ Comp. by M. Jacobs. J. Greenway (ed.). Austin—L., 1966.
188. *Berndt R. M.* and *C. H.* A preliminary report of field work in the Ooldea region, Western South Australia. Sydney, 1945.

109. *Berndt R. M. and C. H.* Sexual behavior in Western Arnhem Land. N. Y., 1951.
110. *Berndt R. M. and C. H.* The world of the first Australians. Sydney, 1968. (Сокр. рус. пер.: *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981.)
111. *Bessaignet P.* Principes d'ethnologie économique. P., 1966.
112. *Bettelheim B.* Symbolic wounds. Puberty rites and the envious male. N. Y., 1971.
113. *Blanchi U.* Trickster e demiurgo presso culture primitive di cacciatori.—B: „Festschrift Walter Baetke“. Weimar, 1966.
114. *Birketh-Smith K.* Studies in Circumpacific culture relations. 4. The double-headed serpents. Kbh., 1973.
115. *Blackwood B.* Report on field work in Buka and Bougainville.—„Oceania“, v. 2, 1931, № 2.
116. *Bleeker C. J.* Egyptian festivals. Leiden, 1967.
117. *Bogatyrev P.* Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpathique.—„Le Monde Slave“, n. s., t. III, 1926, № 11.
118. *Bohannon P.* Circumcision among the Tiv.—„Man“, v. 54, 1954.
119. *Brewster P. G.* The incest theme in folksong. Helsinki, 1972.
120. *Brown J. K.* A cross-cultural study of female initiation rites.—„AA“, n. s., v. 65, 1963, № 4.
121. *Bryant A. T.* The Zulu people. As they were before the white man came. Pietermaritzburg, 1949.
122. *Bülow W. v.* Samoanische Schöpfungssage und Urgeschichte.—„Globus“. Bd. 71, 1897, № 23.
123. *Bulmer R.* Political aspects of the Moka ceremonial exchange system among the Kyaka people of the Western Highlands of New Guinea.—„Oceania“, v. 31, 1960, № 1.
124. *Bus G. A. M.* The Te festival or gift exchange in Enga (Central Highlands of New Guinea).—„Anthropos“, v. 46, 1951.
125. *Calame-Griaule G.* Ethnologie et langage. La parole chez les Dogons. Paris, 1965.
126. *Campbell D. T.* Ethnocentric and other altruistic motives.—B: „Nebraska Symposium on Motivation“. D. Levine (ed.) Lincoln, 1965.
127. *Cawte J. E.* Further comment on the Australian subincision ceremony.—„AA“, n. s., v. 70, 1968.
128. *Cawte J. E., Djagamara N., Barrett M. J.* The meaning of subincision of the urethra to aboriginal Australians.—„British J. of Medical Psychology“, v. 39, 1966.
129. *Chapple E. D.* Culture and biological man: Explorations in behavioral anthropology. N. Y. etc., 1970.

210. *Chaseling W. S.* Julengor. Nomads of Arnhem Land. L., 1957.
211. *Cocchiara G.* Il mito del buon selvaggio. Messina, 1948.
212. *Codere H.* Fighting with property. Seattle—L., 1966.
213. *Codrington R. H.* The Melanesians. N. Y., 1972.
214. *Cohen, Y. A.* The establishment of identity: The special case of initiation ceremonies and the relation to value and legal systems — „AA“, n. s., v. 66, 1964, № 3 (1).
215. *Cohen Y. A.* The transition from childhood to adolescence. Cross-cultural studies of initiation ceremonies, legal systems, and incest taboos. Chicago, 1964.
216. Cooperation and competition among primitive peoples. M. Mead (ed.), N. Y.—L., 1936.
217. *Corney B. S.* On certain mutilations practised by natives of the Viti islands.—B: „Report of the Second Meeting of the Australian Association for the Advancement of Science, Held at Melbourne, Victoria, in January, 1890“. Melbourne, 1890.
218. *Count E. W.* Myth as world view. A biosocial synthesis.—B: „Culture in History. Essays in Honor of P. Radin“. S. Diamond (ed.). N. Y., 1960.
219. *Crumrine N. Ross.* Ritual drama and culture change. „Comparative Studies in Society and History“, v. 12, 1972, № 4.
220. *De Heusch L.* Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique, Bruxelles, 1958.
221. *Deacon A. B.* Geometrical drawings from Malekula and other islands of the New Hebrides.—„JRAI“, v. 64, 1934.
222. *Deacon A. B.* Malekula: A vanishing people in the New Hebrides. L., 1934.
223. *Deedes C. N.* The labyrinth.—B: „The Labyrinth“. S. H. Hooke (ed.). L.—N. Y., 1935.
224. *Delgado J. M. R.* Aggression and defense under cerebral radio control.—B: „Aggression and Defence. Neural Mechanisms and Social Patterns“ (Brain Function, v. V). Berkeley-Los Angeles, 1967.
225. *Delgado J. M. R., Rosvold H. E., Leoney E.* Evoking conditioned fear by electrical stimulation of subcortical structures in the monkey brain.—„The J. of Comparative and Physiological Psychology“, v. 49, 1956, № 4.
226. *Diamond S.* The search for the primitive.—B: „Man's Image in Medicine and Anthropology“. I. Galdston (ed.), N. Y., 1963.
227. *Douglas M.* Purity and danger. Harmondsworth, 1970.

228. *Dupréel E.* Le problème sociologique du rire.—„Revue Philosophique de la France et de l'Étranger“, t. 106, 1928.
229. *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912.
230. *Edsman C.-M.*, Arbor inversa.—B: „Festschrift Walter Baetke“. Weimar, 1966.
231. *Eliade M.* Australian religions: An introduction. Ithaca—L., 1973.
232. *Eliade M.* Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951.
233. *Eliade M.* Forgerons et alchimistes. P., 1956.
234. *Eliade M.* Le mythe de l'éternel retour. P., 1949.
235. *Eliade M.* Rites and symbols of initiation. N. Y., 1965.
236. *Eliade M.* The sacred and the profane. N. Y., 1959.
237. *Elkin A. P.* The Australian aborigines. Sydney, 1974.
238. *Elkin A. P.* The complexity of social organization in Arnhem Land.—„SJA“, v. 6, 1950, № 1.
239. *Elkin A. P.* Delayed exchange in Wabag sub-district, Central Highlands of New Guinea, with notes on the Social Organisation.—„Oceania“, v. 23, 1953, № 3.
240. *Elkin A. P.* The kopara. The settlement of grievances.—„Oceania“, v. 2, 1931. № 2.
241. *Errington, F. K.* Karavar. Ithaca—L., 1974.
242. *Evans-Pritchard E. E.* The Nuer. Oxford, 1940.
243. *Evans-Pritchard E. E.* Nuer religion. Oxford, 1956.
244. *Evans-Pritchard E. E.* Some collective expressions of obscenity in Africa.—B: *Evans-Pritchard E. E.* The position of women in primitive society and other essays in social anthropology. L., 1965.
245. *Evans-Pritchard E. E.* Witchcraft, oracles and magic among the Azande. Oxford, 1950.
246. *Finnegan R.* How to do things with words: Performative utterances among the Linda of Sierra Leone.—„Man“, n. s., v 4, 1969.
247. *Firth R.* Economics of the New Zealand Maori. Wellington, 1959.
248. *Firth R.* The work of the gods in Tikopia. Melbourne—L., 1967.
249. *Fison L.* The Nanga, or sacred stone enclosure of Wainimala, Fiji.—„JRAI“, v. 14, 1884, № 1.
250. *Fišer I.* Indian erotics of the Oldest period. Praha, 1966.

251. *Fodor N.* New approaches to dream interpretation. N. Y., 1951.
252. *Fodor N.* The search for the beloved: A clinical investigation of the trauma of birth and prenatal conditioning. N. Y., 1949.
253. *Fontenrose J.* The ritual theory of myth.—, University of California Publications, Folklore Studies*, v. 18. Berkeley-Los Angeles, 1966.
254. *Fortes M.* The dynamics of clanship among the Tallensi. L., 1967.
255. *Fortes M.* The web of kinship among the Tallensi. L. etc., 1949.
256. *Fortune R. F.* Sorcerers of Dobu. N. Y., 1963.
257. *Fowler W. W.* Roman festivals of the period of the republic. L., 1908.
258. *Fox R.* Primate kin and human kinship.—B: „Biosocial Anthropology“. R. Fox (ed.), L., 1975.
259. *Frazer J. G.* The golden bough. L., v. 1—12, 1922—25.
260. *Frazer J. G.* Totemica. L, 1937.
261. *Gedda L.* Studio dei gemelli. Roma, 1951.
262. *Genet J.* Les bonnes. Décines (Isère). 1963.
263. *Gennep A. van.* Les rites de passage. P., 1909.
264. *Gesell A. M. D.* Wolf child and human child. N. Y.—L., 1941.
265. *Gifford E. S.* The evil eye. N. Y., 1958.
266. *Gifford E. W.* Tongan society.—, Bernice P. Bishop Museum*. Bul. 61. Honolulu, 1929.
267. *Gluckman M.* Psychological, sociological and anthropological explanations of witchcraft and gossip: A clarification.—, „Man“, n. s., v. 3, 1968, № 1.
268. *Gluckman M.* The role of the sexes in Wiko circumcision ceremonies.—B: „Social Structure: Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown“. M. Fortes (ed.). Oxford, 1949.
269. *Gonda J.* The dual deities in the religion of the Veda. Amsterdam—L., 1974.
270. *Gonda J.* Loka. World and heaven in the Veda. Amsterdam, 1966.
271. *Gonda J.* The vedic concept of aphas.—, „Indo-Iranian Journal“, v. I, 1957, № 1.
272. *Goody J.* A comparative approach to incest and adultery.—, „British Journal of Sociology“, v. 7, 1956, № 4.
273. *Goody J.* Death, property and the ancestors. Stanford (Calif.). 1962.
274. *Granet M.* La pensée chinoise. P., 1934.

275. *Granet M.* Right and left in China.—B: „Right and Left“. Chicago—L., 1973.
276. *Grey G.* Polynesian mythology and ancient traditional history of the Maori as told by their priests and chiefs. Christchurch etc., 1961.
277. *Griaule M.* Dieu d'eau: entretiens avec Ogotomméti. P. 1948.
278. *Groves W. C.* Report on field work in New Ireland.—„Oceania“, v. 3, 1933, № 3.
279. *Groves W. C.* Secret beliefs and practices in New Ireland.—„Oceania“, v. 7, 1936, № 2.
280. *Gulik H. R. van.* Sexual life in Ancient China. Leiden, 1961.
281. *Gunkel H.* Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen, 1895.
282. *Hallowell A. I.* The social function of anxiety in a primitive society.—„American Sociological Review“, v. 6, 1941, № 6.
283. *Hamilton W. D.* The genetical evolution of social behaviour: I, II.—„J. of Theoretical Biology“, v. 7, 1964, № 1.
284. *Hamilton W. D.* Innate social aptitudes of man: An approach from evolutionary genetics.—B: „Biosocial Anthropology“. R. Fox (ed.), L., 1975.
285. *Hammond P. B.* Mossi joking.—„Ethnology“, v. 3, 1964, № 3.
286. *Harney W. E.* Ritual and behaviour at Ayers Rock.—„Oceania“, v. 31, 1960, № 1.
287. *Harris R.* Boanerges. Cambridge, 1913.
288. *Hart C. W. M., Pilling A. R.* The Tiwi of North Australia. N. Y., 1960.
289. *Hayano D. M.* Misfortune and traditional political leadership among the Tauna Awa of New Guinea.—„Oceania“, v. 45, 1974.
290. *Heidel A.* The Babylonian genesis. Chicago, 1951.
291. *Helderich B.* Genese und Funktion der Rache. Köln, 1972.
292. *Hiatt L. R.* Kinship and Konflikt. Canberra, 1965.
293. *Hinde R. A.* Energy models of motivation.—„Symposia of the Society for Experimental Biology“, v. 14, 1960.
294. *Hocart A. M.* The cult of the dead in Eddystone island of the Solomons.—„JRAI“, v. 52, 1922.
295. *Hocart A. M.* Kings and councillors. Cairo, 1936.
296. *Hocart A. M.* Kingship. L., 1927.
297. *Hocart A. M.* Lau islands, Fiji.—„Bernice P. Bishop Museum“, Bul. 62. Honolulu, 1929.
298. *Hocart A. M.* The life-giving myth and other essays. L., 1970.

299. *Hocart A. M.* Mana.—„Man“, v. 14, 1914, № 6.
300. *Hogbin H. I.* The island of menstruating men. Scranton etc. 1970.
301. *Hogbin H. I.* Kinship and marriage in a New Guinea village. L., 1963.
302. *Hogbin H. I.* 'Mana'.—„Oceania“, v. 6, 1936, № 3.
303. *Hogbin H. I.* Native culture of Wogeo.—„Oceania“, v. 5, 1935, № 3.
304. *Hogbin H. I.* Polynesian ceremonial gift exchanges.—„Oceania“, v. 3, 1932, № 1.
305. *Hogbin H. I.* Sex and marriage in Busama, North-Eastern New Guinea.—„Oceania“, v. 17, 1946—47.
306. *Hogbin H. I.* Trading expeditions in Northern New Guinea.—„Oceania“, v. 5, 1935, № 4.
307. *Homans G. C.* Anxiety and ritual: The theories of Malinowski and Radcliffe-Brown.—„AA“, n. s., v. 43, 1941.
308. *Howitt A. W.* The Dieri and other kindred tribes of Central Australia.—„JRAI“, v. 20, 1890.
309. *Howitt A. W.* The Jeraell, or initiation ceremonies of the Kurnai tribe.—„JRAI“, v. 14, 1885. № 4.
310. *Howitt A. W.* The native tribes of South-East Australia. L., 1904.
311. *Hoyle F.* The nature of the Universe. Harmondsworth, 1965.
312. *Hsu F. L. K.* Rethinking the concept „primitive“.—„CA“, v. 5, 1964, № 3.
313. *Hubert H., Mauss M.* Esquisse d'une théorie générale de la magie.—B: *M. Mauss.* Sociologie et anthropologie. P., 1950.
314. *Huntington W. R.* Death and the social order: Bara funeral customs (Madagascar).—„African Studies“, v. 32, 1973, № 2.
315. *Jacobs M.* Pattern in cultural anthropology. Homewood (Ill.), 1964.
316. *Jakobson R.* Medieval mock mystery (The Old Czech Unguentarius).—B: „Studia philologica et litteraria in honorem L. Spitzer“. A. G. Hatcher (ed.). Bern, 1958.
317. *Junod H. A.* The life of a South African tribe, v. I—II. L. 1927.
318. *Kaberry Ph. M.* The Abelam tribe, Septk District, New Guinea.—„Oceania“, v. 11, 1941.
319. *Kaberry Ph. M.* Aboriginal woman, sacred and profane. Philadelphia, 1939.

170. *Kallmann F. J.* Comparative twin study on the genetic aspects of male homosexuality.—, *J. Nerv. Ment. Dis.*, v. 115, 1952, № 4.
171. *Kallmann F. J.* Heredity in health and mental disorder. Principles of psychiatric genetics in the light of comparative twin studies. N. Y., 1953.
172. *Kennedy J. S.* Is modern ethology objective?—, *The British J. of Animal Behaviour*, v. 2, 1954, № 1.
173. *Klaatsch H.* Schlußbericht über meine Reise nach Australien in dem Jahren 1904—1907.—, *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 39, 1907.
174. *Klein M., Heimann P., Isaacs S., Riviere J.* Developments in psycho-analysis. L., 1952.
175. *Kluckhohn C.* Myths and rituals: A general theory.—, *The Harvard Theological Review*, v. 35, 1942, № 1.
176. *Kluckhohn C.* Navaho witchcraft. Cambridge (Mass.), 1944.
177. *Kluckhohn C.* Participation in ceremonials in a Navaho community.—, *AA*, n. s., v. 40, 1938, № 3.
178. *Koch K.-F., Altorki S., Arno A., Hickson L.* Ritual reconciliation and the obviation of grievances: A comparative study in the ethnography of law.—, *Ethnology*, v. 16, 1977, № 3.
179. *Koestler A.* The act of creation. N. Y., 1964.
180. *Krappe A. H.* Mythologie universelle. P., 1930.
181. *Krisna Menon V. K.* A theory of laughter. L., 1931.
182. *Kuiper F. B. J.* Cosmogony and conception: A query.—, *History of Religions*, v. 10, 1970, № 2.
183. *Kuper H.* An African aristocracy. L. etc., 1947.
184. *Lacan J.* *Ecrits*. P. 1966.
185. *Lacombe P.* The problem of the identical twin as reflected in masochistic compulsion to cheat.—, *International J. of Psycho-Analysis*, v. 40 (1), 1959.
186. *La Fontaine J. S.* Ritualization of women's life-crises in Bugisu.—B: „The Interpretation of Ritual: Essays in Honor of A. I. Richards“. J. S. La Fontaine (ed.). L., 1972.
187. *Lagercrantz S.* Über willkommene und unwillkommene Zwillinge in Africa.—, *Ethnologiska Studier*, 12—13, 1941.
188. *Lawrence P.* The Ngaiting of the Rai Coast.—B: „Gods, Ghosts and Men in Melanesia“. P. Lawrence, M. J. Meggitt (eds.). Melbourne etc., 1965.
189. *Lawrence P.* Road belong Cargo. L., 1964.

340. *Layard J.* Labyrinth ritual in South India: Threshold and tattoo designs.—„Folk-Lore“, v. 48, 1937, № 2.
341. *Layard J.* Malekula: Flying tricksters, ghosts, gods and epileptics.—„JRAI“, v. 60, 1930.
342. *Layard J.* Maze-dances and the ritual of the labyrinth in Malekula.—„Folk-Lore“, v. 47, 1936, № 2.
343. *Layard J.* Stone men of Malekula. L., 1942.
344. *Leach, E. R.* Genesis as myth and other essays. L., 1969.
345. *Leach, E. R.* Rethinking anthropology. L., 1961.
346. *Leach E. R.* Ritualization in man in relation to conceptual and social development.—„Philosophical Transactions of the Royal Society of London“. Series B, v. 251, 1966, № 772.
347. *Leach M.* The beginning. Creation myths around the world. N. Y., 1956.
348. *Leeuwe J. de.* Male right and female right among autochtons of Arnhem Land.—„Acta Ethnographica“. Budapest, v. XIII—XIV, 1964—65.
349. *Lehmann F.* Mana. Leipzig, 1922.
350. *Lévi-Strauss C.* Mythologiques. T. I—IV, P., 1964—71.
351. *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. P., 1962.
352. *Lévi-Strauss C.* Structural anthropology. Garden City (N. Y.), 1967.
353. *Liettaert M. D.* Prenatal dynamics. Leiden, 1954.
354. *Lindblom G.* Kamba folklore. I. Tales of animals.—„Archives d'études orientales“, v. 20, I, Uppsala, 1928.
355. *Lindenbaum S.* Sorcerers, ghosts, and polluting women: An analysis of a religious belief and population control.—„Ethnology“, v. 11, 1972, № 3.
356. *Loeb E. M.* The twin cult in the Old and New World.—B: „Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata. Congreso Internacional des Americanistas, XXXI, Universidad Nacional Autónoma de México“, vol. I, 1958.
357. *Lommel A.* Die Unambal: Ein Stamm in Nordwest-Australien. Hamburg, 1952.
358. *Lorenzen P. W.* Ein dialogisches Konstruktivitätskriterium.—B: „Infinitistic Methods. Proceedings of the Symposium on Foundations of Mathematics. Warszawa, 2—9 September, 1960“. N. Y., etc., 1961.
359. *Lorenzen P. W.* Logik und Agon.—B: „Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia, 12—18 Settembre, 1958“, v. 4, Firenze, 1960.

360. *Lossew A. F.* Chaos antyczny.—„Meander“. R. XII, 1957, № 9.
361. *Lowie R. H.* American culture history.—„AA“, n. s., v. 42, 1940, № 3 (1)
362. *Luomala K.* Maut-of-a-thousand tricks: His Oceanic and European biographers.—„Bernice P. Bishop Museum“. Bul. 198, Honolulu, 1949.
363. *Luomala K.* Numskull clans and tales.—B: „The Anthropologist Looks at Myth“. Comp. by M. Jacobs. J. Greenway (ed.). Austin.—L., 1966.
364. *Macdonell A. A.* Vedic mythology. Strassburg, 1897.
365. *Maddock K.* The Australian aborigines. L., 1973.
366. *Makarius R.* and *L.* L'Origine de l'exogamie et du totémisme. P., 1961.
367. *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. N. Y., 1961.
368. *Malinowski B.* Crime and custom in savage society. Paterson (N. J.), 1959.
369. *Malinowski B.* The family among the Australian aborigines. N. Y., 1963.
370. *Malinowski B.* Fishing in the Trobriand islands.—„Man“, v. 18, 1918, № 6 (53).
371. *Malinowski B.* Magic, science and religion and other essays. Boston, 1948.
372. *Malinowski B.* Primitive economics of the Trobriand islanders.—„Economic Journal“, v. 31, 1921.
373. *Malinowski B.* The sexual life of savages in North-Western Melanesia. L., 1948.
374. *Malson L., Itard J., Mannoni O.* Die wilden Kinder. Frankfurt am Mein, 1972.
375. *Marett R. R.* The threshold of religion. L., 1909.
376. *Mathew J.* Eaglehawk and Crow. L.—Melbourne, 1899.
377. *Mathews R. H.* The Bora, or initiation ceremonies of the Kamilaroi tribe.—„JRAI“, v. 24, 1894.
378. *Mauss M.* Essai sur le don.—B: *Mauss M.* Sociologie et Anthropologie. P., 1950.
379. *McCarthy F. D.* Aboriginal antiquities in Western Australia.—B: „Aboriginal Antiquities in Australia. Their Nature and Preservation“. F. D. McCarthy (ed.). Canberra, 1970.
380. *McCarthy F. D.* The aboriginal past: Archaeological and material equipment.—B: „Aboriginal Man in Australia“. R. M. and C. H. Berndt (eds.). Sydney, 1965.

381. *McCarthy F. D.* The art of the rock-faces.—B: „Australian Aboriginal Art“. R. M. Berndt (ed.). Sydney, 1964.
382. *McCarthy F. D.* Australia. Rock art.—„Asian Perspectives“, v. 7, 1964, № 1—2.
383. *McCarthy F. D.* Australian aboriginal rock art. Sydney, 1958.
384. *McCarthy F. D.* The Northern Territory and Central Australia.—B: „Aboriginal Antiquities in Australia. Their Nature and Preservation“. F. D. McCarthy (ed.). Canberra, 1970.
385. *McCarthy F. D.* The Oceanic and Indonesia affiliations of Australian aboriginal culture.—„The Journal of the Polynesian Society“, v. 62, 1953, № 3.
386. *McCarthy F. D.* „Trade“ in aboriginal Australia and „trade“ relationships with Torres Strait, New Guinea and Malaya.—„Oceania“, v. 9—10, 1939.
387. *McConnel U.* Myths of the Munkan. Melbourne, 1957.
388. *McDougall W.* An outline of psychology. L., 1969.
389. *McDowell N.* The meaning of „rope“ in a Yuat River village.—„Ethnology“, v. 16, 1977, № 2.
390. *Mead M.* The mountain Arapesh. II.—„Anthropological Papers of the American Museum of Natural History“, v. 37 (III), N. Y., 1940.
391. *Mead M.* Sex and temperament in three primitive societies. L., 1935.
392. *Meggitt M. J.* Desert people: A study of the Walbiri aborigines of Central Australia. Sydney, 1974.
393. *Meggitt M. J.* Gadjari among the Walbiri aborigines of Central Australia.—„Oceania“, 1966, v. 36, № 4; v. 37, № 1—2.
394. *Meggitt M. J.* Male-female relationships in the highlands of Australian New Guinea.—„AA“, n. s., v. 66, 1964, № 4, part 2 (special publication).
395. *Meigs A. S.* Male pregnancy and the reduction of sexual opposition in a New Guinea highlands society.—„Ethnology“, v. 15, 1976, № 4.
396. *Mendelson E. M.* Initiation and the paradox of power: A sociological approach.—B: „Initiation“. C. J. Bleeker (ed.). Leiden, 1965.
397. *Miller J.* Priority of the left.—„Man“, n. s., v. 7, 1972, № 4.
398. *Mitchell R. E.* Micronesian folktales. Nagoya, 1973.
399. *Montagu M. F. Ashley.* Coming into being among the Australian aborigines. L., 1937.

400. *Montagu M. F. Ashley*. The origin of subincision in Australia.—„Oceania“, v. 8, 1937, № 2.
401. *Mooney K.* Social distance and exchange: The Coast Salish case.—„Ethnology“, v. 15, 1976, № 4.
402. *Morphy H.* Rights in paintings and rights in women: A consideration of some of the basic problems posed by the asymmetry of the „Murngin system“.—„Mankind“, v. 11, 1978.
403. *Mors O.* Bahaya twin ceremonies.—„Anthropos“, v. 46, 1951.
404. *Mountford Ch. P.* Aboriginal art. L. etc., 1961.
405. *Mountford Ch. P.* Peintures aborigènes d'Australie. Milano, 1964.
406. *Mountford Ch. P.* Records of the American-Australian scientific expedition to Arnhem Land. Vol. I. Melbourne, 1956.
407. *Mountford Ch. P.* The Tiwi: Their art, myth and ceremony L.—Melbourne, 1958.
408. *Mountford Ch. P.* An unrecorded method of aboriginal rock marking.—„Records of South Australian Museum“, v. 11, Adelaide, 1955.
409. *Mountford Ch. P.* Winbaraku and the myth of Jarapiri. Adelaide etc., 1968.
410. *Mountford Ch. P., Harvey A.* Women of the Andjamatana tribe of the Northern Flinders Ranges, South Australia.—„Oceania“, v. 12, 1941, № 2.
411. *Mulvaney D. J.* The Australian aborigines 1606—1929: Opinton and fieldwork.—„Historical Studies. Australia and New Zealand“, v. 8, 1958.
412. *Muntz M. K.* Space, time and creation. Philosophical aspects of scientific cosmology. Glencoe (Ill.), 1957.
413. *Munn N. D.* Walbiri iconography: Graphic representation and cultural symbolism in a Central Australian society. Ithaca—L., 1973.
414. *Murphy R. F.* Social structure and sex antagonism.—„SJA“, v. 15, 1959, № 1.
415. *La Naissance du Monde*.—„Sources Orientales“. I. P., 1959.
416. *Naumann H.* Grundzüge der deutschen Volkskunde. Leipzig, 1922.
417. *Newman H. H.* The question of mirror imaging in human one-egg twins.—„Human Biology“, v. 12, 1940, № 1.
418. *Newman H. H., Freeman F. N., Holzinger K. J.* Twins. A study of heredity and environment. Chicago, 1938.

419. *Newman Ph. L.* Religious belief and ritual in a New Guinea society.—„AA“, v. 66, n. s., 1964, № 4, part 2 (special publication).
420. *Nilles J.* The Kuman of the Chimbu region, Central Highlands New Guinea.—„Oceania“, v. 21, 1950, № 1.
421. *Nilsson M. P.* Geschichte der griechischen Religion. Bd. I München, 1955.
422. *Norbeck E., Walker D., Cohen M.* The interpretation of data: Puberty rites.—„AA“, n. s., v. 64, 1962.
423. *Numazawa F. K.* Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie. Freiburg in der Schweiz, 1946.
424. *O'Flaherty W. D.* Asceticism and eroticism in the mythology of Siva. L., 1973.
425. *Ohman R.* Instrumental style. Notes on the theory of speech as action.—B: „Current Trends in Stylistics“. B. Kachru, H. F. W. Stahlke (eds.). Edmonton, 1972.
426. *Ohnuki-Tierny E.* Concept of time among the Ainu of the North-West coast of Sakhalin.—„AA“, n. s., v. 71, 1969, № 3.
427. *Pâques V.* L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest africain. P., 1964.
428. *Paredes J. A., Hepburn M. J.* The split brain and the culture-and-cognition paradox.—„CA“, v. 17, 1976.
429. *Parkinson J.* Note on the Asaba people (Ibos) of the Niger. „JRAI“, v. 36, 1906.
430. *Patwardhan K. A.* Upanishads and modern biology. Bombay, 1957.
431. *Peterson N.* Buluwandi: A Central Australian ceremony for the resolution of conflict.—B: „Australian Aboriginal Anthropology“. Nedlands, 1970.
432. *Peterson N.* Totemism yesterday: Sentiment and local organization among the Australian aborigines.—„Man“, v. 7, n. s., 1972, № 1.
433. *Pettazzoni R.* Io and Rangi.—B: *Pettazzoni R.* Essays on the history of Religion. Leiden, 1954.
434. *Pettazzoni R.* Myths of beginnings and creation-myths.—B: *Pettazzoni R.* Essays on the history of religion. Leiden, 1954.
435. *Piaget J.* La représentation du monde chez l'enfant. P., 1926.
436. *Piddington R.* Karadjert initiation.—„Oceania“, v. 3, 1932, № 1.
437. *Piddington R.* The psychology of laughter. N. Y., 1963.
438. *Powdermaker H.* Feasts in New Ireland; The social function of eating.—„AA“, n. s., v. 31, 1932, № 2.

439. *Powdermaker H.* Life in Lesu. L., 1933.
440. *Powdermaker H.* Mortuary rites in New Ireland (Bismark Archipelago).—„Oceania“, v. 2., 1931, № 1.
441. *Powdermaker H.* Report on research in New Ireland.—„Oceania“, v. 1, 1930, № 3.
442. *Radcliffe-Brown A. R.* Structure and function in primitive society. L., 1959.
443. *Radln P.* The trickster: A study in American Indian mythology (with commentaries by C. G. Jung and Karl Kerényi). L., 1956.
444. *Radln P.* The Winnebago tribe. Lincoln, 1970.
445. *Raglan F. R. S.* The hero: A study in tradition, myth, and drama. N. Y., 1956.
446. *Raglan F. R. S.* Myth and ritual.—B: „Myth: A Symposium“. T. Sebeok (ed.). Philadelphia, 1955.
447. *Raglan F. R. S.* The origins of religion. L., 1949.
448. *Rank O.* Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage. Leipzig-Wien, 1912.
449. *Rank O.* Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse. Leipzig, 1924.
450. *Read K. E.* Cultures of the Central Highlands.—„SJA“, v. 10, 1954, № 2.
451. *Read K. E.* Nama cult of the Central Highlands, New Guinea.—„Oceania“, v. 23, 1952, № 1.
452. *Reay M.* The Kuma: Freedom and conformity in the New Guinea Highlands. Melbourne, 1959.
453. *Reay M.* „Mushroom madness“ in the New Guinea Highlands.—„Oceania“, v. 31, 1960, № 2.
454. *Reik T.* Das Ritual. Psychoanalytische Studien. Leipzig etc., 1928.
455. *Reinach S.* Le rite rituel.—B: *Reinach S.* Cultes, mythes et religions. T. IV. P., 1912.
456. The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society. B. A. Babcock (ed.). Ithaca, 1977.
457. Right and left. R. Needham (ed.). Chicago-L., 1973.
458. *Rivers W. H. R.* Psychology and ethnology. L., 1926.
459. *Róheim G.* Australian totemism. L., 1971.
460. *Róheim G.* Children of the desert. The Western tribes of Central Australia. Vol. I. N. Y., 1974.
461. *Róheim G.* The eternal ones of the dream. N. Y., 1945.

462. *Róheim G.* Women and their life in Central Australia.—„JRAI“, v. 63, 1933.
463. *Roth W. E.* Ethnological studies among the North-West-Central Queensland aborigines. Brisbane-L., 1897.
464. *Roth W. E.* North Queensland Ethnography. Bull. 5. Brisbane, 1903.
465. *Sahlins M.* The spirit of the gift.—B: „Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss“. J. Pouillon et P. Maranda (eds.). T. II. The Hague-P., 1970.
466. *Saliba J. A.* 'Homo religiosus' in Mircea Eliade. Leiden, 1976.
467. *Schaller G. B.* The mountain gorilla. Chicago, 1963.
468. *Schapera I.* Customs relating to twins in South Africa.—„J. of the Royal African Society“, v. 26, 1927, № 102.
469. *Scheff T. J.* The distancing of emotion in ritual.—„CA“, v. 18, 1977, № 3.
470. *Schmidt W.* Der Ursprung der Gottesidee. I—IV. Münster i. W., 1926—33.
471. *Searle J. R.* Speech acts. Cambridge, 1969.
472. *Sechehaye M. A.* La réalisation symbolique. Berne, 1947.
473. *Sidler N.* Zur Universalität des Inzesttabu. Stuttgart. 1971.
474. *Singer P., Desole D. E.* The Australian subincision ceremony reconsidered: Vaginal envy or Kangaroo bifid penis envy.—„AA“, n. s., v. 69, 1967, № 3—4.
475. *Snyder S.* Quest for the sacred in Northern Puget Sound: An interpretation of potlatch.—„Ethnology“, v. 14, 1975, № 2.
476. *Speiser F.* Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln, Berlin, 1923.
477. *Speiser F.* Die Frau als Erfinderin von Kultgeräten in Melanesia.—„Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen“. Bd. 3, 1944, № 1.
478. *Speiser F.* Über Initiationen in Australien und Neu-Guinea.—„Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel“. Bd. 40, Teil 2. 1929.
479. *Spencer B.* Native tribes of the Northern Territory of Australia. L., 1914.
480. *Spencer B., Gillen F.* The Arunta. V. I—II. L., 1927.
481. *Spencer B., Gillen F.* The native tribes of Central Australia. L., 1899.
482. *Spencer B., Gillen F.* The Northern tribes of Central Australia. L., 1904.

483. *Spiro M. E.* Book review of Bettelheim's „Symbolic Wounds“.— „The American J. of Sociology“, v. 61, 1955, № 2.
484. *Spiro M. E.* Virgin birth, parthenogenesis and physiological paternity: An essay in cultural interpretation.— „Man“, n. s., v. 3, 1968, № 2.
485. *Stanner W. E. H.* Ceremonial economics of the Mulluk Mulluk and Madngella tribes of the Daly River, North Australia.— „Oceania“, v. 4, 1933—34.
486. *Stanner W. E. H.* The Dreaming.—B: „Reader in Comparative Religion“. W. A. Lessa, E. Z. Vogt (eds.). N. Y. etc., 1972.
487. *Stanner W. E. H.* Murinbata kinship and totemism.— „Oceania“, v. 7, 1936, № 2.
488. *Stanner W. E. H.* On aboriginal religion. I—V.— „Oceania“, v. 30—32, 1959—62.
489. *Stanner W. E. H.* Religion, totemism and symbolism. B: „Aboriginal Man in Australia“. R. M. and C. H. Berndt (eds.). Sydney, 1965.
490. *Stayt H. A.* The Bavenda. L., 1931.
491. *Strathern A.* The rope of moka. Cambridge, 1971.
492. *Strathern M.* Women in between, female roles in a male world: Mount Hagen, New Guinea. L.—N. Y., 1972.
493. *Strehlow C.* Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. T. I—V. Frankfurt am Mein, 1907—20.
494. *Strehlow T. G. H.* Ankotarinja, an Aranda myth.— „Oceania“, v. 4, 1933, № 2.
495. *Strehlow T. G. H.* Aranda traditions. Melbourne, 1947.
496. *Strehlow T. G. H.* Culture, social structure and environment in aboriginal Australia.—B: „Aboriginal Man in Australia“. R. M. and C. H. Berndt (eds.). Sydney, 1965.
497. *Strehlow T. G. H.* Geography and the totemic landscape in Central Australia: A functional study.—B: „Australian Aboriginal Anthropology“. Nedlands, 1970.
498. *Strehlow T. G. H.* Personal monototemism in a polytotemic community.—B: „Festschrift für Ad. E. Jensen“. Herausgegeben von E. Haberland, M. Schuster und H. Straube. T. II. München, 1964.
499. *Stricker B. H.* De Geboorte van Horus. Leiden, 1963.
500. Sweet's Anglo-Saxon reader in prose and verse. Revised throughout by C. T. Onions. 14th ed. Oxford, 1959.
501. *Tambiah S. J.* Form and meaning of magical acts. A point of

- view.—B: „Modes of Thought“. R. Horton, R. Finnegan (eds.). L., 1973.
502. *Tambiah S. J.* The magical power of words.—„Man“, n. s., v. 3, 1968, № 2.
503. *Tenhouten W. D., Kaplan Ch. D.* Science and its mirror image. N. Y. etc., 1973.
504. *Tessmann G.* Die Pangwe. Bd. 1—2. Berlin, 1913.
505. *Textor R. B.* A cross-cultural summary. New Haven (Conn.), 1967.
506. *Thass-Thienemann T.* The subconscious language. N. Y., 1967.
507. Theories of the Universe. From Babylonian Myth to Modern Science. M. K. Munitz (ed.). Glencoe (Ill.), 1957.
508. *Thigpen C. H., Cleckley H. M.* The 3 faces of Eve. N. Y., 1957.
509. *Thomson D. F.* Economic structure and ceremonial exchange cycle in Arnhem Land. Melbourne—L., 1949.
510. *Thomson D. F.* The hero cult, initiation and totemism on Cape York peninsula.—„JRAI“, v. 63, 1933.
511. *Tiffany Sh. W.* Giving and receiving: Participation in chiefly redistribution activities in Samoa.—„Ethnology“, v. 14, 1975, № 3.
512. *Tindale N. B.* Culture succession in South Eastern Australia from Late Pleistocene to the Present.—„Records of the South Australian Museum“. Adelaide, v. 13, 1957, № 1.
513. *Todd J. A.* Report on research work in South-West New Britain, territory of New Guinea.—„Oceania“, v. 5, 1934.
514. *Toporov V. N.* L'„albero universale“. Saggio d'interpretazione semiotica.—B: „Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS“. A cura di J. M. Lotman e B. A. Uspenskij. Torino, 1973.
515. Trade and Exchange in Oceania and Australia. J. Specht, J. P. White (eds.).—„Mankind“, v. 11(3), 1978.
516. *Turner V. W.* The ritual process: Structure and anti-structure. Harmondsworth, 1974.
517. *Turner V. W.* Schism and continuity in an African society. A study of Ndembu village Ife. Manchester, 1957.
518. *Uberoi J. P. Singh.* Politics of the Kula ring. Manchester, 1962.
519. *Vierkandt A.* Die Anfänge der Religion und Zauberei.—„Globus“, Bd. 92, 1907, № 2—4.

520. *Waddell L. A.* The buddhism of Tibet or lamaism with its mystic cults, symbolism and mythology and in its relation to Indian buddhism. Cambridge, 1958.
521. *Wallace A. F. C.* Religion: An anthropological view. N. Y., 1966.
522. *Walsh J. J.* Laughter and health. N. Y.—L., 1928.
523. *Ward D.* The divine twins.—„University of California Publications. Folklore Studies“, № 19. Berkeley—Los Angeles, 1968.
524. *Warner W. L.* A black civilization. N. Y.—L., 1937.
525. *Webster H.* Taboo. A sociological study. Stanford (Calif.)—L., 1942.
526. *Werner A.* Myths and legends of the Bantu. L., 1968.
527. *Whiting J. W. M., Kluckhohn R., Anthony A.* The function of male initiation ceremonies at puberty.—B: „Readings in Social Psychology“. E. E. Maccoby, T. Newcomb., E. L. Hartley (eds.). N. Y., 1958.
528. *Williams H. W.* A dictionary of the Maori language. Wellington, 1957.
529. *Williamson R. W.* Religions and cosmic beliefs of Central Polynesia. V. I. Cambridge, 1933.
530. *Wilson M.* Rituals of kinship among the Nyakyusa. L. etc., 1957.
531. Witchcraft and Sorcery in East Africa. J. Middleton, E. H. Winter (eds.). N. Y., 1964.
532. *Worms E. A.* Djamar and his relation to other culture heroes —„Anthropos“, v. 47, 1952.
533. *Worms E. A.* Religion.—B: „Australian Aboriginal Studies“. W. E. H. Stanner, H. Shells (eds.). Melbourne, 1963.
534. *Wright B. J.* The art of the rock engravers.—B: „The Australian Aboriginal Heritage“. R. M. Berndt, E. E. Phillips (eds.), Sydney, 1973.
535. *Yengoyan A. A.* Demographic factors in Pitjandjara social organization.—B: „Australian Aboriginal Anthropology“. Nedlands, 1970.
536. *Young F. W.* Initiation ceremonies: A cross-cultural study of status dramatization. Indianapolis etc., 1965.

альмасты, вредоносное существо 161

асимметрия

в близнечной паре 136, 146, 157

диалога 179—80

между мужчинами и женщинами 81 (прим. 8), 181

между экзогамными половинами 35, 178—9, 180

при обмене 174—5

социальная 175, 179, 180

тяга к ней 179—80, 188

функциональная 177—8

человека и его тени 152

Бинарные оппозиции

бессознательный—сознательный 55, (125), 130, (164)

будничнй—праздничнй 6, 68, 95

вертикальный—горизонтальный 77—8

веселый—торжественный 20, 33—4, 38, 42

внешний—внутренний 15, 25—6, 40, 53, 70, 71 (прим. 2), 93, 107 (прим. 22), 125, 139—40.

говорение—молчание 96

дело—слово (см. мысль—слово—дело)

еда—голод (пир—пост) 99

женский—мужской 40, 70, 73, 77, 80—4, 90—3, 102, 127, 180, 181

земля—небо (см.)

инь—ян 92

иррациональный—рациональный 61 (прим. 27)

левый—правый 40, 51, 134, 136, 147, 153, 162, 188

младший—старший 147

невидение—видение 70—1, 78

непосвященный—посвященный 70

неслышание—слышание 70

низ—верх 40, 126, 127, 136

обыденный—сакральный 6, 11—3, 26, 34, 52, 68, 69, 91, 93, 95,
106, 107, 109, 111, 114
плохой—хороший 162
половая связь—воздержание 96
природа—культура 87—8, 90, 92, 121, 134
сырой—вареный 90
черный—белый 162
чужой—свой 107 (прим. 22), 118, 165, (177), 185
экзотерический—(эзотерический) 86
aphas—uru loka 120—1
igah—ileo 91
kakoga—figapa 92—3
kokopa—hati 91—2

бохолдой, злые существа 151

Ваувалак, мифические сестры 89, 111, 119

Винггингаргу, мифический герой 151

Возлюбленные Близнецы 134, 147, 157

вонгана, обычай 33—4, 36

Время Сновидений

Альчера (Альтжира) 85, 108, (128), 132—3

воссоздание 21, 39, (130)

проецирование в него 8, 37

связь с ним (23), 37, 39, (72), 181—2

«всезверие» 90, 185

генитальные операции

дефлорация

искусственная 73—4 (вагинальная инцизия), 123, 125

как аналог субинцизии 73

миф о ее начале 74

от капель воды 144

обрезание

и обреза́ние 58

как жертвоприношение 79

миф о его начале 74, 108, 115, 123

отсутствие в первоначальной инициации 56

позднее введение 76, 108

соответствие с дефлорацией 74

структурное сходство с обрядом Дьябан 54

тлеющей головней 74, 108

- участие в нем женщин 94
- церемонии с ним 8, 52, 97, 100, 104, 170
- психоаналитическое толкование 80—1
- субинцизия
 - введение во времена Альчера 108
 - и обрезание 74
 - и похоронный обряд 50
 - и символика вульвы 75
 - как результат подражания penis'у кенгуру 76
 - как символ дуальной организации 75
 - лечебно-профилактическая цель 75, 79 (прим. 6)
 - отсутствие в первоначальной инициации 56, 62
 - отсутствие мифа о ее начале 75
 - повторение 62
 - участие в ней женщин 75, 94
- таяя нгаленгале 79
- тхока лоси 79
- «грибное помешательство» 107—8
- Гром и Анье-а, мифические герои 134

- дуальная организация
 - мифы о ее начале 131—2
 - построение мира на основе 16 (прим. 2), 40, 90, 132
 - церемонии в коллективах с ней 14, 34, 127—8, 168—70, 183
- Дьялабуру, мифический герой 82
- Дьяннгавул, мифический герой 112

- еда (пища)
 - избавление от материнской пищи 77
 - как ритуальное подношение 82, 170
 - обеспечение во время церемоний 17—8, 52—3, 99, 102
 - обмен 154, 173—5
 - пир
 - поминальный 49, 51, 95
 - после инициации 99, 103—4
 - престижный (потлач) 175, 176 (прим. 40 и 41)
 - свадебный 100
 - пищевые табу 71, (99), 100, 103
 - приравнивание к соитию 100
 - совместная супругов 100

земля и небо

инверсия во время карнавала 40, 126

инверсия в черной магии 136

разъединение в начале мира 116—7

инапатуга, бесформенные допрудки 108, 115, (116), (118), (119),
121, 123, 133

инверсия

в похоронной обрядности 18, 51

в ритуале 41

в ценностной ориентации 114

в черной магии 136

женщин и мужчин 82—4, 126—7

начала и конца 101, 113, 114, (163)

основной оппозиции общества 39—40, 126

первого и третьего лица в языке 160

правого и левого 51, 134, 136

при логическом построении истории 83

у представителей нечистой силы 143, 161

инцест

и колдовство 110

культурных героев 111—2, 151

наказание за него 29 (самоубийство), 109, 111, 123

отсутствие у близнецов-гомосексуалистов 163

«память» о нем 188

пренатальный разнополых близнецов 155

ритуальный 97—8, (100), 109—10, 112—3, 173

символический 97, 98, 102, 128

табу инцеста 98, 100, 109 (прим. 26)

каджк, вредоносные существа 143—6, 147 (кадж), 161

карнавал

и мотив шуточной смерти 50

и первобытный праздник 38—40, 42, 47, 126

и шаманистические ритуалы 19

магическая цель 126

профанирующие свойства 40—2

конкуренция

культуры и природы 90, 92

мужчин и женщин 80, 91, 93

отцовского и материнского права 138, 156

половин коллектива 179

ребенка и его двойника 145
копара, обычай 172—3, 175, 180

кровь

из носа 76, 88

из labia minora 80, 88

из penis'a 88, 170

в лечебных целях 75, 79

«мужская менструация» 75—80, 83—4, 87

менструальная 78, 80, 87—9, 91, 112

послеродовая 89

лабиринт 119, 121, 124—5

Лумалума, мифический герой 12

момбото, мифическое состояние общества 131—2

мысль—слово—дело

в структуре магического обряда 27—30

и оргиастический праздник 98

и участие женщин в первопроднике 94

обратный порядок 136 (прим. 5)

слово—дело 27—8, 92, 94, 97, 98

Номмо, мифические близнецы 141 (прим. 12), 171

Нумбакулла (Унгамбикула), небожители 108, (115)

обмен обобщенный 97, 170—7, 179, 180, 183, 184 (прим. 47)

женщинами 35, 69, 85, 97, 129, 173

словами 97, 179

огонь

в ритуалах 31

и смех 47

испытание им 128

обновление им 63

очищение им 32, 35

пугание им 33

церемония (праздник) огня (см.)

память

о первопроднике 108, 187

сакральная 109, 188

нарушения в ней 23

первопрзздник

- антипроизводственность 68
- как исходное состояние 44 (рис. 1)
- немифологичность 113, 130
- оргастичность 98, 109
- предпосылки в обезьяньих сообществах 7
- составляющие 59—60
- участие в нем женщин 95
- «хаотичность» 126

перворитуал 42—4

племена и народности

Австралии

- андьяматана 74
- анула 21, 116
- арабанна 181, 182
- аранда 8, 13, 15, 16, 20, 21, 23, 31, 47, 52, 62, 66, 84, 85, 94, 100, 102, 108, 110, 115, 123, 129, 132, 158, 182
- Батерст о-ва аборигены 84
- бинбинга 21, 50
- вальбири 21, 31, 32, 35—7, 84—5, 170
- варрамунга 13, 14—5, 21, 22, 23, 29, 31, 35, 36, 38, 49, 58, 62, 94, 96, 97, 102, 111, 123, 129, 169, 181, 182, 184
- вувьмала 21
- гунвинггу 71
- гуридьи 31
- ильпирра 123
- йа-итма-танг 104
- йивадья 71
- кайтши 13, 15, 21, 31, 123, 125, 133, 135, 173
- какаду 56
- камиларои 69
- кариера 76
- Квинсленда аборигены 134
- курнаи 56
- ларакиа 56
- лунга 74
- мададьинера 76
- мара 16, 21, 50, 116
- маунг 71
- Мелвилл о-ва аборигены 56, 84
- мудвара 31
- мункан 134

муринбата 12, 34, 39, 54, 66, 114
мурингин 89—90, 179
нгади 74
нгерла 76
ньюл-ньюл 54
питьяндьяра 17
т'ингилли 21
умбайя 21
унматьера 15, 125, 173
янтованнта 108 (прим. 23)

Африки

акамба 95, 168 (прим. 35)
ама-кзоса 162
асаба ибо 156
бавенда 156, 168
бара (о. Мадагаскар) 64
басуто 151
бушмены 159—60
гису 74
дан 154
диндинга 95
догоны 141 (прим. 12), 144, 171—2, 179
зулу 28, 138
или 95
кагару 110 (прим. 27)
ланго 95
ндембу 110, 156, 175, 185
ника 168 (прим. 35)
нуэр 52
ньякьюса 185
талленси 185
тонга (тсонга) 90, 95, 102, 124, 129

Океани

Каравар о-ва аборигены (Н. Британия) 131
лезу (о. Лезу, Н. Ирландия) (50), (104), (107), (110—1),
(127), (129), (169), 171 (прим. 37), 172
маори (Н. Зеландия) 117, 176
мёвехавен (Н. Британия) 8
ндуиндуи (Зап. Аоба) 77, 91, 92
Н. Гвинеи
абелам 77
арапеш 77, 99, 101—2 (прим. 19), 102—3

- басома 77, 99
- вогео (о. Вогео) 76, 77, 78, 88
- гахуку-гама 77, 78, 103
- гурурумба 77, 91
- джате 77
- камано 77
- кума 77
- маэ энга 76 (прим. 5), 77, 171 (прим. 37)
- моту 171 (прим. 37)
- мундугумор 154, 184
- нганг 71 (прим. 2), 91
- тауна ава 77
- усуруфа 77
- форе 77, 88
- хуа 78, 92, 93
- чимбу 77, 104
- сенианг (Малекула) 91
- Тробриан о-вов аборигены 21 (прим. 5), 27, 29, 52, 105, 112, 138, 143—4, 185
- Фиджи арх. аборигены 49, 79, 97, 104, 111, 152, 169, 176, 177
- Сев. Америки
 - алгонкины 151
 - виннебаго 185
 - зуньи 134, 147, 157
 - навахо 17 (прим. 3), 30, 53
 - глинкиты 169, 175, 176 (прим. 40)
 - хайда 169
 - эскимосы 46
- другие
 - айны 83—4
 - буряты 151
 - альфуры (о. Сулавеси) 28
 - гиляки (нивхи) 18, 30
 - ицзу (лоло) 173
 - кашкайцы 149
 - коряки 18
 - лакцы 149
 - мундуруку (Бразилия) 83
 - орочи 18
 - чукчи 18, 137—8
 - эскимосы азиатские 185

половой акт

воздержание от него (половые табу) 68, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 110

вступление в половую жизнь 78, 103

групповой как замена наказания смертью 124

групповой после ритуала дефлорации 73, 123

как форма обмена 184 (прим. 47)

наказание за него 101, 101—2 (прим. 19)

негласный до ритуалов 107

ритуальный 85, 97—8, 100—1, 104, 107, 184

связь с размножением (9), 105

символический 97, 103 (прим. 21), 143—4

похоронный обряд

и инициация 50, 54—5, 61, 65

и свадьба 51

и церемониальный обмен 176 (прим. 40)

идея единения в траурной обрядности 64

как обязанность противоположной фратрии 169

как составляющая праздничного комплекса 49—50, 53, 62, 98

при смерти от мора 18

свободное общение полов во время него 95, 124

участие в нем женщин 94

«примитивное» мышление 9—10, (28), (90), (100), 137—9, 158

промискуитет

в оргиастических праздниках 108, 111

в празднике, отраженном в мифе 109

мифы о нем 109, 131—2

разрядка эмоциональная

агрессивности 35, 107 (прим. 22)

при исполнении ритуала 26, 34, 35, 65—8, 106—8

при обмене 176—7

при плаче 65

при смехе 45—6

сексуальная 36, 68, 107

Санасар и Багдасар, эпические братья 143, 146—8

симметрия

между мужчинами и женщинами (72), (75—7), (80.1), (82), 180

между обрезанием и дефлорацией 74

неполная 178—9

предпочтение перекрестной 152—4, 188
при обмене 171—2, 179
ритуального диалога 179
символическая 173—5
тяга к ней 179

смех

запрет 33
и плач 48, 50—1
карнавальный 40, 47, 63
отсутствие у «диких детей» 46
ритуальный 33
связывающий людей 46—8
смеховое начало 44
социальный аспект 46
эротический аспект 96, 98, 105—6

ссоры прекращение

во время инициации 102
во время праздника огня 35
как цель ритуала 37, 147, 184
между Санасаром и Багдасаром 147
перед ритуалами 63, 184—5
прекращение кровной вражды 147, 172—3
при серьезном событии 63

страх

агорафобия 119
в первобытном обществе 67
во время инициации 12, 33, 34, 66
его «отмена» во время карнавала 39
женщин во время ритуала 72
клаустрофобия 119
перед шаманом 19
смерти 64

стресс

в обыденной жизни 67
во время ритуала 12, 66, 67
выход из него 25
при изменении жизненных условий 17 (прим. 3)

Тане-махута, бог леса 117

Таухири-ма-теа, бог ветров и бурь 117

термический максимум 22, 24

То Кабинана и То Карвуву, мифические братья 136

тотем

- дюгоной 21
- лабильность тотемной системы 128—9
- наследование 16, 23, 181—2
- поедание 182—3
- принадлежность к нему 16, 128—9, 181, 182
- смена 182
- смеющегося мальчика 47—8
- тпха, образование на печени 145
- травестизм 126—7
- трикстер 166—7
- тьирмумук, обычай 34, 39, 66

Ульгень и Эрлик, мифические братья 136

церемония

- Бора 69
- Гадьяри 19, 106
- вырождение формы 15, 23
- двойная функция 64—5
- длительность 13
- Дьябан 54
- Дьямалак 34, 52, 106, 184
- зависимость от эколого-экономического фактора 17—8, 52—3
- зрители 13, 14, 16, 38, 107, 127
- Идза нама 103
- инициация**
 - значение для всего общества 63, 102, 105
 - женские 87, 91
 - и интичума 52, (61), (96)
 - изменение функции 8
 - как новое рождение 12
 - как воспоминание «детства» 188
 - как научение «языку» 12
 - как стержень обрядовой жизни 6, 16, 52, 55, 59
 - как травма при рождении 12
 - как язык описания 54
 - кросс-культурная оценка 57—8, 80 (прим. 7)
 - первоначальная форма 55—7, 59, 62
 - позднейшие формы 64 (прим. 30)
 - приурочение к эколого-экономическому фактору 52
 - страх во время нее (см. страх)

шаманские 42, 58—9
интичума 16, 20—1, 31, 52, 53
как язык описания 54
первоначальная форма 22
Йалудью 70
Кайяса 52, 105
как хэппенинг 39, 67, 105, 188
Кунапири 52, 75, 87, 89, 98, 99, 106—7, 112, 176, 184
Кунтамара 58, 62—3, 75, 94
Курангара 42, 85
магическая
зависимость от природных условий 21—2, 26, 53
связь с наскальным искусством 24—6
Маланган 50, 104, 105
Маморунг 176 (прим. 40)
Нанга 100, 104
огня 15, 31—8, 40, 49, 52, 62, 64, 96, 102, 105, 170, 176
посвященная змею Воллунква 14, 49, 54, 169, 170, 184
право на нее 14—5, 23, 35
Пундж 12, 34, 66, 114
Убар 32—3, 66, 70, 84, 86, 93
Ульмарк 89—90
элемент импровизации в ней 32—3
Энгвара (Ингура) 13, 14, 19, 31, 47, 66, 102, 128—9

шаман

внесоциальность 111
роль в празднике 18, 19, 42
стремление достичь статуса 42
функция 18
шаманский характер женских обрядов 72

эсхрология (ритуальное сквернословие) 95 —6, 102

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i>	5
Глава I. АРХАИЧЕСКИЙ ПРАЗДНИК: ЕГО СУЩНОСТЬ И МЕСТО В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА	11
1. Жизнь обыденная и жизнь сакральная	11
2. Специализированный ритуал и массовый праздник	14
3. Магический обряд и торжественность ритуала	20
4. Три уровня в структуре магического обряда	26
5. Торжественный ритуал и веселый праздник	31
6. Сакрализация и секуляризация	38
7. Смех и плач	45
8. Первопраздник: проблема его существования и возможности реконструкции	51
9. Цель праздника	60
Глава II. ПЕРВОБЫТНАЯ МИФОЛОГИЯ: ГРАНИЦЫ ИСТОЛКОВАНИЯ	69
1. Женщины и праздник	69
2. Генитальные операции и взаимное подражание мужчин и женщин	75
3. Былое величие женщин и мифы о «перевороте»	82
4. Женские обряды и конкуренция природы и культуры.	86
5. Универсальные бинарные классификации и праздник.	90
6. Оргиастичность праздника: миф и ритуал.	95
7. Инцест ритуальный и мифический	109
8. Первородный Хаос и начало мира	115
9. Первопраздник и начало мира	122
Глава III. ДУАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И ПРОБЛЕМА БЛИЗНЕЦОВ	131
1. Дуальные половины и начало мира	131
2. Дуальные половины и зеркальный способ порождения.	134
3. Близнецы и идея двойничества	137
4. Культ близнецов и реальные двойни	154
5. Двойник человека и истоки близнецного культа	158
6. Половины коллектива и праздник	168
7. Дуальные половины: части и целое	177
<i>Заключение</i>	187
<i>Summary</i>	189
<i>Литература</i>	191
<i>Указатель</i>	218

CONTENTS

<i>Introduction</i>	5
Chapter I. ARCHAIC FESTIVAL: ITS ESSENCE AND PLACE IN THE LIFE OF THE SOCIETY	11
1. The profane and the sacred life	11
2. Specialized ritual and mass festival	14
3. Magical rite and the solemnity of the ritual	20
4. The three levels in the structure of a magical rite	26
5. Solemn ritual and merry festival	31
6. Sacralization and secularisation	38
7. Laughter and weeping	45
8. Ur-festival: The problem of its existence and possibilities of reconstruction	51
9. The aim of the festival	60
Chapter II. PRIMITIVE MYTHOLOGY: THE LIMITS OF INTERPRETATION	69
1. Women and the festival	69
2. Genital operations and mutual imitation of men and women	75
3. The former power of women and myths of „revolution“	82
4. Female rites and competition between nature and culture	86
5. Universal binary classifications and the festival	90
6. The orgiastic nature of the festival: myth and ritual	95
7. Ritual and mythical incest	109
8. Primordial Chaos and the Beginning	115
9. Ur-festival and the Beginning	122
Chapter III. DUAL ORGANIZATION AND THE PROBLEM OF TWINS	131
1. Dual halves and the Beginning	131
2. Dual halves and the mirror mode of creation	134
3. Twins and the idea of the double	137
4. The twin cult and human twins	154
5. Man's double and the twin cult	158
6. Dual halves and the festival	168
7. Dual halves: parts and the whole	177
<i>Epilogue</i>	187
<i>Summary (in English)</i>	189
<i>Bibliography</i>	191
<i>Index</i>	218
	231

ЛЕВОН АМАЯКОВИЧ АБРАМЯН
ПЕРВОБЫТНЫЙ ПРАЗДНИК
И МИФОЛОГИЯ

Редактор издательства И. Г. АПКАРЯН
Художник К. К. КАФАДАРЯН
Худ. редактор Г. Н. ГОРЦАКАЛЯН
Тех. редактор Л. К. АРУТЮНЯН
Корректор А. М. СТЕПАНЯН

ИБ № 678

Сдано в набор 12.10. 1981 г. Подписано к печати 21.03.1983 г.
ВФ 05237. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага № 1. Шрифт «Латинский»,
высокая печать. Усл. печ. л. 12,2+лит. 0,63=12,83. Печ. л. 14,5.
Учетно-изд. л. 12,16. Тираж 2000. Зак. № 705. Изд. № 5823.

Цена 1 р. 85 к.

Издательство АН Арм. ССР, 375019, Ереван, ул. Барекамутян, 24 г.
Типография Издательства АН Арм. ССР, 378310, г. Эчмиадзин.