

ЭТНИЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ МУЖСКОГО И ЖЕНСКОГО ПОВЕДЕНИЯ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛЯ

ЭТНИЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ МУЖСКОГО И ЖЕНСКОГО
ПОВЕДЕНИЯ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

«НАУКА»

С.-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ 1991

В сборнике на широком этнографическом материале рассматриваются стереотипные формы мужского и женского поведения, анализируются вопросы символизации мужского и женского в разных этнических средах, конкретные стандарты мужского и женского поведения у ряда народов Европы, Азии, Африки, Америки, Австралии и Океании. Книга является первым в советской этнографии опытом комплексного изучения социально-культурной дифференциации полов.

Издание рассчитано как на специалистов — этнографов, психологов, лингвистов, историков культуры, так и на широкий круг читателей.

Ответственные редакторы: А. К. БАЙБУРИН, И. С. КОН

Рецензенты: Н. Б. БАХТИН, Б. М. ФИРСОВ

ЭТНИЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ МУЖСКОГО И ЖЕНСКОГО
ПОВЕДЕНИЯ

Утверждено к печати

Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР

Редактор издательства З.В.Гришина

Художник Л. А. Я ц е н к о

Технический редактор Е. В. Ц а л к о

Корректоры Г. А. Александрова и Ф.Я.Петрова

ИБ № 44801

Сдано в набор 20.05.91. Подписано к печати 23.10.91. Формат 84XЮ8'/32. Бумага офсетная № 1. Гарнитура литературная.

Печать офсетная. Фотонабор.

Усл. печ. л. 16.80. Усл. кр.-от. 16.80. Уч.-изд. л. 20.69. Тираж 8700. Тип. зак. № 1320. Цена 4 р. 10 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука».

С.-Петербургское отделение. 190034, С.-Петербург, В-34,
Менделеевская лин., 1.

Ордена Трудового Красного Знамени Первая типография

издательства «Наука». 190034, С.-Петербург, В-34, 9 линия, 12.

0505000000-663 042(02)-91

ISBN 5-02-027325-2

Э "2.02 91 П4-91, I полугодие © Издательство «Наука», 1991 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга — продолжение работы по изучению этнических стереотипов поведения, начатой одноименным сборником, и одновременно — первый в советской этнографии опыт комплексного изучения половой дифференциации и ее отражения и преломления в культуре.

В мировой науке данная проблематика давно уже занимает подобающее ей важное место как в моно-, так и в мультидисциплинарных исследованиях.² Современное обществознание и человековедение немислимы без таких сюжетов и категорий, как половая дифференциация, половое разделение труда, половая стратификация, половой символизм, стереотипы маскулинности и фемининности, половая социализация. Дифференциация половых ролей и стереотипов маскулинности и фемининности не только отражает и освящает связанные с половым диморфизмом и предположительно обусловленные им индивидуальные различия в поведении и психике мужчин и женщин, но и порождает такие различия. Отсюда — большая теоретическая значимость и политическая острота этих проблем, в разработку которых существенный вклад внесло феминистское движение и его борьба против сексистской идеологии, возводящей социальные и психологические различия между полами в ранг всеобщего биологического императива.

В этой области многое еще не ясно. Споры между сторонниками биологического редукционизма, склонными выводить почти все различия в поведении и мотивации мужчин и женщин из законов генетики или социобиологии, и социального конструктивизма, согласно которому половая принадлежность и все с ней ассоциирующиеся культурные конструкты, имеющие исключительно социально-историческую природу, отнюдь не

являются схоластическими. Теоретические расхождения сплошь и рядом упираются в недостаток эмпирических сравнительно-исторических и кросскультурных данных. Многочисленные исследования «женского вопроса» нередко оказы-

вались односторонними из-за отсутствия параллельных исследований эволюции мужских ролей, поведения и стиля жизни. Этот недостаток стал выправляться только в самые последние годы, когда в издательских проектах, рядом с уже привычной рубрикой «исследования женщин» появилась рубрика «исследования мужчин» или «изучение пола».³

К сожалению, эти сдвиги в значительной мере прошли мимо отечественной науки. Мещанские табу на сексуальность, кульминацией которых была наивная реплика в одном из телемонов — «у нас секса нет», постепенно распространились на всю огромную сферу половой дифференциации и взаимоотношений между полами. Бесполой психология не изучала половых различий и половой социализации. В социологии «женский вопрос» был сведен к тому, насколько успешно советские женщины овладевают традиционно мужскими занятиями и как они представлены (чисто формально и количественно) в разных общественных организациях. В этнографии проблемы половой дифференциации рассматривались главным образом в рамках изучения брачно-семейной обрядности и воспитания детей и отчасти — половозрастного символизма древних мифологических систем. О каких-либо междисциплинарных исследованиях по этой тематике не было и речи. В популярной и массовой литературе получили широкое распространение откровенно пошлые сексистские представления об универсальном биологическом «предназначении» мужчин и женщин, от которого якобы «отходит» современное человечество, и что хорошо было бы вернуться к временам Домостроя, когда все было четко и ясно.

Чтобы преодолеть многолетнее отставание, нужна большая и длительная работа. Данный сборник — первый подступ к ней.

Понятие «этнические стереотипы мужского и женского поведения»

многозначно и включает по крайней мере 3 аспекта: 1) половой символизм, образы маскулинности и фемининности в культуре, идеологии и обыденном массовом сознании; 2) социально-структурную половую стратификацию, дифференциацию мужских и женских ролей, деятельности и статусов; 3) индивидуальные поведенческие различия, соответствующие или не соответствующие нормативным представлениям и ролевым ожиданиям.

Первый круг вопросов можно изучать и описывать монодисциплинарно, на основании известных письменных источников. Естественно поэтому, что большая часть статей посвящена именно половому символизму, представленному в мифологии, фольклоре, языке и различных ритуалах. Анализ половой стратификации требует дополнительных социологических данных, а сопоставление этнических стереотипов с реальным поведением конкретных мужчин и женщин — непосредственного личного знания соответствующей культуры. Неудивительно, что таких статей в сборнике мало, он является книжным и обращен скорее в прошлое, чем в настоящее.

Тем не менее надеемся, что материалы сборника интересны, и не только для этнографа. Показывая многообразие, противоречивость и историчность полоролевых стереотипов, авторы тем самым полемизируют как с привычной переоценкой половых различий, так и с их упрощенным, биологизаторским пониманием. Анализ этнографического материала с применением методов, разработанных в семиотике, лингвистике, социологии, позволил по-новому взглянуть на многие аспекты проблемы соотношения мужских и женских стандартов поведения.

И. С. Кон

1985.

Этнические стереотипы поведения/Под ред. А. К. Байбурина. Л.,

См. об этом подробнее: *Кон И. С.* 1) Ребенок и общество- (исто-рико-этнографическая перспектива). М., 1988; 2) Введение в сексологию.

Changing Men: New directions in research on men and masculinity/ тат^ул^М

S; Kimmel. Newbury Park; Beverly Hills; London; New Dely 1987; Analysing Gender: A handbook of Social science research/Ed' PH u r, Hess and M_ M_ Feree - Newbury Park etc., 1987; Sex and gender /^{na}- by P. Shaker and C. Hendrick. Hewbury Park etc.. 1987.

ОБРАЗЫ МАСКУЛИННОСТИ-ФЕМИНИННОСТИ

И. И. Лунин, Г. В. Старовойтова

Исследование родительских полоролевых установок в разных этнокультурных средах

Полоролевая дифференциация поведенческих норм значительно варьирует в разных социальных и этнокультурных средах. Социальная детерминированность мужского или женского поведенческого репертуара, вероятно, более существенна, чем его биологическая обусловленность. Влияние социальных норм и стереотипов, культурных традиций и других внебиологических факторов на характер межполовых различий показано в ряде социально-психологических исследований.¹ Значительное внимание проблеме этнокультурной обусловленности полоролевых различий уделяется зарубежной, а в последние годы — и советской этнографией.²

Экспериментальные психологические исследования свидетельствуют о том, что половая идентичность и принятие соответствующих ей социальных ролей формируются в ходе социализации личности, причем механизмы освоения полоролевого поведения с раннего возраста имеют выраженный знаковый характер.³ Полоролевое поведение детей, воспитывающихся в семье, отражает асимметрию мужских и женских ролей, а регулирование этой поведенческой сферы осуществляется родителями с помощью системы запретов и наказаний.⁴

Культуры различаются по степени репрессивности/ перmissивности регуляции индивидуального поведения, а также по содержанию стереотипов маскулинности/фе-мининности, т. е. представлений о том, чем должно различаться поведение мужчин и женщин. В обыденном этническом сознании - какие-то личностные черты также считаются в большей степени

характерными для мужчин, чем для женщин, и наоборот. На выявление реально существующих различий в поведении и психике мужчин и женщин эти стереотипы оказывают существенное влияние. Сама структура этих стереотипных представлений

обусловлена не только этнокультурным своеобразием того человеческого коллектива, в котором бытуют подобные представления, но и исторической стадией развития соответствующего общества, уровнем его урбанизированное™ и т. д. Поэтому наиболее выпукло различия полоролевых стереотипов могут быть выявлены при сравнении соответствующих поведенческих сфер и установок, имеющих распространение в «полярных» этнокультурных средах — например, в аграрном обществе с высокой сохранностью традиционных семейных ценностей — и в современном урбанистическом центре и т. п.

Широкие возможности для изучения полоролевых особенностей родительских воспитательных установок представляет известная за рубежом магнитофонная методика измерения родительских реакций (ММИРР), созданная М. Росбарт и Э. Маккоби, благодаря которой В. Ламбертом с соавторами были собраны данные о десяти культурах разной степени экзотичности и урбанизированное™.⁵

Методика заключается в оценке родительских реакций на различные высказывания ребенка определенного возраста, которые предъявляются в магнитофонной записи. Высказывания моделируют для родителей ситуации: 1) привлечения ребенком внимания, 2) просьбы о помощи, 3) неповиновения взрослым, 4) подтрунивания над младшим по возрасту, 5) общения с гостем, 6) полового просвещения, 7) агрессивности. Авторы предполагали, что ММИРР позволяет увидеть и оценить родительское поведение, каким оно бывает в непосредственном общении с ребенком в естественных условиях.

В. Ламберт и его коллеги использовали ММИРР при обследовании родителей в десяти обществах, определяя влияние культуры, социального положения, вероисповедания, пола родителей и пола ребенка на

«воспитательские ценности» каждого общества. В отличие от М. Росбарт и Э. Маккоби, которые считали, что измеряемые ММИРР реакции не являются реакциями родителей в реальной обстановке, а представляют собой установки на соответствующее поведение, В. Ламберт с соавторами отмечают, что во время обследования они достаточно часто наблюдали, как родитель резко отвечал на магнитофонную запись или, реагируя на агрессивное высказывание ребенка, стучал кулаком по столу так, что подсакивал магнитофон. Использование ММИРР на вы-

борках в Ленинграде и в Абхазии показало, что родители при реагировании на некоторые высказывания ребенка действительно вели себя очень непосредственно, однако мы считаем, что в целом ММИРР регистрируют установки и ценностные ориентации родителей. Изучение родительских ценностных ориентации и установок в отношении воспитания детей раскрывает поведенческие этнокультурные нормы в относительно «чистом» виде, независимо от плодов реального процесса, т. е. глубины интериоризации этих норм личностью ребенка.

При оценке родительских реакций обращалось внимание на степень готовности к взаимодействию с ребенком. Для каждого высказывания была разработана специальная шкала оценок, согласно которой чем слабее степень взаимодействия и чем «жестче» родитель в отношении ребенка, тем выше оценочный балл. Для шкалы каждого высказывания эмпирически была выделена нейтральная оценка, характеризующая ту степень отношений, которая позволяет существовать обратной связи.

Наше исследование родительских установок проводилось в двух полярных по многим социально-культурным параметрам средах: среди жителей г. Ленинграда, главным образом русских, и среди жителей отдаленных сел Гудаутского р-на Абхазии (Дурипш, Хуап, Ачапдары). В Ленинграде обследовано 50 супружеских пар, имеющих единственного ребенка шести лет (25 имели девочку,

25 — мальчика). Обследование проводилось на базе детских садов. В

Абхазии обследовано 46 супружеских пар с ребенком шести лет (20 семей, имеющих девочку, и

26 — мальчика). Обследование" проводилось по месту жительства семей. Для получения сравнительного «ретроспективного» материала по данной методике обследовано также 15 абхазских долгожителей (8 женщин и 7 мужчин), которым в ходе предварительной беседы и инструктажа предлагалось вспомнить те времена, когда они сами были родителями шестилетних детей (т. е. 70— 80 лет назад). Таким образом они ставились в проективную ситуацию, реконструирующую другие исторические условия и соответствующие им нормативные установки.⁶

Адаптация методики применительно к тем этнокультурным средам, в которых проводилось наше исследование, осуществлялась нами так, чтобы получаемые результаты были сопоставимы с результатами межкультурного исследования В. Ламберта с соавторами. Поэтому особое

внимание уделялось точной передаче смыслового и эмоционального содержания высказываний. Это достигалось: 1) путем двойного перевода (с английского на русский и обратно; с русского на абхазский и обратно); 2) проверкой «естественности» грамматики и фразеологии для детей шести лет (с этой целью шестилетним детям произносилось каждое высказывание и предлагалось его повторить, причем учитывались те изменения, которые дети вносили в лексический и грамматический состав высказывания); 3) проверкой соответствия родительских реакций и шкалы оценок.

На магнитофон были записаны голоса шестилетнего мальчика и шестилетней девочки. Дословная регистрация ответов родителей производилась экспериментатором. Ниже приводятся инструкция родителям и высказывания ребенка.

Инструкция: «Наши дети, как правило, посещают разные детские учреждения, и нам всегда хочется, чтобы воспитание ребенка в этом учреждении было продолжением нашего семейного воспитания.

Мы убеждены, что родители обычно находят наилучший подход к

ребенку. Этот подход, каким бы он ни казался на первый взгляд — правильным или неправильным, обычно учитывает все: пол и возраст ребенка, особенности ситуации, возможности взрослых и характер ребенка. Мы хотели бы научить такому подходу и воспитателей, поэтому мы просим Вас чувствовать себя спокойно и свободно и попытаться представить, что те фразы, которые Вы сейчас услышите, говорятся Вашим ребенком дома, в соответствующей обстановке. Иногда это будет обращение ребенка к Вам, иногда к другому ребенку того же возраста или младше. Мы хотели бы посмотреть, что Вы сделаете или скажете в каждом случае. Итак, Вы дома и Ваш ребенок говорит: „Доброе утро!“ Что вы ответите? (. . .) Хорошо. А теперь ребенок говорит: „Я не хочу спать!“ Что Вы скажете на это? { . . . } Хорошо. Продолжим.

1. Папа/мама, посмотри на мою игрушку.
2. Папа/мама, помоги мне!
3. Этот кубик сюда подходит?
4. Тебе еще дорости надо, тогда будешь со мной играть!
5. (Плач маленького ребенка 1.5—2.5 лет). А пусть не лезет к моим игрушкам!
6. Ты, малявка, не трогай мою игру, а то как дам по башке!
7. Фу, какая противная игрушка, я ее сломаю!
8. Это дурацкая игра, а ты дурацкий/ая папа/мама.
9. Ой, малыш наступил мне на руку!
10. Папа/мама, мне больно!
11. Папа/мама, дай мне другую игру.
12. Сейчас ведь нет дождя. Можно я погуляю там, через дорогу?
13. Почему нельзя? Я все равно пойду!
14. Можно Женя (в абхазском варианте — Камачич или Адгур: имена, допустимые для мальчиков и девочек) придет к нам поиграть?
15. Женя, я буду играть, а ты смотри и ничего не трогай.
16. Не трогай кубики, ты не умеешь строить!

17. Женька, не хватай игрушки, а то поколочу!» Для последующего анализа и кодировки родительские

реакции на отдельные высказывания были объединены в шкалы (в скобках указывается номер высказывания в порядке предъявления): оказание помощи в игре (1, 2, 3, 11); возможность утешения (9, 10); разрушительные действия ребенка (7); реакция на дерзость (8, 13); общение старшего ребенка с младшим (4, 5, 6); обращение внимания (9); проявление самостоятельности (12); отношение к приходу детей в гости (14); общение ребенка с ребенком-гостем (15, 16, 17). Хотя шкала агрессивности к человеку составлена из высказываний, включенных в другие шкалы, тем не менее она позволяет определять родительские реакции в отношении детской агрессивности. Так как шкалы различаются по числу входящих в них высказываний и кодировочные системы каждого высказывания различаются по числу оценочных категорий, окончательный анализ производится в терминах процентных баллов, а не «сырых» данных.⁷ Приведем примеры интерпретации родительских реакций при экспертной оценке экспериментатором в ходе кодирования.

Пример 1. «Это дурацкая игра, а ты дурацкий/ая папа/мама». (Исследователя интересует, пытается ли родитель контролировать дерзость).

Кодирование: 0. Некодируемое (нераскрытые «да» и «нет» не кодируются по этой шкале).

1. Реакция, ограниченная игрой; не обращается вни-

10

мание на оскорбление; ребенку советуют продолжать игру: «Ты, наверное, не понял игру»; «Уже поздно и ты устал». Высказываются утверждения и делаются попытки понять; выражается сожаление или удивление по поводу высказывания о родителях; смех.

2. Отвлечение; ребенка убеждают заняться чем-нибудь другим; родитель приходит на помощь в игре; ребенка убеждают убрать игру.

3. Вопрос: «Почему я дурацкий/ая?»; «В чем дело?»

4. Выговор, неодобрение, нагоняй: «Прекрати», «Хватит», «Не смей со мной так разговаривать», «Кто здесь дурак — так это ты», «Я жду твоего извинения».

5. Угроза наказания.

6. Наказание.

Пример 2. «Сейчас ведь нет дождя. Можно я погуляю там, через дорогу?» (Исследователя интересует, разрешается ли ребенку переходить улицу).

Кодирование:

0. Некодируемое («да» и «нет» могут кодироваться по этой шкале).

1. Разрешение: «Да», «Хорошо».

2. Разрешение с оговорками или предупреждениями: «Да, только надень галоши»; «Да, только будь осторожен, когда переходишь улицу, не сходи с ума».

3. Родитель предлагает альтернативу к переходу дороги одному: «Да, если в сопровождении папы»; «Нет, одному нельзя».

4. «Нет», но родитель предлагает ребенку поиграть во дворе или на этой стороне улицы, например ребенок может выйти, но не может переходить дорогу.

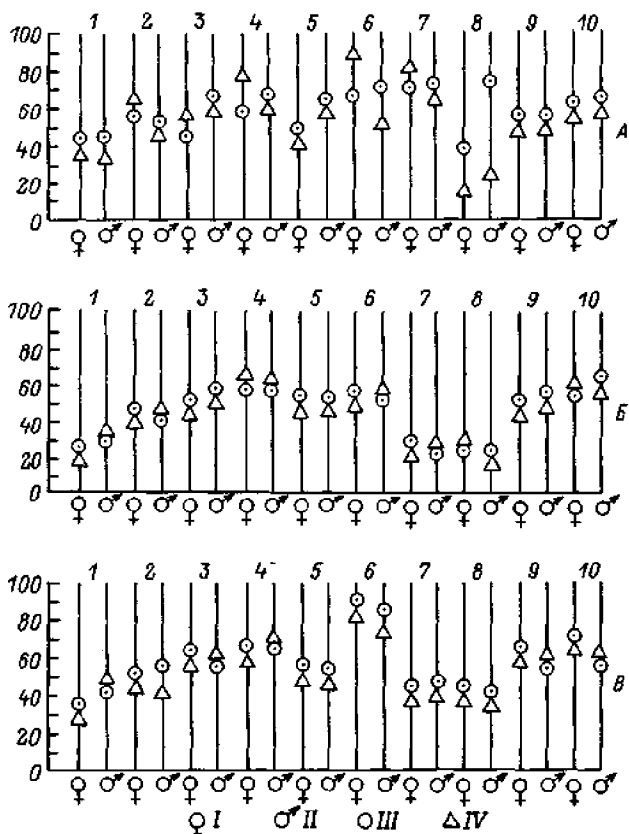
5. «Нет» с объяснениями: «Нет, это опасно».

6. «Нет» без объяснений; игнорирование, отвлечение; вопрос: «С кем ты собираешься играть?»; «Спроси маму».

В ходе исследования мы попытались сопоставить собственные экспериментальные материалы, полученные на полярных объектах — в абхазской сельской среде и в среде современного большого города (Ленинграда), с некоторыми материалами В. Ламберта и его коллег. Наиболее адекватными для сравнения с нашими данными нам представляются результаты изучения родительских установок в этнокультурной среде небольших канадских городков.

Данные по всем выборкам (Абхазия, Ленинград, Канада) представлены

схематически.



Квантифицированная степень строгости родительских реакций.

.4—ленинградцы, Б — абхазы, В — канадцы. / — девочки, // — мальчики, /// — матери, IV — отцы. Нумерация шкал по ММИРР: 1 — оказание помощи ребенку, 2 — возможность утешения ребенка, 3 — разрушительные действия ребенка, 4 — реакция на дерзость, 5 — общение старшего ребенка с младшим, 6 — обращение ребенком внимания на свое самочувствие, 7 — проявление самостоятельности, <? — отношение к приходу гостей к детям, 9 — общение ребенка с ребенком-гостем, 10 — агрессивность к человеку.

На приведенных схемах по горизонтали последовательно отложены измеряемые с помощью ММИРР шкалы, по вертикали — квантифицированная посредством спе-

циальной процедуры степень строгости (жесткости) родительских реакций.⁸

Проанализируем основные из выявленных различий в родительских (со стороны отцов и матерей) установках в отношении поведения мальчиков и девочек.

1. Оказание помощи. При сравнении родительских реакций на высказывания, включенные в эту шкалу, значимым оказалось различие между матерями девочек из Ленинграда и из Канады ($p < 0.05$). Матери девочек из Ленинграда в меньшей степени готовы были прийти на помощь дочерям, чем матери девочек из Канады. Отцы мальчиков из Канады были наименее отзывчивыми среди всех отцов ($p < 0.05$).

2. Возможность утешения. Различия в родительских реакциях представителей разных культур обнаружались между родителями девочек. Родители девочек из Ленинграда были менее отзывчивыми по сравнению с канадцами ($p < 0.05$) и абхазами ($p < 0.01$), между которыми различий в реагировании не обнаружилось.

3. Разрушительные действия. Различия в родительских реакциях у абхазов и канадцев незначительны. Реакции родителей из Ленинграда в целом совпадали с реакциями этих обеих групп за исключением реакции матерей мальчиков, которые отличались повышенной строгостью ($p < 0.05$).

4. Реакция на дерзость. В реагировании родителей мальчиков всех сравниваемых групп различия не выявлены. Также не выявлены различия между матерями девочек. Отцы девочек из Абхазии превосходили в строгости отцов девочек из Канады ($p < 0.05$), однако всех превосходили по строгости реагирования отцы девочек из Ленинграда ($p < 0.01$).

5. Общение ребенка с младшим по возрасту. Между абхазскими и канадскими родителями в реакциях на высказывания, включенные в эту шкалу, различий выявлено не было. Реагирование ленинградских

родителей Девочек не отличалось от уровня реагирования вышеназванных групп. Родители мальчиков из Ленинграда в реакциях на высказывания, отнесенные к этой шкале чаще родителей мальчиков из Абхазии и из Канады

младшего и были сильнее к своему ребенку

внимания. Наибольшее сочувствие между ребенка вызвали у родителей из Абхазии, *ДУ которыми не обнаружилось различий в за-

13

висимости от их пола и пола ребенка, на которого обращалось внимание. Та же степень сочувствия проявлялась и отцами мальчиков из Ленинграда. Меньше всего обращали внимание на жалобы ребенка отцы девочек из Ленинграда. Но уровень их реагирования был выше, чем отцов девочек из Канады ($p < 0.05$), и превышал уровень реагирования матерей девочек из Канады. Однако уровень реагирования матерей мальчиков из Ленинграда был ниже других групп ленинградских и канадских родителей девочек ($p < 0.05$). Таким образом, по степени сочувствия ребенку все родители могут быть ранжированы в следующем порядке: родители мальчиков и девочек из Абхазии, отцы мальчиков из Ленинграда, матери девочек из Ленинграда, отцы мальчиков из Канады, матери мальчиков из Ленинграда, отцы девочек и матери мальчиков из Канады, матери девочек из Канады, отцы девочек из Ленинграда.

7. Проявление самостоятельности. Реакции родителей из Ленинграда на желание ребенка самостоятельно перейти улицу были значительно более репрессивными, чем реакции родителей из Абхазии и Канады ($p < 0.05$). Реакции родителей из Абхазии были несколько мягче реакций родителей из Канады, но и те и другие находились ниже уровня нейтральной оценки, установленной экспертами, тогда как реакции родителей из Ленинграда значительно превышали эту оценку.

8. Отношение к приходу гостей к детям. Родители детей из

Абхазии и отцы девочек из Ленинграда реагировали на возможность прихода гостей к детям наиболее положительно. Родители из Канады, матери девочек и родители мальчиков из Ленинграда не выявили между собой различий в отношении к приходу гостей к детям, однако были строже в этой ситуации ($p < 0.05$), чем родители вышеуказанных групп.

9. Общение ребенка с ребенком-гостем. В своих реакциях на высказывания, отнесенные к этой шкале, родители из Абхазии, Канады и Ленинграда выявили больше сходства, чем различий. Родители всех групп чаще брали сторону ребенка-гостя и упрекали собственного ребенка за неумение мирно играть.

10. Агрессивность к человеку. Матери девочек из Абхазии и из Ленинграда по реагированию на высказывания, включенные в эту шкалу, не выявили различий, однако они были строже матерей девочек из Канады

14

($p < 0.05$). Матери мальчиков из Ленинграда были строже матерей мальчиков из Абхазии (впрочем, различие статистически недостоверно) и матерей мальчиков из Канады ($p < 0.05$). Различий между отцами во всех сравниваемых группах выявлено не было.

Рассмотрение родительских реакций у представителей трех культур показало, что между родителями из Абхазии, Канады и Ленинграда существуют различия по степени репрессивности/пермиссивности родительских установок в зависимости от пола родителя и пола ребенка.

Больше всего различий при сравнении транскультурных выборок обнаружилось между родителями девочек. Большая вариативность в родительских реакциях в отношении девочек свидетельствует о том, что требования, предъявляемые к их поведению, менее нормативны, чем требования, предъявляемые к мальчикам. Между родителями мальчиков из разных выборок различия были незначительными, за исключением повышенной строгости матерей ленинградских мальчиков при

разрушительных действиях их детей.

Родители из Ленинграда, независимо от их пола и пола воспитываемого ребенка, оказались строже родителей из Канады и из Абхазии, а канадские родители были строже абхазских родителей. Эти различия могут объясняться культурными традициями, но могут зависеть и от особенностей семейных структур. Так, особенностью ленинградской выборки было то, что в нее входили семьи с единственным ребенком, тогда как абхазские родители и, судя по данным В. Ламберта с соавт., канадские родители имели нескольких детей. Поэтому более высокая строгость ленинградских родителей по сравнению с родителями других групп может быть результатом большей ответственности за единственного ребенка, большего внимания, которое родители могут ему уделить, и, как следствие, больших ограничений, которые родители накладывают на поведение ребенка. Как отмечено выше, небольшую часть абхазской подвыборки испытуемых составили верифицированные долгожители (согласно критерию Всемирной организации здравоохранения — лица от 90 лет и старше). Согласно полученным в этой части эксперимента материалам, требовательность к мальчикам со стороны долгожителей выражена заметно выше, нежели требовательность к девочкам. Кроме того, у долгожителей сама дифференциация полоролевых

15

установок была выражена четче, чем у родителей современных детей. Следовательно, можно предположить, что жесткость полоролевых стереотипов за последние более чем полвека в абхазском этносе уменьшилась. Примечательно, что и результаты исследования, проведенного среди ленинградских родителей, говорят о том, что порицание неадекватного полового поведения чаще и в более жесткой форме адресуется мальчикам, чем девочкам. Этот факт согласуется с тем особым значением, которое в архетипах традиционного сознания придается мужскому началу. Повышенная значимость символов маскулинности обуславливает и

осуществление обществом более строгого контроля за развитием мальчиков. Однако связь этих архаических представлений с современными поведенческими установками и реальным поведением носит гипотетический характер.

¹ The development of sex differences/Ed, by Maceoby E. Stanford, 1966; *Fagot B.* Stereotypes versus behavioral judgments of sex differences in young children//Sex roles. 1981. Vol. 7, N. 11; *Кон И. С.* Введение в сексологию. М., 1988.

² *Mead M.* Male & Female: A study of sexes in changing world. New York, 1975; *Кон И. С.* Этнография и проблемы пола // СЭ. № 3. 1983; *Комарова Т. А.* Женщина и мужчина: отношение к традиционной культуре (на материалах Чувашской АССР) // Расы и народы 1987. Вып. 17.

³ *Maceoby E., Jacklln C.* The psychology of sex differences. Stanford, 1974; *Лунин И. И.* Культурно-исторические аспекты психологии пола // Психика и пол детей и подростков в норме и патологии. Л., 1986; *Миронова М. В.* Социально-психологические аспекты межполовых различий: Дипломная работа. Л., 1984.

⁴ *Lewis M.* Parents and children: Sex role development // School review. 1972. Vol. 80, N. 2; *Лунин И. И.* Влияние семьи на формирование отклоняющегося полоролевого поведения ребенка : Автореф. дис. . . . канд. психол. наук. Л., 1987.

⁵ *Rothbart M. K., Maceoby E. E.* Parents differential reaction to sons and daughters//Journ. of personality and social psychology. 1966. N. 4; *Lambert W. E., Hamers I., Frasure-Smith N.* Child-rearing values: a cross-national study. New York. 1979. P. 430.

⁶ Подробнее об этнопсихологических аспектах обследования абхазских долгожителей, методах верификации их возраста и др. см.: *Старовойтова Г. В.* Этнопсихологические аспекты изучения долгожительства. Психологические особенности абхазских долгожителей // Абхазское долгожительство. М., 1987. С. 247—261.

⁷ См. подробнее процедуру кодирования: *Lambert W. et al.* Op. cit. P. 384; *Лунин И. И.* Влияние семьи на формирование отклоняющегося полоролевого поведения ребенка : Дис. канд. психол. наук. Л., 1988. С. 191.

⁸ После применения переводных коэффициентов эта мера выражена в процентах (см.: *Lambert W. et al.* Op. cit. P. 384).

16

Т. Б. Щепанская

Женщина, группа, символ (на материалах молодежной субкультуры)

Эта статья посвящена семиотическим аспектам повседневного поведения, ритуализации поведения — т. е. проблемам, которые традиционно обсуждаются на материалах так называемых архаических обществ. Здесь мы переносим те же подходы в иную сферу, избрав полем исследования молодежную субкультуру современного города (материалы собраны в Москве и Ленинграде). Речь пойдет об одном из социальных образований, возникших в рамках молодежной субкультуры,— «системе». Среди множества течений и группировок (панки, хиппи, металлисты, пацифисты и пр.) «система» занимает особое место. Здесь можно встретить представителей всех течений — споря об идеях, они, однако, осознают свою общность на каком-то ином уровне. Остальные группировки так или иначе соотносятся с «системой»: противостоят ей, вливаются в нее, взаимодействуют. «Система» оказывается ядром молодежной субкультуры.

Нам важно отметить следующее. Во-первых, неформальность «системы». Здесь мы имеем возможность наблюдать процессы группообразования, распада, соединения групп, их структурирования, взаимодействия, формирования связей и т. п., идущие спонтанно. Это позволяет выявить некоторые общие закономерности группообразования. Во-вторых, в «системе» обнаруживается высокая степень ритуализации отношений, значительна роль символов как социорегулятивных средств. Это

одна из немногих сфер, где в современном урбанизированном обществе можно наблюдать символ и ритуал в «живом» виде, а не в пережитках, где можно зафиксировать их связи с социальным контекстом. Оба названных обстоятельства делают «систему» чрезвычайно интересным объектом изучения.

Третье обстоятельство — наличие в «системе» собственной культурной традиции, накопившей определенный фонд символов. Эти символы воплощаются в одежде (и во внешности в целом), различных проявлениях этикета, фольклорных формах (песнях, «системных» анекдотах и шутках, поговорках, легендах, преданиях, быличках; есть у «системы» даже этиологический

²- Заказ № 1320

17

миф), а также стихах, рок-композициях, живописных и графических произведениях «системных» авторов.

Традиция осознает себя более двадцати лет — 1 июня 1987 г. «система» праздновала свое двадцатилетие. Надо учитывать, что за это время она выдержала значительно больше воспроизведений, чем, скажем, племенная традиция. «Поколения» здесь меняются через два-три года (именно с таким интервалом появляются и вливаются в «систему» новые течения, что связано с выходом на арену новой возрастной когорты). Поэтому «система» может служить моделью процессов, наблюдение которых в «большой» традиции потребовало бы нескольких поколений исследователей.

Здесь мы рассматриваем особенности поведения женщины в «системе», в первую очередь — ее семиотического поведения. Выясняется связь этих особенностей со спецификой социальной роли женщины и ее места в структуре общности.

1. Женщина и символ

1.1. Пониженная семиотичность. Для «системы» в целом характерна высокая степень семиотичности повседневного поведения и внешности.

Первое, что бросается в глаза стороннему наблюдателю,— необычные одежды, прически, манеры, скажем, хиппи или панков. Это важно и для самой «системы»: не случайно, например, устраиваются «выставки прикидов» (т. е. предметов одежды и украшений с «системной» символикой). Тем более странным кажется появление в местах сборищ «пипл» (people, т. е. «люди», — самоназвание «системных») молодых женщин в строгих английских костюмах, черных платьях классического покроя — причем они вполне свободно общаются с обладателями самых вызывающих «прикидов», явно чувствуя себя здесь своими. Действительно, это не просто «системные», но даже наиболее уважаемые в этой среде женщины. Отметим этот факт: для женщин в «системе» престижна пониженная семиотичность. Классический стиль одежды и манер должен подчеркнуть отказ от использования «системной» символики.

У мужчин наоборот: авторитетный человек, лидер группы, выглядит вполне «системно», его можно опознать не только по вышитым на одежде «пацификам», цветам.

18

другим популярным символам, но и по прическе, манере держаться, отвечать, даже по выражению лица. Все это в «системе» типизировано и имеет свое толкование. Авторитетный мужчина пропитан «системной» символикой, а женщина, напротив, очищена от нее. Нередко можно встретить пару (дружескую или супружескую), где подчеркнуто строго одетая женщина рядом с хип-повски-потрепанным мужчиной. Таким образом, «система» диктует мужчине и женщине противоположное отношение к символике, поощряя в первом случае ее использование, во втором — отказ от нее.

Подчеркнуто «системное» оформление и поведение женщины в самой «системе» не только непрестижны, но воспринимаются как «неженские». Пример — хиппи по кличке Мэм: она одевается так, что сразу можно опознать в ней хиппи — меховая безрукавка, мешковатые свитеры, подвески,

значки, плохо расчесанные волосы и т. д. То же носит и хиппи-мужчина. В «системе» о ней говорят: «Это сильно эмансипированная женщина, не совсем и женщина. . . К таким относятся не совсем как к женщинам, личная жизнь от случая к случаю (непрестижно быть ее постоянным спутником. — Т. Щ.)».¹ Этот тип женщин в «системе», по словам моих информантов, «наименее уважаемый».

Наблюдение половых различий в обращении с символами — это лишь постановка проблемы. Чтобы понять указанное различие, остановимся на роли символа в социальной жизни «системы». Ключом послужат толкования символики ее носителями.

1.2. Символ и группа. Толкование всегда начинается с определения, какой группе (течению, идейному направлению) принадлежит символ. Например: «Цветок — символ хиппизма, — объясняют мне. — Сила в цветах»; ² «пацифик», голубя также относят к хиппи; «анархия» — ближе панкам и т. д. Только после этого следует более подробное описание значения. Таким образом, за символом в первую очередь видят группу. Вариации на тему «пацифика» («пацифик» внутри шестиугольной звезды, «пацифик» в сочетании с крестом и пр.) — это символы групп, входящих в пацифистское течение, но обособившихся внутри него. В символике группы может присутствовать личный знак ее лидера, поэтому по знакам на одежде того или иного «пипл» можно определить его групповую принадлежность и его авторитеты. «Пипл» в

19

действительности так и поступают: «По внешнему виду, — объясняли мне, — можно определить, какое у него положение в его компании и есть ли у него своя компания. . .» ³ Иными словами, по символике внешности судят о внутрисистемном статусе. Но прежде всего использование символики свидетельствует о принадлежности к «системе» в целом.

Если символ воспринимается как показатель принадлежности к группе

/ «системе», то отказ женщины от символики должен быть знаком непринадлежности. В таком случае женщины, наиболее уважаемые в «системе», к ней не принадлежат. Очевидное противоречие заставляет подробнее рассмотреть место женщины в структуре «системы». Мы всего лишь переформулировали проблему: вопрос об отношении к символам оборачивается вопросом о принадлежности к социальной общности.

1.3. Без статуса. При анализе структуры «системы» выясняется, что женщина в действительности не имеет в ней определенного места. Структура «системы» оказывается мужской. «Система» состоит из множества малых групп с более или менее четко выраженной ядерной структурой: лидер (самый «авторитетный», «интересный», «талантливый» и т. д.), с которым связаны его «друзья», человек 7—12; к этой группе примыкают «друзья друзей», случайные, временные, периферийные члены группы. Таково стандартное описание «своей» группы моими информантами, то же показывают и наблюдения. Только специальные вопросы заставляют упоминать о женской части группы — «текущих девушках»⁴: подругах, женах, сестрах. Женщина занимает периферийное положение в ядерной структуре группы. Если мужчины связаны не только с лидером, но и еще множеством связей между собой, то женщину, как правило, удерживает в группе одна конкретная связь — со «своим» мужчиной. Расставшись с ним, она чаще всего выходит из группы, а иногда и «системы». Многие женщины, по словам информантов, в «системе», лишь пока у них есть «системный» спутник.⁵ Итак, женщины занимают в группе периферийные позиции.

Однако точнее было бы сказать, что у них вообще нет в группе своей позиции, места, статуса. Женщина разделяет статус «своего» мужчины, что отмечают и информанты: «Женщина входит в группу — в основном приходит со своим другом, мужем, братом — я ее привел,

20

сказал одному, другому: Катя, моя сестра, — и он будет относиться к ней, как ко мне: если меня уважают, то и ее точно так же будут уважать. Если

презирают, то и ее будут презирать». ⁶ Таким образом, общаясь в группе, женщина не включается в ее структуру в качестве самостоятельной единицы, занимая позицию мужчины. Ее уход или смена не влияют на структуру группы: информанты отмечают, что женщины часто меняются.

Итак, структура группы в целом мужская: лидеры-мужчины, мужской костяк группы — это значит, что мужская и структура «системы». Женщины не имеют собственного статуса, в этом смысле их принадлежность к группе условна.

Обратное положение — случаи, когда женщина занимает определенную самостоятельную позицию, а тем более позицию лидера, квалифицируются как «неженское» поведение и встречают противодействие. Уже упоминавшуюся Мэм, например, относят к «наименее распространенному (типу женщин.— *Т. Щ.*), хотя бы потому, что не уважаемому». ⁷ У таких женщин «все их помыслы в системе»; «Мэм первая, кто встречает „пионеров" (так называют здесь новичков, только еще осваивающих „системные" традиции.— *Т. Щ.*). . . Она пытается кого-то куда-то вписать. Например, она знает, что будет концерт, и может привести много людей. Она хочет быть лидером... Говорит: „Я стану лидером. Я поведу за собой тусовку (группу.— *Т. Щ.*)". И очень многие на это клюют. Она говорит: „Вот, я уже лидер, я нашла пионерскую тусовку (группу новичков,— *Т. Щ.*), в ней я лидер"». ⁸ Попытки, даже удачные, занять позиции лидера расцениваются как «неженское» поведение, а потому непрестижное. Эта позиция не только не дает Мэм уважения, но вызывает осуждение в «системе». Ее статус не повышается, а, напротив, понижается: «Мы ехали в поезде,— рассказывает мой информант,— ее во всех купе посылали: „Знаешь, Мэм, иди в следующее!"». ⁹ С ней неохотно идут на контакты, с трудом принимая даже на периферийные позиции. Лидером она может стать лишь на короткое время в группе новичков, которая распадается по мере их интеграции в «систему». Таким образом, «системные» традиции препятствуют переходу женщин на «неженские» роли, т. е. формированию собственной социальной

позиции.

1-4. Единичная связь. Итак, костяк социальной струк-

21

туры «системы» мужской. Материалы позволяют проследить процесс сложения такой структуры. Для этого используют такой своеобразный источник, как надписи на стенах «Ротонды», или «Центра мироздания», — так называют в «системе» парадную лестницу одного из домов на набережной р. Фонтанки в Ленинграде. Этот дом — место, куда приходят «общаться». Здесь завязываются знакомства, формируются привязанности и группы. Надписи на стенах (стихи, высказывания знаменитостей, мудрствования, просьбы о помощи, понимании, тепле — по словам «пипл», «здесь приходят и записывают то, что никому не скажешь»¹⁰) позволяют определить установку, с которой автор пришел сюда «общаться». Выявляется разница между мужскими и женскими высказываниями.

Надписи, подписанные женскими именами, в подавляющем большинстве ориентированы на заключение единичной связи. Это описания отношения «я — ты»: «Я пришла, а тебя нет. Почему?»; «Придешь ли ты когда-нибудь, чтобы увидеть, что я тебя жду?»; «Ты любишь, я люблю. Я жду, и ты придешь. Ко мне одной, и мы будем вместе. Будет все прекрасно»; «Если тебе будет холодно и одиноко в этом большом городе, приходи,, я постараюсь тебя согреть, и ты согреешься».¹¹ Авторы проигрывают отношение «я — ты», т. е. держат в поле зрения только одну связь.

Мужские надписи — это рассуждения относительно определенной идеи (например, понятия «жизнь/смерть», «любовь», «бог», «счастье»). Нередко такие высказывания объединяются в серии: одно предложение вызывает ряд ответов, группирующихся вокруг центрального понятия, например: «И счастье — самое большое несчастье»; «Счастье — движение, познание»; «Вкус счастья сладок, но обжигает всю жизнь»; «Счастье там, где его нет».¹² Таким образом, проходящие сюда молодые люди определяют свое отношение к некоторой идее (а значит, и к . высказавшему ее); кроме того,

они оценивают предыдущих посетителей по их отношению к той же идее. Это мужская модель установления контактов. Женщина обсуждает конкретную (пусть иногда воображаемую) связь, мужчина держит в поле зрения связь со многими, даже «со всем миром», через центральную идею.

Именно так формируются в «системе» группы. Типичный случай: «Был в Москве один системный мыслитель,

22

Максим. У него была такая фраза: „Можно взять любой молодняк, вложить им определенные идеи, и они пойдут за тобой в огонь и в воду. А внушить им можно что угодно"». ¹³ На этом, заметим, основан механизм лидирования — открытие, подобное открытию Максима, по моим наблюдениям, делает всякий, кто затем становится групповым лидером. Они даже проделывают своего рода «социальные эксперименты», как, например, известный в «системе» Менестрель «взял, придумал молодежное движение — Лигу автономов. Сочинил несколько тезисов. . . протолкнул несколько телег (т. е. пустил в «системе» информацию о новом движении.— *Т. Щ.*), и все в порядке». ¹⁴ Группа формируется вокруг идеи, точнее — ее носителя, который становится лидером. Это отчасти осознается: «Дайте идею!— написано в Ротонде.— И пусть под ее знаменем объединятся все». ¹⁵

Итак, женщина приходит «общаться» с установкой на заключение единичной связи, которую она по-разному моделирует, проигрывает, представляет. Мужчина приходит с установкой на участие в группе и проигрывает свою позицию. Он держит в поле зрения структуру.

Сказанное делает понятным, почему структуру групп формируют мужчины. Само же различие в коммуникативных установках имеет, вероятно, глубокие корни. Подобная закономерность отмечалась и в социально-психологических исследованиях общения, причем с весьма раннего возраста: «Объективно установить степень и возрастные границы этих различий трудно. . . Единственный объективный показатель общения младших дошкольников — размеры и характер их игровых групп. Мальчики

больше склонны к коллективному, групповому общению, а девочки — к формированию замкнутых микрогрупп, состоящих из двух-трех подруг»,¹⁶ — пишет И. С. Кон, обобщая ряд исследований. С раннего возраста отмечается и различие ориентации: девочек — на формирование конкретной, эмоциональной межличностной связи, мальчиков — на группу товарищей по играм: «Мальчики сначала вступают в контакты друг с другом, и лишь потом, в ходе игрового взаимодействия, у них складывается положительная установка, появляется духовная тяга Друг к другу. Девочки, наоборот, вступают в контакт главным образом с теми, кто им нравится, содержание совместной деятельности для них второстепенно».¹⁷ Мальчики выбирают игру (затем идею), — значит, группу;

, 23

девочки — конкретного партнера. Таким образом, можно говорить о глубокой психологической подоснове того обстоятельства, что социальная структура формируется как структура мужская.

2. Женщина в системе норм

2.1. Управляющие символы. Если женщина не имеет определенного места в социальной структуре, то можно предположить, что и нормы «системы» не имеют для нее непреложного значения. Об этом косвенно свидетельствует и ее отказ от «системной» символики, поскольку за каждым символом обнаруживается определенная норма поведения. Именно обнаружение нормы оказывается конечным пунктом истолкования символа. Приведем примеры: «хипповский крест» (популярный символ, крест в сочетании с латинской V) истолковывается как «христианская любовь и свобода»; «пацифик» — как символ ненасилия, все той же любви в «системном» понимании. Свобода, любовь, ненасилие — это основные нормы взаимоотношений, провозглашаемые «системой». Если определение групповой принадлежности символа — первый слой его истолкования, то конечным пунктом оказывается всегда открытие тех или иных «системных» норм. Популярны символы разного рода божеств,

персонажей самых разнообразных мифологий — их толкование аналогично: за ними видятся нормы поведения. Примером может служить надпись из «Центра мироздания», описывающая программу самосовершенствования: «Моисей, научи меня верности, Иисус, научи меня кротости, Митра, научи меня честности, Магомет, научи меня мужеству!. Кришна, научи меня любви, Будда, научи меня покою. . .»¹⁸ Каждый персонаж здесь — воплощение кротости, любви, искренности и т. д. — все тех же норм взаимоотношений. Так же истолковывается символика внешности и поведения: «Стиль поведения — абсолютно раскрепощенный. И одежда — неопрятна, но свободна».¹⁹ Все те же «свобода» и «естественность».

Символ реально влияет на поведение своего носителя.. Его восприятие точнее всего можно определить как самоидентификацию: «Улитка — это мой символ, я стал с ней уже слит — от и до»,²⁰ а тем самым слит и с нормами, которые в ней воплощены: по объяснениям этого челове-

ка, Улитка для него символ ненасилия, отказа от борьбы за место под солнцем, спешки и погони за успехом и пр. Символ — это образ идеального «я» и одновременно — средоточие групповых норм. Всюду сопровождая своего владельца, символ оказывает влияние на его поведение, постоянно корректируя в соответствии с «я»-идеалом. Это, перефразируя Хемингуэя, «норма, которая всегда с тобой». Поэтому символ можно рассматривать как канал, посредством которого группа управляет поведением своих членов. Управление осуществляется как бы изнутри «я»: не путем подчинения, а путем самоидентификации «я» с групповыми нормами поведения.

2.2. Женщина вне групповых норм. Отказываясь от использования символика, женщина выходит за пределы действия воплощенных в ней групповых норм. К такому заключению приводят наши рассуждения, и наблюдения подтверждают это. «Женщине,— сообщают мои информанты,— легче войти в „систему“, чем мужчине. К ней меньше требований, ей многое прощается. Она может не соглашаться с тем, что считается

принятым, даже поступать вразрез с тем, как принято в „системе“. Требования к одежде, внешности — для нее это не обязательно». ²¹ Более того, точное соблюдение норм, как мы видели, для женщины просто непрестижно. Это согласуется с приведенными выше данными о ее периферийном положении в группе: не будучи практически включена в структуру группы, женщина ускользает и из сферы действия ее норм.

Это логично, но это значило бы, что «системные» женщины к «системе» не принадлежат, оставаясь вне ее структуры, норм и символики. Однако далее мы приведем факты, свидетельствующие, что такой вывод был бы односторонен.

2.3. Ситуативная семиотичность. Обнаруживается, что женщина в «системе» владеет символикой, причем не только понимает, но и манипулирует ею. В ряде ситуаций семиотичность женского поведения повышается, не вызывая отрицательных оценок. Пример: Катя путешествует автостопом в Тарту. Катя — девушка без внешних признаков хиппизма, панкования и т. п., но имеет опыт общения в «системе». По дороге в Тарту, где-то в небольшом городке, ее застал вечер. Катя «подошла к волосатому и заговорила на сленге: „Можно ли вписаться на флэт?“ (т. е. переночевать.— *Т. Щ.*)». ²² Необходимость сленга

25

объясняет тем, что «была одета очень цивильно («цивильный» употребляется как антоним «системного». — *Т. Щ.*) ». Повышение семиотичности речевого поведения связано с ситуацией, когда важно продемонстрировать свою принадлежность к «системе»: только «системный» может рассчитывать на ночлег, угощение и другие формы заботы со стороны «пипл». Катя использует символы, чтобы добиться определенной поведенческой реакции. Символ оказывается сигналом к актуализации норм «системной» взаимопомощи. Это значит, что женщина все же включена в сферу действия норм — эти нормы, как мы видели, действуют по отношению к ней (например, ей помогают, как в приведенной ситуации, устроиться на

ночлег). В то же время сама она не обязана следовать этим нормам. В подобной ситуации к Кате, например, не подойдет просить ночлега, поскольку одета она «цивильно»; отсутствуют символы — отсутствует сигнал к взаимодействию. Это характерно и для других ситуаций: «системные» нормы действуют односторонне.

2.4. Управление с периферии. Вообще управляющее воздействие символа двояко: он воздействует как на поведение самого носителя, так и на поведение других «пипл» по отношению к нему. Женщина, как мы показали, использует только один из этих каналов управления. Таким образом, получается, что женщина, находясь на периферии социальной структуры, не имея возможности лидировать и даже занимать самостоятельную позицию, тем не менее не отвечает представлениям об аутсайдере: она совсем не бесправна. Используя символы, она оказывает управляющее воздействие на партнеров по общению, в то время как сама ускользает от подобного воздействия с их стороны.

В этом отношении ее положение более всего схоже с положением группового лидера. Только ему прощаются отступления от «системных» норм, волевые решения (противоречащие основной норме — неограниченной свободе каждого). Но лидер-мужчина все же прикрывает эти отступления ссылкой на определенные нормы. Он представляет свои поступки как наиболее полно воплощающие групповые ценности (как бы на деле они этим ценностям ни противоречили). Иначе лидер рискует быть отвергнутым. За женщиной же право на нарушение открыто признается.

Сходство с лидером есть и в ритуальном поведении.

26

В «системе» существует обряд дарения феньки (фенька — плетеный браслет из бисера, кожи или шерстяных ниток; фенькой может называться также любое украшение, содержащее «системную» символику, и даже стишок, частушка, анекдот; точнее всего это сленговое слово можно перевести как «забава», нечто, не имеющее практической ценности, зато

обладающее повышенной семиотической). Фенечка — подарок с определенной символикой, которая в момент дарения истолковывается. Истолкование, как мы отмечали, сводится к высказыванию «системных» норм. Таким образом, дарение феньки — это передача норм, команд, программ поведения. Разумеется, это описание обряда весьма схематично, он заслуживает специального изучения как пункт, пожалуй, наибольшего сосредоточения символики. Однако здесь достаточно отметить, что дарит, как правило, лидер — новичку, и никогда лидер не попросит подарить ему феньку. Если, случается, новичок предлагает феньку более авторитетному, тот либо отказывается («Красивая фенечка, сделана интересно... но не моя»²³), либо, приняв, не ценит и быстро передаривает. Такая программа не действует. Направление дара от лидера к рядовому «пипл» понятно; именно в этом направлении идет передача программ, команд — осуществляется управление. Но любопытно, что женщина почти всегда дарит феньку и редко просит. Вообще выясняется, что большинство фенечек подарено женщинами. Такие фенечки ценят и редко передаривают (как и фенечки, подаренные авторитетными лидерами).

Таким образом, выясняется, что существует обратное направление управленческого воздействия — с женской периферии структуры в ее центр. Это явление мы и назвали управляющей периферией.

Отметим, что мужская периферия лишена возможности управлять. Здесь все становится на свои места: аутсайдеры, как им и положено, подчиняются групповым нормам; их внешность и повседневное поведение насыщены символикой, с которой (а значит, и с соответствующими нормами) они себя отождествляют; они обязаны соблюдать «системный» этикет и правила взаимодействий, иначе рискуют выпасть из круга общения.

Подведем некоторые итоги. Кажущееся понижение семиотичности женского поведения по сравнению с мужским на деле — особый способ манипуляции с символикой.

Результат такой манипуляции — специфическая роль женщины в структуре группы и — шире — «системы». Женщины оказываются проводниками управляющих воздействий в «обратном» направлении — с периферии группы. Мужская (ядерная) структура обеспечивает управление, напротив, от центра к периферии. Это означает сосуществование двух разнонаправленных каналов социального управления.

Неточно говорить об «отказе» женщины от групповой символики: она в полной мере владеет символами и использует их. Речь может идти только о специфике использования. Разделение «мужской» и «женской» моделей семиотического поведения происходит не сразу. На этапе вхождения в «систему» юноши и девушки выглядят и ведут себя схоже — одежда нарочито сглаживает половые различия,²⁴ они одинаково любят «системные» значки-украшения и используют сленг. Это этап освоения традиции, когда новички еще держатся вместе, образуя аморфное сообщество, слабо расчлененное на группы. Собственно этап вхождения в «систему» заканчивается, когда человек находит «свою» группу: с этих пор он уже не чувствует себя новичком. В это время появляются и различия: мужчина с виду становится более «системным», причем символика внешности, как говорят «пипл», делается более «гармоничной», чем у новичков: это символика конкретной группы. Женщина все больше, а то и полностью, отказывается от повседневного использования символики, оставляя за собой право обращаться к ней в нужных ситуациях. Нет различий на этапе освоения — различия проявляются только в использовании символов.

Архив Ленинградской части Института этнографии АН СССР (в дальнейшем: АИЭ), ф. К-1, он. 2, д. 1506 л 22 Там же, л. 26.

³ Там же, л. 2.

⁴ Там же, л. 23.

⁵ Там же, л. 24.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же, л. 23.

⁹ Там же, л. 24. ¹⁰ Там же, л. 2. " Там же, л. 32.

28

¹² Там же, л. 33.

¹³ Там же, л. 18; см. также: *Cohen A. Political Anthropology: the Analysis of the Symbolism of Power relation // Man. 1969. June. Vol. 4, N 2. P. 220.*

¹⁴ АИЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1506, л. 19.

¹⁵ Там же, л. 33.

¹⁶ *Кон И. С.* 1) Дружба: Этико-психологический очерк. М., 1980. С. 225; 2) Психология старшеклассника. М., 1980. С. 97, 111.

¹⁷ *Кон И. С.* Дружба. . . С. 225.

¹⁸ АИЭ, ф. К-1, оп. 2, д. 1506, л. 34.

¹⁹ Там же, л. 2.

²⁰ Там же, л. 25.

²¹ Там же, л. 23.

²² Там же, л. 1.

²³ Там же, л. 28.

²⁴ См.: *Тернер В.* Символ и ритуал: Пер. с-фр. М., 1983. С. 183.

В. Р. Арсеньев

О воспроизводстве стереотипов полоролевого поведения бамбара

В процессе полового воспитания у бамбара, как и у других народов, следует, видимо, выделить две основные формы реализации: а) бытовую или повседневную; б) институированную.¹ Бытовая протекает в обычных, изо дня в день повторяющихся, условиях жизни индивидов наблюдением и усвоением с младенчества порядка жизни семьи, соседей, более широкого социума (квартала, деревни и т. д.).

Институированная форма полового воспитания и обеспечения стереотипного взаимодействия полов у бамбара связана по преимуществу с системой инициации, проходящих в рамках тайных союзов, четко

противопоставляющих мужчин и женщин. Эти союзы делятся соответственно на *чее-ко* — «мужское дело/занятие» и *мусо-ко* — «женское дело/занятие». И хотя мужские союзы между собой организационно не связаны (равно как и женские), все же противопоставленность их по признаку пола женским союзам не вызывает у бамбара никакого сомнения. Мужчины (принадлежащие к тайным мужским союзам Комо, Нама, Коре и др.) знают, что женщины (объединяемые союзами Ньягуа, Кулукуту, Джиде² или другими, меняющими свое название в современных условиях и вы-

29

ступающими нередко под видом ообществ проведения досуга, танцев, например «Аполло») имеют свои секреты — в рамках этих обществ хранимые и усваиваемые — и что в эти секреты вторгаться опасно для жизни. Но и наоборот — женщины остерегаются наказаний (ядами или магическими средствами) мужскими союзами в случае вольного или невольного вторжения в эзотерическую сферу *чее-ко*.

Противопоставление бытовых и институтированных форм воспроизводства стереотипов полоролевого поведения, разумеется, условно, так как и семья (*ду*), и деревня (*дугу*), и квартал (*кин*), т.е. группирования протекания повседневной жизни, — тоже в конечном итоге социальные институты, тоже связаны со сферой ритуала. Но для них магическая, мифоритуальная, символическая сторона жизни выступает не как первичная, а вторичная (после собственно хозяйственной и социальной), в чем их принципиальное отличие от тайных союзов. Здесь вся деятельность имеет преимущественно символический и магический характер, а вторичным является выход на сферы социального управления и хозяйствования.

Тайные союзы бамбара обеспечивают воспроизводство стереотипов полового поведения, воздействуя на сознание и волю мужчин и женщин, проходящих посвящение либо участвующих уже в деятельности союзов.

Таким образом, норма полового поведения формируется в бытовых и в институтированных сферах и в идеале должна, видимо, быть единой для

обоих. Хотя на деле следует, наверно, различать «идеальную норму», связанную с институтами инициации, и общепринятую «обыденную норму», формирующуюся в бытовой практике.

Обратимся к бытовой стороне проблемы. Еще до сознания своего места в окружающем мире новорожденный ребенок постепенно убеждается в различных социальных ролях окружающих, определяемых половой принадлежностью. На первых же порах жизни различная форма и степень причастности к ребенку различных людей подкрепляются и через языковые средства. Происходит внушение и усвоение на конкретных примерах «кто есть кто»: «отцы-матери», «дяди-тети» и т. п.

Для ребенка эта информация накладывается на передаваемую ему же в повседневных условиях и в образной фольклорной форме (сказки, притчи, легенды, пословицы и поговорки о животных и о взаимодействии людей с жи-

вотными) информации о мировоззренческих основах жизни. В последующем, к 6—7 годам, а затем к 13—15, эта информация будет закреплена ритуалом через посвящение в тайные союзы. Но уже с самого начала, с бытовых вечерних сказок, ребенок усваивает, что люди, как и весь животный мир (и именно здесь уже проявляется, что для *бамбара* человек неотделим от животного мира), делятся на два пола, так как при отсутствии грамматического рода в языке *бамбара* происходит практически обязательная маркировка пола животных — персонажей сказок — лексическими средствами: *чее/ке* 'мужчина', *мусо* 'женщина'. Постепенно это становится клише в сознании ребенка, выступает знаком, сигналом членения мира в соответствии с признаком пола.³ Соответственно возникает и потребность в половой самоидентификации.

В сознание ребенка еще в раннем детстве в семье систематически и во вполне житейских ситуациях вкладывается образ его половой принадлежности. Это внушается ему, в частности, прозвищем, которое вскоре после наречения истинного имени закрепляется за ребенком, оттеняя

основное. В прозвище, как правило, имеется указатель пола предка, в честь которого реально назван ребенок, и указатель пола самого ребенка, который соотносится с полом предка и таким образом как бы закомуфлирован: *Чее-коро* 'старый мужчина', *Чее-кура* 'новый мужчина', *Мусо-коро* 'старая женщина' и т. п.⁴

Собственно проблема половой идентификации подрастающего поколения для бамбара возникает в связи с представлениями об отсутствии изначальной половой определенности детей. В этом отношении любопытны полевые материалы, полученные мною в Мали, в которых содержится (хотя несколько фрагментарно) указание на различные общепринятые наименования мужских и женских гениталий в зависимости от возраста. **Мужчины:** *согони* 'небольшое животное' — ребенок, *вулуни* 'собачка' — подросток, *форо* (возможно, этимологизации не поддается, хотя не исключено, что это эвфемизм с непосредственным значением «достояние», «наследство» или по аналогии с формой — корнеплод того же названия; возможно и сближение с *пора* (яз. бозо) 'выступ') — после инициации (старше 15 лет); **женщины:** *даани* 'небольшое отверстие/рот' — ребенок, *тутуни* (возможна этимологическая связь с наименованием гадюки) — подросток, *бье* (возможно, этимологизации не поддается,

31

хотя не исключена связь со значениями «соединение/слияние» — «матрилатеральная родня» или заимствование в качестве эвфемизма из яз. бозо с исходным значением «ловушка» и т. п.) — иницированная женщина. Употребление этих слов адекватно возрасту ребенка считается вполне уместным в среде бамбара и соответственно указывает на потенциальный пол индивида и степень в его реализации.

Кроме того, среди бамбара как в бытовой сфере, так и в рамках обычая и ритуала широко распространены шутки на половую тематику с обычной идентификацией пола через указание на гениталии.⁵ Эти шутки чаще всего связаны с обычаем шуточного родства — *сенанкуйя*, которое устанавливается

как между определенными родовыми группами (*джаму*), так и между определенными группами в социальном организме родства или в системе взаимодействия возрастных групп. С этими шутками ассоциируются представления о магии плодородия, а следовательно, и о фундаментальном принципе двуполой организации мира. Существуют свои правила запрета/разрешения в адресовании этих шуток. Но в любом случае произносятся они вслух и воспринимаются также и детьми, которые усваивают и это клише в обыденных ситуациях в соответствии со своим внутренним и осознаваемым потенциальным полом.

Обыденные ситуации полового воспитания дополняются различиями в одежде мальчиков и девочек, которые вначале очень неотчетливы (в деталях кроя набедренной повязки: *птого* — девочки, *бла* — мальчика), но с переходом к отроческому и подростковому возрасту — на рубеже 8—10 лет — мальчики начинают носить штаны (*куруси*), девочки — юбку (*тафе*), т. е. одежду, специфичную для каждого пола. Несколько ранее происходит и специализация в играх.

Вероятно, наиболее знаменательным в бытовой сфере событием в половой идентификации ребенка является переселение в «детскую хижину» мальчиков и девочек в возрасте около 6—8 лет. Живя до этого вместе с матерями, дети переходят к относительной обособленности от взрослых, сопровождающейся и обособленностью полов. Но примерно этот же возраст знаменует и начало воздействия институированных форм воспитания и инициации через союз н'Домо и его женский аналог.⁶ Начиная с этого же возраста дети в соответствии со своим реаль-

ным полом вовлекаются в хозяйственную деятельность взрослых, которая, как уже говорилось, четко разграничена между мужчинами и женщинами. Соответственно эталоны взрослого поведения перестают быть игровыми, ситуационными, а становятся для подрастающего поколения все более и более обязательными.

Институированное, признанное обществом посвящение начинается с союза н'Домо.⁷ Этот союз, объединяя мальчиков, проводит их через пять ступеней внутреннего посвящения, в ходе которых даются, как утверждает Д. Заан, основы знаний по разным сферам жизни. Более углубленное усвоение их происходит во взрослом состоянии путем посвящения в ступенчатую систему пяти тайных союзов взрослых.⁸ Что касается усвоения стереотипов полового поведения, то одно уже посвящение мальчиков в н'Домо, а девочек в его аналог закрепляет в их сознании половую определенность и обуславливает уже институированные формы взаимных контактов.

Но помимо этого на одной из ступеней н'Домо (скорее всего, на второй, члены которой именуются *нтори* 'лягушки')⁹ возникает институированный союз между мальчиками и девочками из женского союза-аналога. Этот союз воспринимается как подобие брака, но лишен эротического/чувственного компонента. За каждым конкретным мальчиком закрепляется вполне определенная девочка, называемая *н'голо-мусо*. С ней устанавливаются товарищеские отношения, какая-то форма опеки над ней со стороны мальчика. Реальный взрослый брак будет с иными партнерами. *Н'голо-мусо* же всегда воспринимается подобно сестре.¹⁰

Упомянутое явление имеет не индивидуальный характер, а групповой и говорит об институированном взаимодействии полов через систему половозрастных группирований — реализацию половозрастной стратификации, возможно, имеющей отношение к институту возрастных классов, существование которого, впрочем, у бамбара спорно."

Как бы то ни было, окончательная половая идентификация, признаваемая обществом в институированных формах, возникает лишь по выходе из н'Домо (и его женского аналога) и переходе в Комо (и его женский аналог), Это знаменуется соответствующими ритуалами, сопровождаемыми обрезанием мужчин и эксцизией женщин. Многие авторы, затрагивавшие этот сюжет, сходятся на

том, что в сознании бамбара имеется представление

об изначальном присутствии обоих начал — и мужского, и женского — в любом природном явлении. Оно представлено у мужчин крайней плотью, а у женщин клитором.¹² Операция и приводит к физической идентификации пола, а ритуал — к социальной и духовной. Однако из вышесказанного следует, что эта инициация — лишь звено в цепи предшествовавших этапов идентификации, институированных и бытовых. И хотя эта инициация при переходе в Комо (и его женский аналог) и знаменует окончательное закрепление половой определенности индивида, снимая существующую в сознании бамбара природную альтернативу, все же на протяжении всей жизни мужчине и женщине предстоит продолжить эту цепь идентификаций в бытовых и ритуальных ситуациях. Эти этапы представлены в фольклоре, прежде всего в эпических сказаниях о мужских героях — сказаниях охотничьего цикла, либо сказаниях о подвигах социальных лидеров/вождей/правителей раннеполитических общностей бамбара (Сегу, Каарта, Бендугу, Беледугу, Мегетан и др.). Женские стереотипы поддерживаются и направляются лирическими песнями-повествованиями.¹³

Восприятие этих форм активного воздействия извне на стереотипные формы поведения индивидов пересекается и с воспитанными еще с детства внутренними импульсами, основывающимися на системе уже усвоенных ценностей. Так по мере усвоения деления общества по полу в ребенке возникает и обществом поддерживается стремление реализовать свою жизненную программу в соответствии со своей половой принадлежностью. Представление о ней также постепенно внушается через оба канала: бытовой и институированный.

Таким образом, на определенном этапе жизненного цикла индивидов возникает встречный процесс: внешнее воздействие ценностей ->- их усвоение ->- потребность в их реализации/стремление к этим ценностям. Так, мужчина воспринимает через фольклорные образы эталонные стереотипы,

осознает их, пытается вести себя соответственно, стремится к совершению таких поступков, которые и его сделали бы героем подобных фольклорных жанров.

Для воспроизведения такой цепочки, вернее, витка побудительных мотивов поступков и самих поступков, в обществе бамбара существует соответствующая социальная группа — гриоты, профессиональные сказители и музыканты. Они отражают и формулируют общественное

34

мнение, но во многом и формируют его на основе как действующей системы ценностей, так и, иногда, узко корпоративных интересов своей группы.

Взаимодействие упомянутых социальных групп, а также конкретных индивидов в них, обусловленность идеологических форм, в которых общественный процесс реализуется, — все это отражает воспроизводство стереотипов полового поведения бамбара. Этим стереотипам в итоге присуща некоторая идеальная модель мужского и женского поведения — маскулинности и фемининности, которая в четко сформулированном виде не существует, но как в бытовой, так и в институированной сфере присутствует в форме повседневной и исторической конкретизации либо в мифоритуальном обобщении и олицетворении.¹⁴

В сознании каждого ребенка бамбара мужского пола постепенно утверждается стремление «стать мужчиной» — *ка ке чее йе*. В бытовых обрядовых и ритуальных ситуациях произносятся слова: *Карса кера чее йе* 'Такой-то стал мужчиной'. В отличие от обыденного европейского понимания этого высказывания как подразумевающего физиологическую зрелость, это — определенный фразеологизм, означающий совершение индивидом какого-то социально значимого поступка, подвига. Чаще всего это говорится о старике на исходе жизни или о человеке более молодых лет, совершившем «мужественный поступок», т. е. нечто достойное мужчины, в чем, собственно, и проявил себя как мужчина.

Именно это и отражает утвержденный обществом стереотип полового поведения мужчин — *ка ке чее дафа-лен йе* 'стать полным/завершенным мужчиной'.¹⁵ По словам моего информанта А. Марико, для достижения этого состояния надо пройти несколько этапов, с каждым из которых связана деятельность соответствующего тайного союза. Лишь попав в последнюю категорию, мужчина становится *чее дафален*.

«Образцовый человек [мужчина], герой, занимает важное место в культуре этого народа в действительности потому, что этика придает значимость [индивиду] вне зависимости от всех понятий подчинения и доминирования. В этом смысле этика формирует/создает героев; более того, любой человек, соответствующий этой этике в своих поступках, — герой. Можно ли говорить о большей отваге и неустранимости, чем те, которые надо иметь,

35

чтобы победить самого себя и чтобы стать хозяином самого себя? Бамбара так не считают».¹⁶

Можно согласиться с этими словами Д. Заана и признать роль этических норм в жизни бамбара — норм, из которых наиважнейшими для мужчин являются бесстрашие, твердость характера, умение держать себя в руках, готовность к самопожертвованию, воздержанность во всем, включая осознанное регулирование интенсивности половой жизни, немногословие, спокойствие и способность к иносказаниям.¹⁷

В силу ряда причин наиболее зримо для общества этот стереотип маскулинности проявляется, пожалуй, в деятельности членов охотничьих союзов — единственного из эзотерических группирований, членство в которых не скрывается, а ряд обрядов и ритуалов открыт для всех.¹⁸ Охотник, как правило, такой же земледелец, как и все бамбара, но он еще одновременно и воин (поскольку входил в костяк традиционной военной организации). Даже лесная охота в сознании бамбара сродни войне (война против хищников), что отражено в обильном фольклоре охотничьего цикла.¹⁹

В силу этого и в дополнение к вышеперечисленным особенностям образа маскулинности бамбара-охотники наделены цепким и напряженным вниманием, скрытым за маской внешнего спокойствия, определенным коварством, как бы противостоящим коварству зверя или противника, способностью к быстрому решительному действию, подобному броску хищника, даром устрашения, парализующим волю врага.²⁰

Мир женщин являет противоположную сторону жизни общества, во многом чуждую и непонятную для мужчин, но взаимодействующую с миром мужчин, обеспечивающую и в их сознании то же единство общества, его воспроизводство. Женщинам, да и всем бамбара в целом, свойственны соответствующие идеальные модели женского поведения — фемининности. Однако более известна их бытовая реализация, уже из-за одного того, что женские тайные союзы и менее изучены, и более замкнуты, чем мужские (см. выше). Так, особый престиж для женского поведения имеет брак и деторождение. Молен, приводя цитату из свадебной песни «*Чее-ла-та бе майя джа*», дает ее перевод: «Брак делает завершенную женщину [женщину женщиной]». ²¹ Однако само по себе рождение детей недостаточно для соответствия стереотипу: *Воло те ко-найя са* 'Рождение детей не исключает стерильности', ²²

36

т. е. важно, чтобы потомство было жизнеспособным. В общественном сознании именно через брак и через потомство и оценивается соответствие самому стереотипу фемининности: *И ман'а мусо ньягами ба ке, а ке фачата* 'Если слышишь, что какая-то женщина очень счастлива, значит, муж ее — отважен' ²³ или: *Ден-ке че волонвуля бе мусо мин фе, а тонна — куру те се ка фо, а бе фо*: «*На ка бана*» 'Если у женщины семь сыновей, то о ее горбе говорить нельзя, говорят: «Мамина болезнь»'. ²⁴ Немалое значение имеют и красота, обаяние, домовитость, работоспособность. В женщине ценится, равно как и в мужчине, выносливость к трудностям и ударам судьбы, сдержанность. ²⁵ Эти качества играют особую роль и при эксцизии, и во время

беременности и родов.

Однако наряду с положительными стереотипами в реальной и мифоритуальной жизни за женщинами признаются и характерные негативные особенности: болтливость, зависть, склонность к беспорядку, дезорганизации, дестабилизации, восходящие к женскому персонажу космогонического мифа Мусо Корони — источнику «нечистого» в мире.²⁶

Молодежь бамбара с раннего детства видит противопоставленность и взаимодействие полов и в бытовых (жилище, прием пищи, разделение труда и т.д.), и в ритуальных (представления тайных союзов, праздники, обряды аграрных циклов и др.) ситуациях. Интуитивно и целенаправленно/осознанно она усваивает скрытый механизм этого «взаимодействия через противопоставление», занимает свое место в нем в соответствии со своим реальным и признаваемым обществом полом. Тем самым создаются предпосылки к реализации идеального, с точки зрения принятых стереотипов, воспроизводства общества, идентификации половой реальности индивидов.

¹ В принципе это разграничение созвучно предложению А. К. Байбурина рассматривать два иерархических уровня социального поведения: мифоритуальный и бытовой. Действительно, мифоритуальный план социального поведения, как правило (и, в частности, у бамбара), реализуется в рамках специфических социально-идеологических группирований/институтов; см.: *Арсеньев В. Р. Социальные аспекты традиционной хозяйственной деятельности бамбара (Республика Мали) : Авто-реф. дис. . . . канд. ист. наук. Л., 1986. С. 9.*

² *Paques V. Les Bambara. Paris, 1954. P. 86.*

³ Так, в сознании бамбара половую определенность имеют: правая

37

сторона — как «мужская» и левая — как «женская»; ср.: *Paques V. Op. cit. P. 67* — цит. из А. Обера. Половую символику имеют и числа: 3 — «мужскую», 4 — «женскую», и все кратные им соответственно (см.: *Dieterlen*

G. Essai sur la religion bambara. Paris, 1951. P. 211). Ею же, видимо, наделяются в эзотерической информации и важнейшие направления сторон света «север—юг»: *баба-джу* — северное направление — мужское, *бани-джу* — южное направление — женское начало. Ср.: Там же. С. 7.

⁴ *Tauxien L.* La religion Bambara. Paris, 1927. P. 359—360. Основное же имя вновь зазвучит после инициации, знаменующей половую идентификацию, т. е. обрезание для мужчин и эксцизию для женщин.

⁵ В европейском понимании подобные речевые обмены нередко выглядят как сквернословие, цинизм или повышенная откровенность, но для бамбара это сами собой разумеющиеся вещи, скрывать которые нет причин.

⁶ Ранее существовавшая лакуна в изучении тайных женских союзов (см., напр.: *Dieterlen G.* Op. cit. P. 142; *Paques V.* Op. cit. P. 86) ныне частично заполнена Р. Люно (*Luneau R.* 1) *Les chemins de la noce: La femme dans la societe rurale au Mali.* Lille, 1975; 2) *Chants de femmes au Mali.* Paris, 1981).

¹ *Zahan D.* Societes d'initiation bambara: Le n'domo et le kore. Paris; La Hague, 1960. P. 40.

⁸ *Ibid.* P. 28.

⁹ По данным Д. Заана, этот этап посвящения в н'Домо соответствует по характеру информации союзу Нама, ведающему, в частности, вопросами регуляции отношений между полами, браками. В свою очередь союз Нама в антропоморфной модели-взаимодействия тайных союзов соответствует гениталиям (*Zahan D.* Op. cit. P. 29—30, 33).

¹⁰ *Zahan D.* Op. cit. P. 48; *Tauxier L.* Op. cit. P. 378.

" Ср.: *Leynaud £.* Fraternite d'age et societes de culture dans la Haute vallee du Niger // *Cahiers d'etudes africaines.* 1966. Vol. 6. P. 21.

¹² *Dieterlen G.* Op. cit. P. 187, 188; *Paques V.* Op. cit. P. 92.

¹³ *Luneau R.* Chants de femmes. . .

¹⁴ Например, миф о Санин и Контрон — женщине и мужчине, породителях охотников.

¹⁵ *Арсеньев В. Р.* Охотничий обряд и ранние формы театра: (на материале охотничьих союзов бамбара) // Пути развития театрального искусства Африки. М., 1981. С. 46.

¹⁶ *Zahan D.* Religion, spiritualite et pensee africaines. Paris, 1970. P. 186.

¹⁷ *Арсеньев В. Р.* Охотничий обряд. . . С. 46—48.

¹⁸ Там же.

¹⁹ *Chants de chasseurs du Mali : Par Annik Thoyer—Rozat.* Т. 1—3. Paris, 1978.

²⁰ Подобные проявления личности типичны для охотников бамбара и не раз наблюдались мной при общении в бытовой и ритуальной обстановке.

²¹ *Mgr Molin.* Recueil de proverbes bambaras et malinkes. Issy-les Moulineaux, 1960. P. 28.

²² Ibid. P. 35.

²³ Ibid. P. 31.

²⁴ Ibid. P. 34.

²⁵ *Zahan D.* Religion, spiritualite. . . P. 174.

²⁶ *Paques V.* Op. cit. P. 82—83.

38

С. Б. Чернецов

Нарушительница норм

женского поведения в Эфиопии XVII в. —

героиня «Жития матери нашей Валата Петрос»

В 1672 г. в сравнительно недавно основанном монастыре Кораца было написано необычное произведение — «Житие матери нашей Валата Петрос», посвященное основательнице этого монастыря, личности также вполне необычной для Эфиопии того времени. Валата Петрос родилась примерно в 1597 г. в семье знатных и богатых родителей, Бахр Сагада и Крестос Эбая. Ее отец Бахр Сагад, происходил из рода наследственных правителей области Даваро и Фатагар; ее братья, Павел, За-Манфас Кеддус, Лесана Крестос и За-

Денгель, были крупными военачальниками и играли видную политическую роль в бурных событиях XVII в. Потомки этого знатного рода заметны и в следующем, XVIII в. при дворе эфиопских царей. Как это было принято в Эфиопии, девочка в довольно юном возрасте была выдана замуж за весьма знатного и могущественного царского военачальника Малька Крестоса, также видную политическую фигуру XVII в. Как писал Б. А. Тураев, «он был не только в родстве с абиссинской царской фамилией, но имел в своих жилах и кровь адальских мавров».² Брак этот оказался неудачен, трое детей у Валаты Петрос умерли тотчас после рождения, и это, видимо, внушило ей отвращение к супружеской жизни и побудило уйти в монастырь. Однако муж ее, Малька Крестос, был категорически против такого решения, и она бежала от него тайком, когда он был в походе.

Бежала она к монахам, жившим на островах и берегах оз. Тана, и этот побег был совершен не без их участия, потому что настоятель, авва Фатла Селласе, специально прислал за нею двух монахов, которые привели ее на полуостров Заге, где ее и постригли в монахини. Однако Малька Крестос этого так не оставил и отправился за женою. «Житие» картинно повествует, как «тотчас встал он в гневе великом, зарычал, как лев, призвал войско свое. . . и приказал войску своему. . . разорить страну, расточить имение их, потребить хлеб их без меры и без жалости» (р. 13). И хотя этот Малька Крестос был действительно зол на монахов, переманивающих мужних жен и разрушающих его семейную жизнь, на самом деле он

39

действовал гораздо дипломатичнее. Он обратился к Валате Гиоргис, дочери покойного царя Сарца Денгеля и жене могущественного эфиопского царедворца раса³ Афанасия, с просьбой повлиять на монахов и отдать ему жену. Его права были безусловны, могущество велико, и авва Фатла Селласе вынужден был не только отступить, но даже сам уговорить Валату Петрос возвратиться к мужу. Он говорил ей: «Раз плачут люди [этой] страны из-за разорения своего, то на тебя возложит господь печаль их, и не возлюбит

нищету твою, и не примет молитву твою!» (р. 14). «Житие», пользуясь всяким случаем восславить свою героиню, обращается по этому поводу к читателям со словами: «Зрите же, о возлюбленные мои, красу благодати матери нашей святой Валаты Петрос, которая ввергла себя Малька Крестосу, говоря: „Лучше погибнуть мне, нежели гибнуть всему народу из-за меня!“» (р. 15). Тем не менее факт остается фактом: покинув мужа, Валата Петрос погрешила не только против законов человеческих, но и божественных.

Это было возможно благодаря двум обстоятельствам: ее собственной родовитости и мягкосердечию Малька Крестоса, обстоятельствам, которые не раз будут помогать ей и впредь. Ее смирение ограничивалось сферой исключительно религиозной и интеллектуальной; в быту она вела себя как знатная дочь знатных родителей. Когда один из военачальников Малька Крестоса ударил мечом в ножнах монаха, сопровождавшего Валату Петрос, со словами «Вы — монахи беззаконные, сманивающие мужнюю жену», «тотчас встала мать наша святая Валата Петрос в великом гневе и ударила его по щеке и сказала: „Ты, раб скверный! Как смеешь ты драться при мне!“» (р. 16). С Малька Крестосом же на любую его вспышку гнева она отвечала взрывом такой эмоциональной силы, что тот пасовал и просил прощения. Все это, однако, не спасло их семейной жизни. Царь Сисиний, которому служил Малька Крестос, открыто принял католичество и тут же столкнулся с повсеместным сопротивлением. Первым против него выступил его военачальник Юлий. Решающая битва произошла 11 мая 1617 г.; в ней участвовал также и Малька Крестос на стороне царя. Войско Юлия было разбито, сам он погиб; с ним погиб и митрополит Симеон, а достояние и одежды убитых стали добычей победителей. Митрополичье одеяние досталось Малька Крестосу. Хотя Симеона убил и не он, Валата Петрос

40

использовала это обстоятельство как повод, чтобы окончательно отделиться от мужа: «Как жить мне с тобою? Ведь не христианин ты и убил митрополита! Ведь у тебя одеяние митрополичье!» (р. 17). Это был

окончательный разрыв. Малька Крестос это понял, но повел себя как благородный человек; он не стал понуждать жену и отослал ее к ее матери с горькими словами: «Возьмите дочь вашу; с тех пор как женился я на ней, не радовала она меня, а печалила, не была она едина плотью со мною по закону мужа и жены. Отныне пусть живет она, где хочет и желает!» (р. 18).

Валату Петрос принял к себе ее брат За-Денгель, который, так же как и Малька Крестос, был одним из военачальников царя Сисинния. Однако она ушла и от него и пришла к озерным монахам с девочкой-прислужницей, которая, однако, очень раздражала ее. Девочку с оказией отослали домой, к Валате Петрос прислали на время монахиню из монастыря в Фуре, но ей была необходима постоянная компаньонка. Ей предложили другую монахиню, также знатную женщину, по имени Эхата Крестос, «которая оставила, подобно тебе, мужа своего и дом». Валата Петрос отказалась: «Не хочу я жить с женщиной, что оставила дом свой!» (р. 22), забывая, что в этом они схожи. Эхата Крестос поначалу тоже отказывалась «и говорила: „Не желаю я жить вместе с женщиной, что жила в миру. Коль буду я жить с нею, чему научит она меня и какой пример возьму я у нее? Обе мы насаждения новые!“» (Ibid.). Однако встретившись, они понравились друг другу и стали жить вместе. Скоро к ним присоединилась еще и Валата Павлос, дочь уже опального тогда раса Афанасия и упоминавшейся Валаты Гиоргис, только что осужденной царским судом и сосланной в свою вотчину. Так на оз. Тана сложилась небольшая аристократическая группа монахинь, находившихся в явной оппозиции к «царю-отступнику». Царь, однако, твердо стоял на своем, провозгласил католичество государственной религией и начал активно преследовать сопротивлявшихся. Оставаться в непосредственной близости от него на оз. Тана было небезопасно, и они удалились на север, в Аксум, «чтобы не слышать злословия франкского и не общаться ни с кем из присоединившихся к вере сей» (р. 26).

Это, однако, не уберегло Валату Петрос от царского гнева, потому что она и сама не береглась на севере

«и наставляла людей [той] страны, чтобы не принимали они веры Льва⁴ нечистой и не поминали имени царя-отступника во время литургии, ибо отлучен он и проклят» (р. 26—27). Это был уже мятеж, и царь потребовал от братьев Валаты Петрос немедленно привести ее на суд к нему, заявив: «Доселе не было вражды меж вами и мною, а ныне буду я враждовать с вами!» (р. 27). Угроза была нешуточной, и родичи привели Валату Петрос к царю. Они очень уговаривали ее не перечить ему и не лезть на рожон, и она, судя по всему, вняла их уговорам, хотя «Житие» и утверждает обратное. Во всяком случае, на прямой вопрос обвинителей: «Изменила ли царю, и изменила ли ты богу, и супротивничала ли ты приказу его, и преступала ли слово его, и злословила ли веру его, и возмущала ли ты сердца людей страны, чтобы не принимали они веры его и не поминали имени его во время литургии?» (р. 29) — она «не отвечала и не говорила ничего, но выслушала, опустив голову, усмехнулась и сказала лишь тихим голосом: „Не злословила я царя и никогда не отступала от веры моей"» (Ibid.). Так что на суде Валата Петрос вела себя вполне скромно, но царя разгневала ее усмешка. Тут ее выручил Малька Крестос, сказавший царю: «Не гневайся, господин мой, не для испытания тебя смеется она, а смеется в ней бес, которым одержима она с малолетства!» (р. 30). Вряд ли царь поверил в этого беса, но заступничество видного военачальника, оставшегося верным ему, когда другие бунтовали, сыграло свою роль. Тем более что и советники царские отговаривали Сисинния от репрессий: «О царь! Послушай нас: лучше тебе не убивать ее. Из-за одной женщины станут враждовать с тобою родичи ее в Даваро и Фатагаре» (Ibid.). В результате царь отправил ее к родичам, запретив только продолжать свою проповедь против него и его веры.

Валата Петрос, однако, не успокоилась и скоро убежала от родичей снова в Заге, куда к ней присоединились все те же Валата Павлос, Эхата Крестос «и многие другие», и вновь возник их аристократический монашеский кружок. Жизнь в Заге все же была небезопасна, и Валата Петрос

вынуждена была тайно уйти на север, в знаменитую Вальдебскую пустынь, обитель отшельников. Там она провела полгода, привыкая к новой для нее аскетической жизни и «уча людей вере правой, и наставляла она их, дабы не принимали они веры франкской нечистой» (р. 44). Это было уже преступление царского приказа, и Сисиний

42

рассердился: «Оставил я ее, так она не оставляет меня! Помиловал я ее, так она меня не милует! Отныне решил я, что мне делать» (Ibid.) — и снова потребовал ее к себе на суд. Знатное происхождение и родственные связи помогли ей и здесь. В царской столице ее поместили не в темницу, а в дом Бээла Крестоса, сводного брата царя Сисинния, где ее ежедневно навещали два иезуита и пытались обратить в свою веру. Царь решился на репрессии лишь после того, как иезуиты отчаялись в своих попытках и сказали царю: «Не слушает она и не принимает слов наших, но злословит нас. Разве войдет вода в каменное сердце?» (р. 46). Царь решил казнить ее, но вновь вмешались советники, и под их давлением он согласился отправить ее в ссылку. И тут Малька Крестос постарался выручить ее и уговорил царя отдать ему его бывшую жену, обещая, что у него в доме ее будет обращать в католичество католический патриарх Аффонсу Мендиш. Валата Петрос отправилась в ссылку, лишь когда сам Мендиш вынужден был признать свое бессилие.

«Житие» красочно расписывает ужасы ссылки, где лишь помощь божья спасала Валату Петрос от притеснений ее стража-«шанкаланина»,⁵ однако есть все основания полагать, что здесь мы имеем дело с обычным агиографическим преувеличением. Родичи не забывали ее и в ссылке. Довольно скоро тот же Малька Крестос с помощью двоюродной сестры царя Аматы Крестос⁶ выпросил у царя разрешение, чтобы к ссылке Валате Петрос прибыли ее верная подруга Эхата Крестос и служанка Илария. Потом ее мать с двумя монахами прислала ей «имущество многое, одежды и золото», которое она весьма разумно отдала своему стражу. «И затем, когда увидел он красу благости ее и величие благости, [пребывающей] на ней, стал он почитать ее

сугубо, и возлюбил, и назвал на языке страны своей „сити“, что означает „госпожа“, ибо пребывал бог с матерью нашей святой и избранной Валата Петрос» (р. 52). В результате вокруг нее собралась община изгнанных за веру, числом до ста человек. Родственники тем временем не переставали хлопотать о ее освобождении. Так, ее брат через наследника престола Василида добился того, что ее освободили, причем и здесь ее родственные связи были главным аргументом в устах наследника, говорившего со своим отцом: «Прикажи, чтобы выпустили Валату Петрос из Забаля, Дабы не умерла она там, и не огорчились из-за тебя

43

братья ее, ибо любят они тебя и ревнуют о царстве твоём!» (р. 53—54). Так она возвратилась со своими сподвижниками на берега оз. Тана, где основала свой монастырь в Чанкуа. На этом время гонений для нее кончилось и начался новый период ее жизни — время создания монастырей общежительного типа.

Уже в Чанкуа она сразу же столкнулась с двумя трудностями, бороться с которыми ей пришлось всю оставшуюся жизнь. Первой были эпидемии, моровые поветрия, проистекавшие от непривычки эфиопов к скученной жизни, отсутствия необходимых гигиенических навыков и норм. Препятствия, вполне безопасные и уместные для привольного хуторского образа жизни, оказывались губительными в больших общежитиях. Валата Петрос пыталась бороться с эпидемиями обычным эфиопским способом — меняя местожительство, однако от перемены места образ жизни не менялся и моровые поветрия появлялись в ее монастырях с роковой регулярностью. Второй трудностью была непривычка эфиопов к руководящей роли женщины, пусть даже в монастыре. Они признавали, что женщина может быть святой (хотя, как правило, это качество признавалось в женщинах весьма почтенного возраста, а Валате Петрос не было тогда и тридцати лет), но в праве быть руководителем, наставником им решительно отказывали. Переломить это устоявшееся мнение для Валаты Петрос было непросто, хотя

многое облегчалось тем, что вся община жила в сущности за счет того, что присылали ее знатные и богатые родичи. Так, в Чанкуа среди общины разразилась эпидемия, и они переселились на о-в Ангара, но болезни продолжались и там. Нужно было хоронить умерших, но авва Зэкра Марьям, к которому Валата Петрос обратилась с просьбой выкопать могилу, ответил сердито: «Что ты от меня хочешь? И что говоришь ты мне? Неужто ты думаешь, что я буду копать? Не умею я и не могу. Встань сама, препояшь чресла и копай! Разве не ты собрала всех [этих] людей, управляешь ими, не ты ли принесла эту болезнь? А ныне кто будет делать твою работу? Заканчивай то, что начала сама!» (р. 57). Далее Зэкра Марьям был вразумлен чудом, но раздражение мужчин руководством женщины не исчезло и вполне ощутимо давало о себе знать и впоследствии.

Общине Валаты Петрос постоянно приходилось менять места своего пребывания как из-за моровых поветрий,

44

так и из-за политических неурядиц, возраставших по мере роста всеобщего сопротивления католичеству и царю Сисиннию. Известие об отречении Сисинния в пользу своего сына Василида и о «восстановлении веры александрийской» застало Валату Петрос на о-ве Мэцле, где проживала смешанная община из монахов и монахинь, числом около 50 человек. Подобные смешанные монашеские общины, где «не разлучались мужчины и женщины [нигде], кроме ложа, ибо никто не имел в сердце своем помысла греховного» (р. 60—61), вещь обычная в Эфиопии, но для Валаты Петрос они представляли то неудобство, что в присутствии мужчин ей трудно было претендовать на лидерство. Поэтому она решила переселиться с монахинями снова в Заге, но чтобы не остаться без паствы, которая без энтузиазма относилась к этим постоянным переселениям, она просила монахов Мэцле, «дабы не пускали они женщин в Мэцле, ибо нашла она в житии отца нашего Яфкерана Эгзиэ,⁷ чтобы не входила женская тварь на этот остров» (р. 64). Однако эпидемии не оставляли ее общину, и от морового поветрия умерла

даже мать ее, Крестос Эбая, пришедшая навестить дочь.

Трудно было Валате Петрос и утвердить свой авторитет в общине. Совсем без мужчин им было не обойтись, хотя бы потому, что служить литургию могли только мужчины — священники и диаконы. Поэтому, когда она пыталась указывать им, в ответ ей случалось выслушивать и такое: «Что это за женщина, что приказывает мне? Разве начальница она или наставница? Разве не гласит Писание: А учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем (I Тим. 2, 12)» (р. 67). Борьба с этим она стала насаждением строгой монашеской дисциплины и выполнением заповеди: «Прежде всего да удалятся праведники и монахи от женщин, и да не отвечают им и не говорят с ними ни о чем» (р. 75). «И потому говорила мать наша святая Валата Петрос: „Коль вижу я очами своими монаха и монахиню, что беседуют между собой, то хотела бы я пронзить их вместе копьем, и не стала бы думать, что свершаю беззаконие, как убил Финеес израильянина и мадианитянку и как убил Самсон Агага, хотя они были священниками и не дозволено им убивать"». Она ввела строгий общежительный устав, а «если кто преступал этот устав, великий или малый, то налагала она эпитимию в сорок плетей» (р. 80). В насаждении дисциплины Валата Петрос прибегала и к гораздо более суровым

45

наказаниям, и ее слова о том, что она готова убить провинившегося, не были метафорой. Одну красивую монахиню, что гордилась своей красотой, Валата Петрос «наказала» и отослала домой, отчего та «болела долгие годы, так что изменился облик ее, и усохла плоть до костей, и сделалась она расслабленной, и не вставала до самой смерти» (р. 84). Судя по всему, Валата Петрос прибегала к ядам для такого «наказания». Это, видимо, знали и монахини, потому что одна из них, решившая уйти из монастыря, «отказалась есть. И приказала [Валата Петрос] принести праха и смешать его с хлебом и накормить ее насильно. И ела та против воли, и заболела она, и сделалась расслабленной, и жила, ползая как дитя, долгое время силою матери нашей

благословенной Валаты Петрос, и не ходила ногами до самой смерти» (р. 84—85). Подобные исключительные меры оказывались возможны в довольно либеральном эфиопском монастырском быту по двум причинам: по богатству Валаты Петрос, позволявшему ей содержать многочисленную общину и даже возвести на собственные средства церковь на о-ве Рема, и по тесным связям ее с новым, вполне правоверным, двором царя Василида. Именно к ней присылает новый царь знатную даму, дочь Аматы Крестос, в свое время вступившейся за нее, для обращения из католичества в «веру александрийскую». Валата Петрос помнила старое добро, обращалась с ней ласково и терпеливо и в конце концов добилась своего. Все это, безусловно, укрепляло ее авторитет и в ее собственной обители, и среди всего островного монашества, где также находились недовольные ее возвышением: «И пришли восставшие из наставников ропщущих, и роптали они на мать нашу святую Валата Петрос, и позавидовали ей завистью дьявольской, когда увидели, что последовал за нею весь мир и что возвеличилась и возвысилась она, а они стали у нее в подчинении. И говорили они: „Разве писано в Писании, чтобы была ты начальницей и наставницей, ведь ты — женщина! Запрещает это Писание и гласит: Жена да учится и да не властвует над мужем (ср. I Тим. 2, 11 —12)“. И по этой причине хотели они отставить ее, да не могли отставить» (р. 91). Не могли они ее отставить потому, что за нее вступился ее давний покровитель, долголетний наставник всего озерного монашества авва Фатла Селласе, который в свое время организовал ей побег от мужа на берега оз. Тана. Как в миру, так и в мона-

46

шестве Валата Петрос оставалась настолько влиятельной фигурой, что для нее следовало делать исключения.

Валата Петрос действительно была исключительной личностью для Эфиопии того времени, во многом поступала по-новому и оттого постоянно сталкивалась с новыми проблемами. Сама ее монашеская жизнь была новой. Бывало и прежде, что знатные женщины принимали монашество. Они

поселялись в маленьких обителях келли-отского устава, которые устраивали сами близ какого-нибудь знаменитого монастыря, и жили там, нередко со своими служанками, в тиши и довольстве. Бывало и так, что их привлекала жизнь аскетическая и отшельническая, и они жили в одиночестве трудами рук своих, отказываясь от помощи родственников. Валата Петрос же поставила своей целью организовать большую общежительную общину, которой взялась руководить сама. Она не собиралась создавать исключительно женский монастырь, но из-за сопротивления мужчин он приобрел преимущественно женский характер. Ей удалось утвердить свой авторитет руководительницы, но жизнь поставила перед нею новый вопрос: ее община разрасталась, содержать ее, как прежде, на свои собственные средства для Валаты Петрос оказывалось невозможно, и нужно было решать, что делать дальше.

Собственно, выхода было два: либо отказаться от руководства большой общиной и спасти душу одной, либо перестраивать всю прежнюю монастырскую организацию и переходить на самообеспечение. Первое претило энергичной и властной натуре Валаты Петрос, второе же требовало очень многого: и обширных земель для обработки, и ежедневных хозяйственных забот, чуждых этой аристократке. Она колебалась, но в конце концов сделала свой выбор, опять-таки вполне необычный для женщины того времени, и «Житие» повествует об откровении, ниспосланном ей: «Благодать, даруемая во время отшельничества, не та благодать, дабы утешался он и не трогался с места, общежитию же — дабы умножалось оно, дабы управлялось и росло числом — такова [благодать сия]. И если вынесешь ты и вытерпишь нрав всего общежития— то это благодать!» (р. 101). Поэтому Валата Петрос отправилась в только что основанную столицу — город Гондар и получила от царя Василида землю Лаг. Соответственно новой жизни была перестроена и вся монастырская организация: «обновила она устав и со-

брала монахов, чтобы они обедали и спали в одном доме, младшие и старшие, не разлучаясь никогда, кроме старцев немногих. Из них выбрала она по воле божией авву За-Хаварьята и сделала его отцом над всеми. И отделила она людей, которые трудились по домам своим, и повелела, дабы не входил никто в другой дом ни в коем случае, а если придет нужда, пусть встанет вне [дома] и поведает свою нужду. И обновила она устав, и в каждом доме было по пятьдесят человек, а над ними один главный» (р. 102).

Как мы видим, в случае с монахами Валата Петрос посчиталась с мужским самолюбием и поставила им непосредственными начальниками мужчин. Монахинь же она возглавила сама. Столь строгая дисциплина, очевидно, не оставшаяся без протеста, потребовала еще более строгой самодисциплины и от нее самой. Община Валаты Петрос была рассеяна по многочисленным островам и берегам оз. Тана. И когда она не была занята в довольно частых разъездах, то «пребывала она, служа собранию, наравне с другими как одна из них, черпая воду для омовения рук. А во время трапезы приказывала она возлечь сестрам, а сама стояла и прислуживала им, и не садилась, не закончив молитвы благодарения. И еще входила она в трапезную, и пекла хлеба, и выметала золу, и сор выносила на голове своей и выбрасывала вон. . . И не было таких врат смирения, в которые бы не вошла мать наша святая Валата Петрос, но обреталась она повсюду. Будучи госпожой, она сделала себя рабыней, как сказал Павел: Ибо будучи свободен от всех, я всем поработил себя (I Кор. 9, 19)» (р. 99). Так Валата Петрос твердо и последовательно, с терпением, самоотвержением, а нередко — и с жестокостью шла к своей цели. Она преодолела все препятствия на своем пути, кроме одного, оказавшегося роковым, — санитарных условий разросшегося общежития. Паства ее увеличилась, «и стало их девятьсот. И тогда поднялась болезнь тяжкая среди сестер, и поразила их, и убила из них многих сестер» (р. 103). В конце концов жертвою эпидемии пала и сама Валата Петрос, как прежде мать ее, Крестос Эбая. Она умерла 23 ноября 1648 г., а агиограф ее сообщает: «А лет ей было 50: 24 года до монашества и 26 лет

в монашестве» (р. ПО). В результате на оз. Тана не создано многолюдного монашеского собрания, но на местах бывших общежитий Валаты Петрос сохранились небольшие оби-

48

тели, где свято чтится память основательницы. Цель же Валаты Петрос оказалась не только не достигнутой, но и позабытой. Впрочем, это естественно: для существования больших многолюдных монастырей в Эфиопии не было необходимых условий ни в XVII, ни в двух последующих веках.

Можно по-разному оценивать жизнь и деятельность Валаты Петрос. Б. А. Тураева огорчало неправославие богословских воззрений Валаты Петрос. Он писал: «Величественный образ убежденной подвижницы, энергичной созидательницы семи больших монашеских общежитий, твердой исповедницы национальной веры, к сожалению, много теряет при мысли о том, что исходной точкой ее протеста было не то, чего бы мы ожидали. Во всей длинной истории ее страданий мы ни разу не встретим даже имени Рима и папы; все дело продолжает вращаться вокруг „православной веры Диоскора" и „нечистой веры Льва", как будто оно происходило не в XVII, а в V веке. . . Таким образом, борьба Валаты Петрос против пропаганды в сущности есть борьба против православия; она еще раз доказывает самым наглядным образом, каковы могут быть отношения абиссинов к православной церкви, в случае их близкого знакомства с нею. Вместе с тем все это рисует перед нами отсталость эфиопских грамотеев, все еще в XVII веке продолжавших считаться с условиями Халки-донского собора и потерявшими из вида церковную историю христианского мира».⁸ Возвращаясь к личности Валаты Петрос, следует заметить, однако, что в богословских своих убеждениях она была вполне традиционна и разделяла (что естественно) точку зрения эфиопской церкви. В чем она была нетрадиционна и необычна, так это в своем поведении, смело нарушая сложившиеся стереотипы поведения. Она так и осталась исключением;

будучи основательницей семи монастырей, Валата Петрос не оставила последователей и не основала традиции, потому что нарушение традиции стать традицией не могло, по крайней мере в Эфиопии XVII в.

Однако славу она снискала громкую и память оставила долгую и благоговейную. Эта память и слава вызвали потребность в создании ее «Жития», которое и было написано на 29-м году по смерти Валаты Петрос в монастыре Кораца, основанном ею. Ее агиограф, однако, оказался перед трудной задачей, причем трудности его были достаточно новыми и необычными для агиографии.

49

Агиографу Валаты Петрос трудно было не собрать сведения о ее жизни и подвигах, память о которых была жива среди озерного монашества, а оправдать те нарушения ею стереотипов женского поведения, о которых также прекрасно помнили и народ, и братья и умолчать о которых было невозможно. Собственно, серьезных таких нарушений было два: преступление постановления Гангрского собора (около 340 г.): «Если какая жена оставит мужа и пожелает уйти от него, гнушаясь брачным сожительством, да будет анафемою»⁹ — и заповеди апостола Павла: «А учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии» (I Тим. 2, 12). О том, чтобы отвергнуть сами эти всеобщие положения, не могло быть и речи. Нельзя было также и пойти по пути компрометации оппонентов святой, возражавших против такого ее поведения, во-первых, потому что в принципе они были правы, а во-вторых, потому что многие из них (такие, например, как муж Валаты Петрос Малька Крестос) были очень симпатичными личностями, не позабытыми и ко времени написания «Жития» и пользовавшимися всеобщей любовью. И агиограф Валаты Петрос нашел выход из этого положения в том, что не стал отрицать самой непререкаемой традиции, но все свои усилия сосредоточил на исключительности своей героини и той жизненной ситуации, в которой она оказалась.

При этом, исключая ее из ряда обыкновенных женщин, он как бы

исключает ее из числа женщин вообще. Таким образом, мужские функции Валаты Петрос (а мужчинам позволено и уйти в монастырь, оставив семью, и быть в монастыре учителем и наставником) объясняются ее особой, неженской сущностью. Эта сущность ее, согласно «Житию», проявляется с самого момента ее рождения, и в связи с этим стереотипы поведения нарушают все, а не только она. Первым в «Житии» это делает отец святой, Бахр Сагад. Когда он узнал о рождении дочери, то «пошел он, радуясь и ликуя, и вошел в опочивальню родильницы, хотя был он вельможей знатным и не пристало ему входить к родильнице. И сказали ему: „Как же пойдешь ты в опочивальню родильницы? Не пришло еще время входить туда!" И сказал он: „Дайте мне войти, ведомо мне, что неведомо вам ныне — грядущая тайна дитяти сего!"» (р. 6). Совершенно необычно вел он себя по отношению к дочери и в дальнейшем: «Когда была она дитятей, малым возрастом и не знающим [еще] имени ни отца своего, ни матери,

50

сажал он ее на престол и на трон, брал меч и служил пред нею, стоя и чувствуя ее, как воины чувствуют царя, и воспевал ей хвалу и говорил он: „Я умру за тебя, я, отец твой! О дитя благословенное, избрал тебя бог, благословил и освятил!" И делал он так каждый день, не сытый и пьяный, а голодный и трезвый, ибо опьянен он был любовью к ней и ведал тайну, что грядет от нее» (р. 9).

Согласно «Житию», Валата Петрос была человеком необыкновенным и всегда жила жизнью необыкновенной, скрытой, однако, от непосвященных покровом обыденности. Когда Валата Петрос, как всякая знатная замужняя дама, устраивала по церковным праздникам угощение для клира и нищих, сама она «не вкушала ничего от всего этого, но ела листья ранч горечи жгучей и пила воду, а людям казалось, что ест она и пьет, подобно им» (р. 11). Таким образом, она была как бы монахиней в миру, и ее уход от мира не менял сущности ее жизни, а лишь сбрасывал обманчивый покров внешней видимости. Агиограф Валаты Петрос, описывая ее конфликты с мужем, не

решается отказать Малька Крестосу в благородстве поведения, но и в этом у него определяющим оказывается не добрая воля Малька Крестоса, а бог. Рассказывая о том, как Малька Крестос отпускает с миром Валату Петрос, автор добавляет: «И он бы оставил ее, да воспрепятствовала ему воля божия» (р. 18). На этом агиограф кончает со щекотливым вопросом ухода в монастырь мужней жены, но впоследствии при случае не упускает возможности упомянуть и о других мужних женах, ушедших из мира: «И жили с нею знатные женщины из дочерей вейзазеров,¹⁰ и царских наложниц, и княжеских жен. . . и женщины, что оставили мужей своих. . .» (р. 77).

Здесь, однако, можно было сослаться, помимо божьей воли, и на житейские прецеденты. Сложнее было с заповедью «учить жене не позволяю», и для оправдания руководящей роли Валаты Петрос ее агиографу потребовалась немалая изобретательность. Набор его приемов, действительно, широк и разнообразен. Разумеется, главным и самым сильным аргументом была ссылка на промысел божий и доказательство его. Здесь автор неоригинален и следует обычным житийным шаблонам. Высокая (и руководящая!) миссия святой прорекается ее отцу еще до рождения Валаты Петрос: «Родится у тебя дочь прекрасная, что воссияет, как солнце, во всех пределах мира. И станет она путеводительницей для незрячих сердцем, и будут

51

исповедоваться ей цари земные и митрополиты, и соберутся к ней люди многие с четырех концов света и станут собранием единым угодников божиих» (р. 6). Далее другой монах пророчествует в Вальдеббе уже самой Валате Петрос: «Послушай, скажу я тебе слово, что вложил бог в уста мои: возникнут служением твоим общежития семь раз в семи обителях и спасутся рукою твоей многие души...» (р. 37). Все эти пророчества венчает «завет», данный святой самим Иисусом Христом: «Прейдут небо и земля, а слово мое не прейдет. . . выходи из пустыни сей, дабы обрести души, и нет тебе пользы спастись себя в одиночестве! И дал я тебе завет, что буду я с тобою и буду

хранить тебя...» (р. 39—40).

Это тот самый «завет», о роли которого в эфиопских житиях Б. А. Тураев писал, что он «является как бы необходимой принадлежностью святого и, наоборот, был ее условием. Ни одно житие не обходится без того, чтобы бог перед смертью не являлся святому и не давал ему обещания помиловать до известного поколения всех совершающих память его, верующих в молитву его, творящих во имя его добрые дела и интересующихся житием его. Та настойчивость, с которой повторяются эти „заветы“ в каждом житии, та неукоснительность, с которой авторы их приводят эти заветы, заставляют нас серьезно подумать, не была ли наличность этих странных для православного читателя обетований таким же условием помещения в святцы, как и чудеса». Все это, конечно, так; и «завет» Иисуса Христа был для эфиопского читателя безусловным доказательством святости Валаты Петрос. Но мы видим, что ее агиограф приурочил «завет» не к кончине святой, а к самому началу ее трудов по созданию монашеских общин, и «завет» таким образом оказывался, кроме всего прочего, еще и высшей санкцией на руководящую роль Валаты Петрос. Агиограф, однако, не ограничился «заветом» и пророчествами, может быть, потому, что все они были слишком привычными атрибутами любого жития, а нетрадиционное поведение святой нуждалось с его точки зрения в дополнительных и также нетрадиционных обоснованиях.

Поэтому ту же самую по сути ссылку на божью волю агиограф неоднократно и последовательно вкладывает в уста разных авторитетных лиц. Первым оказывается митрополит Марк, прибывший в Эфиопию в 1636 г., который на слова Валаты Петрос: «Что делать мне? Вот соби-

52

раются ко мне люди без моей на то воли. Пристало ли мне это или нет?» — отвечает: «Не бойся, ничего не будет без воли божией. И ныне укрепит он тебя, и почиет на тебе дух его!» (р. 70—71). Ту же мысль, но более развернуто, развивает глава озерного монашества авва Фатла Селласе в

ответ на жалобы настоятелей, что Валата Петрос управляет ими: «Бог для вразумления нашего воздвиг ее, ибо удостоил он нас, и назначил ее, и дал ей старшинство над нами, и благоволит ей. И потому нельзя отставить ее, как сказал Гамалиил в Книге Деяний: „Отстаньте от людей сих и оставьте их; ибо если это предприятие и это дело — от человеков, то оно разрушится, а если от бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вам не оказаться богопротивниками" (Деян. 5, 38—39)» (р. 91). К этому автор добавляет уже от себя: «Эти наставники ропщущие не могли отставить мать нашу святую Валату Петрос, ибо дозволено ей было от бога. А если бы не от бога [было сие], то не существовало бы доныне собрание это, но скоро исчезло бы и прошло. И потому известно, что от бога сие» (Ibid.).

Ссылка на божью волю — аргумент, конечно, веский, но наш автор им не ограничивается. Исподволь, через все произведение он последовательно проводит мысль о том, что Валата Петрос, несмотря на свою женскую внешность, обладает чудесной неженской сущностью: «Сколь ужасен и тяжек тот час, когда обрушились беды и гонения на мать нашу святую Валату Петрос! [Ее беды и гонения] были гораздо хуже и тяжелее, нежели беды и гонения, что постигли христиан в те годы. Какая женщина может уподобиться ей и претерпевать все это, как она? Не только женщина, но и мужи могучие не смогли бы терпеть, подобно ей. Но сила божия, пребывающая на ней, давала ей терпение и силу» (р. 48). При этом агиограф ссылается на обстоятельства не только физического, но и физиологического порядка. На мольбу святой перед иконой богородицы «заговорил сей образ и сказал ей: „Не произноси слов больше, вот услышала я молитву и просьбу твою, и увидела я страдания твои, и остановлю я кровь твою месячную. Отныне и впредь не будет являться у тебя кровь никогда!" И тотчас высохла месячная кровь ее, хотя была она молода и не достигла срока, когда прекращаются месячные» (р. 63).

Старается автор найти оправдание руководящей роли Валаты Петрос и в поведении самой святой: «И начала она

смирять себя, и стала прислуживать, как служанка, и молоть за день пять еф ячменя или пшеницы, хотя руки ее нежные не были привычны к работе с жерновами и ни к какой другой работе. . . Как сказал господь наш: „Кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом" (Матф. 20, 27)» (р. 24). Смирение и труды Валаты Петрос постоянно подчеркиваются ее агиографом прежде всего как моральное оправдание и обоснование ее власти: «Если бы не покорилась она сама старице, не покорились бы ей цари и князья, и не победила бы она бесов. Как сказал Старец Духовный ¹²: „Если бы не покорился Иосиф пред законом рабства, не стал бы он господином над землею Египетской". И Павел сказал: „Ибо рабство телесное за время недолгое дает пользу, и праведность, и власть надо всем, и в нем надежда жизни во всякое время"» (р. 34—35). Эта последняя ссылка на Павла — фиктивная; ее нет в посланиях его. Со стороны нашего агиографа это несколько странно, потому что он часто цитирует апостола Павла. Все это наводит на мысль, не вызвано ли его постоянное стремление подкреплять свое восхваление святой авторитетом апостола Павла тем обстоятельством, что именно Павлу принадлежит категорическое запрещение «учить жене»?

Как бы то ни было, но оправдывая и восхваляя на протяжении всего «Жития» руководящую роль Валаты Петрос, автор не утверждает ее в качестве новой традиции взамен старой, а именно оправдывает в качестве исключения. Следует сказать, что объяснение этому заключается в самой той эпохе (первой половине XVII в.) — эпохе также исключительной в истории Эфиопии. Как раз на это время приходится глубокий кризис (и политический, и идеологический), который переживало тогда все эфиопское общество. Именно этим кризисом объясняется невозможная в других обстоятельствах попытка царя Сисинния ввести католичество в стране, которая до этого почти полтора тысячелетия твердо исповедовала другую веру; именно кризисом объясняется и то, что эта, казалось бы, самоубийственная попытка чуть было не увенчалась успехом. В этих условиях все старые стереотипы

оказались поколебленными, традиции пошатнувшимися, и люди, очутившись в необычных и непривычных для себя обстоятельствах, вынуждены были и действовать необычно. Во второй половине XVII в. все вернулось на круги своя; была «восстановлена вера александрийская», с нею же

54

были восстановлены и прежние традиции и стереотипы. Этой эпохе кризиса, однако, мы обязаны тем, что нарушение стереотипа женского поведения, совершенное Валатой Петрос, было описано в «Житии», и описано сочувственно. В результате этот интереснейший памятник эфиопской литературы остался уникальным потому, что ни до, ни после описанных там событий аналогичных произведений быть создано просто не могло.

¹ Gadla 'emna Walatta Petros, seu Acta sanctae Walatta Petros, edidit Karolus Conti Rossini // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Aethiopicum, series altera. Romae; Parisiis; Lipsiae, 1912. T. 25. Далее ссылки на это издание даются в тексте.

² Тураев Б. А. Исследование в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902. С. 271.

Рас — высший титул в придворной иерархии. В XVII в. его носил бехт-вадад — первый министр государства. Рас Афанасий действительно занимал этот пост при царе Иакове, предшественнике царя Сисинния.

⁴ Имеется в виду римский папа Лев I Великий (440—461), чье учение об отношении божественной и человеческих природ во Христе было принято Халкидонским собором (451 г.), осудившим монофизитство и его тогдашнего вождя Диоскора. Эфиопы, вслед за египетскими монофизитами, не признали решения Халкидонского собора и считают папу Льва «нечестивым отступником».

⁵ Т. е. представителя народности гонга, которых эфиопы называют шанкалла.

⁶ Об этой Амате Крестос Б. А. Тураев писал: «. . .она приводилась

двоюродной сестрой царю, была к нему привязана, пользовалась при дворе влиянием. Чтобы угодить царю, она даже приняла унию, но иезуиты были уверены, что в душе она осталась верна родной церкви; они говорят, что у нее находили поддержку монофиситские монахи» (Тураев Б. А. Указ. соч. С. 275).

⁷ Яфкерана Эгзиэ — эфиопский святой, живший в конце XIII—первой половине XIV в. и подвизавшийся на островах оз. Тана (главным образом на Гугубене). Его «Житие» имеется в русском переводе (Житие Яфкерана Эгзиэ//Богословские труды. М., 1973. Сб. 10. С. 225—251). Следует заметить, что в «Житии» нет подобного запрещения, на которое ссылается Валата Петрос.

⁸ Тураев Б. А. Указ. соч. С. 278—279.

⁹ Цит. по: От берегов Босфора до берегов Евфрата / Пер., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. М., 1987. С. 31.

¹⁰ Вейзаеры — титул принцев крови, возводящих свое происхождение к царскому роду, но по отдаленности родства не могущих претендовать на престол.

¹¹ Тураев Б. А. Указ. соч. С. 19.

¹² Старец Духовный («Арагави Манфасави») — эфиопский постоянный эпитет сирийского аскета Иоанна Сабы (жил между VII и IX вв.), написавшего трактат для нравственного совершенствования монахов под названием «Старец духовный». Трактат этот был переведен на эфиопский язык в начале XVI в. и стал чрезвычайно популярен в Эфиопии, а название его превратилось в постоянный эпитет автора.

55

А. А. М а с л о в

Образы маскулинности-феминности и супружеских отношений в традиционном Китае

Особый характер культурной традиции Китая предполагал достижение гармонии внутренней природы человека и ее реализацию путем включения

индивида, равно как и всех явлений обыденной жизни, в общий космогонический цикл. Понятия «мужского» и «женского» в связи с этим рассматривались не как результат физиологической дифференциации полов, а как продукт объективации высших сакральных сил в бытийной реальности. Маскулин-ность-фемининность в этом контексте можно рассматривать в качестве одного из аспектов деятельности противоположных и взаимодополняющих начал: Ян—мужского, светлого, активного и *Инь* — женского, темного, пассивного. Все вещи и явления внешнего мира — суть взаимопроникновение и взаимодействие этих двух сакральных начал, взаимоотрицание которых происходит через взаимодополнение. Как следствие этого мужское и женское в традиционном Китае не могло представлять собой в полном смысле антиномию, а было двумя одинаково важными сторонами единого целого. Человек — поле деятельности *Инь* и *Ян*, который интерниоризирует их эзотерическую сущность, а затем воплощает ее в своей жизни и поступках. Одно начало могло реализовываться лишь в другом, теряя свою индивидуальную принадлежность и воплощая Высший смысл и путь вещей — «самоналичное» (*цзы ю*) дао.

Деперсонификация высших эзотерических сил — прообразов мужского и женского в земной реальности — позволяет вести речь не столько о маскулинности и феминности как о предельной реальности природы человека, а как об «образах» (*сян*) и «следах» (*цзи*) деятельности космических начал. Повторение «образа», четкое следование ему, воспроизведение «Великого образа» в повседневной жизни становилось путем и смыслом китайской традиции.

Эта мысль активно проповедовалась всеми без исключения религиозно-философскими системами Китая, при этом наибольшее воздействие сумело оказать конфуцианство, которое долгое время оставалось господствующей государственной идеологией и основным регулянт

выраженную «завуалирующую» функцию китайской культуры, представляющую явления не такими, какими они являются в реальности, но такими, какими их хотело видеть общество, находя в них двойственную сущность — явленную и скрытую. Скрытая сущность становилась предметом постижения и подражания, так, например, китайская семья могла рассматриваться как имитация Небесной гармонии.

Попытки найти и воплотить скрытую сущность вещей во внешнем мире вели к активному культурному прессингу, который выступал в виде строго определенных этических и философских категорий, камуфлировавших ряд интенций китайского традиционного социума. Так, конфуцианство ставило превыше всего следование определенным морально-нравственным категориям, исток которых лежит в почти мифическом «золотом веке», когда люди точно следовали этическим уложениям «ритуала» (*ли*), «долга» (*и*), «гуманности» (*жэнь*) и другим. Набор таких категорий в различные периоды истории был сравнительно стабилен, и любая новая концепция общественного регулирования, будь то через семью или государство, составлялась посредством наложения определенных матриц, носивших абстрактно-сакральный и отвлеченный от «низменной», плотской жизни характер. При анализе проблемы мужского и женского в Китае и ее связи с понятийно-категориальным аппаратом, который пытается выразить и истолковать смысл этих начал, следует учитывать подобную особенность, при которой можно наблюдать зачастую полное несовпадение явленного и скрытого, в основе чего лежит нравственная оппозиция сознательных и бессознательных побуждений членов общества. Этот разительный разрыв не осознается в виде дискурсивных структур и выступает на поверхность как бессознательные поступки и психологическая рефлексия, причем определенная типология такой рефлексии наблюдается не только у отдельной группы, например семьи, но и у всего социума. На практике такой разрыв проявлялся, с одной стороны, в виде предания чувственным отношениям сверхчувственного сакрального и внеплотского

содержания (мужчина и женщина — лишь проекция вовне деятельности сил *Инь* и *Ян*), с другой стороны — в наличии массы эротических учебных и художественных произведений, в эксцентричных ритуалах, покрывавших

57

легкой вуалью эзотеризма шутско-чувственные отношения.

Характерно, что одна из основных регулирующих ячеек китайского традиционного социума — семья была полностью отключена от решения проблемы мужское-женское в качестве взаимоотношений между полами. Семья являлась тем местом, где происходила социализация члена общества, которому прививались этические категории «долга» (и), «почтительности к старшим» (*сяо*) в виде внутренней потребности индивида. В основе традиционной семьи лежали не отношения между мужчиной и женщиной, но отношения поколений, в чем проявлялась полная асексуальность китайской семьи. Китайская семья создавалась не на базе чувственных отношений, но из-за потребности в репродуцировании традиционных семейно-клановых связей. Принципы, на которых строилась система родства — родословная, поколение, пол и главенствование, не оставляли места для европейского регулянта — любви.¹ Все взаимоотношения рассматривались как продолжение отношений отец-сын, т. е. основанные, с одной стороны, на управлении, с другой — на чисто этическом уважении и подчинении. Отношения жены и мужа репродуцировали эту связь, и жена становилась не столько спутницей мужа, сколько членом большой семьи. Свадьба лишь ритуально оформляла то, что родители брали приемную дочь, а не то, что сын брал себе жену. «Нет видимого выражения эротической жизни между любой парой. Фактически молодожены предполагали спать в одной постели лишь несколько дней. После этого они занимали разные кровати, но в одной комнате. На публике они проявляли полное безразличие друг к другу».² Таким образом, эротические отношения выносились в иную область, ибо, как видно, семья изначально не являлась полем для их реализации.

В семье жена была прежде всего принадлежностью родителей мужа, а

не его самого, именно им она предназначала исполнение своих первейших обязанностей. Муж, в свою очередь, также ставил своих родителей многократно выше, чем супругу. Если при смерти родителей мужчина выражал столь глубокое чувство горя, что был близок к самоубийству, то при смерти жены он выражал лишь сожаление. Заметим, что столь поверхностное переживание смерти жены могло нести характер и установившегося ритуала, в то время как истинные чувства могли быть

58

много глубже. Но и в этом случае традиция и установления подавляли искренность чувства, определяли строгий поведенческий стереотип как на людях, так и наедине.

Брачный союз заключался ради трех прагматических целей, первой из которых являлось патрилинейное продолжение семейной традиции. Вторая заключалась в так называемой мужской «центровке» такого союза, когда за его основу бралось понятие «долга» (*и*) и реципрокной благодарности — «воздаяния» (*бао*) женщины перед мужем и своими приемными родителями. «С такими акцентами не остается места для романтического союза», — с грустью отметил американский этнопсихолог Ф. Сю.³ Третья цель брачного союза предусматривала «мораль двух стандартов». Если для вдовца повторная женитьба считалась нормальной, то для вдовы второе замужество рассматривалось как бесчестное. При этом неверность мужчины не была чем-то сверхъестественным, для женщины же это было равносильно социальному самоубийству. Такое положение женщины в китайской семье, основанное лишь на реализации понятий «долг», «почитание старших», «благодарность», создавало внутреннюю стрессовую ситуацию, которая вела к возникновению иных союзов между полами, нерегулируемых через установившиеся категории. Целью таких союзов, которые нередко заключались между людьми одного пола, была реализация непосредственных сексуальных отношений, которые могли приобретать статус сакральных и входить составной частью во многие виды традиционной литургии.

Само понятие семьи (*цзя*) могло бесконечно расширяться, включая в себя как кровно-родственные структуры, так и любые другие объединения, матрицирующие отношения мужского и женского, в данном контексте отношения соподчинения и взаимодополнения на основе ряда этико-социальных категорий. Происходила своеобразная взаимооговоренная рамками традиции «игра в семью», где социальные роли строго расписаны, а актеры, будь то мужчины или женщины, подбираются по случаю. Поэтому семейные отношения могли существовать как среди родственников, так и среди людей, объединенных в тайное общество, еретическую секту, между всякими старшими и младшими, фактически между учителями и учениками.

Проблема маскулинности-фемининности в ее воплощении образов сакральных сил могла решаться на двух

59

уровнях китайской культуры — элитарном и народном. В фазе «религии ученых» — конфуцианства, с ее строгим нравственным категориальным уложением лежали сублимированные и вытесненные в другую область человеческих взаимоотношений стереотипы поведения. В связи с этим одним из наиболее показательных моментов, характеризующих два уровня культуры китайского общества — элитарный (имперский) и народный (локальный), являются два разнонаправленных вектора деятельности. При этом народная культура, представляя собой сложный культовый комплекс, не противопоставляется имперской цивилизации, хотя идеология и культура имперской элиты имеет вид стройной позитивной системы, а народная культура представлена в виде разрозненных фрагментов, которые сами нередко восходят к элитарным образцам. Однако сам смысл такой «народности» культуры заключается в ее стремлении освободиться от имперской цивилизации, достичь относительной свободы.⁴ Поэтому нет смысла говорить о двух образах маскулинности-фемининности, соответствующих двум уровням культуры, речь идет лишь о бесконечно большой либерализации этого образа в народной культуре, снятии конвенций

элитарной культуры. Категориально-понятийный аппарат активно использовался и на локальном уровне, однако он не столько диктовал какие-то нормы поведения, сколько сакрализовал любые действия. Это становилось возможным благодаря культурной интроспекции понятия, т. е. всякое понятие представлялось как созданное в незапамятном прошлом некими абсолютными мудрецами, а поэтому несущее оттенок святости.

Ряд стереотипов поведения, находивших свое воплощение на народном уровне культуры, носил характер эксцентричной практики. Такая практика не была подвластна категориальному прессингу и носила обобщающую негативную оценку *инь* — «разврат», «похоть», хотя по своим сущностным характеристикам она была намного шире, чем это определение. Несколько упрощая действительность, можно сказать, что взаимодействие и взаимозависимость двух уровней культуры заключались в том, что имперская цивилизация строила здание идеологии на фундаменте нравственно-этического и космогонического понятийного аппарата, а функционирование народного уровня основывалось на всяческом «избегании» элитарной культуры, воспроизводя ее в «перевернутом» виде, где ритуал

60

был равен антиритуалу, эстетичное — аэстетичному, запретное — почитаемому и даже возводимому в сакральный порядок. Поэтому образы маскулинности-феминности в их сексуальном аспекте преобладают на народном уровне культуры, так как официальные доктрины «не замечали» его, а семья, как это было показано выше, не могла мирно разрешить конфликт между духовной связью «отец-сын» и плотским «мужским-женским», заметно склоняясь в пользу первого.

Дезавуирование сексуальных отношений на элитарном уровне было также связано с отсутствием определенной категории, в которую их можно было бы облечь. Само понятие *аи*, переводимое как «любовь», являлось скорее понятием абстрактно-этического плана, нежели характеристикой

возможных взаимоотношений между мужчиной и женщиной. Надо признать, что долгое время в Китае не было понятия «любовь» с тем полем значений, которое есть у европейских эквивалентов. Такое понятие просто не рассматривалось. При анализе конфуцианских текстов, в частности «Лунь юя», отмечалось, что «если „ай" и имеет в древних текстах значение „любовь", то только такое, которое оно имеет во фразе „цветы любят воду"». ⁵ В характерной для Запада цепи семья—любовь—сексуальные отношения в Китае выделялись две независимые парадигмы — семья и сексуальные отношения, которые, казалось, не соотносились друг с другом. Парадигма любви была ближе к альтруизму. Например, один из основоположников неоконфуцианства Чжу Си (ИЗО—1200) считал, что чувство любви есть функция гуманности. ⁶ Если на Западе понятие «любовь» выступало зачастую как оправдание сексуальных отношений, то возможность такой ширмы в Китае отсутствовала, равно как отсутствовало и понятие греховности по отношению к сексуальным связям. Понятие стыда или стыдливости также не могло быть применено к данному роду отношений. Как отмечал В. Эберхард, «идея стыда выходит лишь тогда, когда члены высшего класса совершают поступки, которые идут вразрез с поведением, ожидаемым от людей высшего социального статуса или ранга». ⁷

В общем сексуальные отношения можно рассматривать в двух ипостасях: как часть социальных отношений (семья, брак) и как основной объект. Как видно, первая ипостась официально не рассматривалась и даже психологически тщательно затушевывалась. Отсутствие изначальной «гре-

ховности» в сексуальных отношениях и перенос на них понятия лишь стыдливости привели, например, к тому, что в Китае одежды «скрывали» женщину. Ни в живописи, ни в скульптуре обнаженная натура не изображалась, в то время как в античности это было апологетом греховности и эстетики одновременно, совмещением сакральной красоты и профанного желания. Такая видимость, на первый взгляд, может привести к выводу об

асексуальности, полной апассионарности китайского этноса. При этом не учитывается тот факт, что в Китае изображения обнаженной натуры, игр в «тучку и дождик» были предназначены для «индивидуального» пользования поклонниками «ветра и луны» и ими обильно иллюстрировались традиционные рассказы и романы. Во «внешнем» мире, однако, такие изображения подвергались стыдливому остракизму. Такая ситуация довольно точно отражает взгляд на сексуальные отношения на различных уровнях китайской культуры.

Моральная ориентация, т. е. набор норм и ценностей, имеющих позитивную окраску в культурном контексте элитарного уровня, не давала полного воплощения парадигме мужского и женского, рассматривая ее лишь с точки зрения абстрактно-этических норм. Это могло приводить к формированию специфических норм сексуального поведения — нормативным предписаниям для мужчин и женщин, отношению к эротике, к связям людей одного пола, к заметной эротизации некоторых традиционных верований. В связи с тем, что сексуальные отношения под давлением культурных установок не проявили себя как часть социальных отношений, они находили свой выход как основной объект деятельности. При отсутствии нравственного ограничителя, известного в Европе как «плотский грех», в Китае получила особое распространение проституция. Даже в 30-х гг. XX в. в Шанхае насчитывалось 25 тыс. «напомаженных головок», т. е. по одной на 130 человек, что в три раза больше, чем в Чикаго, и в четыре раза больше, чем в Париже.⁸ Особый разряд женщин такой профессии можно было сопоставить с гейшами в Японии или гетерами Римской империи, прекрасно образованными и искушенными во всех областях человеческих взаимоотношений. Сама проституция в данном случае возводилась в ранг высокого искусства и была альтернативой семейным отношениям. Европейцы при знакомстве с Китаем были поражены таким положением вещей. Так,

женщины крайне сведущи в искусстве прельщать мужчин, ласкать и приспособливать свои речи к разного рода людям, так что иностранцы, раз испытавшие это, остаются как бы околдованными и так очарованы их нежностью и льстивостью, что никогда не могут избавиться от этого впечатления».⁹ Наряду с этим сравнительно редко встречалась в Китае ритуальная или храмовая проституция, как это можно широко наблюдать в Древней Греции.

Сознание неустойчивости социального статуса, разрушение традиционных структур в начале эпохи Цин (1644— 1911), односторонность семейных отношений вели к распространению в Китае различных неинституционализированных объединений, тайных обществ, еретических сект. Определенного распространения достигли союзы людей одного пола, которые нередко первоначально создавались как тайные общества, например женские общества «Золотой орхидеи», «Взаимного восхищения», «Красной лампы», «Синей лампы», «Старой лампы», религиозные вегетарианские секты «чжайтан».¹⁰ В данном случае также воспроизводился образ мужского и женского в его символическо-ритуализированном плане, хотя это вступало в явное противоречие с физиологическим аспектом. Иногда два члена женского общества заключали взаимный контракт по типу брачного. При его составлении обязательно требовалось обоюдное согласие. Если обе стороны проявляли интерес к такому контракту, то одна из партнерш должна была подготовить подарок другой, который как бы символизировал ее чувства. В том случае, если подруга принимала подарок, это означало согласие, если отвергала — отказ. После вступления контракта в силу эта пара приглашала к себе друзей на ночное пиршество, где принимала поздравления. «После этого они становились неразлучными день и ночь и счастливее, чем любая супружеская пара»." При желании расторгнуть контракт они должны были предстать перед особым рода судом, где выслушивали мнение одного из лидеров женского тайного общества. Обычно после этого следовало какое-нибудь наказание: нанесение ударов или клеймение позором. Таким образом,

подобным союзам, которые некоторые авторы рассматривают как «свадьбу» и «брак», придавался статус официальной структуры в рамках неофициального или неформального объединения. На чем

63

основывался такой союз? Авторы обширного труда «Нравы Китая» отмечают: «Что касается их совместной жизни, хотя они и не могут полностью жить как мужчина с женщиной, но и они могут по-настоящему получать такое же удовольствие, как мужчина и женщина, через массаж и ласки или используя механические средства. Это не является утонченными манерами, и благородному человеку трудно говорить об этом. Эти женщины всегда выбирают последовательниц, предписывая дочери следовать по ее стопам, позже их приемные дочери вступали в одно из таких сообществ, как будто они были женами сыновей, и это по-настоящему являлось кровными отношениями. Это очень странно».

На юге Китая члены таких женских обществ рассматривали свадьбу с мужчиной как один из самых позорных человеческих поступков. Если же их заставляли выходить замуж, они на следующий день после свадебной церемонии покидали дом мужа и возвращались в свое общество.¹⁴ Нередко были и мужские союзы, основанные на тех же принципах.

Особое внимание проблеме маскулинности-фемининности и сексуальным отношениям как образу высшей деятельности сил *Инь* и *Ян* придавалось в даосизме и в ряде буддийских сект. Сексуальные отношения в этом случае могли возводиться в первооснову репродуцирования космогонического цикла, им придавалась яркая эзотерическая окраска и, таким образом, давался «мандат» на существование. Некоторые базовые понятия китайской философии представляли собой стяжение или изначальную нерасчлененность противоположных сил. Так, энергетическое начало *ци* сочетало в себе субстантивированную физическую сущность и несубстантивированную духовную природу.¹⁵ В процессе мироздания *ци* подразделялось на светлое — *Ян-ци* и на темное — *Инь-ци*, т. е.

представляло собой космическую первосубстанцию. Из *ци* формировался и сам человек, различные виды этой энергии поддерживали жизненность (*мин*) человека, рождение которого происходило от слияния *ци* его родителей, которое носило название *сянь-тянь ци* 'первоначальное небесное'. Для поддержания дальнейшей жизнедеятельности индивида требовалось непрестанно вскармливать «ци последующего небесного» (*хоутянь ци*) через дыхание, питание или сексуальную практику со специальным партнером. Так как *ци* несла эзотерический

64

оттенок, то обыденным земным отношениям придавался статус космогонического порядка, а действия мужчины и женщины, считалось, лишь происходят в соответствии с силами *Инь* и *Ян*, дублируя в земном варианте сношение высших начал.¹⁶ Многие методы даосской дыхательной гимнастики и сексуальной практики были направлены на слияние *ци* с сексуальной энергией *цзин*. Последняя, сопоставимая по ее «земному» воплощению с семенем, по сути дела не была принадлежностью человека, хотя и пестовалась в нем, но символизировала присутствие внутри индивида сакрального начала. Она, являясь атрибутом человека, в то же время постоянно отчуждалась от него в виде отдельной энергетической субстанции. Слияние *ци* и *цзин* в конечном итоге приводило к высшему духовному началу *шэнь*, являющему собой реализацию «истинной природы человека» (*чжэньсин*) и его конечное совмещение с высшими силами. Характерно, что сексуально-энергетический оттенок могли нести и некоторые конфуцианские категории. Так, сила *дэ* императора, посредством которой устанавливалась связь с Небом («Император — сын Неба») и ему давался «мандат на правление», могла иссякать, таким образом правление династии прекращалось. Уменьшение силы *дэ* — «добродетели», «положительного духовного качества» — выражалось, в частности, в уменьшении потомства императоров, что можно проследить на примере последней китайской династии Цин.

В народных культурах и сектантских верованиях такое доктринальное наполнение становилось самодовлеющим, литургии, проходившие нередко в виде оргий, преследовали цель вступления в сношение с высшими силами и достижения гармонии с ними. Так, один из проповедников еретического учения «Белого лотоса» по прозвищу монах Сюй вступал в связь подряд со всеми женщинами секты, не исключая родственниц, что он именовал «передачей истины».¹⁷ В ряде сект ритуал вступления неопфита «на путь» (*жудао*) предполагал вступление в связь с особо избранной женщиной, символизировавшей воплощение силы *Инь*, причем такому сношению обычно предшествовал длительный ритуал с возжиганием благовоний. Характерной чертой многих еретических сект был ярко выраженный протест против культа семьи как в полном запрете браков и провозглашения равенства мужчин и женщин, так и в полной свободе сексуальных отношений. Уничто-

65

жение различий между полами могло ассоциироваться с ликвидацией упорядоченности в мире и с возвращением к добытийному космическому хаосу. Чисто психологически это была форма протеста против жестоких этико-политических рамок имперской цивилизации.

Даосский культ долголетия, получивший широкое распространение как в народной культуре, так и в некоторых элитарных кругах, вел к развитию систем, «вскармливавших» сексуальную энергию для достижения «вечной весны». Один из ранних видов продления жизни носил название *хуан цзин пунао* 'практика возвращения семени-цзин' или *чжунци чжэньшу* 'истинное искусство выравнивания ци', или сокращенно *хэци* 'соединение ци' или *хуньци* 'смешение ци'. Эта практика включала в себя публичные половые акты как между супругами, так и между адептами, стремящимися к достижению бессмертия.¹⁸ Имеются упоминания, что на собраниях некоторых сект обнаженные мужчины и женщины «терлись друг о друга животами, обмениваясь животворной силой». Стремясь к достижению

гармонии через соединение мужского и женского, некоторые мужчины принимали снадобья, изготовленные из выделений женщины, что называлось «женским началом подкреплять мужское».¹⁹ Широкое распространение в Китае получили системы, призванные способствовать «вскармливанию ци» (*янци*), известные под названием *цигун* или *нэйгун*. Правильное использование сексуально-сакрального начала и воспроизведение связи мужского и женского внутри тела человека обеспечивало ему долголетие и возможное бессмертие. Многочисленные трактаты, например «Искусство внутренних покоев», давали советы, касающиеся продления жизни через интимные связи. Так, мужчине советовалось предотвращать в ряде случаев выброс семени во время полового акта для сохранения мужского *ян ци*. В то же время рекомендовались частые половые акты для укрепления мужской силы через абсорбацию женского *инь ци*.²⁰ Даже в одном из современных пособий по *цигун* энергии *ци* и *цзин* связываются с сексуальным началом человека и кладутся в основу его жизнедеятельности: «. . . нужно воздерживаться от половых сношений. Половые сношения расходуют „семя-цзин“. Расход „семени-цзин“ наносит вред почкам и опустошает кости от костного мозга, и дух (шэнь) ослабевает. Поэтому лишь когда „семя-цзин“ находится в избытке, в избытке может быть и „ци“. Лишь

66

когда „ци“ в избытке, занятия „цигун“ могут быть эффективными. Следовательно, во время занятий „цигун“ предпочтительно прекратить половые сношения. От них следует воздержаться, даже когда не занимаешься упражнениями „цигун“».²¹ Особая методика некоторых систем *цигун*, называвшаяся *вай хуанци* 'внешний обмен ци', заключалась в сношении партнеров, достигших уже совершенства в одиночных упражнениях «циркуляции ци» (*юнь ци*). Практика *цигун* была тесно переплетена с так называемой внутренней алхимией даосизма, направленной на создание «пилюли бессмертия» внутри человека (*нэй дань*), воспроизводящей сносение противоположных сил *Инь-Ян*, мужского-женского, внутри

организма, прообразом которых иногда выступали дракон (женское) и тигр (мужское). Посредством «вскармливания ци» через применение различных фитотерапевтических средств и минералов в теле адепта создавался некий «бессмертный зародыш» (*сянь тай*), который и являлся бессмертным телом даосского адепта. В определенный момент он прорывал старую, смертную оболочку даоса, являя собой вторую скрытую реальность человека, которая и является истинной, в то время как видимая реальность — временна, тленна и само-отягощающа. «Бессмертный зародыш» является продуктом совокупления внутри организма сил *Инь* и *Ян*. Исследователь проблем даосизма Е. А. Торчинов отмечал: «Таким образом, тело адепта оказывается женским материнским телом, а сам адепт „внутренней алхимии“ — собственной матерью, подобно тому как в космогонической мифе Лао-цзы оказывается матерью самого себя.²² . . . Тело даоса — женское тело, в котором происходит соединение первоначал, плод которого оказывается в конце концов самим преобразованным адептом. Далее, тело даосского адепта — аналог материнского лона Дао, уподобиться до конца которому и стремится адепт».²³ Примечательно, что в древнем написании иероглифа *цзин* 'семя' присутствовала графема, означающая пилюлю бессмертия, таким образом сексуальное начало человека становилось местом стяжения небесных и земных сил, а сам человек — местом их соития. Сексуальное начало превращалось в нечто мистическое, интимно-человеческое, но в то же время стоящее над человеком.

Специфическое отношение к образам мужского и женского в Китае характерно также и для народной, так называемой демократической литературы, получившей

широкое распространение в конце XVI—начале XVIII в. Легкий нравоучительный оттенок и реалистический показ чувственно-плотских отношений между мужчиной и женщиной делали подобные произведения популярными среди широких масс, благо написаны они были на языке, в основе которого лежали нормы разговорной речи. В основе наиболее богатой

сюжетами городской повести *хуабэнь* лежал устный рассказ, несущий характер исторического или бытового анекдота. Этот жанр сравнительно точно отражает социальную психологию и ценностные установки его создателей, которые были выходцами из средних и низших слоев общества. К этому времени уже был создан ряд произведений, несущих характер наставлений: «Записки внутренних покоев», «Беседы о вскармливании истинной сущности», «Восхитительные рассуждения простой девушки» и др. К ним можно добавить поучительные рассказы, где нравственное доказывается от противного: «Строки о Высшей радости», «Море прегрешений монахов и монахинь», «Пещера путешествующих волшебниц». Последняя новелла, относящаяся к династии Тан (618— 906) и рассказывающая о забавных приключениях молодого человека и двух девушек, послужила сюжетом для ряда более поздних произведений. Непосредственно в конце XVI в. создаются «Биография мастера Цзю И», «Неофициальная история расшитой лежанки», «Жизнеописание глупой женщины», «Рассказ о весеннем сне» и знаменитый роман «Цзин, Пин, Мэй». В ряде таких произведений в качестве сексуальных партнеров, обычно женщин, действуют духи, феи, волшебники, т. е. земной человек непосредственно вступает в сношения с высшими мужскими или женскими началами природы. В «Рассказе о весеннем сне» заблудившийся в горах молодой человек был приглашен на пиршество к двум прекрасным девушкам Ли и Тан, с которыми провел веселую ночь. Под утро он проснулся, лежа под цветущими сливой и грушей, и догадался, что общался накануне с духами этих деревьев. По существу такие рассказы были явственным эпатажем культурным установкам и нравственным стереотипам элитарной культуры, сочетая яркую эротику с действием высших сил. Хотя в предисловии к рассказу сообщается, что о сношениях мужчины и женщины говорится потаенно, содержание рассказа свидетельствует о противоположном.²⁴ В романе известного китайского писателя и драматурга Ли Юя (1611 — 1680) «Молитвенный коврик

из плоти» («Жоу путань») эротика становится уже не фоном, но основной темой, раскрываемой не только через художественное описание, но в комических диалогах, метафорах, исторических прецедентах. Любовные приключения главного героя Вэй Яншэна тесно переплетены с общими рассуждениями о взаимоотношениях мужчин и женщин, носящими насмешливо-поучительный характер, в то время как философские построения — лишь неприкрытая ирония над официальными доктринами. Наставляя Вэй Яншэна, буддийский монах читает ему гатху эротического содержания: «Отбрось кожаную сумку и садись на молитвенный коврик из плоти. Раскайся вовремя, иначе гроб закроется над тобой».²⁵ Финал романа также представляет собой пародию на нравственное раскаяние и неизбежное наказание за разврат: герой оскопляет себя, не в силах подавить свои наклонности, и становится монахом.

Столь обширное распространение эротической литературы, которая нередко богато иллюстрировалась, можно объяснить как своеобразную реакцию на усиление внешних моральных запретов в обсуждении проблем мужского и женского.²⁶ Сам факт создания эротических произведений облекался в мифологическую и нравственно-благородную форму, т. е. истинные побуждения, приведшие к написанию (правильнее сказать, письменному изложению, так как в устной форме они существовали и раньше) подобной литературы, оставались в тени. Одна из легенд создания романа «Цзинь, Пин, Мэй» рассказывает о том, что он был написан известным литератором и историком Ван Шичжэнем (1526—1590), который, желая отомстить бесчестному министру Янь Суну за смерть отца и зная о склонности министра к чтению эротической литературы, создал рукопись, пропитав каждую страницу ядом. Ян Сун умер, перелистывая отравленные страницы.²⁷

Религиозная и литературная эротика являлась внешним выражением тех процессов, которые происходили в психике под воздействием

социальных конвенций и культурных процессов, что вело, с одной стороны, к известному иррационализму в трактовках образа мужского-женского, с другой — к тому, что некоторые специфические нормы сексуального поведения приобретали характер устойчивых и массовых неврозов. Это связывалось с определенным видом психических расстройств, вызванных явным дисбалансом внутренних желаний и внешних запре-

69

тов, т. е. «синдромом ограничения культурой». Проблема культурного прессинга и его влияния на возникновение определенных видов невротических расстройств рассматривалась рядом американских этнопсихологов, которые считают, что такой вид давления прежде всего проявляется в сексуальной форме невроза.²⁸

В традиционном китайском обществе как особая и крайне опасная болезнь рассматривалась группа синдромов под названием *шэнькуй* 'почечная недостаточность'. Это являлось своеобразным апофеозом, символизирующим слияние мистических верований и сексуальных страхов. Общий анамнез такой болезни заключался в потере «семени-цзин», частично содержащегося в почках, т. е. разрыве нити между человеком и сакральными силами космоса. Боязнь внутренней десакрализации приводила в свою очередь уже к прямым психическим расстройствам. Одним из видов *шэнькуй* являлся синдром *коро* (от яванского *кура* 'черепаха'), известный в Китае как *соян* 'уменьшение энергии ян'. Считалось, что в результате частых сношений происходит неоправданная потеря «семени-цзин», что особо проявлялось, если мужчина вступал в связи с «женщинами-оборотнями», например духом белой змеи или лисы. Это широко распространенный сюжет, встречающийся у известного новеллиста Пу Сун-лина (1640—1715). Нередко в таких рассказах незадачливый партнер умирал или тяжело заболел. Смерть могла наступить из-за резкого сокращения пениса и его вхождения в полость живота, что напоминало втягивание головы черепахи в панцирь, откуда и происходит название этого поверья.²⁹ Истоки такого состояния иногда

относят к X в., когда осклопление считалось одним из самых тяжелых наказаний, за которым следовала лишь смертная казнь. Подобное истерическое диссоциативное состояние могло приводить к панике и к физиологическим расстройствам. Такой синдром мог проявляться не только у мужчин, но и у женщин и носил название *соинь* 'уменьшение энергии инь'. Он проявлялся якобы во вращении в тело женских органов.³⁰ В конечном счете синдром *коро* был связан с острым чувством стыда за сексуальное поведение, противоречащее общекультурным установкам. Лечение этого синдрома заключалось в регуляции соотношений начал *Инь* и *Ян* в организме. Так, женщинам запрещалось употреблять в пищу продукты, содержащие много энергии *Инь*, — холодные напитки, некоторые фрукты и овощи.

70

Другая разновидность *шэнькуй* могла возникнуть из-за чрезмерного переохлаждения, что вызывало потерю энергии *ци*. По сути дела такая фригофобия заключалась в приобретении энергии *Инь* мужчиной, в то время как *коро* — в потере им энергии *Ян*. Не случайно, что китайцы в любую погоду любят тепло одеваться. Особый страх вызывала потеря «семени-цзин» из-за частых половых актов, болезней, поллюций, мастурбаций, «белой мутной мочи» (якобы содержащей семя). Почки, считавшиеся резервуаром «семени-цзин», всячески «вскармливались» специальными упражнениями, относящимися к системам *нэйгун*. Их болезнь напрямую связывалась с расстройством сексуальной функции, что, считалось, неизбежно вело к ухудшению слуха, выпадению волос, раннему старению. Поэтому следовало регулировать мужское и женское начала в организме, внимательно следя за их изменениями.

Эти психические расстройства нельзя однозначно отнести к категории «мертвой традиции». Так, отмечены случаи «эпидемии» *коро* в Сингапуре в 1969 г., фригофобии на Тайване в 1975 г., *коро* в Центральном Китае и т. д.³¹

Некоторым обыденным предметам могло приписываться ярко

выраженное эротическое содержание. Так, цветы дали название такому психическому отклонению, как «цветочное безумие», когда женщина становилась одержимой, хватая любого мужчину, который встречался ей на улице. Цветок, являясь в Китае поэтическим описанием эротизма, интерпретировался таким образом, что женщина страстно желала мужчину, но не могла достичь его. В конце концов она теряла контроль над собой, впадала в состояние эмоциональной экзальтации, отбрасывая чувство стыда. Такой женщине обычно давался настой из трав, после чего она засыпала. Проснувшись, она ощущала стыд, скрывалась на несколько дней в уединенной комнате, затем ее состояние приходило в норму.³²

Ряду специфических норм сексуального поведения не приписывался характер психического отклонения. В старом Китае вообще не сформировалось понятия психического заболевания. Такого рода болезни рассматривались как конкретно моральные, религиозные или физические отклонения. Представление о «психическом отклонении» заменялось «отклонением от общественно принятых норм». В конечном счете это сводилось к «нарушению небесной гармонии» и именно поэтому рассматривалось

71

как аномальное явление. Сравнивая отношения между мужчиной и женщиной, с одной стороны, и между людьми одного пола — с другой, Ли Юй писал: «Откуда мы знаем, что отношения мужчины и женщины естественны? Лишь потому, что в мужском теле есть выступ, а в женском углубление. Как была создана такая форма? Мужчина и женщина воплощают формы, данные Небом и Землей. То, что в избытке, дополняет то, что в недостатке. Когда это дополняется ровно до нужной точки, тогда вслед за этим наступает удовольствие. К чему приводит такой процесс? После акта мужское „семя-цзин" и женская кровь, соединяясь, формируют зародыш. После полных десяти лунных месяцев рождается мальчик или девочка. Откуда же получается такой результат? Это лишь со-

впадение действий сил Инь и Ян. Это похоже на отливку создания. Это естественно и, таким образом, может рассматриваться как допустимое. Хотя лучше об этом не упоминать, это не опасно для морали. Хотя это несерьезное занятие, это все же соответствует пристойности. Что касается мужеложества, то в форме нет различий в наличии и отсутствия. В эмоциях нет взаимного созидания. Я не знаю, чем это привлекательно. Со своих истоков оно заставляет страдать людей. Для чего оно?»³³ Поскольку мужское и женское — «формы, данные Небом и Землей», то образ этих форм можно воспроизвести и среди людей одного пола, тогда это станет социально приемлемым явлением. «Свадьбы» между партнерами могли происходить не только в рамках тайных союзов и еретических сект, о которых речь шла выше, но и среди обычных жителей. При этом требовалось точное повторение традиционных супружеских отношений. Заключение брака между партнерами сопровождалось свадебной церемонией и дорогим подарком. За заключение брачного контракта взималась плата, но в основном чисто символическая. «Нужно понять, что у фуцзяньских гомосексуалистов, как и у замужних женщин, первая свадьба отличалась от последующих. За девственника мужчина готовился заплатить более высокую плату и совершал полную и точную церемонию свадьбы. Если кому-то и не удавалось жестко контролировать молодых мальчиков и они были подвергнуты насилию с чьей-то стороны, то они назывались „сорванными цветками“. Они не становились полностью обесцененными, но в этом случае покупатель был заинтересован в основном лишь в случайных и времен-

72

ных связях с ними и никогда не вступил бы в постоянные супружеские отношения, не выбрал бы этого мальчика, чтобы жить с ним вместе».³⁴ Партнеры, вступившие в подобные связи, считали себя мужем и женой либо братьями, т. е. их отношения матрицировали отношения официальных и родственных структур. Редупликации подвергались не только структура отношений, но и нравственно-этические установки. Ли Юй в одной из новелл

цикла «Беззвучные пьесы» описывает брачный союз между вдовцом Вэй Цифаном и молодым мальчиком, который испытывает к своему «мужу» чувство взаимной благодарности *бао*. Когда Вэй Цифан желает отпустить своего юного друга, решив, что ему пора заводить свою нормальную семью, мальчик решает оскотить себя в расплату за доброе расположение (*бао эн*): «В конце концов, его страхи основаны на росте моих инструментов. Почему я не оскотил себе тестикулы до того, как они создали трение между нами? Евнухи тоже живут в этом мире, есть и другие, у которых нет наследников. А что если бы я, женившись, не смог иметь детей? Сейчас, чтобы отплатить за доброе расположение, я должен предпринять этот решительный поступок. Мои родители не осудят меня за это».³⁵ Юноша переодевается в женщину, перенимает женские манеры и всячески ухаживает за Вэй Цифаном. А когда тот умирает, забитый палками по наущению завистника, он усыновляет его трехлетнего сына и три раза меняет место жительства, оберегая его от вождлений мужчин. Здесь проводится аналогия с матерью конфуцианского мудреца Мэн-цзы, которая трижды меняла место жительства, создавая наилучшие условия для воспитания сына. Вся новелла представляет собой проекцию тех нравственно-этических категорий, по которым происходила нивелировка семейно-брачных отношений в традиционной китайской семье.

В общем плане образы маскулинности-феминности в сознании были не столько репрезентантой мужчины и женщины, сколько опосредовали действие сакральных сил в обыденной жизни. Широкий спектр трактовки этих образов обуславливался различными уровнями китайской культуры. Нравственная оппозиция морального и аморального, «изобретенная» культурным официозом и воплощавшая результат общекультурного психологического давления, естественно, не является единственным фактором, на основе которого китайское традиционное общество

распадалось на два уровня культуры, производя различные образы мужского-женского и семейных отношений. Их взаимодействие напоминало два сообщающихся сосуда, где в один перетекало то, что не умещалось в

другом. Следует учесть, что нравственная оппозиция в рассмотрении проблемы мужского-женского не является лишь внешним проявлением давления одного культурного слоя на другой, но прежде всего воплощает разновекторность внутренних установок отдельной личности, разрыв между «предписываемым» и «желаемым». Повторение определенной матрицы в семейных отношениях и в решении проблемы мужского-женского, первоначально и ядро которых лежит в общих представлениях о космогонии, становилось самоценным и самодовлеющим, давая широкий спектр от отношений мужа и жены в рамках патрилинейной семьи до воспроизведения этих отношений в «однополых» семьях и даосского совокупления мужского и женского внутри себя. Строгие, а порой и жестокие рамки элитарной морали вырабатывали понятие стыда у членов общества, т. е. внешнего локуса социального контроля, что могло накладывать тень открыто нереализованных сексуальных отношений на ряд явлений традиционной китайской культуры — религиозно-философские учения, народный фольклор, социальные структуры. Это, вероятно, имел в виду Конфуций, заметивший: «Мне еще не доводилось встречать человека, который любил бы добродетель так, как любят плотскую прелесть».³⁶ И если можно говорить о своеобразном ханжестве имперской цивилизации, где за ярким фасадом ритуала скрывается столь обыденное и глубокое человеческое, то в конечном счете это «ханжество» непреодолимо, так как оно является продуктом культуры, ее составной и неотъемлемой частью.

¹ *Hsu F. L. K.* Under the ancestor's shadow: Kinship, personality and social mobility in village China. New York, 1967. P. 56.

² *Ibid.* P. 57.

³ *Hsu F. L. K.* American and Chinese: Two ways of life. New York 1953. P. 107.

Малявин В. В. О ритуальном аспекте народной (локальной) культуры в средневековом Китае // Науч. конф. «Общество и государство в Китае». М., 1981. Вып. 12, ч. 1. С. 172—174.

⁵ *Карапетьяну А. М.* Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // Конфуцианство в Китае. М., 1982. С. 15.

⁶ *Краснов А. Б.* Учение Чжу Си о природе человека // Там же. С. 146.

74

⁷ *Eberhard W.* Guilt and Sin in traditional China. Los Angeles; Berkley, 1967. P. 122—123.

⁸ *Fewsmith G.* Partic, state and lokal elites in republican China. Honolulu, 1985. P. 12.

⁹ Книга Марко Поло. М., 1955. С. 308.

¹⁰ Можно отметить высокую социальную активность некоторых подобных объединений. Например, общества «Красной лампы», «Синей лампы», «Старой лампы», делившиеся на основе возрастного ценза, приняли активное участие в восстании ихэтуаней (1898—1901).

¹¹ Чжунхуа цюаньго фэнсу чжи = Записки о нравах Китая / Под ред. Ху Пуаня. Тайбэй, 1968. Т. 2. С. 34.

¹² См., напр.: *Mao Nathan K. Lin Tsun-yan. Li Yu.* Boston, 1977. P. 185—198.

¹³ Чжунхуа цюаньго фэнсу чжи. . . С. 34.

¹⁴ Там же. С. 30.

¹⁵ Стяжение материального и нематериального начал в понятии *ци* выражено в написании самого иероглифа, который состоит из элементов «пар» (имматериальное) и «зерно» (материальное). *Ци* имеет широкое поле значений — «пар», «воздух», «первознергия», «пневма», «духовно-энергетическая субстанция».

¹⁶ Ср. это с высказываниями в «Сувэнь» — одной из двух книг, составляющих древний медицинский трактат «Хуанди нейцзин»: «Человек рождается от „ци" Неба и Земли», «Земля и Небо соединяют „ци", жизненное проявление этого именуется человеком» (раздел «Юймин цюаньсин лунь» («Теория полной формы драгоценной жизненности»)).

¹⁷ *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Этническая

история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987. С. 144.

¹⁸ *Поршнева Е. Б.* Даосская традиция в народных религиозных движениях // Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 263—264.

¹⁹ *Крюков М. В. и др.* Указ. соч. С. 144.

²⁰ *Wen lung-Kwang and Wang Ching-Lun.* Shen-k'uei syndrome: A culture-specific sexual neurosis in Taiwan // Normal and abnormal behavior in chine culture. London, 1981. P. 358.

²¹ *Chineze Qigong therapy.* Jinan, 1985. P. 93.

²² Здесь имеется в виду миф о том, что Лао-цзы во время правления царя У-дина династии Инь (1238—1179 гг. до н. э.) вновь вошел в утробу своей матери Ли. Это понимается как то, «что он сам превратил свое утонченное пустое тело в тело матери Ли и вернулся в собственную же утробу», родившись затем вновь (*Торчинов Е. А.* Даосское учение о «женственном» // Народы Азии и Африки. 1982. № 6. С. 103). Автор выражает признательность Е. А. Торчинову, высказавшему ценные замечания по данной проблеме.

²³ *Торчинов Е. А.* Указ. соч. С. 105.

²⁴ Чуньмэнь соянь = Рассказ о весеннем сне. Токио, 1950. С. 15—16.

²⁵ *Mao Nathan K.* Op. cit. P. 96.

²⁶ Эротические иллюстрации могли выполняться известными художниками и представляли собой отдельный жанр произведений искусства, который почти не изучен. Наиболее известны два альбома таких произведений, изданных в начале XVII в.: ксилографы «Непревзойденные и приятные иллюстрации нравов» («Фэнлю цзюэчанту») в 24-х картинах и «Боевые лагеря в цветах и парчовое поле боя» («Хуайнь цзиньчэнь») также в 24-х картинах. Эти сборники оказали большое влияние на ранних японских мастеров жанра Укиё-э.

²⁷ *Mao Nathan K.* Op. cit. P. 96.

²⁸ *Lin Ken-Ming, Kleiman A., Lin Tsuns-yi: Overview of Mental Disorder in Chinese Culture // Normal and abnormal behavior in Chinese culture. London, 1981; McGough James. Deviant marriage pattership Chinese society // Ibid.; Tan Eng-Seong. Culturebound syndromes among overseas Chinese // Ibid.*

²⁹ *Чжан Боюань, Чэнь Чжунгэн. Бяньтай синьлисюэ: патопсихология. Пекин, 1986. С. 93.*

³⁰ *Tan Eng-Seong. Op. cit. P. 375.*

³¹ *Lin Ken-Ming et al. Op. cit. P. 255—256.*

³² *Tseng Wen-Shing. The development of psychiatric concepts in traditional Chinese medicine // AMA Arch, of general psychiatry 1973 okt. Vol. 29, N 4.*

³³ *Ли Юй. Ушэнси: Беззвучные пьесы. Тайбэй, 1969. С. 350—351.*

³⁴ Там же. С. 374.

³⁵ *Mao Nathan K., Lin Tsun-yan. Li Ju. Boston, 1977. P. 42—43.*

³⁶ Из книги мудрецов. М., 1987. С. 38.

СИМВОЛИКА МУЖСКОГО И ЖЕНСКОГО

Т. В. Ц и в ь я н

Оппозиция мужской /женский и ее классифицирующая роль в модели мира

«Le monde sexualise» назвал одну из глав своей книги «Кузнецы и алхимики» Элиаде, имея в виду «квалифицирующую морфологическую классификацию, являющуюся завершением и выражением опыта мистической симпатии [sympathie, в терминологическом смысле слова. — Т. Ц.] с миром». И далее: «Идея самой Жизни, проецированная на Космос, сексуализует его». ' Определяющая роль мужского и женского начала в творении мира, в его устройстве и функционировании (ср. хотя бы «великий космический миф о связи activite sexuelle et agricole») ² слишком хорошо известна, чтобы повторять это здесь. Мощность и разрешающая сила оппозиции мужской /женский (далее м/ж) заложена в том, что полярность предполагает, вернее, требует активного, творческого (творящего)

взаимодействия оппозитивов (*их съединенье, сочетанье, и роковое их слиянье, и поединок роковой*), что является сутью творения, существом мира и его гарантом, так же как одним из основных параметров стереотипа поведения человека.

Из этого положения достаточно естественно вытекает универсализующая роль классификации по признаку *м/ж*, когда под нее подверстываются объекты, явления и действия, реально с сексуализацией универсума не связанные. *Сближение /удаление, (от) давание/(от) би-вание, появление/исчезновение, метаморфозы* и т. п. мифологизируются в кругу действия оппозиции *м/ж*. Названная выше книга Элиаде посвящена тому, как человек осваивает и использует неживую природу — мир минералов — с помощью металлургии и алхимии. Операции, совершаемые над соответствующими объектами (как и они сами), сексуализованы, а демиург-человек выступает в роли «родовспомогателя»³ (ср. понятия

77

Terra Mater, Petra Genitrix и др.)- Итак, «на определенном уровне культуры весь мир, мир „природный“, так же, как и мир предметов и вещей, изготовленных человеком, оказывается сексуализованным»,⁴ т. е. р а з - деленным на две части по признаку *м/ж*. Представляется, что при всей своей несомненности «содержательно-функциональный» (операционный) механизм оппозиции *м/ж* ее не исчерпывает: помимо него, в самой оппозиции есть некая самодостаточная значимость, которая определяет ее особое, в каком-то смысле главенствующее место в наборе семиотических оппозиций модели мира (далее ММ), — ср. хотя бы противопоставление мужского и женского начала (*янь/ин*) в китайской традиции как основной принцип классификации мира. К этому предположению приводит анализ того, как реализуется оппозиция *м/ж* в разных кодах разных ММ. Здесь заранее можно сказать, что универсализация сама по себе, хотя бы в части случаев, должна привести к классификации чисто условной, не основанной на реальных свойствах объектов. Далее: семантические основания

классификации последовательно не выдерживаются, и эта лабильность как бы колеблет ее содержательную сущность. Соответственно этому попытки интерпретации, исходит ли она от носителей традиции («изнутри») или от исследователей («извне»), нередко осуществляются на уровне народной этимологии — объяснение, так сказать, «назад», по аналогии и т. п. Разумеется, то же можно сказать и о других оппозициях, но эта — слишком яркая, слишком наглядная, и поэтому условность, непоследовательность проявляются в отношении нее особенно отчетливо.

Соображения места заставляют ограничиться немногими примерами, универсальность же оппозиции *м/ж* позволяет привлекать разные «сюжеты» и разные традиции, от архаических до современных. Богатый и разнообразный материал предоставляет этномузыковедение; в данном случае мы коснемся структуры музыкальных инструментов. Их «сексуализация» проявляется прежде всего на конструктивном уровне. Инструменты с объемными резонаторами, восходящие к сосудам («калебаса»), в свою очередь имитирующим естественные полости, углубления в земле,⁶ достаточно буквально воспроизводят *женское* (лоно).⁷ Соответственно *мужс-*

78

кое начало опознается в инструментах или их деталях, восходящих к стволу, стеблю, палке и под. Способы извлечения звука — удары, трение — сопоставляются с сексуальным актом. Если учесть, что эта символика универсальна в ММ и для акта творения (природа), и для демиургических актов (культура), то можно приписать музыке функцию «озвучивания» соответствующей мифологемы, ее музыкальное кодирование. Возвратимся к музыкальным инструментам (их генетическая связь с утварью, в частности с посудой, здесь рассматриваться не будет⁸): на парадигматическом уровне оппозиция *м/ж* наиболее четко представлена в противопоставлении ударных (типа барабанов, кимвал, кастаньет) духовым (различные виды труб); операционная же реализация соответствующего действия представлена

наиболее непосредственно опять-таки в барабанах, по которым ударяют (палками, ср. также фрикционные барабаны).

На этой символической постройке предложено сравнительно недавно толкование сюжета «Деметра в Элев-сине», где реконструируется код музыкальных инструментов.¹⁰ Эпизод прихода безутешной Деметры в дом элевсинского правителя, где она впервые после потери дочери рассмеялась, известен в двух версиях: 1) Гомеровский гимн Деметре 200—204; 2) Клем. Алекс. Протр. 20,1—21,2. В 1-й Деметра приходит в дом Келея и ее смешит служанка Ямба. Во 2-й ее принимают супруги Дисаулис и Баубо. Ямба—Баубо смешат Деметру, как предполагается, непристойными шутками и телодвижениями, обычными для ритуалов, связанных с плодородием. После этого Деметра готовит (1), принимает (2) от хозяев $\chi\eta\epsilon\omega\nu$, сакральный напиток Элев-синских мистерий, основу которого составляет мука. Далее автор предлагает «музыкальную» интерпретацию имен названных персонажей. Не приводя здесь подробно и никак не оценивая его этимологические соображения, скажем только, что имена женских персонажей [ααρτ]—Ваиро) он возводит к обозначению *барабана* по ономастическому принципу. Для Листайте; предполагается в качестве источника *ab'kos*, *авлос*, традиционно переводимый 'флейта' (на самом деле это род гобоя), с более чем прозрачной эротической символикой. Что касается имени $\kappa\epsilon\lambda\epsilon\omicron\sigma$, то в нем предполагается значение *песта*, что может быть связано с пригото-

лением муки для $\chi\eta\epsilon\omicron\sigma$. Пара барабан—флейта и ступа — пест имеют одно и то же значение /б кодах соответственно музыкальных инструментов и орудий труда (ср. их сочетание в изображении на /ионийском чернофигурном диносе из Бостонского музея: юноша и девушка толкут нечто огромными пестями в огромной ступе; стоящий слева юноша играет на двойном авлосе). Это взаимопроникновение разных кодов, актуализацию связи музыкальных инструментов с сосудами автор излагаемой здесь работы видит и в известной формуле посвящения в мисты 'εχ τιτταγοι (Зёро-ажа, 'εχ

хицр'аЯогз лёлшха, у'еуова цл)атт]£ "Аттешс; 'вкусил из тимпана, выпил из кимвал, стал мистом Ат-тиса' и предполагает, что она означает ритуальное соитие для обеспечения плодородия (ср. аналогии между культом Деметры и фригийским культом Реи — Кибелы — Аттиса). Это достаточно остроумное толкование служит хорошей иллюстрацией того, как четко отражается оппозиция *м/ж* в структуре музыкальных инструментов, как хорошо она приспособлена для выражения универсальной семантемы, связанной с плодородием, и как легко поддается транспонированию в другие коды ММ.

Однако далеко не всегда соответствия такого рода столь прозрачны. В достаточном числе случаев оппозиция *м/ж* как бы навязана извне как абстрактный классификатор и объяснение затрудняет самих носителей традиции. Так, эллинистический автор, собиратель «удивительных историй», Антигон среди примеров необыкновенных музыкальных способностей и свойств разных животных и птиц (соловьи над могилой Орфея поют особенно сладкозвучно; одни куропатки в Аттике и Беотии совершенно безголосые, другие же обладают прекрасными голосами и т. п.) сообщает следующее: 7. то же и об овечьих кишках [материал для изготовления струн. — Т. Ц.]; бараньи кишки вообще не звучат, а овечьи звучат прекрасно (1); поэтому и поэт... сказал: «И из овечьих кишок семь струн приладил созвучных» (ёлта бё Or|Xi5T,eQ(ov 'cuwv ёта vvooa.ro lOQoac,. Гомер, гимн Герм. 51) (2).

Оппозиция *м/ж* в сфере музыки проявляется, если можно так сказать, многоступенчато. Здесь не будет затронут вопрос о «женской» и «мужской» музыке, достаточно сложный: музыка, исполняемая женщинами/ музыка, исполняемая мужчинами; музыка, исполняемая

80

для женщин/музыка, исполняемая для мужчин (что может сопровождаться соответствующими запретами ¹²⁾ и т. п. Мы остаемся в пределах музыкального инструментария. Конечно, структура инструмента далеко не всегда так легко подверстывается под оппозицию *м/ж*. Но есть еще

оди« критерий дистрибуции — «женские» и «мужские» инструменты, т. е. инструменты, на которых играют соответственно женщины и мужчины. Казалось бы, здесь должно быть прямое соответствие: инструмент с выраженной «женской» структурой предназначен для женщины, и наоборот. На самом деле эти две классификации накладываются друг на друга далеко не всегда и варьируются не только в разных традициях и в разные временные периоды, но и в пределах одной и той же традиции. Так, барабаны (о «женскости» которых говорилось выше) на Древнем Востоке и в античности действительно были женским инструментом,¹³ что отличается, например, от современной европейской традиции, где ударные — по преимуществу мужской инструмент. С другой стороны, на авлосах играли и мужчины, и женщины.¹⁴ Знаменитый исследователь и классификатор музыкальных инструментов К- Закс, которого тема «сексу-ализации» особенно интересовала и который пытался дать последовательную семантическую классификацию соответствующей дистрибуции (например, труба, с выраженной символикой мужского начала, становится мужским инструментом; струнные обычно принадлежат женщинам и т. п.), вынужден был достаточно быстро признать их амбивалентность или «бисексуальность».¹⁵ Легче всего говорить об обычной вариативности или об ослаблении или даже вырождении оппозиции, но, пожалуй, разумнее предположить, что «функциональные» основания перекрываются чем-то иным, что оппозиция *м/ж* должна непреложно сохраняться, даже когда она выражается почти парадоксальным способом.

Одно из бытовых оснований разбираемой классификации — то, что женщина не играет на больших, громоздких инструментах, исполнение на которых требует особых физических усилий (медные духовые, контрабас и т. п.). Но вот романтические воспоминания гофмановского капельмейстера Иоганнеса Крейсlera об умершей в юности «дивной лютнистке» тетушке Фюсхен.¹⁶ В этих воспоминаниях «химерическая тет_я Фюсхен»

возникает в виде теневого силуэта на стене, среди целого хора монахинь, «играющих на престранных/инструментах». Но здесь тетя Фюсхен уже не лютнистка: вот «она поднялась на скамеечку, чтобы удобнее было управляться с тяжелым инструментом». Этот инструмент — тромбомарина, морская труба, монохорд, /длина которого у Гофмана — 7 футов, т. е. больше 2 м, смычковый инструмент, звук которого имел «носовой оттенок, несколько напоминающий звучание приглушенной трубы». Другое название этого инструмента — *Nonnengeige*, поскольку на нем играли монахини в монастырских оркестрах (что и является сюжетом теневой картинки у Гофмана). Таким образом, это женский инструмент по преимуществу, можно сказать, парадоксально женский инструмент. В данном случае его размеры, тяжесть и даже некоторая конструктивная нескладность (Гофман приводит его подробное описание) контрастируют с хрупкостью, «бестелесностью» исполнительницы, и именно этот контраст особенно привязывает этот странный инструмент к сфере *женского*. Несомненно, таким было ощущение Гофмана, которое он передает и читателю. Однако современный исследователь решительно утверждает, что «теория, согласно которой морская труба использовалась как замена трубы в монастырях, не имеет под собой никакого основания». ¹⁷

Разделение инструментов на *мужские* и *женские* по другим признакам (*большой/маленький*, Ориноко; *правый/левый*, барабанные палочки, Япония, и т. п.), ¹⁸ естественно, отсылает к разветвленному набору других оппозиций, распределенных в поле соответственно *мужского* и *женского*. Кроме упомянутых см. еще: *жизнь/смерть*, *верх/низ*, *чет/нечет*, *свет/тьма*, *сухой/мокрый*, *твердый/мягкий* и др. Столь протяженный и разнообразный ряд соответствий заставляет исследователей говорить об «особой семиотической роли противопоставления *мужской/женской*», которое «можно рассматривать как свернутую серию» других противопоставлений. ¹⁹ Это заключение побуждает к следующему вопросу: определяется ли такого рода свертывание только соответствующим мифологическим досье, или

оппозиция *м/ж* обладает имманентной классифицирующей силой, благодаря чему она с особой эффективностью «вбирает» в себя прочие оппозиции, становясь при этом чистым знаком (что, в сущности, сформу-

82

лировали у Бальзака дети, считавшие, что отличить мужчину от женщины можно только когда они одеты, т. е. по предельно условному и в определенном смысле случайному основанию).

Переход к более общим и абстрактным рассуждениям побуждает обратиться и к более общей и абстрактной знаковой системе — к языку. Тема «язык и пол» сейчас заметно актуализируется, при этом разрабатываются выходы в этно-, социо-, наконец, в чистую лингвистику.²⁰ Ср. хотя бы постулирование понятий мужского и женского языка/речи на фонетическом, лексико-грамматическом и семантическом уровне;²¹ пользование разными языками в ситуации многоязычия и в связи с этим выбор языка-посредника при общении мужчин и женщин между собой;²² приписывание, может быть, импрессионистическое, признака «мужественности» или «женственности» различным языкам и языковым типам и т. д. Мы ограничимся некоторыми этнолингвистическими примерами, отмеченными в последнее время в разных славянских традициях.

В обстоятельной статье, посвященной систематизации *Mann-Frau-Verhältnisses*²³ на этнолингвистическом материале, Н. Рейтер приводит показательную подборку южнославянских примеров, в основном касающихся быта (дом, утварь, инструменты, одежда и под.). Здесь прежде всего выделяется группа объектов, в названиях которых присутствуют лексемы мужской и/или женский: *машка/женска копча* 'крючок и застежка'; *машка/ женска црпка* 'сосуд типа фляжки и черпак'; *машки/ женски жегол* 'деталь ярма' и др. В одних случаях мифологическая (эротическая) символика восстанавливается достаточно легко, в других приходится обращаться к набору оппозиций, подчиненных *м/ж* (см. выше). Релевантность признака *м/ж* в этой области, конечно, известна (особенно в том, что касается

посуды),²⁴ в соответствующих описаниях это отмечается, хотя далеко не всегда систематизируется.

В данном случае нас больше интересуют лексические пары, противопоставленные по этому признаку (у Рейтера их собрано 30); в этой группе семантические основания, так же как и соответствие определенной семиотической оппозиции, обнаружить уже сложнее, и в целом ряде случаев приходится ограничиваться оппозицией *м/ж* как абстрактным классици-

83

к а тором. Крайнее выражение такого рода ситуации можно видеть в загадке: *Ј е н д е к иде испод ку е, /ендечица изнад ку е, ње се сташе ту се \вндек.аше* (с комментарием автора статьи: «Непереводимо, так как смысл неясен, а разгадка неизвестна»). Следует заметить, что такого рода немотивированные пары, нередко представленные мужским и женским вариантом собственного имени, типичны для загадок и в других балканских традициях.²⁵ Ср. также румынское заговорное клише-мультипликацию злокозненных персонажей, появляющихся парами: львы со львицами, оборотни с оборотниками, упыри с упырихами и т. п.²⁶ Несомненно, кроссжанровый анализ увеличит число подобных примеров.

Пока же — вот некоторые из предметных лексических пар, приведенных Рейтером: *Јабучар* 'продавец яблок', 'любитель яблок', 'яблоневый сад'/*јабучара* 'Apfel-schiff; *каблиП/каблица* «мужской» и «женский» вариант названия сосуда типа бадьи, ушата (уменьшит, к *кабао*), разница в значении неизвестна; *калас* 'ремень', возможно, 'портупья'/*ка/аса* 'подпруга'; *каменац, каменак*, регулярный диминутив к *камен* 'камень'/*каменица* 'сосуд в виде выдолбленного камня', 'каменоломня', 'ведьма'; *КУЈУК/кџача* 'дубина', *кџача* имеет на конце круглое утолщение, *КУЈУК* может означать еще рождественское печенье, предназначенное для мужчин; *клепац* 'язык ко-локола'/*клепка* 'коровий колокольчик'; *кочан* > 'кочерыжка /*кочан*>*ица* 'кочерыжка с листьями'; *козлац* 'сосуд, в который пастухи собирают *ягод.ы*'/*козица* 'глиняный горшок на трех ножках' (восходит к про-

тивопоставлению *козел/коза*); *коврЧак*, *ковр*ик*, 'круглая мужская шапка'/*коврчица* 'локон' и т. п. Представляется, что интерпретация этого материала может идти в двух направлениях: с одной стороны, поиски глубинных мифологических соответствий, вплоть до самостоятельных мифологем, свернутых сюжетов и т. п.; с другой стороны, поиски чисто классификационных оснований на синхронном уровне. В этом последнем случае мы возвращаемся к особой разрешающей силе оппозиции *м/ж*.

Примечательные наблюдения по восточнославянской традиции сообщаются А. Л. Топорковым. В Житомирском Полесье существуют дублетные названия предметов для утвари и деревьев, противопоставленные по признаку 84

м/ж; *горшок/горщица*; *дежун/дежка*; *березун/береза*; *дуб/дубица* и др. Приводятся объяснения носителей традиции, так сказать, изнутри ММ: на *дубе* нет семян, он бесплоден, а на *дубице* есть желуди. *Дежун/дежка* противопоставлены по оппозиции *нечет/чет* (sic!), выражающейся в количестве клепок. Функциональная разница между этими сосудами заключается в следующем: в *дежуне* плохо заквашивается тесто; в *дежку* нельзя заглядывать мужчине, иначе у него перестанет расти борода. *Дежуна* можно превратить в *дежку*, вставив недостающую клепку. При покупке квашни иногда считали клепки на *нечет/чет*: *диж*, *дижа*, *диж*, *дижа* и т. д. и отказывались покупать, если количество оказывалось нечетным, т. е. если квашня была *дйжем*, а не *диждй*. Этот пример весьма интересен с точки зрения подчинения оппозиции *чет/нечет* оппозиции *м/ж*, зафиксиро-

97

ванного на языковом уровне.

Можно думать, что подобные наблюдения — только начало и что репертуар этой лексико-словообразовательной модели проходит по разным традициям и обеспечивается среди прочего и чисто языковыми средствами. Ср. примеры из русских говоров: *бабий нож* 'ножницы'/ *мужичий нож* 'большой нож, который используют для разрезания мяса и при забое скота'

(СРНГ, вып. 22, с. 268); *квашенка, квашидка* 'посуда, кадка для заквашивания теста'/*квашённыйк* 'покрышка, деревянная крышка для квашни', 'кухонный нож для соскабливания теста с квашни', но и 'квашня' (СРНГ, вып. 13, с. 163—164); *кладныйк* 'сундук', 'большое бревно, которое кладется в основание дома', 'поленница дров', 'укладка овса'/*кладныйца* 'большая укладка снопов', 'поленница дров', 'куча бересты, приготовленной для крыши', 'огороженное место, где стоят прясла для просушки снопов' (СРНГ, вып. 13, с. 257); *осад* 'нижний обруч на бочке или кадушке'/*осшЭа* 'инструмент для насаживания обручей' (в бондарном деле) (СРНГ, вып. 23, с. 350) и под.

Уже приведенные примеры, немногочисленные и намеренно пестрые (альтернативой такому подходу был бы сквозной анализ одной традиции, проходящий через разные уровни, с учетом временных, пространственных и других параметров), показывают, что прочность и универсальность оппозиции *м/ж* как классификатора идет рука об руку с относительностью

85

семантических мотивировок и вариативность ю.²⁸ Перенесение анализа на чисто языковой уровень усиливает ощущение той амбивалентности, которая на мифо-поэтическом уровне подводится под соответствующие мифологемы, а здесь, помимо семантического, должна иметь и некие более общие обоснования. В таком уникальном знаковом коде, как естественный язык, оппозиция *м/ж* реализуется в достаточно специфической форме. Речь идет прежде всего о грамматическом роде (хотя им не ограничивается, но это — тема специального исследования²⁹). Происхождение категории рода из оппозиции *м/ж* и актуальность их явной или подспудной связи очевидны, но вместе с тем очевидно и то, насколько далеко род в качестве классификационной категории оторвался от своего семантического прошлого. Спаянность оппозиции *м/ж* и грамматического рода сосуществует (с тем же основанием можно сказать — контрастирует) с их обоюдной независимостью. Это можно показать на самых простых, хрестоматийных примерах. В наборе грамматических категорий, обслуживающ-

их язык, категория *рода*, как известно, далеко не обязательна. Тем не менее любой язык обладает средствами для выражения противопоставления по *полу* в тех случаях, когда этого требует контекст, ситуация и т. п. (лексика, специальные шифтеры и т. п., т. е. средства опять-таки чисто языковые). В языках же с грамматическим родом соотношение род— пол (к которому могут присоединяться и другие признаки, например одушевленность) при общем соответствии допускает отклонения, как и полагается, в достаточно ярких случаях (примеры типа *voeвода*, *la senti-nelle*, «*signora guardia*», *das Welb* и под. слишком хорошо известны). Наконец, в духе развития идей Сэпира— Уорфа надо напомнить и о тех случаях, когда грамматический *род*, т. е. языковая форма, становится определителем *пола* и создает новые оттенки в соответствующей картине мира. Такого рода метафоризация хорошо известна, — и в детском восприятии мира, когда овладение языком совпадает с овладением ММ, и, конечно, в художественном творчестве (ср. смену тональности, возникшую при переводе на близкородственный язык: «*Сестра моя — жизнь-*» и «*Брат мо] живот*»).

Вновь обращаясь к этнолингвистическому уровню, к фольклору и мифологии, можно предположить, что

86

тут проявляется влияние языка на дистрибуцию персонажей по признаку *м/ж*, что в свою очередь находит отражение в соответствующих сюжетах, мотивах, клише. Этим может определяться и представляющаяся немотивированной вариативность в этой сфере: генетически и/или типологически идентичные персонажи, перемещаясь во времени и пространстве, меняют пол/род и тем самым меняют структуру своей ММ. Разумеется, этот вопрос очень сложный и многозначный. В маргинальных зонах балто-балканского ареала, который в последнее время принято рассматривать как некое культурно-языковое единство, корень **Per-/*Perk-* в балтославянском кодирует мужской персонаж (Перун/Перкон), а на Балканах — женский (Пеперуда), что определяет не только систему

пантеона, но и соответствующую сюжетную перестройку. Почему оппозиция *м/ж* оказалась реализованной здесь именно так, а не иначе, и какую роль играл в этом язык — проблема особая.

Итак, в определенном смысле оппозиция *м/ж* «диктует» членение мира, действует весьма активно, подчиняет (производит перекодировку) другие оппозиции, причем исходное значение («сексуализация») и операционное (основной механизм порождения) затушевываются чисто классификационным. Представляется, что особая разрешающая сила этой оппозиции может быть укоренена в ее объективной и абсолютной принадлежности человеку. Осваивая и классифицируя мир, человек исходит из себя как точки отсчета, применяя при этом разные способы и разные критерии, в частности критерий *относительности/абсолютности*. Так, пространство, время и связанные с ними категории зависят от того, куда помещает себя человек в данной ситуации, а не имманентно; они принципиально *субъективны* — отсюда, например, представления об антиподах, отсюда такое актуальное сейчас понятие «точка зрения», отсюда, наконец, та *субъективность в языке*, которую на уровне грамматических категорий разрабатывал Бенвенист, рассматривая человека как «point de gerège». ³⁰ Для нас в данном случае особенно важно формирование грамматических категорий, исходя из человека.

Но человек вводит в классификацию мира и другой принцип — *абсолютный*, на котором и основано тожде-

87

ство макрокосма и микрокосма и возможность их взаимной транспозиции. Эта абсолютность заключена в его собственном теле и отражена «в тех мифопоэтических концепциях, которые развивают тему происхождения мирового пространства из некоего изначального тела (Первочеловека, ср. Пурушу в ведийской традиции). Первоначально единое, целостное и самодостаточное, оно становится строительным материалом всего, что есть в мире («объективное»

пространство), и, следовательно, все вещи принадлежат уже не всему пространству, а только его ядру — вселенскому телу. . . По сути дела, та же идея лежит в основе инвертированного варианта мифа о творении мира: из элементов мира создается первое тело, Первочеловек»,— эти мысли В. Н. Топорова относятся к развиваемой им в последнее время теме о роли тела в становлении грамматических категорий и в данном случае связаны с генезисом категории притяжательности.³¹ *Тело* (человек), выступающее как универсальная модель Вселенной, может быть представлено как единое, целостное, с одной стороны, и как расчлененное на элементы (части тела) — с другой. К последнему относится порождение мира из элементов человеческого тела; отождествление различных частей пространства, вещного мира с частями тела;³² построение и разрушение мира, представляемое как составление и разъятие отдельных частей тела;³³ наконец, «введение названий тела и его частей в качестве обозначения грамматических категорий».³⁴ Представленный своим *телом* человек абсолютен, равен самому себе и только себе и не смешиваем с другими. Абсолютность этого «человеческого» критерия обеспечивает и его большую надежность, и оптимальные классификационные возможности, исходящие из реальности. Человек представлен в мире, так сказать, в двух ипостасях, *мужской* и *женской*. Деление по признаку *м/ж* по сути дихотомичной уже потому является наиболее удобным и надежным критерием. Все возможные варианты учтены не как остатки, отнесенные к периферии, а как результаты некоторых действий над исходной оппозицией *м/ж*, т. е. перенесены на операционный уровень, введены в рамки других оппозиций (андрогинизм, травестизм, утеря пола, нерелевантность категории пола для определения возрастных групп — дети, старики — и т. п.;

на уровне языка это создает при необходимости ячейку для среднего рода — *обоюдный; ни тот, ни другой*).

Такая ясность оппозиции *м/ж*, имеющей реальные, абсолютные

основы, так сказать, более чем наглядной, нетривиальным образом приводит к тому, что она становится универсальным классификатором, оторвавшимся от своей собственной сугубой материальности, но сохраняющим максимальную четкость и разрешающую способность. Путь a realia et per realia ad abstracta. Однако поставить на этом точку было бы слишком прямолинейно и схематично. При всех логических операциях, которым подвергается эта оппозиция, она остается связанной с человеком, привязанной к человеку таким образом, что в любой момент может вернуться к своим собственным истокам и получить эту исходную содержательную наполненность. Поэтому можно подойти к проблеме и с противоположной стороны и сказать, что условность, вариативность дистрибуции по признаку *м/ж* построены на том, что в любой момент соответствующая единица может обрести реальное (буквальное) содержание, которое перекроет все умозрительные представления. Эта неисчерпаемость и является, пожалуй, главным впечатлением от классификаций, построенных на человеке *in se et per se*.³⁵

¹ *Eliade M. Forgerons et alchimistes. Paris, 1977. P. 26.*

² *L'evi-Strausse C. [Rec.] // L'Homme. 1972. Vol. XII. N 4. P. 102. Rec.: Detienne M. Les jardins d'Adonis. Paris. 1972.*

³ Ср. у Пастернака:

Без родовспомогательницы, во мраке, без памяти, На ночь натыкаясь руками, Урала Твердыня орала и, падая замертво, В мученьях ослепшая, утро рожала.

⁴ *Eliade M. Op. cit. P. 29.*

⁵ *Sachs C. Geist und Werden der Musikinstrumente. Berlin, 1929. S. 17, 46—47, 56.*

⁶ «Le role considerable que jouent toutes les formes de cavite dans les instruments de la musique», «l'utilisation des cavites naturelles ou artificielles» в органологии подчеркивает Шефнер (*Schaejner A. Origines des instruments de musique. Paris. 1968. P. 46*).

⁷ Ср. — с космологическим продолжением: «*Matris cymbala, quae in eius tutela sunt ideo quod similia sunt hemiciclis caeli, quibus*

89

cingitur terra, quae est mater deorum» (Serv. Com. in Verg. Georg. IV—64).

⁸ «Diese Hypothese von der empirischen Findung von Geraten, deren „musikalischer Sinn“ erst später entdeckt wurde, findet sich auch im Zusammenhang mit Darstellungen über die Entstehung der übrigen Musikinstrumente» (*Nixdorff H. Zur Typologie und Geschichte der Rahmentrommeln. Berlin, 1971. S. 178*). См. также: *Schaejner A. Op. cit. P. 99; Ancient and Oriental Musik. London, 1957. P. 33; Musical instruments of the world. Toronto, 1978. P. 112* (о современных музыкальных инструментах).

⁹ «De toutes facons le tambour participe de la terre, de sa ferti-lite. . . II resonance en accords avec un syteme du monde» (*La musique des origines a nos jours. Paris, 1946. P. 22*).

¹⁰ *Athanassakis A. N. Music and Ritual in Primitive Eleusis // ИААТQN. 1976. Т. 28, N 55/56. P. 86—105.*

¹¹ Ср.: *Schaejner A. Op. cit. P. 134.*

¹² *Kunst J. Some sociological aspects of music. Washington, 1958. P. 2; Sachs C. Wellsprings of music. The Hague, 1962. P. 94.*

¹³ «Auch die seltsame Beschränkung des Rahmentrommelspiels auf die Frauen ist den Juden mit alien Stämmen der antiken Kultur gemein» (*Sachs C. Musik des Altertums. Berlin, 1924. S. 25*). См. также: *Marcuse S. A survey of musical instruments. New York, 1975. P. 131.*

¹⁴ Ср.: в Ассирии около VII—VI в. авлос «a pavilion couvert ou recourbe accompagnait les chants d'amour executes par les femmes ou le poeme consacre a la descente d'Istar aux Enters» (*La musique des origines a nos jours. P. 60*).

¹⁵ *Sachs C. The Wellsprings of music. P. 94—96.* «The male-female concept illustrates an important stage in the history

of instrumental music» (Ibid. P. 98); ср. о бисексуальности: *Ancient and Oriental Music*. P. 52.

¹⁶ Гофман Э. Т. А. Житейские воззрения кота Мурра. М., 1972. Т. 1. С. 168—170.

¹⁷ *Munrow D.* Instruments de Musique du Moyen Age et de la Renaissance. Paris, 1979. P. 30.

¹⁸ *Sachs C.* The Wellsprings of music. P. 97—98.

¹⁹ Иванов Вяч. Ве., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 178.

²⁰ Из недавних работ см.: *Kage O.* Sprache und Geschlecht// Wirkendes Wort. Bd 33; Linguistische Berichte 69(1980). 7. 1981: Sprache, Geschlecht und Macht I, II, III; *Ştefan I.* Deosebiri intre vorbirea barba-şilor si cea a femeilor la Jaranii lui Marin Preda // Limba romana. 1982. Т. 31; *Schoental G.* Sprache und Geschlecht//Deutsche Spradie. 1985. Н. 2; *Pavlidou Th.* Sprache und Geschlecht im Neugriechischen // Sprachwendel und feministische Sprachpolitik. Opladen, 1985, e. a.

²¹ *Hinrichs L. und U.* Gibt es eine serbische Frauensprache? // Die Stellung der Frau auf dem Balkan. Berlin, 1987.

²² *Asenova P.* Le role de la femme dans la societe bilingue des Balkans // Ibid.

² *Reiter N.* Die sprachliche Faktoren im weiblich-mannlichen Reg-lersystem // Ibid.

²⁴ См., в частности: *Свешникова Т. Н., Цивьян Т. В.* К функциям посуды в восточнороманском фольклоре // Этническая история восточных романцев. М., 1979.

Ср. хотя бы румынскую загадку о дороге: Штефан длинный, 90

Как земля, | Штефэняса | Приходит домой — *Ştefan lungul \ Cit pamintul \ ştefaneasa \ Vine acasa* (*Gorovei A.* Cimiliturile Romanilor. Bucure-sti, 1972. N 724).

²⁶ Ср. заговор, где персонифицируются, разделяясь на «супру-

жеские пары», названия болезней, с которыми встречается герой: *M'am intilnit cu Rahnoi si cu Rahnoaia, \ Cu Potcoi \ Si cu Potcoala, \ Cu Deochi \ Si cu Deochioata'* Встретился. . . со «Сглазом» и со «Сглазни-цей».' (*Popa V. G. Folclor din «T.ara de Sus'. Bucurejti, 1983. N 264).*

²⁷ *Топорков А. Л.* К оппозиции мужское/женское в этнодиалектных текстах // Структура текста-81: Тез. симпоз. М., 1981; 2) Из наблюдений над функциями категории рода в этнодиалектных текстах // СБЯ. Структура малых фольклорных текстов (в печати). В этой работе более подробно анализируется выражение оппозиции м/ж с помощью различных классификационных средств и способов; исследуется их вариативность, особенно в связи с оппозицией чет/нечет, где соответствующий признак попеременно приписывается то мужскому, то женскому.

²⁸ Элиаде, приводя различные классификации минералов по признаку м/ж, замечает: «Il s'agit, a n'en pas douter, d'une classification objectivement arbitraire, car ni les couleurs, ni la durete des mine-raies ne correspondent toujours a leur qualification „sexuelle"» // *Eliade M. Op. cit. P. 29.*

²⁹ N. Reiter (Op. cit. S. 299), например, видит выражение оппозиции м/ж в противопоставлении Ablativ/Dativ=Geben/Nehmen.

³⁰ *Benveniste E. De la subjectivity dans le langage // Benveniste E. Problemes de linguistique generale. Paris, 1966. T. 1.*

³¹ *Топоров В. Н.* О некоторых предпосылках формирования категории посессивности // Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С. 156.

³² Примеры антропоморфизации вещного мира бесчисленны; упомянем здесь только тот же код музыкальных инструментов: Dans les divers mythes de creation des instruments, et jusqu'en la symbolique des Peres de l'Eglise, ces relations entre le corps et l'instrument se traduisent sous un forme speculatif (*Schaefner A. Op. cit. P. 122).*

³³ *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М., 1983. С. 243 и след.; *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* К структуре АВ Х. 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии //

Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987;
Топоров В. Н. Об одном латинском заговоре (*Tabella defixionis in Plotium*):
К реконструкции арх-аичного ритуального «анатомического» прототекста
// *Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора*. М., 1988. Т.
1.

³⁴ *Топоров В. Н.* О некоторых предпосылках. . . С. 160.

³⁵ Ср. отражение оппозиции *м/ж* в христианской традиции, где понятия любви, брака, жениха/невесты, отцовства/материнства и т. д. образуют систему, построенную на совершенно иных семантических основаниях (мы не касаемся здесь транспозиции противопоставления *м/ж* в сферу духовности вообще, где оно также формирует порождающий механизм, но принципиально другого рода).

91

М. Ф. Альбедиль

Модель брачного поведения в южноиндийской мифологии

Название статьи требует некоторых предварительных пояснений. Индийская мифология для подавляющего большинства людей едва ли не тождественна санскритской мифологии. Между тем южная, дравидская Индия отличается не менее богатым и самобытным мифотворчеством, которое составляет часть большого целого— традиционного общеиндийского мифологического комплекса. Длительно и сложно взаимодействуя с северной, санскритоязычной мифологией, южные дравидоязычные мифы восприняли от нее некоторые элементы, но сохранили свои, исконные, часто отмеченные печатью глубокой архаики. Это обстоятельство делает южноиндийскую мифологию исключительно благодатным объектом историко-культурного исследования, своего рода «заповедником» традиционных культурных ценностей. Однако серьезное внимание исследователей было привлечено к ней лишь в нашем веке. Выражаясь метафорически, Южная Индия слишком долго была «в тени» санскритоязычного культурного массива. Между тем многие

фундаментальные символы и образы, семантика и структура индийских мифов могут быть адекватно поняты лишь при обращении к их южным и северным отражениям, которые находятся в корреляции друг с другом. Этой общей цели может послужить разработка частной проблемы брачных поведенческих стереотипов в южноиндийском мифотворчестве.

Парадоксален тот факт, что, несмотря на огромное число работ по мифологиям разных культурных регионов и разных исторических периодов, многие важные проблемы этого раздела знаний не получили удовлетворительного разрешения или хотя бы освещения. Указывая на это, М. И. Стеблин-Каменский справедливо отметил в свое время, что в мифе «основное остается загадочным». Такое положение требует внести определенность в свою методическую позицию применительно к заявленной теме. Материал индийских мифов дает основания предполагать, что они в качестве моделирующих систем служили одной из главных функций человеческой сигнализации — мнемонической и тем самым фиксировали,

хранили и передавали — в числе прочего — традиционные нормы и установления в разных сферах жизни, в том числе нормы брачного поведения. Являясь своеобразными механизмами социальной и культурной памяти этнического коллектива, мифы организовывали это поведение в социально одобряемом направлении.

Важно отметить специально и отличие общепринятого западного восприятия мифа от такового внутри индийской традиции. Первое в упрощенно-схематическом виде сводится к тому, что миф воспринимается как недостоверное повествование, относящееся к далекой архаике, как вымысел, искажающий реальность или вовсе не имеющий к ней отношения, в крайней форме — как продукт буйной параноидальной фантазии индийцев, подчас не лишенной пленительной экзотичности. Кардинально отличается от этого отношение к мифам в Индии. Находясь у истоков традиционной индийской культуры, мифы были основным способом организации культурного и мыслительного материала. Кажется несомненным, что и в

эпоху создания, и в последующие периоды своего существования мифы воспринимались как актуальная программа, организующая поведение в определенной типовой ситуации. Прерогативы мифов зачастую получали высшую санкцию. К ним в полной мере приложимы слова, сказанные Хавелом о религии в Индии, которая «... едва ли является догмой, в области человеческого поведения она — рабочая гипотеза, приспособленная к различным стадиям духовного развития и разнообразным условиям жизни».² Функционируя как живые и действенные творения, в которые как бы впрессованы эмпирические знания и наблюдения предшествующих поколений, мифы, говоря языком современной науки, до сих пор выполняют в Индии информационно-управляющую функцию. Такое восприятие мифов четко сформулировано в эссе И. Ганди «Вечная Индия»: «Наши мифы и легенды — это не повествования былых времен, а живой опыт, через который проходит каждое новое поколение. Это важная часть повседневной жизни Индии».³

В этой связи может представить немалый интерес анализ мифов как источников сведений из области социально-психологических установок и поведенческих моделей.

Для установления правильной перспективы при рас-

93

смотрении на базе мифов шаблонов брачного поведения и для выбора адекватного масштаба надлежит весь круг связанных с этим вопросов ввести в определенный историко-культурный контекст. Таким контекстом можно полагать интерпретацию представлений о человеке и его жизни в традиционной индийской культуре. Здесь мы сразу же сталкиваемся с коренным различием стереотипов, говоря обобщенно, восточного и западного восприятия человека (имеется в виду социально-культурный контекст). Как отмечал Л. Дюмон, в «евро-американской культуре человек видится как индивидуальность, изначально первичная по отношению к любой коллективности и содержащая в себе все качества человеческой

природы. В этом индивидуалистическом мире общество в целом воспринимается как совокупность индивидов или как коллективный индивид». ⁴ В Индии традиционно считается, что общественное, социальное целое онтологически предшествует отдельно взятому индивиду. При этом сакральная основа мироздания выносится во главу угла: «Картина бытия» в традиционной индийской культуре в высшей степени ритуализована. Человеческая жизнь обретает истинную ценность и онтологическую опору посредством ее «тотальной сакрализации»: предполагается, что зарождение, рост и формирование человека, т. е. все ступени его жизни, сакрализованы или, говоря иначе, ориентированы посредством ритуалов на достижение высших духовных ценностей. ⁵ Ритуалы — санскары, имеющие метафизическое (с нашей точки зрения, но не с позиций носителей культуры) обоснование в мифах, вторгаются в жизнь человека задолго до его рождения и завершаются после его смерти на погребальном костре. Одно из значений слова *санскара* — «приготовление пищи»: как повар готовит из природных продуктов пищу, приятную на вкус и усваиваемую организмом, так и санскары готовят из природного, биологического существа человека, очищая его сущностную основу, не подверженную уничтожению и смерти. Таким образом, в идеале вся жизнь человека — это приобщение посредством ритуалов ко все более высокому уровню человечности. Для «дважды-рожденных», т. е. для представителей высших каст, оно начинается с ритуала посвящения. Еще более возрастают человеческие качества при вступлении в брак. Полноценным человеком признается именно домохозяин, глава

94

семьи, продолжатель рода. В индуистском учении о четырех жизненных стадиях — ученика, домохозяина, лесного аскета и отшельника — период домохозяина рассматривается как центральный и основной во всей социальной структуре индийского общества. ⁶ Отсюда понятно, почему брак в традиционном индуизме прежде всего священный институт, в котором социальный и природный компоненты играют подчиненную роль.

Рассматривая феномен поведения в любой сфере жизни с этнографических позиций, следует выделить по меньшей мере три вопроса: 1) какова программа поведенческих норм, выработанных традицией для определенных стандартных ситуаций; 2) какова система ценностей, т. е. каковы спровоцированные культурой внутренние установки, побуждающие членов коллектива следовать этим нормативам; 3) какая цель реализуется при следовании заданной поведенческой программе. Такой подход избавляет от необходимости прилагать к чужой культуре несвойственные ей априорные ценности, схемы и классификационные сетки и позволяет выбрать четкие критерии оценки этнографических фактов.

Последовательное рассмотрение этих вопросов целесообразно начать с краткой характеристики мифов о браках богов. Эти мифы составляют либо ядро, либо важнейшую в структурном отношении часть различных ритуально-мифологических комплексов в традиционном индуизме, более непосредственно, нежели ортодоксальные брахманские тексты, выражающих этническую специфику народного сознания. Количество таких мифов чрезвычайно велико. Если бы удалось осуществить их собрание, то оно составило бы весьма обширный корпус текстов и потребовало бы для своего понимания столь же обширного комментария. Этот факт выразителен сам по себе: он указывает на исключительно важное место мифа в религиозном сознании индийцев. Самый характер традиционного индийского общества, этнически разнородного, неравномерно развитого в культурном отношении, социально пестрого, предполагает множественность вариантов брачных мифов, различных исторических, социальных и локальных версий, но все они функционировали в рамках единой социокультурной системы. Формы осознания поведенческих установок и норм, запечатленных в мифах, транслировались как на языке мифоритуальных символов, так и в текстовой традиции.

живы в разных слоях индийского общества — от образованной брахманской элиты до беднейших неграмотных слоев, хотя осознаются ими по-разному.

Исходя из целей и задач статьи, попытаемся выделить основные этнокультурные идеи, представления и ассоциации, которые, различно конкретизируясь в разных мифах, служили для людей той божественной моделью, которой надлежало следовать в брачном поведении.

Понятия «модель» и «моделирование» вследствие частого употребления утратили свою терминологическую четкость, и смысл их иногда размывается до неопределенных границ. Нередко они употребляются как синонимы понятия «описание». Во избежание возможных недоразумений стоит оговорить, что в настоящей статье мы стараемся следовать понятию модели, принятой у кибернетиков: «Под моделью некоторого объекта понимается другой объект (реальный, знаковый или воображаемый), отличный от исходного, который обладает существенными для целей моделирования свойствами и в рамках этих целей полностью заменяет исходный объект». ⁷ В нашей модели будут отражены лишь существенные характеристики моделируемого объекта — мифов, факультативные компоненты за недостатком места опущены. Центральная роль в корпусе брачных мифов, как правило, отводится богине. Нет сомнения в том, что практически каждая такая богиня являет собой сложный по происхождению, контаминированный образ, в котором переплетаются общеиндуистские канонические и местные, порой глубоко архаичные, напластования. Особое внимание привлекают к себе имена богинь. Как известно, имя в мифах представляет собой священную, сокровенную часть существа. ⁸ Собственные имена составляют ядро мифологического пласта и служат его главной характеристикой, ⁹ а также являются главными составляющими, которые определяют форму и содержание мифического образа. Имена богинь в дравидских мифах, как правило, отмечены чертами вегетативной символики, которая подхвачена и антропоморфным образом богини. Обычно она темного

цвета, как плодородная почва Индии, и описание ее изобилует «растительными» метафорами и ассоциациями. Формула имени богини в общем виде означает обычно «мать определенного места/природного явления/объекта».

96

Следующей сущностно важной характеристикой богини является ее приуроченность к определенному месту. Всякая богиня изображается в соответствующем мифе как пребывающая в данном месте, чаще всего в какой-либо святыне, храме и т. п., т. е. в сакрализованном пространстве. Храм часто назван именем богини (например, храм Мариаамы), в нем она живет, из него магически правит окружающим пространством, сюда прибывает ее божественный супруг или его символический заместитель (субститут), здесь состоится брачное таинство. Столь строгая пространственная определенность богини и связь ее с сакральным пространством, подчиняющимся особым силам, были эмоционально-ценностно насыщены и воспринимались как передающие идею стабильности, твердой и прочной основы,

и

I (I T-t

на которой зиждется жизнь. В сознании индуиста эта идея апеллирует к цепи ассоциаций, согласующих, с одной стороны, твердь земную среди первозданного хаоса и мрака, с другой — незыблемость и прочность домашнего очага среди житейских невзгод. Различные пространственные характеристики супругов передают представление о разделении сфер мужского и женского: сфера женского обращена вовнутрь, в «свое» пространство, сфера мужского — вовне, в «чужое» пространство.

Брак богов характеризуется и строгой временной соотнесенностью: указывается время суток и сезон, когда он происходит. В праздничном календаре это один из важнейших ритуалов годового сельскохозяйственного цикла.

Функции самой богини в связи с ее брачной ролью амбивалентны, и

это формирует всю семантику ее образа, выраженную метафорически. Очевидна и не нуждается в специальных доказательствах выразительная связь ее с идеей плодородия, обилия, блага, что подчеркивается прежде всего идентификацией ее внешнего облика с землей, как было отмечено выше. Этой же связью обусловлена и соотнесенность богини с идеей смерти. Связь между этими идеями — смерти и материнства (плодородия) принадлежит к числу весьма распространенных, если не универсальных представлений мифологической архаики." Богиня в брачных мифах — темное хтоническое божество, именуемое иногда «земля» или «мать земли», недвусмысленно ассоциируется с

97

землей как с чревом, откуда жизнь порождается и куда она уходит.

Но, пожалуй, наиболее важной сущностной характеристикой богини, особенно выразительно передающей этническую специфику, является обладание ею специфической энергией, называемой *анангу* (термин *анангу* происходит от корня *ан-* 'приближаться, соединяться, быть внутри'). Эта сила, эротическая по характеру, локализуется в женской груди и отличается амбивалентностью: она может быть благой и разрушительной, может накапливаться и может тратиться. Едва ли правомерно понимать ее как некую безличную сверхъестественную силу, подобную *мана*, *аренда* и т. п. Скорее, название ее отражает представление о конкретной жизненной энергии, ближе всего ассоциируемой в сознании носителей культуры с нагреванием, жаром, накалом страсти.¹² Понимаемая в аспекте женской сексуальной энергии, *анангу* может приносить благостные плоды и способствовать всяческому процветанию лишь в том случае, если она контролируется и правильно расходуется, если же она выходит из-под контроля, то она может стать разрушительной. Заключение этой силы в определенные границы, контроль ее осуществляется божественным супругом в брачном ритуале — это и составляет его главный смысл и цель.

Так мифы задают парадигму брачного поведения, ориентированного на

правильное, т. е. санкционированное мифом или, что то же самое, социально приемлемое достижение цели, и оставляют известную свободу в возможности следовать этой парадигме в повседневной жизни (в отличие от дхармических текстов, строго регламентирующих каждое движение).

Амбивалентный характер женской энергии, жара подразумевал необходимость его постоянного контроля — охлаждения. Поэтому суть отношений супругов сводилась к тому, чтобы каждый из них, будучи охвачен жаром страсти, мог служить источником прохлады для другого. Это относится к уровню межличностного отношения противоположных полов. На социальном уровне предписываются специальные правила и обязательства, накладываемые на женщину с тем, чтобы энергия ее находилась в благом, сдержанном состоянии. Они называются *карпу* (производное от *кал* — 'учиться') и означают «обученность, умение» женщины владеть и распо-

98

ряжаться своей энергией. В дравидоязычном ареале Индии это провозглашается как высшая добродетель женщины.

Примером описанной выше парадигмы может служить миф о Валли и Муругане, популярный на дравидском юге. В стандартном, канонизированном виде миф запечатлен в поэтическом произведении «Кандапура-нам», которое приписывается «биографу» божества Касияппе Сиваччирияру и датируется условно 1350 г. н. э. Последняя, 24-я песнь 6-й книги этой пураны называется «Песнь о священном браке Валлиаммы». ¹³ Эта версия мифа считается наиболее авторитетной и почитаемой среди образованного населения Южной Индии. Параллельно с ней существуют устные локальные версии мифа, которые различаются в деталях, не затрагивая ядро мифического сюжета, и часто отмечены интересными архаическими подробностями.

В начале мифа повествуется о том, что Валли, дочь вождя горного племени кураваров, сторожила просяные поля от попугаев и прочих

пернатых, истребляющих посевы, сидя на возвышении в специальной хижине. Муруган, приняв облик охотника, предстал перед прекрасной девушкой и влюбился в нее с первого взгляда. Валли не сразу ответила взаимностью, но Муруган предупредил, что если она не намерена внять его чувствам, то он прибегнет к обычаю *мадал*, т. е. соорудит из веток пальмирового дерева «пальмирового коня», усядется на него, причиняя себе боль острыми ветками и истязая себя, показывая тем самым себя жертвой жестокой девушки. Валли уступила настояниям прекрасного бога-юноши, начались их свидания за пределами селения. Период «тайной любви» (*калаву*) закончился, когда наступило время сбора урожая и девушке пришлось вернуться в свое селение. В разлуке с возлюбленным она худеет, томится и страдает. Мать Валли приглашает прорицательницу, которая заявляет, что все беспокойства происходят из-за недостаточного почитания Муругана — покровителя этой местности. В честь него устраивается церемония. Муруган является на просяное поле и, не найдя там Валли, приходит в деревню. Молодые любовники устраивают побег. На следующее утро мать обнаруживает исчезновение Валли. Разгневанный отец организует погоню. Когда настигают убежавшую пару и пытаются пустить в Муругана стрелу,

99

павлин, сопровождавший его, издает крик и все преследователи замертво падают. Валли оплакивает смерть родителей, но Муруган быстро оживляет их и является перед ними в своем истинном божественном облике. Отец Валли оказывает ему почести, достойные божества, просит вернуться в селение и совершить свадебный обряд в соответствии с обычаями племени. Обряд этот очень прост: молодая пара садится на тигровую шкуру, отец Валли соединяет руки жениха и невесты и провозглашает их мужем и женой.¹⁴

Приведенный миф демонстрирует все типичные признаки брачных божественных мифов, указанные выше. Имена героев имеют четко

выраженную вегетативную семантическую мотивировку. Имя мужского божества — Муругу, Муруган означает «юность, аромат, красота» и ассоциируется с состоянием цветущей природы, с ароматом цветов, трав, возрождающихся с приходом дождей. «Юный бог» олицетворяет производительную силу и мощь природы, ее энергию и жизненную активность. Женское божество — Валли персонифицирует природное растительное начало. Ее имя означает ползучее растение со съедобными клубнями типа сладкого картофеля. В описаниях ее антропоморфного облика, изобилующих растительными метафорами, подчеркивается темная красота тела, ассоциируемая с землей. Божественное эротическое соединение передает идею плодородия, оплодотворения природы. Очевидна и пространственно-временная (хронотопическая) определенность в характеристиках божеств и их брачного соединения. Развитие их отношений, переход от одной фазы к другой даны в параллель с соответствующими состояниями природы и меняются согласно изменениям природного цикла. Их глубокое сущностное сходство в мифе постоянно подчеркивается. Например, любовное соединение Валли и Муругана происходит ночью, в ее середине (сутки — временной отрезок, наиболее связанный с мифологическим уровнем). Эквивалентом дня, дневного света выступает Муруган, солнечные ассоциации буквально «пронизывают» его облик. Ночной холод и мрак, как бы отграниченные любовным союзом, сменяются дневным светом и теплом. Параллельно этому состояние тайной, добрачной любви (естественное, природное) сменяется супружеским (культурное, социально регламентированное).

100

Таков нормативный стандарт брачного поведения, заданный мифом. Однако само существование нормы предполагает наличие отклонений от нее. Отклоняющееся, неправильное поведение также получило выражение и стандартизацию в мифах, причем норма и ее нарушения не разведены как резкие антиподы в мифах: создается впечатление, что допускается их

равноправное существование. В этой связи уместно привести наблюдение Л. С. Выготского: «Все наше поведение есть не что иное, как процесс уравнивания организма со средой. Чем проще и элементарнее наши отношения со средой, тем элементарнее протекает наше поведение. Чем сложнее и тоньше становится взаимодействие организма и среды, тем зигзагообразнее и запутаннее становятся процессы уравнивания. Никогда нельзя допустить, чтобы это уравнивание совершалось до конца гармонически и гладко, всегда будут известные колебания нашего баланса, всегда будет известный перевес на стороне среды или на стороне организма».¹⁵ Эти «зигзагообразные» варианты брачного поведения также приводятся в мифах, причем, насколько позволяет судить доступный материал, с исчерпывающей полнотой. В них учтены варианты: 1) когда невеста отказывается вступить в брак, считая себя и без того счастливой; 2) когда невеста, снedaемая желанием, страстно жаждет заключить брачный союз и впадает в неистовство в случае его расстройствa; 3) когда невеста злонамеренна и коварна и убивает своего жениха; 4) когда невеста недоступна, находится в заточении и жених должен добывать ее, иногда из царства мертвых; 5) когда невеста — мать, которая убивает мужа — ребенка для сохранения своей добродетели; 6) когда невеста — мать сына, иногда — сестра брата (вариант инцестуозного брака). Описаны также варианты полового траве-стизма и андрогинного объединения двух полярных начал.¹⁶ Это краткое перечисление свидетельствует, что мифы играли роль своеобразных блоков памяти: они сохраняли информацию о различных ситуациях, которые могли складываться во взаимоотношениях противоположных полов, и давали соответствующие этим ситуациям поведенческие стратегии. Возможно, более правильной будет другая интерпретация набора «зигзагообразных» вариантов: мифы пополняли модели внешнего мира, храня в памяти не только программы-

изменяющиеся применительно к конкретным условиям их осуществления, ибо «наше осуществившееся поведение есть ничтожная часть того, которое реально заключено в виде возможности в нашей нервной системе и уже вызвано даже к жизни, но не нашло себе выхода». ¹⁷

В мифе указывается и предпочтительная форма брака, которая на дравидском юге до сих пор наиболее популярна, — кросскузенная. В южноиндийской мифологии мать Муругана, богиня войны Коттравай, является сестрой Маля, «черного бога», отца Валли. Таким образом, Валли — двоюродная сестра Муругана и их союз отражает нормативную форму брачного обмена.

Ритуал, как бы инсценировавший миф, передавал те же, заложенные в мифе идеи. Так, центральное действие ритуала — усаживание жениха и невесты на тигровую шкуру. Связь меха, мохнатости, пушистости с плодородием, размножением, а также с богатством, благополучием неоднократно показана в этнографии, ¹⁸ и доказывать это специально нет никакой необходимости.

Действенное функционирование, прочность и устойчивость приведенной модели брачного поведения могут быть продемонстрированы тремя примерами.

Первый пример взят из древнетамильской поэзии санги, условно датируемой I—III вв. н. э. Существенную часть этой поэзии составляют произведения, содержание которых характеризуется термином *ахам* (букв. «внутреннее»). Эта поэзия связана со сферой личной жизни, прежде всего семейной. Она условна, следует строгому канону и имеет дело со стандартными ситуациями, моделирующими отношения зарождающейся любви, любовного соединения, брачного союза, размолвки и разлуки супругов. Мифоритуальные истоки этой поэзии убедительно показаны А. М. Дубяньским. ¹⁹ Подход к поэзии с позиций нашей темы обнаруживает в ней набор поведенческих стереотипов брачных отношений, но не в форме жестких дидактических афоризмов-предписаний, а в виде поэтически

обыгранных сцен, связанных с самыми сложными отношениями брачных партнеров, чреватых конфликтом. В этой связи важно отметить, что и обряд бракосочетания, завершающий отношения тайной любви, предшествующие вступлению в брак и не лишённые драматического накала страстей, и счастливая безоблачная супружеская

102

жизнь остаются за пределами описания и лишь в редких случаях провозглашаются — скороговоркой — идеалом и целью отношений.²⁰ Главное внимание сосредоточено именно на неблагополучных, тягостных и сложных ситуациях: на разнообразных препятствиях на пути к браку, на супружеских размолвках, расставаниях, мучительных ожиданиях встречи. Моделируя эти критические ситуации, проигрывая их в мифе, отраженном в поэтическом творении, человек получал возможность выработать адаптационную линию поведения, биологически целесообразную и социально приемлемую. Поэзия служит выразительным примером еще и потому, — что она, шаблонизировав содержание, выделила и канонически закрепила наиболее стабильные и одновременно наиболее эмоциональные элементы модели, несущие ценностно-смысловую нагрузку. Так, все упомянутые ситуации объединены в поэтическом каноне, представляющем собой пятичленную систему классификации — *пять тиней*, т. е. тем. Содержание каждой темы складывается из трех взаимосвязанных компонентов: 1) определенная ситуация взаимоотношения полов, 2) детали естественного и бытового фона, 3) время и место действия.²¹ Приведенный выше миф о Валли и Муругане отражен в поэзии санги в поэтической форме в теме *курунджи*, где роман героев подан как некий идеальный образец, которому должно следовать при установлении брачных уз.²² С точки зрения нашей задачи поэтическая разработка мифического сюжета представляет немалый интерес, ибо она дает возможность увидеть механизм действия модели и оценить эффективность управления поведением с ее помощью. Поэтические

герои носят имена мифических богов и действуют, как они. Не взывают к богам с мольбой о помощи или о разрешении вести себя так, как вели бы себя Валли и Муруган в подобной ситуации (что было бы для нас привычнее и легко воспринималось бы), а полностью отождествляют себя с ними: не мы, как они, а мы — это они. О таком механизме саморегуляции, запускаящем в действие мифическую модель, писал в свое время Л. Леви-Брюль, отмечая, что суть его «в том, чтобы находить в действиях мифических существ „прецеденты“, подражание которым обеспечивает нынешнему действию его эффективность, устанавливая партиципацию между ним и его образцом, так что оно оказывается столь же удачным, как и дей-

103

ствия мифического героя». ²³ Отождествление происходит тем более полно, что герой не просто обладает знанием мифа, т. е. знанием того, как вел себя мифический предок в подобной ситуации, но обладает и именем этого предка, т. е. сопричастием к нему. Пример Л. Леви-Брюля помогает лучше понять этот акт — вполне рациональный — психологического самопрограммирования: «Когда мужчина отправляется любезничать с женщиной, он обязательно дает себе, если только он его знает, имя Марай, синоним весьма тайного имени луны. В мифе луна является крайне соблазнительным мужчиной. Принимая это имя, любовник в буквальном смысле отождествляет себя с этим мужчиной». ²⁴

Второй пример, взятый из дравидского эпоса, демонстрирует культуротворящую энергию рассмотренной мифической модели. Дравидский фольклор уделяет большое внимание брачным и родственным отношениям, в частности семейно-родственным ячейкам. По наблюдениям американского антрополога Бренды Бек, центральная, ключевая роль в такой ячейке принадлежит женщине. Вся ячейка, схематически изображенная, являет собой как бы каркас, где женщина помещена в центр и окружена близкими ей родственными мужчинами (отец, сын, брат, муж) и скрепляет весь блок. ²⁵

Эти отношения противоположных полов осознаются носителями традиции как зиждящиеся на представлении об особой женской силе — энергии *анангу*, восходящем к мифическому архетипу. Ключевая роль женщины обусловлена тем, что она является средоточием этой энергии, причастной к благу и процветанию семьи и ответственной за них. В свою очередь семейный круг, созданный мужчинами, замыкает, «окружает», сдерживает и контролирует эту энергию, как бы вынуждая ее быть благостной и «работать» для своей семьи (при размыкании границ энергия, вырвавшись из-под контроля, становится разрушительной).

Как богиня в мифах может принести дождь и процветание, а может вызвать засуху и беды, так и женщина — героиня фольклора может принести успех и благополучие, а может и обречь на страдания, болезни и нищету связанных с ней мужчин. Так обосновывается в фольклоре необходимость бережного отношения мужчины к женщине и преданности женщины мужчине. Связи между представителями противоположных полов

104

не обязательно реализуются в строго предписанных определенных действиях и поведенческих актах, предусматривающих рутину повседневного общения. Скорее, дается как бы матрица уподобления, которой надлежит следовать, с тем чтобы свести к минимуму проявление разрушительных качеств женской энергии, главным образом гнева, и максимально увеличить благоприятные проявления. Для этого мужчина — прежде всего муж — должен охранять и оберегать женщину, укреплять ее, давать ей надежную опору в жизненных сложных ситуациях. Взамен он может рассчитывать на получение удачи в своих делах. Мужчина, жестоко обращающийся с женщиной и не выполняющий ее требований, обрекает себя на ее проклятие и тем самым на неудачи, беды и поражения. Таким образом правильный, т. е. преподанный мифом, порядок связи мужчины и женщины ведет к продолжению рода, способствует крепости и прочности семьи и магически охраняет ее членов. С этим же представлением о сакральной жен-

ской силе связываются и предпочтительные формы брака у дравидов: кросскузенный брак удерживает женщину, а значит, и ее энергию внутри компактной семейной группы, т. е. концентрирует эту энергию, не разрушая благотворных для всей семьи связей.

Третий пример взят из этнографических констатации и призван показать, что законсервированные в мифах представления о нормативах брачного поведения чрезвычайно живучи и, будучи укоренены глубоко в традиции, формируют доминантные символы соответствующих ритуалов.

В ежегодном праздничном ритуале бракосочетания божеств Шивы и Мариаммы (Коимбатор, Южная Индия) все ритуальные процедуры и символы организованы вокруг того же фундаментального представления о сакральной женской энергии, ассоциируемой с жаром. В течение восьми дней перед храмом Мариаммы водружается деревянный столб из дерева определенной породы. На его вершине устанавливается сосуд с огнем, горящим всю ночь. Каждое утро его заменяют ровно на 12 часов, т. е. на половину суток, другим сосудом — с водой и зелеными листьями и ветками. Участники ритуала объясняют этот символический брак следующим образом: ствол дерева символизирует супруга Мариаммы, сосуд, водружаемый на его вершину, — бо-

105

гиню в двух ипостасях: сосуд с огнем — гневную, исполненную жара, сосуд с водой и ветками — благостную, охлажденную. Оппозиция между полами является источником ритуального символизма и обыгрывается в контрастных цветовых сочетаниях: красный цвет — цвет гнева и жара — гасится, охлаждается белым цветом воды и зеленым цветом листьев. Вся ритуальная метафора, построенная на цветовых контрастах, означает контроль, сдерживание и заключение в границы женской сакральной энергии богини с помощью брачного союза.²⁸

Приведенные выше примеры убедительно показывают, что божественный брак обуславливал всю стратегию брачного поведения и

задавал нормативы-сценарии, демонстрируя их прецедентами из мира богов, мифических предков и героев.

Соблюдение норм поведения, санкционированных мифами, было уже самоценным — именно в силу столь высоких санкций. К тому же оно гарантировало достижение важных целей, одобряемых данной этнокультурной средой. Но и в том случае, когда желаемая цель не достигалась и даже не могла быть достигнута, поведение тем не менее имело ценность: представление о возможном будущем, об итоговой ситуации, приближающейся к мифической, было важным запускаящим элементом, определявшим все поведение. Но вопрос о системе ценностей, формировавших поведенческие установки, этим не исчерпывается, он гораздо глубже. Брак богов при всей своей конкретной очевидности для исполнителей поведенческой программы символичен, а «содержание символа через опосредованные смысловые сцепления соотнесено с идеей мировой целокупности, с полнотой космического и человеческого универсума».²⁹ Эти смысловые сцепления организованы в две «фундаментальные темы» (в терминах В. Тэрнера), которые, семантически осложняя поведенческие программы мифов, повышали их онтологический статус и ценность. Для носителей культуры они самоочевидны и обусловлены тем принципом «тотальной сакрализации», человеческого существования, о котором говорилось выше. Первая тема — тема жертвы, жертвоприношения, которая пронизывает все брачные мифы. Вся жизнь ортодоксального индуиста — это цикл жертвоприношений, и брак — одно из важнейших звеньев цепи. Их правильное, упорядоченное чередование воспроизводит правильность чередований в явлении природы и, согласуясь с ними, не нару-

шает той всеобъемлющей трансцендентной гармонии, тяготением к которой отмечена вся индийская культура. В мифах воплощается символически та идея жертвоприношения, которая в брахманических текстах

выражена эксплицитно: брак описывается здесь в метафорах жертвоприношения. Не вступивший в брак считается не свершившим жертвоприношений, что само по себе весьма оскорбительно (Таттирия-брахмана, 11. 2,2,6). В Брихадарань-яке — упанишаде, в символическом наставлении о «пяти огнях», женщина уподобляется жертвенному огню, ее лоно — топливу и т. д. На этом огне боги совершают приношение семени, из этого приношения возникает человек.³⁰

Тема брака как жертвы смыкается с космогоническими мотивами. В древнейших вариантах космогонических мифов любовь упоминается как необходимый и мощный фактор в создании жизни. Изначальное состояние мира — мрак, хаос — богато различными потенциальными возможностями, но не оплодотворенные жаром любви, они могут пропасть втуне.³¹

Таким образом брачная поведенческая стратегия вводится в контекст мироздания, и этим обосновывается ее ценность в восприятии носителей культуры.

Эти темы, расчлененные в интересах анализа, имеющие и социальный, и биологический, и религиозный, и магико-онтологический смысл, в мифах организованы в пределах единой системы символических классификаций и являют собой целостный комплекс традиционных представлений о брачном поведении.

Если попытаться сформулировать цель поведения, то в самом общем виде она сводилась к тому, чтобы внедрять *дхарму* и сдерживать *адхарму*, т. е. соответствовать абсолютным религиозным нормам. В системе четырех жизненных целей в традиционном индуизме любовное брачное соединение играло не последнюю роль, причем предполагалось взаимодействие его с другими целями человеческого существования.

Таким образом, общий характер брачного поведения в дравидоязычном ареале был задан мифологической моделью. Ценность этой модели определялась принадлежностью ее к высшему сакральному миру — миру богов. Каждый носитель культуры реализовывал ее на собственном

индивидуальном психологическом уровне, стремясь к максимальному тождеству с риском подвергнуться в противном случае наказанию или осуждению.

107

Мифы выполняли роль культурных фильтров и механизмов социальной памяти: они выделяли и хранили существенную для социальной и культурной традиции информацию о брачном поведении, ориентируя с помощью программ-стереотипов.

Разумеется, сами носители культуры — исполнители этих программ ни в прошлые, ни в нынешние времена не обременяли себя излишними рефлексивными усилиями по поводу моделирования своего поведения. Ссылка на подобный прецедент с мифическим предком, на ситуацию в мире богов или эпических героев, иногда дополненная экскурсом в область дхармы,— самодостаточный аргумент, имевший решающую доказательную силу. Чем ближе действие к архетипу, тем оно правильнее. Вопрос «почему мифические предки поступали так, а не иначе» не возникал и не мог возникнуть. Следовательно, мы с полным правом можем утверждать, что божественный брак был моделью для человеческого: в восприятии носителей культуры эта модель и символически, и онтологически предшествовала воспроизведениям.

¹ *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. Л., 1976. С. 4.

Цит. по: *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1956. Т. 1. С. 15.

³ Цит. по: *Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX в.* М., 1987. С. VIII.

⁴ *Dumont L.* Religion, politics and society in the individualistic universe // *Proceedings of the Royal Anthropological Institut.* 1970. P. 33

⁵ *Семенов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981. С. 65—68.

⁶ *Пандей Р. Б.* Древнеиндийские домашние обряды. М., 1982.

С. 142—143.

⁷ Гаазе-Рапопорт М. Г., Поспелов Д. А. От амебы до робота: Модели поведения. М., 1987. С. 12.

⁸ Gonda I. Notes on names and the name of God in ancient India. Amsterdam, 1970.

⁹ Лотман Ю. М., Успенский В. А. Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Т. 6. С. 282—306.

¹¹¹ Shulman D. Tamil Temple Myths. Princeton, 1980. P. 139.

" Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1967. С. 98. (Учен. зап. ТГУ; Вып. 198).

¹² Подробный анализ термина *анангу* по древнетамильским текстам см.: Дубянский А. М. О некоторых религиозно-мифологических представлениях древних тамиллов в связи с культом Муругана // Древняя Индия: Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 120.

¹³ Zvelebil K. Valli and Murugan — a Dravidian Myth // Indo-Iranian Journ. 1977. Vol. 19. P. 227—246.

108

¹⁴ Ibid. P. 229.

¹⁵ Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1987. С. 236.

¹⁶ Shulman D. Tamil Temple. . . P. 139—339.

¹⁷ Выготский Л. С. Психология искусства. С. 236.

¹⁸ Иванов В. В., Топоров В. Н. Балтийская мифология в свете сравнительно-исторических реконструкций индо-европейских древностей // Zeitschrift fur Slawistik. 1974. Bd 19. N 2.

Дубянский А. М. 1) О мифопоэтических началах древне-тамильского поэтического канона // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979; 2) О ритуально-мифологическом содержании образов древнетамильской лирики // Восточная поэтика: Специфика художественного образа. М., 1983; 3) Происхождение канона древнетамильской любовной

поэзии, ситуация разлуки // Вести. МГУ. Востоковедение. 1978. № 3.

²⁰ *Бычихина Л. В., Дубянский А. М.* Тамильская литература. М., 1987. С. 21.

²¹ Там же. С. 24—25.

²² *Дубянский А. М.* О некоторых религиозно-мифологических представлениях. . . С. 123—125.

²³ *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. С. 435.

²⁴ Там же. С. 434—435.

²⁵ *Beck B. E. F.* The Kin Nucleus in Tamil Folklore // Michigan Papers on South and South East Asia. Ann Arbour, 1974. (Kinship and History of South Asia; N 7).

²⁶ Ibid. P. 7.

²⁷ *Beck B. E. F.* The Goddess and the Demon. Preprint, s. a.

²⁸ *Beck B. E. F.* Colour and Heat in South Indian Ritual // Man. 1964. Vol. 4. N 4. P. 560—561.

²⁹ *Бахтин М. М.* К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 361.

³⁰ Брихадараньяка упанишада / Пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1964.

³¹ *Кейпер Ф. Б. Я.* Космогония и зачатие: К постановке вопроса // Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 142.

Л. А. Абрамян Мир мужчин и мир женщин: расхождение и встреча

Во всех концах мира недифференцированное беззаботное сообщество мальчиков и девочек рано или поздно делится на два класса, вечно враждующих, вечно соперничающих, но всегда тянущихся друг к другу. В одних случаях это разделение происходит постепенно и естественно, в других — одним решительным взмахом.

Говоря о мире мужчин и мире женщин вообще, а не в связи с каким-нибудь конкретным народом, трудно

избежать известной схематизации, но мы не будем бояться ее, так как отдельные резко выраженные признаки, присущие лишь одному народу или даже одной затерянной в джунглях или пустынях этнической группе (но вносящие весомый вклад в общую схему), тем не менее так или иначе, пусть незначительным намеком, могут вдруг проглянуть в любом человеке.

Мы в первую очередь обратимся к обрядам инициации, которые призваны ознаменовать указанное разделение и поэтому крайне чувствительны ко всевозможным, обычно скрытым, деталям и которые сами тяготеют к схематичности. Если отвлечься от ряда частных (каждая из которых в свою очередь может входить в сложную символическую систему), обряды инициации, именно те, которые сфокусированы на гениталиях — главным анатомическом отличии двух полов, как бы призваны из исходного полуоформленного продукта вылепить истинных мужчину и женщину, как бы исправить, внести культурные коррективы в навязанное нам природой. Причем эта коррекция идет в двух полярных направлениях: она направлена и на удаление рудиментарных признаков противоположного пола, т. е. на освобождение иницианта от андрогинизма и тем самым на превращение его в мужчину или женщину, и наоборот, на приобретение инициантом недостающих признаков противоположного пола, т. е. на придание ему андрогинных черт, что и должно отличать полноценных представителей обоего пола. Соответствующую первому направлению концепцию отстаивал Ф. р. Леман, видя в ней тайный смысл операции обрезания,¹ вторую же концепцию упорно и смело защищал И. Винтхёйс, вообще считавший андрогинизм спасительным ключом к большинству загадок человеческой культуры.² Самый яркий пример первой тенденции — клиторидектомия, известная, в частности, у многих африканских племен, а второй тенденции — субинцизия, загадочная генитальная операция, практикуемая среди аборигенов Австралии и продолжающая поражать воображение исследователей.

Клиторидектомия выглядит наиболее последовательной с логической и анатомической точек зрения — гипертрофия клитора и есть один из основных признаков гермафродита. В догонской мифологии клитор мешал первому соитию бога Амма с сотворенной им женщиной-Землей. Это был холм термитника, он поднялся при приближении

ПО

бога, демонстрируя свою мужскую силу и преграждая вход в утробу — муравейник. Поэтому Амма отсек термитник и сошелся с Землей, но так как соединение оказалось неполноценным, его плодом был вероломный шакал — воплощение неудачи бога.³ Однако операция кли-торидектомии восходит к другому мифологическому событию, которое, кстати, достаточно емко толкуется догонами в духе Лемановой схемы. Близнецы Номмо, родившиеся после второго, уже полноценного соединения Аммы с «оперированной» Землей, наделили первопредков догонов двумя душами разного пола, причем женская душа у мужчин сосредоточена в крайней плоти, а мужская душа у женщин — в клиторе. Так Номмо заменили двойное, близнецное рождение двойной душой, но тем самым появилась опасность того, что мужчина не будет мужчиной, а женщина — женщиной. Обрезание и клиторидектомия как раз призваны поддерживать этот порядок.⁴

Гипертрофия клитора, вообще говоря, не обязательно означает нежелательный андрогинизм, приводящий к операции его укорочения или удаления.⁵ Так, невероятно длинные клиторы двух арнемлендских сестер-прародительниц, волочившиеся по земле, не мешали их соитию с братом Дьянггавулом — он просто отодвигал клиторы в сторону,⁶ они вроде бы выполняли даже полезную функцию — заслоняли вход в их вечно беременные утробы, удерживая там детей.⁷ С другой стороны, отрезание клитора не всегда считается полезной операцией, наоборот, иной раз это приравнивается к смерти — так, в тробрианском мифе' женщина гибнет, когда краб отрезает ей клитор.⁸

При всей своей кажущейся логической завершенности и схематической

ясности модель Лемана работает не всегда однозначно. Так, даже в случае с догонами, чья концепция пола и генитальных операций, мы видели, максимально приближается к рассматриваемой схеме, удаление термитника — клитора Земли еще не означает, оказывается, полного лишения праматери мужского начала. Ее сын, близнец Номмо, занимает в муравейнике-утробе место удаленного мужского элемента, тогда как Номмо-дочь занимает место женского элемента, сделав свою матку частью утробы Земли.⁹

К тому же два обрезания, мужское и женское, рассматриваемые как операции над некими обобщенными мужчиной и женщиной, могут оказаться причастными к разному кругу представлений. Если клитор считается

iii

рудиментом абстрактного мужского начала, то крайняя плоть — это часто не просто женское, как у догонов, а материнское, память о материнской утробе. По Г. Рохейму, работавшему с австралийским материалом, крайняя плоть — это символ материнской утробы или же ребенка, вновь тем или иным способом вводимый затем в символ матери," т. е. в любом случае это нечто, связанное с матерью. В австралийской аборигенной традиции такая связь зафиксирована и на языковом уровне — многозначное арнемлендское слово *dabi* означает и крайнюю плоть, и матку, и пуповину." Эта символическая связь видна уже в том, что во время инициации вновь рожденному, посвящаемому, при выходе из символа материнской утробы вместо того, чтобы перерезать пуповину, обрезают крайнюю плоть. Так и Дьянггавул сразу же обрезал крайнюю плоть мальчикам — предкам теперешних аборигенов, как только вытаскивал их из утроб двух своих вечно беременных сестер.¹²

Таким образом, обрезаю мальчикам крайнюю плоть, освобождают их не только от рудиментарных признаков женского пола, но и пытаются избавить от той последней детали, которая и после рождения продолжает связывать их с материнской утробой. Почему эта связь «поддерживается» именно через гениталии,¹³ мы увидим немного ниже.

Тяга к андрогинизму — противоположная тенденция — также не лишена противоречий и неясностей. Прежде всего, в отличие от клиторидектомии, она чисто 'символична и вряд ли навеяна какими-либо анатомическими соответствиями. Эта тенденция может быть выражена как функционально — в присвоении себе женского поведения, женских отправлений, так и «анатомически» — в создании на своем теле женских гениталий. Второй случай, упоминавшаяся уже субинцизия, согласно Винтхёйсу, призван приблизить иницианта к андрогини-ческому состоянию своих божеств.¹⁴ Однако, как верно замечает М. Элиаде, древнейшие слои австралийской аборигенной, как и иной подлинно архаичной культуры, не знают двуполых богов,¹⁵ так что вряд ли эта мучительная операция преследует цель приблизить людей к богам.

Впрочем, последнее обстоятельство, которому Винт-хёйс придавал немаловажное значение, видимо, не столь уж существенно. Хотя божественные демиурги часто создают первого человека по своему образу и подобию, обычно что-то, пусть незначительная деталь, отличает

112

их творения от них самих. Например, квинслендские мифологические герои Гром и Анье-а создают людей, отличающихся от них по признаку право- или левору-кости.¹⁶ В другом австралийском (кайтишском) мифе великий небожитель Атнау посылает двум вылупившимся из яиц мальчикам каменный нож, которым те сперва совершают над собой операцию обрезания, а затем — су-бинцизии. Хотя остается неясным, был ли сам пассивный небесный покровитель обрезан и субинцизирован, одной анатомической деталью он определенно отличался от мальчиков-первопредков — у него не было ануса (атна).¹⁷ Знакомые нам догонские демиурги Номмо создают предков догонов уже значительно отличающимися от них самих — хотя бы своей неблизичностью.

Тем не менее М. Элиаде видит в гипотезе Винтхёйса долю истины — как проявление идеи о божественной целостности. Соединение полов, по его

мнению, является частным случаем универсального для ряда архаических религий одновременного присутствия всех божественных качеств.¹⁸

Думается все же, что и тех нескольких достоверных случаев, когда операция субинцизии воспринимается как превращение иницианта в двуполое существо (например, у питта-питта и боубия северо-западных районов центрального Квинсленда¹⁹), достаточно, чтобы эту тягу к андрогинизму выделить в самостоятельное архе-типическое свойство человеческой психики, а не считать ее лишь одним из проявлений не менее архаичного принципа всеобщего соединения противоположностей. Ср. зафиксированное у одного пяти-шестилетнего мальчика восприятие отверстия мочеиспускательного канала своего пениса как аналога женских гениталий — после обнаружения «мужского» — клитора в половом органе девочки.²⁰

М. Элиаде относит к явлениям типа субинцизии и ритуальную половую травестию, которая также призвана совершать половое превращение, и даже ритуальную наготу посвящаемых в период их заточения, подобную некоему символическому состоянию бесполости. Все обряды такого типа он полагает преследующими определенную цель: дать иницианту возможность обрести тот или иной пол после временного состояния символической целостности, ибо мифологическое мышление, по его мнению, выводит все частное из общего, всеединого и потому совершенного, каковым, например, является

113

андрогин в отличие от выделившихся из него двух полов. Таким образом, Элиаде соединяет обе тенденции-схемы, о которых мы говорили в начале статьи: сперва искусственно создается андрогинное существо (по Леману, существующее изначально), чтобы затем выделить из него мужчину и женщину, — создается нечто недифференцированное, чтобы добиться более четкой дифференциации.

При всем изяществе схема инициации Элиаде имеет, на наш взгляд, две уязвимые точки. Во-первых, состояние неразделенности и аморфности во

время ритуалов инициации может отражать состояние не божественной целостности, а изначального хаоса дотворения. Не следует забывать, конечно, что эти мистические состояния с формальной точки зрения довольно близки, в обоих случаях имеет место *coincidentia oppositorum* в том смысле, какой вкладывал в это архетипическое явление К.-Г. Юнг. Более того, божественная целостность высшего существа или мифологического героя в той или иной мере носит в себе явные следы бывшего хаотического состояния, герой как бы вечно борется с самим собой, с остатками своего хаотического начала. Но обряд нередко пытается достичь иной цели — уничтожить противоположные признаки, а не соединить их, хотя это выглядит как соединение. Так, одевая посвящаемых в женскую одежду, тем самым полностью превращают их в женщин, «уничтожают» присущие им до того половые признаки, хотя сторонний наблюдатель непременно отметил бы соединение противоположностей. Цель многих ритуалов, имеющих дело с порубежной ситуацией, — разрушение (на первом этапе), а не созидание, абсолютное смещение, а не соединение. В случае же, когда разрушаемым объектом является бинарная система, «хаос» создается путем переворачивания, инверсии основных противопоставлений. Многие случаи половой травести во время инициации скорее всего относятся именно к этому типу ритуального воссоздания первородного хаоса, а не к созданию андрогинного существа.

И еще одно немаловажное обстоятельство. После обрядов инициации посвящаемый снимет женскую одежду, став настоящим, очистившимся от женского состояния мужчиной, но приобретенный после операции субинцизии след — символ женского лона, останется у него навсегда. Это также не укладывается в схему Элиаде.

Однако Элиаде отмечает и другую важную, даже глав-

114

ную, цель субинцизии: с ее помощью подвергшие себя этой операции, с одной стороны, выводят из организма кровь, доставшуюся им от матери в

период пребывания в ее утробе, а с другой стороны, регулярно вызывая кровотечения из обновляемой генитальной раны, напоминающей женский орган, они наподобие женщин избавляются от

” ” 99 т

дурной крови, мешающей развитию организма. Таким образом, субинцизия работает сразу на обе полярные схемы — она и устраняет из организма мальчика все женское (здесь тоже, как и в случае с обрезанием, материнское), т. е. избавляет его от андрогонизма, и наоборот, снабжает его аналогом женского регулярно кровоточащего органа, т. е. делает его и визуально, и функционально двуполым. Первое качество — окончательное отторжение мальчика от матери, наиболее последовательно осуществляется повсеместно на Новой Гвинее — здесь освобождаются от крови, пищи, пота, доставшихся от матери, самыми разными способами, в целом сводящимися к так называемым мужским менструациям. Причем женское приобретаетя сугубо функционально, без создания каких-либо анатомических соответствий, в некоторых случаях даже искусственно вызванного кровотечения из носа достаточно, чтобы имитировать женский цикл. Новогвинейский материал особенно хорошо показывает, насколько противоречивым и неоднозначным может быть предмет нашего исследования: чтобы избавиться от рудиментов женского начала, мужчины приобретают новые, существенно более женские качества.

Отметим, что вряд ли следует искать в рассматриваемых схемах отголоски борьбы отцовского и материнского права — спасительное средство, к которому любят прибегать для объяснения всего, что затрагивает вопросы пола. Например, широкое распространение генитальных операций в аборигенной Австралии, по-видимому, не в последнюю очередь обязано престижному фактору. Конечно, нельзя оставлять без внимания социальную основу таких явлений, как кувада, когда мужчина пытается даже в родах конкурировать с женщиной, однако существует также большое число случаев, когда конкуренция между полами обусловлена желанием

проникнуть в тайны противоположного пола, чтобы добиться для себя явных (типа менструации) или скрытых (типа вертикального характера плоти ²³) его признаков.

Здесь мы подошли еще к одной особенности рассматриваемых схем. То, что по формальным признакам может расцениваться как андрогинизм, нередко представляет собой лишь результат конкуренции мира мужчин и мира женщин, в свою очередь восходящей к извечной конкуренции культуры и природы. Например, в Австралии, где периодическое кровопускание из все углубляемой инцизии на члене широко признается тождественным женскому физиологическому циклу; выделенная из раны кровь служит лечебно-профилактическим целям для самого оперируемого (как это имеет место всюду на Новой Гвинее) и в то же время может помочь исцелению другого ((строго определенного в социальной структуре) человека. Это обстоятельство никак не влияло бы на нашу андрогин-ную схему, если бы в игру не включались женщины. Дело в том, что в Австралии с лечебными же целями нередко используют и женскую кровь, но не менструальную (которая считается, как и всюду, нечистой и опасной), а извлеченную из *labia minora*. Т. е. женщины подражают мужчинам, «забыв», что те в свою очередь подражали их природному качеству. Вот еще один пример такого подражания: женщины-форы Новой Гвинее вызывают у себя подобно мужчинам кровотечение из носа в критические моменты жизни (в том числе после менструации), несмотря на то что само кровотечение из носа толкуется здесь как имитация менструации.²⁵

Однако между двумя подражаниями есть существенная разница: если мужчины в страхе перед таинственными силами, управляющими женским организмом, пытаются подражать природе, то женщины, наоборот, как бы добровольно отказываются от дарованных им природой качеств в пользу приобретенных культурных, «подсмотренных» у мужчин.

Вообще тема подсматривания, взаимного одурачивания и зависти лежит в основе целого класса мифов о перевороте, повествующих о переходе

всевозможных признаков — начиная ритуальными званиями и эмблемами и кончая физиологическими отправлениями — от одного пола к другому.²⁶ Б. Бетельхейм и ритуальное подражание мужчин женскому циклу интерпретирует как результат взаимной зависти мужчин и женщин, укоренившейся в человеческой психике еще с «доэдипова» периода, когда дети одного пола завидовали половым органам и функциям другого.²⁷

Но эта зависть далеко не исчерпывается психологичес-

116

кими переживаниями, она является, видимо, одной из движущих сил самой культуры, обучающейся у природы и тут же старающейся возвыситься над ней. Культурное социально управляемо, именно поэтому мужской ритуал приобретает особую силу и значимость, а женщины стараются подражать ему. Не исключено, что само человеческое общество, начало человеческой культуры обязано некоему прецеденту, внесшему элемент искусственности в природный ход событий, — ср. проблему первого табу, первого неестественного, культурного воздействия на природное начало, и возможную роль мужчин (близнецов) в этом знаменательном событии.²⁹ Видимо, не случайно мужской ритуал обретает сакральную историю, особый миф о начале, чего обычно нет в женском обряде.³⁰ Женские обряды, которые заметно уступают мужским по своей массовости, длительности и ритуальной значимости для всего коллектива, связаны обычно с возрастным циклом и особенностями женской физиологии.³¹ Некоторые из них, в частности связанные с менструацией, как недавно попытался показать К. Найт, представляют особую опасность для мужского, культурного мира, поэтому мужчины всячески стараются помешать женщинам менструировать сообща, синхронно с лунными фазами; этому безотчетному страху перед неконтролируемой женской физиологией обязан, по его мнению, и целый класс универсальных представлений о драконе.³²

Говоря о мире мужчин и мире женщин, о стереотипах поведения, присущих этим двум мирам, нельзя не вспомнить об общем законе

биологической эволюции, предложенном В. А. Геодакяном.³³ Женский пол согласно этому закону выступает как стабилизирующее, консервирующее начало, мужской же пол олицетворяет все новое, изменчивое, благодаря ему биологический вид получает постоянный приток новой генетической информации. Однако любопытно, что в плане поведения картина может быть прямо противоположной. В обезьяньем сообществе, например, именно самки, а не самцы выступают как проводники инноваций.³⁴ Впрочем, и эта картина, видимо, сменяется на противоположную. Трудно сказать, когда происходит такая инверсия, но для человеческого общества вроде бы более характерна схема, близкая к предложенной Геодакяном. Так, уже одно из самых первых человеческих приобретений — табу, как указывалось выше, появилось в результате нововведения мужчин,³⁵ но

117

закреплялось в жизни коллектива, как и другие инновации, благодаря женщинам.³⁶ В дальнейшей истории человеческого общества, во всяком случае в обозримой ее части, многие женские профессии (кроме, возможно, «самой древней») — некогда были изобретены мужчинами, но именно женщины доводили их затем до совершенства. Правда, в первобытной мифологии (и некоторых исторических реконструкциях) нередко все происходит наоборот — здесь имеется некая поворотная точка, после которой мужчины берут инициативу в свои руки. Причину инверсии здесь тоже вряд ли следует искать исключительно в борьбе матриархата и патриархата, так как даже в случаях достаточной очевидности такого перехода изобретение женщин, например мотыга, не преобразуется в руках мужчин в плуг, тот создается по своим законам.

Вообще многие явления в истории культуры, имеющие отношение к проблеме традиции и инновации, нередко в той или иной степени тяготеют к схеме Геодакяна. Например, в японском обществе VIII—X вв. существовало противопоставление по признаку *си* — *ута*, отражающее особенности поэтического творчества мужчин и женщин. Среди мужчин было принято

писать стихи на китайском языке (*си*), а женщины всецело оставались верными традициям национальной народной поэзии (*ута*), высшие образцы которой — плод творчества именно женщин, никогда не писавших китайских стихов.³¹ Иными словами, свое совершенствуется, закрепляется женщинами, а чужое вводят в общество мужчины.

Традиции и инновации могут распределяться не только по членам пары, противопоставляемой по половому признаку, но, видимо, и по членам любой иной пары, образующейся в результате бинарного деления общества. Пример такого рода (пока единственный известный нам) являют собой дуальные половины *дуа* и *йиритья* в Северо-Восточном Арнемленде: *дуа* хранит память о древнейших традициях племени, *йиритья* же имеет отношение и к инновациям самого разного рода.³⁸ Эту ситуацию можно сравнивать с тем, как по двум полушариям человеческого мозга распределяются соответственно древние (природные) и новоприобретенные (культурные) функции.

Возвращаясь к двум схемам, укажем еще один механизм, который может иметь к ним отношение. И избавление от андрогинизма, и его приобретение тем или иным спосо-

118

бом изменяют доставшееся нам от природы. Человек фактически доделывает, дооформляет первоначальную заготовку, вносит коррективы, часто необратимые, которые позволяют иницианту совершить решающий шаг из мира природы в мир культуры. Такой вид созидания вообще присущ архаической традиции, демиурги часто творят первых людей не из аморфной глины или дерева, а из почти готовых полуфабрикатов. Таковы были, например, *инапатуа* — бесформенные допредки аранда, напоминавшие человеческие существа, но скрюченные и сбитые в комок, в котором лишь с трудом можно было распознать контуры отдельных частей тела. Из них и высвобождаются, вырезаются люди обычного вида, причем тогда же и совершается над ними обрезание.³⁹ Как видим, гениталь-ная операция входит

фактически в тот же ряд, что и придание телу сочленений, органов зрения, слуха и т. п., тогда как в ходе ритуального аналога творения людей единственным органом, требующим культурной доделки, нередко являются лишь гениталии. Показательно, что эта операция влечет за собой целую цепочку культурных изменений — прошедший инициацию изменяет свой внешний вид, социальный статус, получает право жениться (выйти замуж) и т. п.

Интересно, что иногда одежда также может иметь прямое отношение к генитальной операции. Так, на о-ве Малекула, как и всюду на Новых Гебридах, где практикуется генитальная операция (инцизия или циркуминцизия), мужчины скрывают от глаз посторонних лишь подвергшийся операции участок при помощи специального тщательно носимого фаллокрипта,⁴⁰ т. е. одежда-фаллокрипт появляется как скрывающая не нечто постыдное, а культурно измененное, она — знак половых (и социальных) изменений у ее носителя (ср. фиговый листок, ознаменовавший появление у библейских первопредков новых функций скрываемых частей тела). Даже отсутствие каких-либо признаков ношения одежды после генитальной операции, нередкое в аборигенной Австралии, не означает еще, что этот принцип не работает — след су-бинцизии находится на скрытой части фалла, но его невидимое присутствие придает обладателю особую культурную значимость — ср. демонстрацию (иногда с ощупыванием) следа операции при некоторых обрядах.⁴¹

Кстати, любопытные отголоски приведенных схем может дать история моды с ее постоянными колебаниями

119

то в сторону феминизации, то в сторону маскулинизации. Мода вообще склонна к рассмотренному выше демиурги-ческому способу дооформления, культурного преобразования отдельных частей тела, особенно женского — ср., например, турнюры или накладные плечи. Правда, такое преобразование подчинено временному идеалу и совершается менее болезненными и

жестокими методами, чем это делается при необратимых деформациях черепа, стоп, шеи, мочек ушей, labia minora (так называемый готтентотский передник) и т. п., осуществляемых с целью приближения к тому или иному постоянному идеалу. Этот идеал — результат максимального окультуривания, которое в свою очередь сводится к противопоставлению подвергнувшегося антропологическим изменениям остальному природному и хаотическому миру.

Последний момент, который мы хотели бы отметить в связи с двумя противоположными тенденциями-схемами, это симметричность, параллелизм в характере ритуалов, совершаемых одновременно над посвящаемыми обоего пола. Мы уже сталкивались с этим явлением, например, когда рассматривали сходные механизмы мужского и женского обрезания. Здесь нас интересует именно момент одновременности, необходимости сделать то же самое, вызванный, возможно, не соображениями андрогинического порядка и не завистью и подражанием, а именно тягой к симметрии, с помощью которой бинарное общество пытается создать для себя видимость целостности и стабильности. Не следует забывать, что параллелизм между мужским и женским обрядами, например субинцизией и вагинальной инцизией в Австралии или более распространенное соответствие между обрезанием и дефлорацией, — толкование самих носителей этих традиций, а не теоретические построения исследователя. Особенно хорошо симметричность двух обрядов перехода (по терминологии А. ван Геннепа) видна в мифе австралийского племени андьяматана, где герой мечет бумер?нг, который по возвращении обрезает его крайнюю плоть и одновременно проникает во влагалища двух его жен.⁴² В догонской традиции сходная симметрия призвана устранить несправедливое неравенство между мужчинами и женщинами, из-за которого лишь женщинам суждено страдать от родовых мук. Крайняя плоть здесь, которая после первого обрезания обратилась в существо, похожее на змею или насекомое, но не являющееся ни тем, ни

другим, хотя и относимое к классу змей, символизирует боль при обрезании, которая должна внести элемент страдания, подобного женскому, — ср. упоминавшееся явление кувады, снимающее это противоречие и в социальном аспекте. Сходным образом клитор, после обрезания обратившийся в скорпиона, концентрирует в себе боль, которую испытывает женщина при родах.⁴³

В иных случаях параллелизм между мужским и женским обрядами может быть вызван очень далекими от андрогинизма соображениями — так русские скопцы «убеляют» своих женщин, удаляют у них верхнюю часть *labia majora*, чтобы воспрепятствовать половым сношениям.⁴⁴ Любопытно, что в Грут-Айленде австралийские аборигены совершают сходную операцию, можно сказать, с прямо противоположной целью.⁴⁵ Кстати, последний случай может служить еще одним примером «слепого» подражания женщин мужчинам: крайнюю плоть удаляют, возможно, именно из-за определенного сходства с *labia majora*. Примером «слепого» подражания на этот раз мужчин женщинам могут служить те же скопцы, наиболее фанатичные из которых вырезают себе также грудные мышцы — при том, что женщины-скопчихи отрезают себе груди.

До сих пор мы рассматривали преимущественно ритуальный аспект двух тенденций и пытались обратить внимание на то, какой богатый аспект оттенков сопутствует прозрачной, казалось бы, схеме. Если же обратиться к сходным представлениям из сферы мифологии, то схема проявляется более однозначно, причем на первый план здесь выдвигаются близнецы — вечный символ разделения и единения.

Прежде всего — о симметричности двух, образующихся из одного. Наиболее зримо эта симметричность заложена в Платоновом мифе об андрогине,^{4б} круглом существе с двумя совершенно одинаковыми лицами, глядевшими в противоположные стороны, и соответственно с четырьмя конечностями и двойными органами. Будучи разделенными, бывшие

половинки андрогина стремятся слиться и вновь сплавиться в единое существо. Андро-гин — третий пол, ныне исчезнувший, мужской же пол и женский также некогда представляли собой спаренное круглое, уже совершенно симметричное образование. Платонов миф толкует природу разных типов любви, но фактически он повествует и о начале всех типов близ-

121

нецов. Причем стремление разделенных половинок к любовному слиянию косвенно говорит о том, что еще до разделения андрогинное круглое существо пребывало в состоянии не только анатомического, но и любовного слияния, хотя срамные части, по мифу, были направлены в противоположные стороны — их переместил в теперешнее положение Зевс, сжалившись над разделенными им половинами. Более последователен в этом отношении древнеиндийский миф, где бог-творец, пожелав второго, стал таким, как женщина и мужчина, соединенные в объятиях. Затем он разделил себя на две части, создав тем самым супруга и супругу, почему «сами по себе мы подобны половинкам одного куска». Иными словами, андрогинное существо пребывало в состоянии постоянного инцеста — инцеста потому, что половинки были созданы из одного целого. Правда, здесь не говорится о схожести разделившихся половинок — первых мужчины и женщины; это качество, как правило, одно из характерных свойств мифологических разнополых близнецов, которые к тому же, как обычно считают, находились в состоянии инцеста еще в материнской утробе,⁴⁸ т. е. также как бы представляли собою до рождения-разделения некое подобие андрогинного существа.

Симметричность, тождественность реальных разнополых близнецов — далеко не обязательное ввиду их негомозиготности явление. Однако идентичность мифологических близнецов непременно так или иначе подчеркивается, хотя бы их именами, максимально близкими (ср. Яма — Ями, Крипа — Крипи) или даже совпадающими (вспомним близнецов

Номмо). Иногда одно совпадение имен супругов может выдать их утерянную в сюжете близнечность. Таков случай древнеиндийского эпического героя Джараткару, который поклялся жениться, только если найдет девушку, носящую то же имя.⁴⁹ Если идентичность «расходящихся» близнецов достаточно очевидна, то идентичность «сходящихся» показывает, что любой истинный, правильный брак непременно связан с обретением своего близнеца-партнера, воссозданием пренаталь-ного инцеста и состояния спасительной целостности. Порой сюжет по целому ряду признаков придерживается близ-нечной тематики, лишь вводя искусственные преграды для явного инцеста.⁵⁰ Так, в анонимном французском романе XII в. «Флуар и Бланшефлор» сарацинский принц и его возлюбленная, пленница-христианка, были зачаты

122

в одну ночь и родились в один день, они росли вместе, делились всем, кроме материнского молока, и к тому же были необычайно похожи.

Идентичные близнецы-супруги фактически подчиняются тем же законам, которые управляют разными сторонами двух схем-тенденций в рассмотренных выше ритуалах инициации. Это прежде всего связано с тем, что инициация, как правило, необходимый для вступления в брак ритуал. Идентичность, вернее, симметричность мифологических близнецов соотносима с симметричностью мужских и женских обрядов, о которой уже шла речь. Иногда эта симметричность подчеркивается дополнительными деталями, обыгрывающими тему разделения и соединения. Так, у диери юноше во время инициации обрезают крайнюю плоть, а у его нареченной вырезают девственную плеву, причем оператор девушки помещает на короткое время в ее влагалище крайнюю плоть будущего мужа — очевидно, с магической целью обеспечить крепость уз между будущими супругами,⁵² но вместе с тем он, не осознавая того, приводит в движение и «близнеч-ные» механизмы; несмотря на то что будущие супруги самым строгим отбором ограждаются от инцеста, их брак оказывается далеким отзвуком первого

инцеста.

Подражание мужчин и женщин друг другу в ритуале также находит типологические соответствия с симметричностью, зеркальностью близнецов. Вообще зеркальность, присущая однополым, идентичным близнецам, порой фиксируемая объективно,⁵³ нередко передается и разнополым близнецам — естественно, уже символически. Здесь мы сталкиваемся с удивительной способностью близнецов, реальных или реконструируемых, изменять свой пол, что сразу же сближает оба типа близнецов, делая понятным, почему поведение потомков всех трех начальных полов Платонова мифа сводится к единому стереотипу.

Необходимость изменения пола с особой остротой возникает в случаях, когда первопредками современных людей оказываются братья. Так, в мифах мункан старший из двух братьев каменным ножом отрезает половые органы спящего брата и вырезает на их месте женские, сотворив себе тем самым жену.⁵⁴ То, что это не близнецы, не должно смущать нас прежде всего потому, что, как верно считал А. М. Золотарев, подобные сюжеты о двух братьях или двух сестрах в дуально организованном обществе, скорее всего, восходят к близнецной тематике,⁵⁵ к тому же и среди

123

близнецов нередко выделяется «старший», лидер, хотя разница в появлении на свет может исчисляться мгновениями. Часто как раз борьба за первородство оказывается одним из ключевых моментов близнецного мифа.⁵⁶ Показательно также, что мунканские братья еще до половых изменений различались по признакам, характерным для их будущего состояния, — старший, белый, мужской *contra* младший, черный, женский. Среди реальных братьев-близнецов может иметь место аналогичное соотношение признаков — так, в одной паре идентичных близнецов старший (на 33 минуты) близнец, выполнявший в своих эротических фантазиях мужскую роль по отношению к младшему брату, был к тому же правым (братья составляли правую и левую ноги воображаемого единого тела).⁵¹

Изменить свой пол могут стремиться и оба члена идентичной пары. Так, недавно были описаны сестры-близнецы, с детских лет отказавшиеся говорить с кем-либо из взрослых. Став подростками, они пытались воспрепятствовать своему перерождению в женщин — туго перевязывали начинавшие - развиваться груди, дали обет никогда не менять брюки на юбку. Одна из сестер вспоминала потом, что все школьные годы чувствовала себя мальчиком под внешними признаками девочки.⁵⁸

В случае же с разнополыми близнецами их, наоборот, иногда «превращают» в однополых. Так, у ама-кзоса (Юго-Восточная Африка) вместе с мальчиком проходит обряды инициации его сестра-близнец, она подобно ему бреет голову, присутствует на всех церемониях (что исключается для любой другой женщины), а когда обрезают брата, делают вид, что тем же действиям под-

СП

вергают и ее.

Возможно, что одна из причин такой легкости половых трансформаций близнецов кроется в особенностях зеркального способа порождения — наше отражение-двойник, стабильно соотносимое с явлением близнецства,⁶⁰ имеет скрытые качества, способствующие превращению; ср. хотя бы изменение правого (главного) в левое, типично женское. О правомерности такого механизма изменения пола может свидетельствовать «поэтапная» трансформация шамана в женщину — от ритуальной значимости его левой руки⁶¹ через женскую одежду к превращенному шаману, «в самом деле» поменявшему свой пол на противоположный. Особенно хорошо этот механизм превращения виден в фильме С. Параджанова «Цвет граната»,

124

где поэта и его возлюбленную играет одна и та же актриса, причем чередующиеся кадры с ними соединяются неким подобием зеркала. Тем самым в один пучок сходятся разные символические линии, в том числе двойничество, разнополое близнецство и андрогинизм, т. е. практически

весь круг мотивов, которые по тому или иному поводу затрагиваются в статье.

Следует заметить, что близнецеству вообще часто сопутствует тема андрогинизма, явно (например, в Африке ⁶²) или неявно (ср. мужские черты во внешнем облике Артемиды и женские — в облике ее брата-близнеца Аполлона ⁶³). О легкости трансформации пола близнецов могут говорить и сходная структура, и перекрываемость двух вариантов парного мифа о первых близнецах, реконструированная нами в другом месте, ⁶⁴ — с темой борьбы в случае однополых близнецов и инцеста в случае разнополых.

Неопределенность, изменчивость пола близнецов, их постоянная склонность к обману, трюкачеству ⁶⁵ — основа не только ритуально-мифологических, но и повседневных сюжетов, порой не менее драматичных и мифологизированных. Так, практически все разбираемые здесь смысловые оттенки проявились в странной и скандальной истории, недавно взбудоражившей жильцов одного из микрорайонов Еревана. Мы не будем настаивать на фактической точности приводимых ниже версий, не будем ссылаться на юридические, генеалогические и медицинские свидетельства, поскольку, как стало очевидно, все доступные нам источники также в немалой степени оказались «загрязненными» мифологическими стереотипами. Приведем кратко все версии.

У молодой женщины А. объявился брат, который часто посещал ее и завел роман с соседкой сестры. Между братом и сестрой имелось большое сходство, хотя их вроде бы не видели вместе. Как-то сестру застали в момент, когда она ласкала и целовала одежду брата. Однажды брат попал по какому-то поводу в милицию, где обнаружилось, что он — женщина, более того, что это сама А. Выяснилось, что у А. был умерший в младенчестве брат-близнец и что А. росла как «девочка-мальчик» (азерб. *lezollan* — так называют девочек-сорванцов, ни в чем не уступающих мальчикам). Лжебрат оказался замешанным и в других любовных историях, причем жертвы, по их словам, не догадывались о том, что имели дело с женщиной

(во время близости пенисом служил баклажан). Сразу же после скандала А. переехала, однако ее «брат» продолжал уверять возлюбленную по телефону, что он в самом деле существует и что он близнец А. Наконец, у А. обнаруживается сестра-близнец, известная под кличкой «распутница». По последней версии, она и является травестом-братом.

Как видим, здесь переплелись и склонность близнецов к перемене пола, и тяга близнеца к занятию места своей утерянной половины — с элементами инцестуозно-андро-гинной фантазии.

Эта близость полов, постоянная взаимопревращаемость уже не близнецов, а двух классов — мужчин и женщин, выступающих, подобно супругам, как половины одного целого, хорошо видна во многих оргиастических обрядах, смысл которых — в воссоздании некоего целостного, еще не разделившегося на две противопоставляемые (в том числе по признаку мужской — женский) части организма. Именно здесь половая травестия выступает в том андрогинном своем аспекте, от которого мы отказались в начале статьи в пользу других качеств этого явления.

Показательно, что в этих случаях переодетые в одежду противоположного пола изменяются и в «анатомическом» плане. Так, у переодетого в женщину мужчины-аатмуль (Новая Гвинея) появляется странный орган — анальный клитор в виде помещенного в задний проход оранжевого плода мбуанди.⁶⁶ Другой пример: во время обрядов с теми или иными травестийными элементами мужчины и женщины создают на месте демонстрируемых гениталий имитацию половых органов противоположного пола с помощью ладоней и рук⁶⁷ или делают это словесно.⁶⁸ Когда же обменявшиеся половыми признаками сливаются в ритуальном соитии, этим достигается, по-видимому, еще большее взаимопроникновение составляющих целое половин, создается как бы еще более недифференцированное двуполое единство. Так соединяются во время церемонии в честь первого убийства врага, совершенного юношей, его

материнский дядя — упоминавшийся уже травест с анальным клитором — со своей женой, одетой и действующей как мужчина.⁶⁹ Можно вспомнить в этой связи обратную, «мужскую» бандху пурушайиту в индийской *ars amatoria*, когда супруги меняются ролями. Любопытно, что символическая, т. е. обратимая перемена пола благо-

126

даря удивительным достижениям современной медицины все чаще стала заменяться реальной, необратимой; известны даже случаи, когда оба супруга решаются изменить свой пол на противоположный.

Все рассмотренные обряды, во время которых воссоздается некое целостное, «андрогинное» состояние, так или иначе имеют дело с механизмами, обеспечивающими вечное обновление жизни, они важны не только для узкого круга участников, например совершающих ритуальное соитие травестов или мальчиков, переживающих мистическое анатомическое перерождение, но и для общества в целом. Это некоторый способ приблизиться к состоянию дотворения, к тайнам вечности и бессмертия. Именно поэтому в гностической традиции спасение считается возможным лишь при воссоздании этого неразделенного состояния. Ср.: «. . . когда вы сделаете двоих одним. . . и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной и женщина не была женщиной. . .» (Фома. 27). Еще более образно говорится о том же в Евангелии от Филиппа: «Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того, как она отделилась от него, появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет».⁷⁰ Не случайно здесь (как и всюду, где затрагивается проблема двух и одного) снова появляются близнецы, причем близнецы инцестуозные.⁷¹

Идея об обретении бессмертия после возврата в состояние неразделенности с поразительной точностью воплотилась в откровениях и переживаниях Л., душевнобольного, не имеющего никакого представления ни о гностической религиозно-философской системе, ни о чем-либо близком

к этому кругу представлений.⁷² Л. нашел свою бесплотную единокровную сестру-близнеца (этим и ознаменовалось начало его болезни) и тем самым обрел бессмертие. У правшей сестра-близнец локализована в левой половине тела, а у левшей — в правой.⁷³ Родители Л. и «обретенной» им сестры — не нашедшие себя близнецы (ср. судьбу разделенных половинок из Платонова мифа), от их брака должна была бы родиться идеальная, бессмертная пара — близнецы в изначальном (и вечном) объятии, с членами в соитии, языком девочки во рту («в языке») мальчика и с соединенными (или соприкасающимися — арм. *крас*) пуповинами. Л. считает Адама и Еву первыми разделенными близнецами — Еву сотворили из правого ребра

127

Адама (Адам, как и Л., был левшой); с тех пор и была нарушена гармония и уничтожено бессмертие, которые обретают отдельные счастливы, нашедшие своего близнеца.

«Бред» Л. удивительным образом оказывается прямо соотносящимся с целым рядом архетипических представлений, питающих и многие рассмотренные выше обряды и мифы. Если у гностиков воссоединение Адама и Евы происходит мистически, а не половым путем, как у Л. (впрочем, и у него половые отношения с сестрой-близнецом составляют лишь часть их совместной жизни), то в некоторых тантристских сектах состояние божественного единения со своей *шакти* — энергетической основой организма, имеющей женскую природу, достигается на низших уровнях при помощи ритуального соития с партнершей-шакти, а на высших — при помощи специальной медитации, приводящей к мистическому соединению внутри тела адепта. Наконец, последнее замечание в связи с расхождением и встречей двух миров. Мы уже упоминали об отождествлении пуповины и пениса, которые одинаково «перерезаются», чтобы освободить мальчика от связи с матерью, сосредоточившей в себе все женское. Эта связь, таким образом, осуществляется через гениталии (вспомним мнение Рохейма о крайней плоти как символе материнской утробы; ср. также представления о

плаценте и пуповине как близнецах новорожденного⁷⁴), т. е. она каким-то образом имеет отношение к инцесту с матерью. Здесь имеет смысл вспомнить о том часто наблюдаемом факте, что мужчина стремится выбрать себе жену, чем-то похожую на мать/ а также о частом отождествлении сына с матерью — ср. пословицы типа «Счастливый сынок в матушку», «Кто похож на мать — того будут люди знать, а кто на отца — тот дика овца».⁷⁶ Иными словами, близнец-супруга тяготеет к образу матери, от которой пытаются оторваться и к которой вечно стремятся.

Все рассмотренные выше обряды и мифологические ситуации являются попытками, с одной стороны, освободиться от своего двойника-половины, принимающего образы то самого себя,⁷⁷ то сестры-близнеца, то матери, а с другой стороны, слиться с ним, обрести целостность и спасение. В этих колебаниях вокруг идеального состояния андрогинизма и осуществляется постоянное расхождение и вечная встреча двух миров — мужчин и женщин.

128

¹ *Lehmann F. R.* Bemerkungen zu einer neuen Begründung der Beschneidung//Sociologus. 1957. Vol. 7, N 1. S. 57—74. Ср.: *Radcliffe-Brown A. R.* Structure and function in primitive society. London, 1959. P. 115; *Paques V.* L'arbre cosmique dans la pensee populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest Africain. Paris, 1964. P. 154.

² *Winthuis J.* Daz Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und anderen Volkern. Leipzig, 1928. Обзор и критику других работ Винтхёйса см.: *Золотарев А.* Теория двуполости, как «новый путь этнологии»//СЭ. 1933. № 1. С. 186—189.

³ *Griaule M.* Conversations with Ogotemmel. London, 1965. P. 17.

⁴ Ibid. P. 22—23.

⁵ Подробные сведения об этой операции см.: *Bryk F.* Die Beschneidung bei Nann und Weib. Neubrandenburg, 1931. См. также: *Gray L.* Circumcision // Encyclopaedia of religion and ethics / Ed. J. Hastings. Edinburgh, 1953. Vol. 3.

Р. 664—669 — о побудительных причинах женского и мужского обрезания.

⁶ *Berndt R. M. Djanggawul*. London, 1952. P. 26. Правда, Дьянг-гавул в конце концов укоротил в два этапа клиторы своих сестер до теперешней длины (Там же. С. 41—43), но этот прецедент не стал у аборигенов сакральным примером для сходной операции.

^f *Berndt R. M. Djanggawul*. P. 43. Ср.: P. 30, 36.

⁸ *Malinowski B. The sexual life of savages in North-Western Melanesia*. London, 1948. Ch. xii, sec. 3. Впрочем, здесь «клиторидектомия», видимо, расценивается как аналог кастрации, которая ведет к летальному исходу — см. о самооскоплении Мотовалы (Там же). Ср. версии мифа об Аттисе, где он погибает в результате самооскопления.

⁹ *Griaule M. Conversations with Ogotemmel*. P. 25.

¹⁰ *Rohelm G. The eternal ones of the dream*. New York, 1945. P. 68, 73, 78.

¹¹ *Berndt R. M. Djanggawul*. P. 211.

¹² *Ibid.* P. 210—212. Ср. также «пуповинную кастрацию», приводящую к первичному кастрационному комплексу (*Fodor N. Varieties of castration//The American Imago*. 1947. Vol. 4, N 3. P. 32).

¹³ О других частях человеческого тела, «поддерживающих» связь с материнской утробой, говорится в статье автора «Лысина Геракла, пятка Ахилла и ноги Эдипа в ритуально-мифологическом контексте» (в печати).

¹⁴ *Winthuis J. Das Zweigeschlechterwesen*. . . S. 39.

¹⁵ *Eliade M. Rites and symbols of initiation*. New York, 1965. P. 25.

¹⁶ *Roth W. E. North Queensland ethnography*. Brisbane, 1903. Bull. 5. P. 23.

¹⁷ *Spencer B., Gillen F. The Northern tribes of Central Australia*. London, 1904. P. 344—346.

¹⁸ *Eliade M. Rites and symbols*. . . P. 25.

¹⁹ *Roth W. E. Ethnological studies among the North-West-Central Queensland aborigines*. Brisbane; London, 1897. P. 180.

²⁰ Этим наблюдением с нами любезно поделился Ю. Г. Акопян.

²¹ *Eliade M. Rites and sumtrols. . . P. 26.*

²² *Ibid. P. 27.* Последнее замечание автор делает на основании гипотезы М. Эшли-Монтегю о происхождении субинцизии.

²³ Так считают маэ энга Новой Гвинеи; см.: *Meggitt M. I. Malefemale relationships in the highlands of Australian New Guinea // American Anthropologist. 1964. Vol. 66, N 4, pt. 2 (special publication). P. 219.*

129

²⁴ *Spencer B., Gillen F. The Northern tribes. . . P. 599.*

²⁵ *Berndt R. M. Excess and restraint. Chicago; London, 1962. P. 106; Lindenbaum S. Sorcerers, ghosts, and polluting women : An analysis ot a religious belief and population control // Ethnology. 1972. Vol 11, N 3. P. 250.*

²⁶ Подробнее см.: *Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. Гл. II, разд. 3.*

²⁷ *Bettelhelm B. Symbolic wounds : Puberty rites and the envious male. New York, 1971.*

²⁸ Ср.: *La Fontaine J. S. Ritualization of woman's lifecrisis in Bu-gisu // The interpretation of ritual: Essays in honour of A. I. Richards. London, 1972. P. 180.*

²⁹ См.: *Абрамян Л. А. «Мифы о Начале» и проблема первого табу // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1979. С. 106—117.*

³⁰ См.: *Eliade M. Rites and symbols. . . P. 47.*

³¹ См., напр.: *Kaberry Ph. M. Aboriginal woman, sacred and profane. Philadelphia, 1939; Berndt C. H. Women's changing ceremonies in Northern Australia//L'Homme. Paris, 1950. Vol. 1; Roheim G. Women and their life in Central Australia // J. Royal Anthropological Inst. of Great Britain and Ireland. 1933. Vol. 63. P. 207—265.* Мы имеем в виду чисто женские обряды, а не тайные женские церемонии, построенные по образу и подобию мужских.

³² *Knight C. Levi-Strauss and the Dragon: "Mythologiques" reconsidered in the light of an Australian Aboriginal myth // Man. 1983. Vol. 18. N 1. P. 21—50.*

³³ См.: *Геодакян В. А.* О структуре эволюционирующих систем // Проблемы кибернетики. М., 1972. Вып. 25, и другие работы этого автора.

⁴⁴ См.: *Файнберг Л. А.* У истоков социогенеза. М., 1980. С. 28—29; автор опирается в первую очередь на знаменитый пример с японской макакой, введшей «традицию» мытья клубней *батата* в соленой морской воде.

³⁵ См.: *Абрамян Л. А.* «Мифы о Начале». . .

³⁶ Ср.: *Файнберг Л. А.* У истоков социогенеза. С. 28.

³⁷ Последний пример заимствован нами из лекции С. А. Арутюнова (из цикла «География элементов культуры»), прочитанной в Ереванском гос. университете в 1986 г.

³⁸ *Berndt R. M.* The Wuradilagu song cycle of Northeastern Arnhem Land//The Anthropologist Looks at Myth. Austin; London, 1966. P. 200.

³⁹ *Spencer B., Gillen F.* The Arunta. London, 1927. Vol. 1 P 307 ff
Layard J. Stone men of Malekula. London, 1942 P 477 *Berndt R. M. and C. H.* The world of the first Australians
Sydney, 1968. P. 146.

⁴² *Mountford Ch. P., Harvey A.* Women of the Andjamatana tribe of the Northern Flinders Ranges, South Australia//Oceania 1941 Vol 12 N 2. P. 161.

⁴³ *Griaule M.* Conversations with Ogotemmel. P. 22—23.

⁴⁴ *Волков Н.* Секта скопцов. Л., 1931. Гл. 5. Иногда удаляются также клитор и часть *labia minora*.

⁴⁵ *Berndt R. M. and C. H.* The world. P 155

⁴⁶ Пир, 189е—192е.

⁴⁷ Брихадараньякаупанишада / Пер., предисл. и коммент А. Я Сыркина. М., 1964. 1.4.3.

130

⁴⁸ См. сводку материала: *Loeb E. M.* The twin cult in the Old and New

World // *Miscellanea Paul Rivet octogenario dicata: Congr. intern. des amer.* XXXI. Univ. Nacional Autonoma de Mexico. 1958. Vol. 1. P. 169—171.

⁴⁹ Махабхарата, кн. 1, гл. 42.

⁵⁰ Ср.: *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки : В 3 т. М., 1956. № 114 — сестра подменяется неинцестуозным уже для брата двойником.

⁵¹ Флуар и Бланшефлор. М., 1985. Ср. тему близнецности (сходство, тяга к инцесту и т. д.) в связи с неблизнечными братом и сестрой в романе Р. Музиля «Человек без свойств».

⁵² *Berndt R. M. and C. H.* The world. . . P. 152—153.

⁵³ *Newman H. H., Freeman F. N., Holzinger K. J.* Twins: A study of heredity and environment. Chicago, 1938. P. 39; *Newman H. H.* The question of mirror imaging in human one-egg twins // *Human Biology*. 1940. Vol. 12, N 1. P. 21—34.

⁵⁴ *Макконнел У.* Мифы мункан. М., 1981. № 2, 30.

⁵⁵ *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 94 и др.

⁵⁶ Там же. С. 156—161 — о близнецах из мифов индейцев Северной Америки. Самые известные примеры такого рода — библейские Иаков и Исав и иранские Ахурамазда и Ахриман.

⁵⁷ *Lacombe P.* The problem of the identical twin as reflected in masochistic compulsion to cheat // *Intern. J. psychoanalysis*. 1959. Vol. 40 (1). P. 7—8. Ср. обряд «прощания с сестрой» у ульчей — в первую брачную ночь вместо мужа с новобрачной спит ее сестра-близнец (*Золотарев А. М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. С. 141).

⁵⁸ *Wallace M.* The silent twins. New York, 1986. P. 47—48. У девочек не было желания вырасти в женщин, а не просто желания стать взрослыми, как полагает автор. Такое нежелание является, кстати, не столь уж редким явлением для неблизнецных случаев.

⁵⁹ *Schapera I.* Customs relating to twins in South Africa // *J. Royal Afr. Soc.* 1927. Vol. 26, N 102. P. 125. Ср.: *Maddock K.* A structural interpretation of the

mirriri // Oceania. 1970. Vol. 40, N 3. P. 171. Оказывая помощь сестре, брат обращается с ней как с братом (у далабонов Австралии).

См. подробнее: *Абрамян Л. А.* Первобытный праздник. . . Гл. II, разд. 2.

⁶¹ См., напр.: *Needham R.* The left hand of the Mugwe // Africa. 1960. Vol. 30. P. 20—33.

⁶² См.: *Иванов Вяч. Ве.* Близнечный культ и двоичная символическая классификация в Африке//Africana. 1978. № 11. С. 231. (ТИЭ. Н. С.; Т. 105).

⁶³ См., напр.: *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 286. Автор видит разгадку этого явления лишь в борьбе патриархата и матриархата.

Абрамян Л. А., Демирханян А. Р. Мифологема близнецов и мировое дерево // Ист.-филол. журн. 1985. № 4. С. 66—84.

⁶⁵ Ср. указанную работу П. Лакомба (сноска 57), где мазохисти-ческая потребность в мошенничестве одного из однойцовых близнецов вынесена в заглавие. Ср. также мнение ама кзоса (Юго-Вост. Африка) о том, что близнецы вечно притворяются, подражая друг другу; чтобы предотвратить это, им даже царапают лица через несколько дней после рождения (*Schapera I. Customs relating to twins. . . P. 124*). Кстати, этой склонности близнецов к обману и авантюрам — по-видимому, естествен-

9*

131

ной, заложенной уже в их раздвоенности и неотличимости — обязаны всевозможные проделки их многочисленных кинематографических двойников. Особенно последовательна в этом плане традиционная индийская кинематография, нередко вообще всецело подчиняющаяся архаической мифопоэтической системе, не только в смысле сказочности сюжета, но и в смысле сказочных закономерностей в его структуре — ср. неожиданные, сюжетом не обоснованные способности героя (музыкальные, воинские и т. п.), его неожиданные, часто травестиинные появления в нужный момент и в нужном локусе, наконец, его частая тяга к близнечности (обретение реального близнеца-брата/сестры, «близнечная» замена по сходству и т. п.).

⁶⁶ Bateson G. Naven. Stanford (Calif.), 1958. P. 20.

⁶⁷ Gluckman M. The role of the sexes in Wiko circumcision ceremonies // Social structure: Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown / Ed. M. Fortes. Oxford, 1949. P. 153.

⁶⁸ Ср.: Bateson G. Naven. . . P. 20.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Перевод М. К. Трофимовой см.: Трофимова М. К.. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 162—163, 179 (71).

⁷¹ Об Адаме и Еве как героях мифа о первых близнецах подробнее см.: Абрамян Л. А., Демирханян А. Р. Мифологема близнецов. . . С. 76.

⁷² Автор пользуется случаем выразить благодарность психиатру Г. М. Назлояну, указавшему ему на феномен Л. и давшему ему возможность изучить это явление.

⁷³ Ср. о представлении бамбара, что гермафродит — свой собственный близнец (см.: Иванов Вяч. Вс. Близнецный культ. . . С. 231).

⁷⁴ См.: Mors O. Bahaya twin ceremonies // Anthropos. 1951. Vol. 36. P. 443; Иванов В. В. Близнецные мифы // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 176.

⁷⁵ Ср. эксперимент Уорнера, Лемнона и Томаса, показавший, что черные голуби, воспитанные белыми, предпочитают спариваться с самками цвета их приемных родителей (см.: Поведение животных. М., 1972. С. 177).

⁷⁶ Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII — XX веков. М.; Л., 1961. С. 137, 180.

⁷⁷ К теме нарциссизма в указанных схемах и в истории культуры вообще автор намеревается обратиться в другом месте.

Я. В. Ч е е н о в

Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов

Изложение материала по абхазо-адыгским народам (абхазам, абазинам, адыгейцам, черкесам и кабардинцам) требует несколько предварительных

замечаний. Они касаются не просто запретности вопросов, связанных с рождением человека, для публичного обсуждения. Хотя и это обстоятельство при учете традиционного ограничения

132

поведенческого общения людей разных полов в данных культурах приходилось учитывать в нашей работе. Трудности такого рода в начале исследования в 1980 г.казались почти непреодолимыми. Естественно, что этнографу-мужчине было легче начинать беседы на данную тему с мужчинами. Но здесь известным препятствием оказалась непрестижность для мужчин вести разговор на «женские» темы. Это обстоятельство смогли преодолеть интеллектуально развитые информанты-мужчины, быстро реагирующие на стремление со стороны этнографа вести разговор в серьезном тоне. По возможности глубокое и детальное рассмотрение темы этнографом всегда вызывает уважительную реакцию собеседников, будь то мужчины или женщины.

Тематика предшествующей беседы, посвященной вопросам здоровья и медицины, всегда способствовала переходу к вопросам, связанным с рождением детей. Положительно сказывалось также то, что этнограф в данном случае по своему возрасту приближался к старшим возрастным группам информантов, для которых этикет-, ная табуация запретных тем публичного обсуждения снижена (но не при большом возрастном разрыве беседующих).

Обсуждение темы рождения человека считается монополией женщин, и получение информации от них — наиболее трудная, но и интересная сторона нашего исследования. Безусловно, что женщины более мужчин обеспокоены вопросами рождения детей, своим и детским здоровьем. Это принятые темы разговоров в женской среде. Вмешательство в эти сюжеты мужчины-этнографа может быть воспринято с недоумением. Но если у последнего обнаруживается серьезное и внимательное отношение, сопровождаемое уместной шуткой, это вызывает большое доверие. Оно бывает иногда удивительно большим. И здесь, по всей вероятности, может

сказываться та же психологическая женская установка, по которой мужчина-гинеколог часто считается лучшим врачом, чем его коллега-женщина.

В нашем случае как положительный фактор действовало также то, что интервьюер не является местным жителем, а приезжим, занимающимся данным вопросом для науки. Одна из пожилых моих собеседниц, призывая своих подруг отнестись со вниманием к нашей работе, выразилась так: «Человек приехал издалека, все записы-

133

вает, давайте относиться серьезно». Кстати говоря, эта старушка-кабардинка Маржанат Танова (ориентировочно 1905 г. рождения) из аула Карагач разрядила неловкую вначале атмосферу такой шуткой. Когда к нашей группе подошла Куна Цагова (ориентировочно 1915 г. рождения), еще ничего не зная о теме беседы, то Маржанат сказала, что «сейчас у нас молодые женщины стали мало рожать, вот из Москвы человек приехал — нас, старушек, обзывают».

Конечно, наша работа с женщинами шла успешнее при отсутствии мужчин. Это понятно и без особых объяснений. Но обнаружение того факта, что материал дается полнее при отсутствии детей, требует того, чтобы на нем остановиться подробнее. Это возникает под воздействием двух причин. Одна из них — традиционное перекрывание в абхазо-адыгских культурах сексуальной и «родильной» информации на пути от старших родственников к младшим. Здесь мать не выступает для дочери доверительным человеком, с кем можно поделиться заботами, связанными с половым созреванием. Мать может лишь косвенно, а не прямо узнать об этом и также тактично чем-то помочь дочери. Это же распространяется на отношение отцов к сыновьям в этом плане. Другая причина обсуждаемого факта касается больше грудных детей, которые окружены как бы магически защищающей их сферой запретов и предосторожностей, и вторжение в эту сферу постороннего человека явно неуместно.

При всем этом вопросы этнографа-мужчины, скажем, о беременности и

родах, в конце концов считаются естественными, поскольку понятно его незнание, как и желание получить необходимую информацию. Это же желание объяснимо для молодого человека, особенно девушки-старшеклассницы, но воспринимается настороженно со стороны чужой замужней женщины — ведь она «все сама знает».

Вот эти предварительные замечания нужно закончить еще одним, а именно — проявлением общекультурной грамотности и гражданственности, выражающихся в обеспокоенности падением рождаемости вообще в Союзе, и у данных народов в частности.

Наше исследование темы по циклу рождения в значительной мере было стимулировано изданием сборников по этнографии детства, составленных специалистами по разным народам мира под руководством И. С. Кона.¹

134

Большую роль в разработке рабочих гипотез, с которыми автор выезжал в поле, сыграли публикации по соответствующей теме вообще в советской литературе, впрочем, довольно разрозненные и получившие определенную проблемную направленность только в упомянутых сборниках, а также проработка соответствующей дореволюционной литературы. Из зарубежных исследований мы обратили особое внимание на французские работы, отраженные главным образом в журнале «Ethnologic française», обзор которых мы собираемся опубликовать.

Основные наши рассуждения, давшие предварительную ориентацию в собираемом материале, сводились к следующему.

Представления и поведенческие акты, связанные с появлением на свет ребенка, в культурах разных народов, в том числе и в абхазо-адыгской, обнаруживают разнохарактерные компоненты, которые трудно выстроить в какую-либо эволюционную линию. Среди самых развитых народов можно встретить бытование родильного представления или обряда, совершенно аналогичных тем, которые известны австралийцам или папуасам. Вывод,

который мы сделали из этого наблюдения, состоит в признании родильных представлений, поведенческих актов и обрядов относительно самостоятельным блоком традиционно-бытовой культуры. Само по себе это требует от этнографии разработки специальных методологических и методических приемов.

В биологической и психологической науках в последнее время происходит все большая ориентация на утробную, катальную и постнатальную фазы развития человека, в которых формируются многие детерминанты последующего поведения взрослого человека. Такие проблемы широко обсуждались на состоявшемся в 1980 г. в Тбилиси Международном симпозиуме по бессознательному.² Исследования такого рода уже повсюду ведутся как в смежных с этнографией дисциплинах, так и в самой этнографии. Традиционная для мифологии тема соотношения сознательного и бессознательного на современном этапе выглядит как проблема пренатального зародышевого сознания человека. Как констатирует Т. Я. Елизаренкова, «идея связи эмбриологии и космогонии, предчувствуемая и ранее, за последние 10—15 лет стала ведущей среди специалистов, занимающихся изучением древней культуры».³ Эти слова взяты из предисловия Т. Я. Елизаренко-

135

вой к публикации трудов голландского индолога Ф. Б. Я. Кейпера на русском языке. Статья из сборника Кейпера — «Космогония и зачатие: к постановке вопроса» — была опубликована еще в 1970 г.⁴ и служила одним из оснований разработки нашей программы.

Суть построений Кейпера вкратце такова. Он рассматривает ведийскую креационную мифологию, выразившуюся в борьбе Индры с Варуной, как отражение индивидуального человеческого телесного опыта, который имеет источником момент зачатия, развитие плода в утробе матери и появление его на свет. Один из моментов таких впечатлений — приближение мужского семени к женскому яйцу и их конфликтные взаимодействия.⁵

На абхазском материале, собранном в 1980—1986 гг., родильные представления стали обрисовываться для нас более сложно. Выявились два компонента со своей спецификой поведения. Один из этих компонентов сводится к тому, что плод внутри тела матери формируется из мужской субстанции, передаваемой семенем. При всей ошибочности это представление выглядит внешне физиологическим, так как касается процессов, идущих в человеческом организме. Поведенческие особенности этого компонента будут показаны ниже. Но наряду с таким «физиологическим» комплексом обнаружился другой, где представление о зачатии и соответствующее поведение основываются на идее переселения зародыша жизни в тело матери. Здесь представлен взгляд, аналогичный концепции непорочного зачатия. Эти компоненты переплетаются, они прослеживаются не всегда четко, и обрисовать их полнее на основании полевых материалов еще предстоит.

Оба компонента оказались связанными с комплексом специфических мер, направленных не только на ребенка, но и родителей. Так, например, абхазо-адыгский свадебный ритуал с возвращением невесты в дом своих родителей на основе фольклорного материала (приход Сатаней к камню на берегу реки для рождения героя Сасрыквы) и сравнительно-этнографического (приход женщины у австралийцев в «центр размножения» вроде пещеры на берегу водоема) мы смогли реконструировать как один из актов родильной деятельности. Красноречивое доказательство того, что рождение человека не заканчивается родами — разнообразные способы воздействия на тело грудного ребенка, воспринимаемые как стремление к идеалу красоты, но по сути являющиеся «доделыванием»

136

его тела. Эти и подобные факты подчеркивают культурологические аспекты темы рождения человека, которое, следовательно, не сводится только к зачатию и эмбриональному состоянию.

Отсюда возникает необходимость реконструировать этнографическую

картину рождения человека, которая не сводится к единовременному акту родов. Появление ребенка на свет не завершает его рождение, а служит собственно начальной фазой цикла, который будет длиться до приобретения ребенком нормальной человеческой субстанции. Поэтому мы должны говорить не просто о рождении человека, а о целом цикле рождения человека с момента родов до момента соматической зрелости, которая в системе каждого из компонентов наступает в разное время: в первом цикл рождения ритуально затягивается до половой зрелости индивида, во втором он заканчивается раньше — с выпадением у ребенка молочных зубов. Соответственно можно говорить о психологически-поведенческих установках восприятия зачатия в двух компонентах — мужской в первом случае и женской во втором. В данной работе мы касаемся главным образом последней. Поведение, связанное с выпадением первого зуба, в достаточной мере доказательно, по нашему мнению, чтобы сформулировать проблему не как акт, а как цикл рождения человека.

Среди мер, направленных на достижение «красоты» ребенка, наиболее популярны у абхазо-адыгских народов разглаживание бровей ребенка, вытягивание его носа, прижимания ушей к голове с помощью косынки или шапочки, тугое пеленание ног — «чтобы прямые были» и т. п.

Подобные действия по отношению к новорожденному и грудному ребенку во французской литературе были определены как «переделка тела».⁶ Такой угол зрения первоначально казался правильным. Он как будто соответствовал хорошо известным в этнографии таким способам ритуального обращения с телом больного ребенка, как «перепекание» в печи и «перековка» в кузнице. Но конкретное наблюдение обращений родителей и взрослых вообще с ребенком в Абхазии в 1980—1983 гг. показало, что меры, направленные на здорового ребенка, не однозначны с лечением и ритуальным обхождением с ребенком больным. Если в последнем случае налицо действия, имеющие характер «переделывания» тела ребенка, то обраще-

ние с нормально развивающимся ребенком можно скорее назвать «доделыванием».

В пользу этого свидетельствует помимо самого характера воздействий этимология названий новорожденного и грудного ребенка в абхазском и абазинском языках: апшкапшка 'мягкий'. Последующий рост и развитие ребенка — постепенное его «отверждение». Камень обычно в той или иной ситуации символизирует этот процесс. Так, у всех абхазо-адыгских народов считается, что у грудного родничок зарастает тогда, когда ребенок сможет выговорить слово «камень».

Обращение к этнографии других народов подтвердило символику такого характера. Так, у арабов Палестины новорожденного три дня натирают солью, а на четвертый и пятый день оливковым маслом с куском закваски. Закваска нужна, чтобы ребенок «закис» и хорошо спал. Эту закваску берут в семье, где имеется много мальчиков.⁷

Аналогичное символическое использование закваски у абхазо-адыгов нами пока не отмечено. Хотя есть косвенные данные, подтверждающие вхождение закваски в семантический круг «твердого» и участие ее и приготовленного сыра в символическом поведении, связанном с детством. Так, у абхазов, чтобы закваска была сильная, «крепкая», нужно куском ее коснуться чьей-либо головы: взрослого, ребенка, даже собаки или кошки. Фигурки из твердого копченого сыра, обычно в виде кружков, баранок или даже изображений животных, абхазские пастухи приносили с гор после летнего пастбищного сезона и отдавали детям. В Музее этнографии народов СССР в Ленинграде хранится изображение тура.⁸ Такие фигурки были игрушками и пищей одновременно. У адыгов существовал обычай в случае рождения мальчика устраивать игру-состязание, называющуюся «подвязывание копченого сыра». Сыр подвешивали на перекладине, опирающейся на высокие, в 6 м и больше, столбы. Рядом с сыром прикрепляли промасленный кожаный ремень, по которому молодые

мужчины должны были добраться до сыра и откусить кусок.⁹ У шапсугов лезть за призом, куда входил и копченый сыр, нужно было по гладкому столбу.¹⁰

Очевидно, с метафорой рождения как акта еды был связан абхазский обычай в помещении, где происходят роды, подвешивать старинный медный котел для варки мяса. Он висел недели три до специального обряда, посвященного новорожденному.

138

Факты такого рода характеризуют восприятие младенческого возраста в культуре абхазо-адыгских народов как постепенный переход из мягкого неготового состояния в твердое готовое. Поскольку такой «кулинарный код» лишь один из способов превращения новорожденного в полноценное человеческое существо и он дополняется мерами прямой физической правки, то весь такой комплекс и соответствующий период следует охарактеризовать как «доделывание».

С выводом о «доделывании» детского тела сразу возникает уже отмеченная проблема: появлением на свет ребенка в изучаемой культуре еще не заканчивается его рождение. Осмысление этой проблемы потребовало обращения к изучению самых интимных сторон жизни, связанных со сближением полов и зачатием.

Специфика сбора материала по рождению ребенка была достаточно обрисована выше. Собирать данные о половой жизни — еще более трудная задача, и вряд ли она доведена нами до необходимой полноты. Но достаточное основание для характеристики физиологических представлений наш материал дает.

Половая близость, отраженная в лексике абхазо-адыгских народов, может быть представлена терминами двух семантических кругов. Первый из них условно назовем женским, потому что данная терминология чаще встречается в речи женщин и он отражает семантически приближение к женщине и такое воздействие на ее тело, которое мыслится «правильным», т.

е. дающим ему какую-то переделку с улучшением или восполнением. Это термины сближения: «подошел», «приблизился», «поспал вместе», «пожил». Все эти понятия этимологически близки к абхазскому слову для течки у животных: *атиьталара* (букв. «догонять», «смыкаться»). Термины восполнения: «сделал», «насытил», «сделал правильным», «переделал», «обошелся по-мужски». В такой семантический круг входит обозначение полового акта в абхазском и абазинском языках термином с основой *ку*, входящей в состав слов, обозначающих архаические процессы обработки, вроде обтесывания камней, например *акуара* 'обтесывать жернова', второе значение 'точить'.¹¹ Сношение с женщиной без ее желания или даже насильное обозначается словами «поиграл», «подчинил», «сломал», «убил».

Второй семантический круг следует назвать мужским.

139

Это, как правило, термины, встречающиеся в речи мужчин и обозначающие разъятие женского тела, нанесение ему ущерба. Термины разъятия: «пырнул», «пилил» (у абазин буквально «развалил на две части»), «поломал». Мужским эвфемизмом полового акта у кабардинцев является выражение «оседлал лошадь».

Два основных круга значений терминов полового акта объясняют теперь широко распространенное у разных народов использование термина «нога» для мужского члена. С этим фактом мы входим в область всемирно представленной универсалии, в которой мужской член выступает отделяемым органом. Эта универсалия имеется уже у австралийцев: в их тотемных мифах предок, возжелавший женщину, не нашел другого способа соединения с ней, как только отделить свой член, который как змея к ней приблизился.¹²

Такая универсалия Жоржем Деверо была включена в более широкую категорию «изолированных органов». Он отнес в последнюю помимо изображений мужского детородного органа такие мифологические факты, как выращивание другой женщиной дитя Рахили, один глаз и один зуб на

трех грай-сестер горгон, передачу кентавром Хероном бессметрия Прометею и некоторые другие сюжеты.¹³

Все эти примеры прямо относятся к жизнедеятельности человека вообще и к порождению жизни в особенности. Представления об отделяемых органах восходят к палеолитической эпохе, о чем свидетельствуют сохранившиеся фаллические изображения. Абхазо-адыгский материал позволяет взглянуть на восприятие мужского члена в качестве отделяемого органа под новым углом зрения: это представление могло возникнуть на основании женской точки зрения на зачатие как на такой акт, в котором организм женщины нуждается в восполнении, чтобы иметь целостную субстанцию. Эту точку зрения нельзя понять иначе как указание на осмысление детородной функции женщины.

Возраст терминов разъятия относительно проанализированных терминов соединения определить трудно. Передача значений разъединения через слова, означающие орудийную деятельность, может показаться вторичной. Она могла возникнуть в результате табуирования для мужчин женской терминологии. Возможно, отсюда огромное многообразие мужской лексики для передачи полового

140

акта с использованием разнообразных терминов орудийной деятельности (строгать, пилить, долбить, пахать и т. д.). Адыгское «оседлать лошадь» относится сюда же. Отметим также, что женская лексика более сконцентрирована понятийно, указывая только на акт соединения. Мужская лексика окрашена эмоционально, и в ней явно чувствуется принижение женского начала и определенный сдвиг семантики в сторону скабрёзности. Есть основания видеть во всем этом мужское подчеркивание своей личности, тогда как в женской семантике отражается сам по себе природный акт, дающий начало жизни. Эти заключения подтверждает эвфемическая лексика для мужского члена. Она довольно обширна. В этом качестве у абхазо-адыгских народов часто используются мужские имена. Интересен также

другой факт — наименование члена (как правило, у мальчика) терминами оружия — «кинжал», «пистолет». Здесь тоже имеется указание на «отделяемость» органа. В этом смысле показателен архаический термин *акуампал* 'стрела для птиц,' записанный нами в Абхазии.

Если подойти ко всем сообщаемым фактам как отражению преодоления дистанции и в случае сближения полов, и в случае воздействия человека на объект труда, то между обоими выделенными нами семантическими кругами нет противоречия. Здесь просто две точки зрения — женская и мужская, которые исходят из одной предпосылки — акт зачатия аналогичен пространственному перемещению и сближению.

Абхазо-адыгская фразеология, обозначающая состояние беременности, в смысловом отношении близка двум группам терминов зачатия. Наиболее этикетными словами здесь являются такие, которые обращают внимание лишь на частичное изменение организма женщины и выражают смысл обычно указанием на состояние таких частей тела, как кожа и ноги. Таковы абхазские выражения *ццэа этэым* 'кожа не ее', *лцэа лтэымкуа дыкоуп* 'она имеет не свою кожу', *лцэа далашэеит* 'в ее кожу попало', *зыбао-куа этэым* 'кости не свои'. Адыгские выражения подчеркивают, что беременная «ногами не несомая». Близко к этому выражение «лишенная сил». Адыгский термин *зэпкъадж* 'не управляет своим телом'. Вся эта фразеология подчеркивает так или иначе отчуждение части или всего тела беременной женщины от нее самой. Этикет-ность приведенных выражений позволяет видеть в них

подход с женских позиций.

141

В другой группе терминов явно подчеркивается общее внешнее телесное изменение женщины. Таковы термины: *лду* 'она большая', *апхюс ду* 'большая женщина' у абхазов, *дымгаду мгаду* 'большой живот', *дхьялапы* 'тяжелая' у абазин. Большой живот подчеркивается в ряде фразеологизмов у адыгов. Эти термины считаются везде неприличными. Мы предполагаем, что такие термины, характеризующие не внутреннее состояние организма

женщины, а внешнее изменение ее тела, причем с явной неэтикетной окраской, являются мужскими по источникам своего возникновения.

Передача смысла беременности у абхазов указанием на кожу, т. е. нечто вмещающее, значима уже тем, что существуют два будто противоположных варианта: «кожа не ее» и «в ее кожу попало». Использование семантики кожи для выражения кровного родства велико в абхазском языке. Сам термин *ажвращара* 'родство' этимологизируется через «кожу» и «плоть», «мясо».

Абхазский этнограф и религиовед Л. Х. Акаба специально рассмотрела представления о коже (шкура) как носителе жизненного принципа.¹⁴ Она проанализировала такие ритуальные выражения, как: *Уцва цывахаайт* 'Чтобы твоя шкура (кожа) стала моей шкурой (кожей)!', имеющее смысл «чтобы я оказался таким же, как ты»; *Уцва уцвоуп, цыва цывоуп* 'Твоя шкура — твоя, моя шкура — моя', трижды произносимое при первом употреблении весной дикорастущих съедобных трав; *Уцва сайайа-айат!* 'Чтобы я победил твою шкуру (кожу)!', произнесенное в мифической истории богом охоты в адрес охотника, нарушившего запрет. Эти и другие речения и термины, а также абхазские охотничьи обряды приводят Л. Х. Акабу к выводу, что в древних абхазских представлениях понятия «шкура», «шерсть», «волосы», «пух» синонимичны акту рождения. В подтверждение своих выводов Л. Х. Акаба приводит данные по обрядам охоты у народов Сибири и Юго-Восточной Азии, а также реконструкции палеолитических обрядов, смысл которых состоит в магическом обеспечении возрождения убитого животного, чтобы оно снова смогло стать добычей.¹⁵ Заметим, что и в абхазских охотничьих верованиях бог охоты Ажвейпшаа посылает охотнику только ту дичь, которая уже была предварительно съедена богами.

Л. Х. Акаба совершенно права в своем мнении о глубочайшей древности рассматриваемых представлений. Мы

на охотничьей стадии или близко к ней, сами по себе не свидетельствуют о причинной связи охоты как отрасли хозяйства с наделением кожи или шкуры свойством порождения жизни.

Связь здесь, очевидно, сложнее и касается общечеловеческой стадии представлений, которыми люди пытались осмыслить проблему зарождения и конца жизни. Мы ниже еще будем затрагивать эту проблему. Пока же приведем интересный древнеегипетский материал, характеризующий аналогичные представления о коже и метафизически их расширяющий до самого общего взгляда на рождение человека. Речь идет об обращении древнеегипетского жреца к покойнику, который воспринимается в качестве бога: «„Твой отец не среди людей, твоя мать не среди людей. Твой отец — это великая жертва: бык, твоя мать — юница: молодая корова!" Поэтому шкура быка, принесенного в жертву, есть „место рождения" бога (как и простого смертного). Это парус божественной лодки, а она возносит богов и людей, как крыло бога Тота, бога Ибиса».¹⁶

Древнеегипетский материал, как и сибирский или абхазский, убеждает в том, что восприятие кожи (шкуры) в качестве рождающего места не есть идейно-культовое отражение, скажем, скотоводческого, земледельческого, рыболовческого или охотничьего образа жизни. Вопрос все-таки сложнее. В сущности ведь представление о зачатии у австралийских аборигенов, где зародыш, якобы спрятанный в укромном месте, наделен активной ролью в стремлении войти в тело приблизившейся женщины, очень близко к тем, которые мы обнаруживаем также у очень развитых народов.

Взгляды австралийцев на зачатие в изложении Р. М. и К. Х. Берндтов выглядят так.¹⁷ Половое сношение необходимо для того, чтобы дух ребенка вселился в мать. Зародыш, согласно мнению австралийцев Большой пустыни Виктория, появляется из спермы мужчины и питательных веществ, передаваемых ему от матери. Другой вариант этого воззрения, представленный в Арнемленде, — плод от отца получает кости, а от матери кровь и плоть. При этих или аналогичных взглядах физиологического

характера главная роль в начале беременности принадлежит духам-детям, тотемным зародышам, прячущимся в определенных местах. У племен Большой пустыни Виктории это водные источники. «Женщина, желающая иметь детей, идет в такое

143

сирование родничка у ребенка воспринимается иногда как свидетельство деятельности души или «рационалистично» как вхождение и выход воздуха. Последним обстоятельством объясняют то, что голову грудного ребенка иногда не прикрывают (абхазы). По адыгским представлениям, душа умирающего человека выходит через ноги или через макушку. О ногах давалось объяснение, основанное на реальном факте, — они прежде всего остывают у умершего. Что касается макушки (родничка), такого убедительного ответа нам, конечно, дать не могли, и для раскрытия значения факта нам снова придется обратиться к историко-этнографической реконструкции.

Может быть, не случайно, что в поисках аналога для представления о роли родничка нужно привлечь папуасский материал. Мы уже отметили тенденцию к соматизации как черту мужской точки зрения на половую близость. Папуасские общества с их подчеркиванием значения мужских институтов развили оригинальное мнение о месте родничка в физиологии беременности.

В последние двадцать лет одно из новогвинейских племен, до того почти неизвестное, гими, было хорошо изучено в аспекте его этномедицины, соматической этнографии и сексуальной жизни. Речь идет об обстоятельных исследованиях Конрада Б. Глика²² и Джиллиан Джиллисон.²³ Для нас сейчас наиболее интересна недавно опубликованная работа последней. Полнота собранного у гими материала освещает многие трудные вопросы нашей темы, поэтому рассмотрим их подробнее.

До Дж. Джиллисон, начавшей собирать материал среди папуасов внутренних районов Новой Гвинеи в 1973 г., все этнографы, работавшие там,

были мужчины. Поэтому до ее исследований женские мифы, обряды и поведенческие особенности оставались практически незатронутыми. Общая черта женских институтов, которую удалось установить Дж. Джиллисон, — они не направлены против мужчин, тогда как тайные мужские ритуалы и мифы носят выраженный антиженский характер. Исследовательнице удалось проникнуть в логику сексуальной жизни с точки зрения женщин гими благодаря тому, что она поняла, что у гими есть «бессознательное видение рождения как результата разыгрывания театральной пьесы, где актерами выступают половые органы, а половые секреты антропоморфизируются».²⁴

Интересующие нас данные этнографии гими таковы.

146

Гими убеждены в опасности для мужчины любой половой близости с женщиной, потому что она никогда не бывает чиста от менструальной крови. Эта опасная кровь проникает в пенис во время эякуляции и вызывает слабость и старение мужчины. Между прочим, воздержание перед битвами у гими мотивируется тем, что близость с женщиной ведет к размягчению костей мужчины. В принципе для мужчины опасно прикосновение и к ребенку до 6—7 лет, и раньше мужчины не брали на руки своих детей.

Плод в теле матери формируется из спермы, которая смешивается с выделениями вагины. Считается, что мозг костей и сопли по своей природе аналогичны сперме. Мужская субстанция из головы и костей выходит через пенис. Поэтому с женской точки зрения все мужское тело в сущности один пенис. Жизненная сила подобно сперме может выходить через темя, и головной убор из перьев символизирует эту мужскую силу. Каждая эякуляция формирует органы плода, начиная с ногтей на руках и ногах. Плод потребляет сперму через родничок. Близость с женщиной в последние дни беременности нужна, чтобы закрыть родничок и «закончить ребенка».

С этими биологическими воззрениями у гими связаны интересные поведенческие акты. Так, если женщина не хочет беременности, «специалист» завязывает ей волосы на темени — метафорически сперма не

сможет через родничок войти в ее тело. При желании иметь ребенка волосы развязывают.

В мифологии мужчин гими первое сношение с женщиной имел мужчина-луна. Его сперма в мифе обрисована в виде камня. С другой стороны, сперма первого мужчины (луны) становится в женщине, даже девственнице, менструальной кровью. Эта кровь всегда опасна реальному мужчине.

Женский вариант мифа иной. В нем рассказывается история о том, что у мужчин первоначально были огромные пенисы, которые могли отделяться и жить сами по себе. Одна женщина укоротила пенис, который имел с ней сношение, и так сделали себе потом другие мужчины. Первое менструальное кровотечение у женщины — символическая смерть первенца (плода мужчины-луны). Компенсируя эту смерть, режут свиней на обряде инициации девушек. На этих инициациях есть момент ритуальной борьбы с мужчинами, в которой девушки должны остаться победительницами — борьба идет за отрезание длинного пениса муж-

147

чины-луны (изображается стеблем сахарного тростника). Отрезанный пенис луны — это менструальные выделения. Смысл ритуала в том, чтобы луна не убивал своих, еще не родившихся детей.

Существенный момент в представлениях гими связан с восприятием введения члена в вагину женщины как его кормление. Это кормление в ритуале заменяется пищевой платой мужа брату женщины, тогда последний теряет на нее свои инцестуальные права.²⁵

Кл. С. Форд, сделавший обзор представлений о зачатии у разных народов, отметил, что в тех случаях, когда считается, что для оплодотворения женщины в нее должен войти эмбрион-дух, то он это делает обычно через голову и затем по телу опускается в матку. Там он питается кровью.²⁶ Этнография гими наиболее полно и по-своему логично обрисовывает эти представления.

В абхазо-адыгской культуре нам пока не удалось найти прямого указания на роль родничка в формировании плода. Но возможно, что все же такие представления имеются. В пользу этого свидетельствуют наши косвенные данные и зафиксированное З. А. Мадаевой у близкородственных нахских народов представление, что ребенок в утробе матери получает соки через темя.²⁷

В абхазо-адыгской культуре родничок ребенка считается местом, через которое ребенку легко может быть нанесен какой-либо вред. В недалеком прошлом в области родничка прикрепляли кусочек прополиса — считалось, что это средство защищает от сглаза и от солнечного удара. Настороженное отношение к родничку — всемирное явление. Так, во Франции в прошлом веке у грудного ребенка все время на голове была обвязка — из опасения, что раскроется

00

родничок.

Для выяснения представлений о роли родничка для утробного формирования ребенка и темени взрослого человека как места выхода и вхождения души можно было бы подробнее рассмотреть такие интересные факты, как запрет на касание головы ребенка чужим человеком, тибетское верование о космической веревке, прикрепленной к темени человека, по которой передается ему жизненная сила, индийские представления о верхней чакре, разнообразнейший материал об обращении с волосами и о прическах. Но и без этого, пожалуй, ясно, что такое выдающееся значение родничка и темени, которое обнаруживается в культуре абхазо-адыгских народов, может

148

быть объяснено только с привлечением сравнительных данных и методом исторической реконструкции.

Океанийский материал (сходство субстанции спермы и соплей) позволяет раскрыть значение одного любопытного выражения, бытующего среди абхазо-адыгских народов. У абхазов, если сын своим дурным

поведением очень походит на отца, то говорят, что «этот сын вышел из носа отца». Выражение подчеркивает участие в рождении только одной стороны. У адыгейцев, если ребенок очень похож на отца или мать, говорят: «Из носа вылетел». «Вышедший из носа собаки» у абхазов несет, конечно, оскорбительный смысл.

Генеративные функции носа проступают в черкесском фольклорном сюжете о Безносом Булате. Сам сюжет выглядит чрезвычайно архаично. Жена Булата никакими купаниями не могла устранить свой неприятный запах. Она просила бога лишить ее жизни, и когда это случилось,

т^ ^ «24

Булат сам себе отрезал свой нос.

Факты из этнографии гими, которые были рассмотрены выше, объясняют эти выражения: выделения носа синонимичны сперме. Несомненно, что это представление касается исконно носа мужчины. Не случайно у папуасов кивай рождение мальчика обеспечивалось такой процедурой: перед сношением мужчина помещал на пенис соскребок со своего носа и носа самца валлаби.³⁰

Коль скоро основным ядром проблемы рождения является питание плода, так странно интерпретируемое, то с появлением у ребенка первых зубов возникает новая проблема: зубы также должны быть интерпретированы генеративно. Символику для зубов не ищут, она органически вырастает из все той же родильной «философии». Дело не только в том, что, как считают Ф. Лу и О. Морель, зубы несут фаллическую символику и что их появление у ребенка может восприниматься как его инцест с кормящей матерью.³¹ Хотя это восприятие довольно распространено у разных народов и явно ощущается в абхазо-адыгской культуре.

Зубы ассоциированы прежде всего с пищей и питанием. Причем у абхазо-адыгских народов эта ассоциация более связана с молочными зубами ребенка, чем с постоянными зубами взрослого человека. Первые зубы у абазин так и называются *чага* «то, чем едят». Их появление у ребенка

сопровождается особым ритуалом. У абазин мать, обнаружив первый зуб у ребенка, своих приятных

149

эмоций не должна выражать. Об этом она сообщает кому-то из соседей, предпочтительнее мужчине, и тот человек должен бросить в огород горсть проса — «чтобы зубы лучше росли».

Обряд при появлении первых зубов у адыгов подробно описан С. Х. Мафедзевым. По его словам, при прорезывании зубов готовили рассыпчатую кашу из пшена, ячменя или риса с приговариванием такого заклинания: «Бог пусть легко сделает, пусть бог поможет, чтобы так высыпали (прорезали)».³²

В грузинских обрядах эта обрядовая ассоциация первых зубов с пищей выражена иначе: при их появлении на голову ребенка сыпят рисовые зерна, считается, что тогда зубы будут белыми и не станут болеть.

Таких символических ассоциаций зубов с реальной пищей явно недостаточно для объяснения многих ритуальных и бытовых поведенческих актов. Обращение с выпавшим молочным зубом ребенка один из них. Это обращение можно раскрыть только через мифологему рождения. Поскольку выпавший зуб посылается, как правило, тому существу, в образе которого является зародыш, то данный обряд мы будем называть «обрядом возвращения зуба».

У абхазов нами записано несколько вариантов обряда. В наиболее полной форме выпавший зуб нужно завернуть в тряпицу с солью и углем и забросить на крышу дома со словами: «Даю тебе старый, дай мне новый» (произносятся три раза). Адресат обращения указывают не всегда. Если дети задают вопрос, о ком идет речь, отвечают, что о мышке. Но вместо мыши в обряде может фигурировать кузнечик (и тогда зуб с солью и углем помещают в какую-либо трещину в доме). Зуб бросает сам ребенок или его мать. Стоят лицом или спиной к дому. В одном из вариантов стараются зуб перебросить через крышу — считается, что тогда на той стороне в семействе появится новый дом. У абазин бытует такое же обращение с детским зубом: его с

солью и углем забрасывают на крышу с троекратным обращением: «Даю тебе старый, дай новый». Адресат не называется, но лингвистическая форма обращения указывает на то, что это существо мужского пола. У адыгов зуб также с солью и углем забрасывают на крышу дома. Адыгский обряд возвращения зуба подробно описан С. Х. Мафедзевым. Он приводит такое заклинание: «Железо, уголь, сыр старит, старое мясо ломает, зубы старые отдаю, зубы молодые (мне дай)».

150

С этими словами малыш брал выпавший зуб, кусочек древесного угля и соль, завязывал все это в тряпицу и, став спиной к постройке с камышовым перекрытием, забрасывал правой рукой через правое плечо на крышу. Если узелочек не падал обратно, ребенок радовался тому, что у него «кто-то взял» его старый зуб и скоро взамен даст новый, красивый, как у ягненка.³³ Иногда речь идет просто о зубе ягненка. Белые зубы ягненка считаются красивыми в адыгском представлении, это метафора идеала красоты человека. У черкесов нами отмечено не завертывание в тряпицу, а помещение зуба в чувяк.

Все детали абхазо-адыгского обряда возвращения зуба семантически значимы и имеют много общего не только с соседними народами Кавказа, но и с более удаленными. У мегрел ребенок должен был три раза покрутить выпавший зуб над головой и забросить на крышу дома с обращением к мышке.³⁴ У аджарцев ребенок должен был это сделать, бросая зуб через плечо. В некоторых грузинских обрядах возвращения зуба обращаются не к мышке, а к солнцу — тогда в просьбе фигурирует золотой зуб (золото везде несет световую символику).³⁵

Аналогичные действия с выпавшим зубом характерны для восточнославянских народов. У русских, по описанию Чулкова, ребенок должен был стать спиной к печи и бросить зуб за нее со словами: «Мышка, мышка, на тебе репяной, а ты дай мне костяной».³⁶ Часто зуб бросают на чердак с обращением к мышке.³⁷ У белорусов зуб крутят над головой перед бросанием и просят у черта железный в обмен на костяной.³⁸ У украинцев

такая же просьба при обращении к мышке.³⁹ То же самое известно у немцев, только железный зуб просят в обмен на банановый.⁴⁰ Мышь фигурирует и в таджикских обрядах — зуб здесь помещают в мышиную норку.⁴¹

Другое животное — собака участвует в данном обряде у таких народов, как казахи и буряты: в обоих случаях выпавший зуб прячут в хлебный мякиш и отдают собаке, считается, что тогда ребенок получит от нее крепкие зубы.⁴²

Все эти обряды сходны. Лишь изредка встречаются отклонения, впрочем, с очень понятным смыслом. Так, у мегрел нами записан вариант, когда выпавший зуб ребенка бросают во двор школы. Этот обряд с мифологемой рождения мало связан и возник под влиянием мегрельского обычая помещать обрезки ногтей ребенка в чонгури («чтобы был музыкален»), а срезанные волосы — в книгу

151

(«чтобы хорошо учился»). Примерно такого же смысла абхазское перебрасывание зуба через дом, чтобы появился новый дом. Эти варианты подчеркивают ту мысль, по которой момент выпадения детских зубов воспринимается настолько значительным, что действия, тогда предпринятые, влияют на всю жизнь человека.

Во всех обрядах возвращения зуба есть центральный момент, которым является передача молочного зуба животному или насекомому хтонической природы: мышке, собаке, кузнечнику. Но мышь занимает особое место. Это существо в мифологии ряда народов (Передней Азии, Кавказа, Европы, Средней Азии) тесно связано с рождением человека и вообще с его генеративной деятельностью. У малоазиатских греков бытует представление, что мыши опустошают дом при супружеской измене.⁴³ У белорусов и украинцев отмечено такое представление: если не удовлетворить просьбу беременной, то мыши изгрызут одежду отказавшего ей человека.⁴⁴ У русских с Николаем Чудотворцем, покровителем детей, связан цикл мифологических сказаний, в которых он освобождает какого-либо добродетельного человека от мышей и крыс. Во Франции и Германии святой Николай превратился в

героя сказок, способного игрой на флейте воздействовать равным образом на детей и грызунов.

Хтонический аспект мифологии мыши очевиден. О нем красноречиво говорит древнеегипетское сказание о рождении мышей из комьев земли в окрестностях города Фивы.⁴⁵ Но у мыши есть и небесные коннотации, хотя они менее выражены. В некоторых мифологиях это последнее значение мыши выступает явно, как, например, у удмуртов: птичка-мышь послана шайтаном на небо, чтобы добыть полотенце верховного бога — только с его помощью шайтан смог своим фигурам, сделанным из глины, песка и земли, придать человекообразные формы.⁴⁶ В. Н. Топоров в своей специальной статье подчеркивает эти медиативные функции мыши — связь между небом и землей.⁴⁷ В этом аспекте мышь оказывается сопричастной древнегреческому культу Аполлона Сминтейского, хотя в сюжете соответствующего мифа солнечный бог выступает врагом мышей.

В обряде, изучаемом нами, важен жест, указывающий на медиативную функцию мыши, — выпавший зуб поднимают над головой и бросают вверх (во всех абхазо-адыгских вариантах). Бросание вверх зуба с солью (хтони-

152

чески — земной символ) и углем (огненно-небесный символ) еще больше вводит обряд в систему отношений земли и неба, т. е. его космологизирует. Теперь становится до конца понятным адыгское обозначение беременности метафорой мыши, попавшей в кадушку: эта метафора говорит не только о появлении в теле женщины зародыша извне, но и указывает на то, что жизнь зарождается в единении процессов земного и небесного уровня.

Эти представления также универсальны. У австралийских аборигенов мы обнаруживаем особую роль радуги-змеи в зачатии ребенка.⁴⁸ В австралийских мифах радуга враждебна своим детям так же, как в папуасских луна, убивающая плод и вызывающая менструации.

Эти факты из этнографии казалось бы далеких народов объясняют нам

ряд изучавшихся нами обычаев. Становится понятным абхазо-адыгский запрет на то, чтобы радуга или луна «увидели» зубы — зубы выпадут. То же поверье существовало у мегрелов. Волосы, наделяемые повсюду генеративно-небесным признаком в культуре наших народов, при неправильном с ними обращении могут повредить зубам. Так, у абхазов волосы на голове ребенка до появления первых зубов нельзя расчесывать, иначе зубы будут редкими, как зубья расчески. То же самое бытовало у мегрелов. В названных поверьях рост зубов ребенка соматически отражает не только единство тела, но и космогоническое единство низа и верха, земли и небес.

Векторность процесса зарождения жизни — направленность его от земного уровня к небесному объясняет предпочтение, с которым встречается у абхазо-адыгских народов появление первого зуба снизу, из нижней челюсти. Это хороший для здоровья признак. Такое же верование отмечено Л. Т. Соловьевой у грузин.⁴⁹ Известный нам мировой материал того же плана: в Восточной Африке в старину убивали всякого ребенка, у которого резцы сначала появлялись в верхней челюсти.⁵⁰

Особое отношение к зубам (резцам) нижней челюсти — широко распространенная универсалия культуры, особенно очевидная у наиболее архаических народов. Характерен один обряд во время возрастных инициации австралийских аборигенов. По данным Хауитта, исполнитель обряда («лекарь») прижимал свои нижние резцы к верхним резцам мальчика, проходящего инициацию, и расшатывал их, а затем выбивал специальным долотом.⁵¹

В ряде мест (в Африке южнее Сахары, в Юго-Восточ-

153

ной Азии, в Океании) речь может идти о настоящем культе нижней челюсти, которую отделяют от тела умершего предка и берегут. Эта челюсть в таком культе наделяется генеративными способностями, дающими плодородие людям, полям и скоту.

Но культ нижней челюсти уходит гораздо глубже — к раннему палеолиту, причем, судя по доказательствам Ю. А. Смирнова, в этот исходный для истории человечества период выявляется именно культ детской челюсти.⁵² Очевидно, сохранение нижних челюстей умерших детей было связано с особой заботой о сохранении зубов как зародышей жизни. При такой архаичности данного воззрения не удивительно всеобщее его распространение. Но это, пожалуй, еще не объясняет того, что оно стоит в ранге универсалий человеческой культуры. Представление о зубах как зародыше жизни делается необходимым в том случае, когда появление и выпадение зубов воспринимается в виде единого пространственно-временного акта. Исходным архетипом здесь выступает зачатие, осмысленное как пространственное перемещение, дающее начало новому жизненному циклу — рождению.

Рассмотрим проблему реконструкции абхазо-адыгских представлений о рождении человека в целом на базе сопоставления двух выделенных генеративных компонентов. В обоих зачатие выступает как пространственный процесс сближения женщины с носителем зародыша ребенка. В первом компоненте его носителем является мужчина. В его сближении с женщиной она неподвижна. Здесь женщина — топогентильное, рождающее место.

Такая пространственная константа женщины требует пространственного же определения мужчины. Оно достигается социокультурными средствами и сводится к противопоставлению мужской свободы и женской несвободы. Мужская свобода выразилась в ряде институтов традиционного общественного строя: воинском укладе жизни, тайных военных лагерях, легком перемещении мужчины с деловыми, военными и праздничными целями, что способствовало появлению помещений для гостей (кунацких), развитию формализованного этикета и, очевидно, института отдачи детей на воспитание (атылычество). Женская несвобода означена здесь бытовавшим прежде затворничеством девушек, строгим отношением к их целомудрию. Пространственный критерий

женщины в этой парадигме подчеркнут медленностью ее движений на публике, в танце.

154

Все процессы созревания человека в данной парадигме замедлены. Так, соматизированный целованием женской груди институт молочного родства (способ заключения мужского союза) распространяется на взрослых мужчин. Об этом же свидетельствуют наименование в горах термином «младший» человека самого преклонного возраста со стороны старшего с выполнением первым соответствующих обязанностей, право на женитьбу только при получении принятых социальных отличий (например, проявленной доблести в боях) и другие факты. Такая парадигма формирует соматическое созревание мужчины, которому предпослано освоение широкого пространства, соотнесенного с пространством действий всей этнической общности.

В другом компоненте неподвижен зародыш, «центр рождения», к чему женщина должна приблизиться. Здесь она выступает активной силой, что так хорошо отразилось в образе Сатаней. В этом восприятии социально-поведенческая сторона самостоятельности женщины подчеркивается свободой, впрочем ритуализованной, девушки (у абхазов, например, в прошлом она участвовала наравне с мужчинами в походах), возвращением невесты в дом своих родителей (возможно, ее «центр рождения»). В данной парадигме акцент делается на хозяйственную активность женщины, пространственным критерием которой служит требование быстро двигаться в пределах хозяйства, моментально накрывать стол и т. д.

Примечательно, что в этой парадигме принижение роли мужчины выражается не в каких-либо ограничениях его свободы, а его физическим отсутствием. Таково отсутствие жениха на свадьбе, исчезновение мужа во время родов жены, исключение его из первых родильных обрядов. Нужно думать, что главенствующая роль женщин в некоторые моменты погребального обряда исходит из точки зрения их генеративной монополии.

В данной парадигме формируется соматическая зрелость женщины, которая соотносится с ранней хозяйственной деятельностью девочки. Эта деятельность охватывает «узкое» пространство — домохозяйство. «Девочек к работе приучали раньше, чем мальчиков. Девочка должна была держать полотенце или кувшин с водой, ходить за хворостом, выполнять поручения. Она училась готовить пищу, кроить, шить, вышивать ковры, плести пояса», — пишет Л. С. Смирнова об абхазах. У других абхазо-адыгских народов девочки также более рано, чем

155

мальчики, принимают на себя груз домашних обязанностей.

В быту всех народов мира это общая черта. «Девочки очень рано становятся маленькими женщинами», — писал о детях папуасов Н. Н. Миклухо-Маклай, отмечая, что они с самого раннего возраста усваивают вихляющую походку, которая считается сексуально соблазнительной.⁵⁴

Почему девочки, которые еще далеки от полового созревания, принимают все поведенческие атрибуты взрослой женщины?

У гимии иницируемой девочке, находящейся в специальной хижине, опасно из нее выходить. Когда это необходимо, принимаются специальные меры, чтобы мужчина-луна не увидел девочку и не убил уже имеющегося в ней ребенка, вызвав тем самым менструации. Считается, что менструации появляются только вследствие убийства ребенка в теле женщины, даже девственницы. Укрытие в хижине воспринимается как спасение от мужчины-луны в утробе матери.⁵⁵ По логике взглядов гимии, девочка всегда беременна, а ее первая менструация — результат убийства ребенка мужчиной-луной.

Если подобная мифология объясняет поведение папуасских девочек, то можно ли через эту мифологию интерпретировать черты женского поведения у девочек других народов? Было бы слишком рискованно интерпретировать прямо мифологией одних народов поведенческую культуру других. Хотя в абхазо-адыгской мифологии именно луна воспринимается мужчиной, а солнце — женщиной. Более важно другое. Обращение к новогвинейскому

материалу показывает важное культурологическое значение жилища как ограниченного, «узкого» пространства, атрибутивно связанного с женщиной. Нахождение женщины в нем, поддержание огня, приготовление пищи — все это не только свернутое, энергетически насыщенное пространство. Жилище одновременно метафора рождающего времени: оно — утроба, внутри которой живет женщина, ставшая ею с детского возраста задолго до физиологического созревания. У абхазов нам удалось зафиксировать домашний культ «доли времени» (*аамтаху*). Это ежегодный обряд, которым руководит старшая женщина семьи.

Генеративный аспект нахождения женщины в жилище не противоречит тому, что зачатие воспринимается как пространственное перемещение. Деятельность женщины, порождающая жизнь, возможна только в принципиальном

156

единении с мужчиной, добытчиком пищи, органом, отделяющимся от женского тела в поисках условий человеческого существования среди опасных просторов «широкого» пространства. Эмбриология и космология здесь сливаются в одном потоке культурогенеза.

¹ Этнография детства : Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии / Отв. ред. И. С. Кон. М., 1983; Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии / Отв. ред. И. С. Кон. М., 1983.

² Бессознательное : Природа, функции, методы исследования / Под ред. А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия, Ф. Б. Бассина. Тбилиси, 1978. Т. 1—4.

³ *Елизаренкова Т. В. Ф. Кейпер : Основные направления научного поиска // Кейпер Ф. Б. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 16.*

⁴ *Keuper F. B. J. Cosmogony and conception aquery // History of religion. 1970. Vol. 10, N 2.*

- ⁵ *Keiner Ф. Б.* Труды по ведийской мифологии. С. 131 —136.
- ⁶ *Cells J.* Refaire le corps: Les deformations volontaires du corps de l'enfant a la naissance//Ethnologie française. 1984. Т. 14, N 1.
- ⁷ *Ode-Васильева К. Р.* Обычаи, связанные с родами, и отношение к новорожденному у северопалестинских арабов // СЭ. 1936. № 3. С. 94.
- ⁸ Государственный Музей этнографии народов СССР. № 1247-47.
- ⁹ *Мафедзев С. Х.* Обряды и обрядовые игры адыгов. Нальчик, 1979. С. 94—95.
- ¹⁰ *Уарзиати В. С.* Обрядовый фольклор : Осетино-адыгские параллели // Актуальные вопросы кабардино-балкарской фольклористики и литературы. Нальчик, 1986. С. 121 —130.
- Шакрыл К. С., Конджария В. Х.* Словарь абхазского языка. Сухуми, 1986. Т. 1. С. 337. На абх. яз.
- ¹² *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 181.
- ¹³ *J. Devereux* dreams in greek tragedy. Berkeley; Los Angeles, 1976. P. 241—243.
- ¹⁴ *Акаба Л. Х.* У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979. С. 79—85.
- ¹⁵ Там же. С. 79—92.
- ¹⁶ *Kees H.* Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alien Agypter. Berlin, 1956. S. 110.
- ¹⁷ *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Указ. соч. С. 104—105.
- ¹⁸ Автор выражает глубокую благодарность Х. Яхтанигову за все-стороннюю помощь при сборе материала у адыгских народов.
- ¹⁹ *Сухарева О. А.* Мать и ребенок у таджиков Ирана. Л., 1929. Т. 3. С. 121.
- ²⁰ Нарты : Адыгский героический эпос. М., 1974.
- ²¹ *Шортанов А. Т.* Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 44.
- ²² *Click K. B.* Medicine as an ethnographic category: The Gimi of the New Guinea Highlands//Ethnology. 1967. Vol. 6, N 1.

²³ *Gillison G.* Le penis Geant. Le frere de la mere dans les hautes terres de Nouvelle-Guinee//L'Homme. 1986, sept. Vol. 99.

²⁴ Ibid. P. 45.

157

²⁵ Ibid. P. 62, 64—65.

²⁶ *Ford C. S.* A comparative study of human reproduction // Yale university publications in anthropology. New Haven, 1945. N 32. P. 34.

²⁷ Сообщение З. А. Мадаевой от 23.X.85, которой автор выражает свою признательность.

²⁸ *Geles J.* Op. cit. P. 43.

²⁹ *Мижгаев И. И.* Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Нальчик, 1987. С. 122.

³⁰ *Landtman G.* The Kiwai Papuans of British. New Guinea; London, 1927. P. 228—229.

³¹ *Loux /•>., Morel M.-Fr.* L'enfance et les savoirs sur le corp: Pratiques medicales et pratiques populaires dans la France traditionnelle // Ethnologic Francaise. 1976. Т. 6, N 3—4. P. 318.

³² *Мафедзев С. X.* Очерки трудового воспитания адыгов (XIX—нач. XX в.). Нальчик, 1984. С. 40.

³³ Там же.

³⁴ *Машурко М.* Из области народной фантазии и быта тифлисской и кутаисской губернии // СМОМПК. 1894. Вып. 18, отд. III. С. 240.

³⁵ Наши полевые материалы 1985 г.

³⁶ *Чулков М.* Словарь русских суеверий. Спб., 1782. С. 167.

³⁷ *Харламов М.* Суеверия, поверья, приметы, заговоры, собранные в г. Ейске//СМОМПК. 1901. Вып. 29, отд. III. С. 6.

³⁸ *Машурко М.* Указ. соч. С. 240.

³⁹ *Сумцов П. Ф.* Мышь в народной словесности // Этногр. обзор. 1891. Кн. VIII, № 1. С. 51.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Устное сообщение 30.IX.88 Р. М. Рахимова, которому автор выражает признательность за это и другие сведения по таджикской этнографии.

⁴² Автор выражает благодарность Г. Н. Залтуеву и Ж. Г. Базаровой за эту и другую информацию, полученную в декабре 1986 г.

Топоров В. Н. Мышь // Мифы народов мира. 1988. Т. 2. С. 190.

⁴⁴ *Сумцов П. Ф.* Указ. соч. С. 81.

⁴⁵ Там же. С. 88.

⁴⁶ *Веселовский А. Н.* Розыскания в области славянских духовных стихов/Зап. 2-го отд. Акад. 1879. Т. 11. С. 10—11.

⁴⁷ *Топоров В. Н.* Указ. соч. С. 190.

⁴⁸ *Степанов И. С.* Народные приметы, разные способы гадания и некоторые поверья мингрельцев // СМОМПК. 1903. Вып. 32, отд. III. С. 148.

⁴⁹ *Соловьева Л. Т.* Материалы по обрядности детского цикла групп Аджарии // Полевые исследования Института этнографии. Сухуми, 1983—1984.

⁵⁰ *Покровский Е. А.* Физическое воспитание детей у разных народов//Изв. ОЛЕАИЭ. М., 1984. Т. 45, вып. 1. С. 29.

⁵¹ *Howitt A. W.* The native tribes of South-East Australia. London, 1904. P. 541.

⁵² *Смирнов Ю. А.* Культ черепа и нижней челюсти в раннем палеолите // Религиозные представления в первобытном обществе: Тез. докл. М., 1987. С. 66—69.

⁵³ *Смирнова Я. С.* Воспитание ребенка у абхазов // КСИЭ. 1962. Вып. 36. С. 38.

⁵⁴ *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собрание сочинений. М.; Л., 1951. Т. 3, ч. 1. С. 4.

⁵⁵ *Glllison J.* Op. cit. P. 58.

158

Е. В. Ревуненкова

Мужские и женские роли в обряде охоты за головами у народов

Индонезии

Охота за головами еще в сравнительно недавнем прошлом была одним из распространенных обрядов у древних народов Старого и Нового Света. Отличающийся своим необычно мрачным характером, этот обряд породил немало высказываний об особой жестокости, агрессивности и предрасположенности к кровавым жертвоприношениям первобытного человека. Исследователи последних десятилетий освободились от плоско однозначного истолкования его, стремятся рассмотреть этот обряд с точки зрения системы мировоззрения в целом, в контексте хозяйственной, социальной и общественной жизни архаичного коллектива. Такой многоаспектный подход по-иному осветил функции этого действительно приводящего в содрогание современного человека обряда и позволил увидеть в нем своего рода механизм, регулировавший отношения человека с природой, способствовавший рациональному использованию природных ресурсов — земли, охотничьих угодий. Будучи частью религиозно-мифологической системы древности, этот обряд в мифологическом плане символизировал борьбу двух антагонистических начал, верхнего и нижнего миров, постоянную смену и чередование жизни и смерти. Иначе говоря, как и многие другие обряды архаичного общества, охота за головами регламентировала жизнь и поведение человека в самых разнообразных их проявлениях.

Этот обряд в прошлом был известен древним обитателям Индонезии — жителям внутренних районов островов Суматры, Калимантана, Сулавеси, особенно же широкое распространение имел у тораджей Центрального Сулавеси и ибанов (или морских даяков) Северного Калимантана, снискавших славу едва ли не самых яростных охотников за головами во всем мире.² Последние отголоски этого обряда донеслись у ибанов до 40—50-х гг. нашего века.³

Среди множества причин, обосновывающих практику добывания головы врага, в частности, у ибанов, важнейшее место занимало

представление о голове как об особенно богатом источнике жизненной силы, которая способствует плодородию полей и плодовитости женщин, изоби-

159

лию дичи и рыбы, т. е. обеспечивает благополучие и процветание всей общины, здоровье и нормальное функционирование человеческого коллектива.⁴ Миф о великом вожде, которому во время военного похода преподнесли голову врага — и тотчас же река изменила свое течение и вынесла воинов к дому, где их ждал богатый урожай риса, где все больные выздоровели, хромые встали на ноги, а слепые прозрели, — еще раз подтверждает и узаконивает мысль о громадной благоприносящей функции головы.⁵

Мужчина, добывший голову врага и преподнесший ее в качестве трофея, доказывал тем самым свою храбрость, свои истинно мужские достоинства, повышал свой престиж в глазах общины. Большой знаток жизни ибанов Д. Фримэн подчеркивал, что стремление повисить свой престиж было одной из главных причин, побуждавших мужчин участвовать в этом опасном мероприятии.⁶ Речь идет не только о повышении престижа вообще, но прежде всего в глазах женской части населения. А женщины в жизни этого воинственного племени с ярко выраженной патрилинейностью играли гораздо большую роль, чем кажется с первого взгляда. Еще знаменитый генерал-губернатор Дж. Брук в своих записках отмечал, что расположить к себе даякских женщин — это значит наполовину завоевать даяков.⁷ Нередко требование добыть голову врага исходило от женщин и служило очень сильным стимулом для мужчины — мужа или возлюбленного, для того чтобы принять участие в военном походе. Рассказ о том, как дочь предков даякских вождей отказывалась выйти замуж до тех пор, пока жених не преподнесет ей в дар голову убитого врага, относился не только к области легенд и преданий. Таковым было одно из условий заключения брака у ибанов в прошлом.⁸ У дусунов (кадазанов) — жителей северо-западной части Калимантана — преподнесение девушке

головой врага было одним из способов добиться ее расположения, любви.⁹ Женское начало как побудительная сила, влекущая к осуществлению обряда, находит выражение в песнях, исполняемых после окончания похода у ибанов или во время похода у тораджей. У ибанов добытая голова иносказательно описывается как украшение, которое потеряла одна из дочерей верховного божества, украшение очень ценное, особенно для женщины. В тораджийских песнопениях, исполняемых жрицей во время военного

160

похода за головами мужчин, сам обряд уподобляется сбору урожая риса. Рис у тораджей, как и у всех других народов Индонезии, занимающихся его возделыванием, является воплощением женской сущности, так же как символом благополучия, процветания, крепкой жизненной силы. Весь цикл выращивания риса относится к сугубо женской деятельности.¹⁰

Тораджийские женщины, провожая мужчин в военный поход за головами врагов, дарили им свои украшения, вероятно, как обереги, которые по возвращении мужчины им отдавали.

Оставшись в деревне, женская часть общины своими специфическими средствами принимала самое активное участие во всех циклах этого воинственного мужского ритуала, кроме непосредственно исполнительского. Перейдем к описанию поведения женщин во время обряда охоты за головами, которое должно было содействовать успешному его осуществлению.

Женщины должны были соблюдать определенные запреты, набор которых не совпадает у разных народов. Тораджийским женщинам вменялось обязательно соблюдать чистоту в доме, поддерживать постоянный огонь в очаге, не давать займы кухонную посуду, утварь, не мыть голову, не ходить в гости, не снимать кофту и головной платок во время сна. Это делалось для того, чтобы находящиеся в военном походе мужчины не потеряли свои головные платки: если это произойдет, то распустившиеся по

плечам волосы будут мешать их дальнейшему продвижению. Спальные циновки ушедших нельзя было сворачивать, надо их вывешивать наружу. Пока мужчины находились в походе, женщинам запрещалось плести циновки из листьев пандануса, так как имеющиеся на их краях маленькие шипы могли причинить боль воинам. Чтобы у мужчин не иссякала храбрость, чтобы все время укреплялась их жизненная сила, женщины должны были каждый день рассыпать по полу рисовые зерна, а чтобы воины могли быстро и бесшумно продвигаться, женщины должны были проводить по губам веточкой растения варо-варо, являвшегося символом воздушности и легкости. Имена ушедших произносить было запрещено, чтобы не ослаблять воинский дух мужчин и не привлекать их к дому."

У дусунов во время обряда охоты за головами женщины не должны были заниматься ткачеством, так как

161

постоянное движение челнока ткацкого станка вперед и назад могло бы вызвать замешательство у мужчин — они не смогли бы понять, в какую сторону бежать от врага. Не полагалось также женщинам сидеть, расставив ноги, следовало и воздерживаться от прогулок, которые расходуют силы, а их необходимо было сохранять для мужчин, находящихся вдали.¹²

У тораджей экспедицию за головами возглавлял жрец, называемый *тадо* или *тадолако* (букв.: «тот, кто указывает путь»). В его обязанности входило: определение дня, благоприятного для начала обряда, во время самого похода — выбор подходящего для ночлега места, толкование примет природы, птичьих знамений. Он, в частности, должен был соотнести характер полетов птиц с издаваемыми при этом звуками. В зависимости от результата жрец либо рекомендовал продолжать поход в надежде на благоприятный исход, либо задерживал совершение обряда. Непосредственно в операции по добыванию головы жрец участия не принимал, и в этом отношении его роль аналогична женской.

Как только мужчины выходили в поход под предводительством жреца,

женское население деревни сосредотачивалось вокруг жрицы-шаманки, также называемой *тадо*. Закрывшись с головой платком, жрица совершала камлание, трактуемое в широком смысле слова как добывание жизненной силы, точно такой же, за которой отправлялись мужчины. На особом сакральном языке она пела длинные песнопения, в которых очень подробно описывались ее путешествия в небесные и подземельные сферы, многочисленные преодолеваемые ею трудности и преграды на пути и, наконец, благополучное возвращение на землю с жизненной силой.

Мужское и женское население представляли собою как бы сообщающиеся сосуды в отношении запаса жизненных сил: уменьшение их в женской среде ослабляло и мужчин, находящихся даже вдали от них. Вся деятельность женщин во время охоты за головами была направлена на поддержку и сохранение жизненных сил мужчин. Разобщенные в пространстве в момент совершения обряда, мужчины и женщины действовали синхронно, стремясь совместными усилиями, но каждый своими способами, обеспечить успех всей операции.

Возвращение после обряда происходило по определенной схеме. Вот как описывает очевидец эту церемонию

162

дусунов: «Их было человек семь-восемь. Они двигались в один ряд и все время издавали звуки, похожие на шипение. Мечи их были вложены в ножны, на концах которых были прикреплены человеческие волосы. Глава процессии нес трубу, сделанную из раковины, и время от времени дул в нее. К поясу мужчин были привязаны пучки листьев „силада“. Один из участников нес позвонок, к которому был привязан сплетенный из таких же листьев треугольник».¹³ Воины должны были пройти обряд очищения, который проводила старая женщина.

Завершение обряда отмечалось праздником, в котором принимали участие все жители деревни — взрослые и дети. Существует немало красочных описаний подобных праздников. У даякских племен мурут и

кедаян мужчины и женщины все время танцевали, надев праздничные одежды. На голове у мужчин были плетеные тюрбаны и украшения из перьев, цветов, листьев, на талии — красные пояса, инкрустированные раковинами. Женщины, привязав к поясу головы убитых или держа их в руках вместе с окрашенным в желтый цвет рисом и чашами с горящими свечами, двигались, изящно покачиваясь вправо и влево. Часть из них танцевала, держа головы убитых на вытянутых вперед руках, и через плечо осторожно наблюдала за своими соплеменниками, как бы постоянно ожидая, что кто-то может неслышно подкрасться к ним и отнять эти трофеи. Время от времени женщины становились на колени, а мужчины склонялись над ними. Существовало много вариантов танцев. Иногда танцевали только мужчины, держа мечи в правой, а связки листьев в левой руке. Они энергично двигались взад и вперед по открытой веранде длинного дома, а в это же время женщины под руководством шамана поднимались и спускались по лестнице длинного дома, разбрасывая при этом по сторонам рис из чаш, которые они держали в руках. В конце дня процессия женщин направлялась к головам, сложенным на помосте. В рот жертвам женщины вкладывали смесь для жевания, состоящую из бетеля и ореха арековой пальмы, выкрикивали приветствия. Иногда через несколько недель после завершения обряда женщины с пением начинали носить головы от одного дома к другому и требовали плату. После праздника головы оставляли высушиваться на солнце, наблюдать за ними в течение семи-восьми дней должны были мальчики: это было одно из испытаний в обряде инициации.¹⁴

163

Что касается ибанов, то у них праздник, устраиваемый после возвращения из похода с трофеями в виде голов,— самый грандиозный из всех ритуалов. Он является как бы высшей точкой напряжения в жизни всей общины, в нем нашли выражение все наиболее значимые духовные ценности ибанов, сосредоточились их основные космологические, мифологические, религиозные представления. Этот праздник символизировал

кульминационный момент единения космоса и человеческого коллектива.¹⁵ Назывался он *гавай бурунг* (букв. «праздник птиц») и был посвящен верховному божеству, представленному в облике вещи птицы — Сингаланг Бурунг.¹⁶ Танцы, подобные описанным выше, сменялись настоящим театрализованным представлением, главными действующими лицами которого были мифические предки ибанов, повелитель птиц — верховное божество, подчиненные ему божества также в облике птиц, силы природы. Проводит праздник мифический предок ибанов Клиенг, с которым отождествляет себя один из участников представления. На веранде длинного дома, считающейся местопребыванием предка, садится женщина, изображающая жену предка, для которой разыгрывается представление. В песнях, исполняемых на изысканном языке с многочисленными метафорами и подробнейшими многословными сравнениями, описываются путешествия в небесные сферы за Сингалаг Бурунгом, который является покровителем охотников за головами и которого необходимо призвать на праздник. Появление этого верховного божества, повелителя птиц, сопровождается сильным ветром, бурей, грохотом. Собрав всех родственников и подчиненных ему птиц, Сингаланг Бурунг подробно описывает все трудности, которые пришлось преодолеть ему, чтобы добыть голову. Как уже отмечалось, одной из метафор головы врага является украшение, потерянное женщиной и разыскиваемое ради нее. Другое иносказательное описание головы — ребенок, которому героиня, потерявшая украшение, поет колыбельную песню. Преодолев многочисленные препятствия в верхнем и нижнем мирах, повелитель птиц прибывает, наконец, на праздник, устраиваемый в его честь. Его появление означает, что общество благополучно существует и процветает: у мужчин пробуждается сила, увеличивается их мужество и храбрость, столь необходимая для предстоящих походов, у женщин совершенствуются их женские качества — красота, умение, удача в выращивании риса, способность

к деторождению. Само представление и песнопения мужчин и женщин, описывающие все перипетии и трудности, которые испытывает великий повелитель птиц Сингаланг Бурунг, стремясь прибыть на праздник по случаю успешной охоты за головами, длились всю ночь. Заканчивался праздник убиением свиньи и гаданием по ее печени.¹⁷ Он и сейчас остается самым значительным ритуалом в жизни ибанов, хотя и не связан уже непосредственно с обрядом охоты за головами и имеет другое название — *гавай нангга ланги* (букв, «праздник восхождения на небо»¹⁸).

Несколько слов о вербальном поведении мужчин и женщин в процессе рассматриваемого здесь обряда и в некоторых других обрядах народов Индонезии. Только у ибанов, населяющих бассейн р. Сарибас, есть специальный термин, обозначающий песнопения, которые исполняются на празднике, завершающем обряд охоты за головами. Они называются *менган*. У других групп ибанов этим же термином обозначаются любые песнопения. Язык особых песнопений, как уже говорилось, отличается ярко выраженной образностью, метафоричностью, подчеркнутой ритмикой, формульным характером. При этом он вполне понятен слушающим. Этими же особенностями обладают и так называемые военные песни тораджей, которые исполнялись после удачно закончившегося похода, когда добытые трофеи-голова лежали сложенные в одном месте в деревне. Эти песни построены в форме четверостиший. Сначала мужская часть подробно описывает подготовку похода, предсказания жреца, приближение к селению врага, захват добычи. После того как мужчины закончат восхвалять свою доблесть и храбрость, начинаются песнопения женщин и девушек, потом в диалог с ними вступает голова убитого, которая, попав в незнакомое место, спрашивает обо всем, что ее окружает. Речитативные песнопения заканчиваются тем, что мужчины выражают надежду получить от женщин подарки за свое трудное и опасное дело.¹⁹

Праздник, которым завершается обряд охоты за головами у ибанов и тораджей, с разнообразными танцевальными представлениями,

диалогическими песнопениями является результатом совместного художественно-поэтического творчества мужской и женской групп населения соответствующих общин. Иначе обстоит дело со словесной частью ритуала, который совершает тораджийская жрица

165

в то время, когда мужчины находятся в экспедиции за головами. Добывая жизненную силу и поддерживая тем самым мужчин-воинов, жрица-шаманка в это время рассказывает о своем путешествии в потусторонние миры на сакральном языке, во многом непонятном не только слушающим, но и ей самой. По структуре он не отличается от обычного тораджийского языка. Но архаичные слова, употребляемые для замены общеизвестных в качестве дублетов или синонимов, намеренные словоизменения и словообразования за счет суффиксов, префиксов, инфиксов, добавляемых к словам, где их быть не должно, метатезы букв и целых слогов, использование слов из других языков и диалектов — все это делает язык жриц непонятным для непосвященных. Им доступен только общий смысл песнопений, повествующих о путешествии жрицы по радуге-мосту, обращения ее к силам природы, духам-помощникам, разговоры с животными и птицами, т. е. сюжеты, известные заранее. Затрудняла восприятие содержания и особая манера исполнения песен — монотонный вибрирующий голос, растягивание слов и смещение границ между ними. Ритмико-звуковое воздействие -слова в данном случае было сильнее, чем его смысловой аспект. При этом язык жриц характеризуется очень высокой степенью метафоричности, образности, повторами, ритмико-синтаксическими параллелизмами, т. е. свойствами истинной поэзии. Таким образом, созданный во многом искусственно в женской среде и передающийся только по женской линии — от матери к дочери или к племяннице — сакральный язык стал в то же время литературно-поэтическим языком, явившимся результатом исключительно женского духовного творчества.²⁰ Женская природа языка делает невозможным его использование мужчинами. Если обряд добывания

жизненной силы осуществляет мужчина, что бывает крайне редко, то он надевает женскую одежду. Дети, как правило приемные или племянники, называют его «мать» или «тетя», а не «отец» или «дядя». Такой жрец называется *баяса* (букв. «обманщик») и никогда не участвует в военных походах мужчин.²¹

Тораджи — не единственный народ Индонезии, архаичное поэтическое творчество которого связано с женским поведением и словотворчеством. То же самое можно сказать и о даяках племени нгаджу, населяющих Южный Калимантан. Если у ибанов или тораджей кульминационный момент реализации их творческих потенций дости-

166

гался в ритуале, знаменующем конец похода за головами, то у нгаджу-даяков основные духовные ценности раскрывались в празднике, посвященном умершим, который проводился один раз в несколько лет и длился от семи до тридцати трех дней. «Праздник мертвых» (*тивак*) является у нгаджу-даяков, по словам выдающегося исследователя этого народа Х. Шерера, концентрацией их социальных, культурных и религиозных ценностей.²² Этот грандиозный праздник проходит под руководством главной жрицы — хранительницы и исполнительницы обширнейших песнопений и мифологических сказаний. Она произносит их либо на двух языках — обычном и сакральном, либо только на сакральном. Овладение мифологическим фондом — одно из необходимых условий обучения жреческому искусству. В течение многих лет главная жрица изучает сказания на сакральном языке у своих наставниц и затем передает их по наследству своим ученикам. Жрица исполняет сказания, ученики (вернее, ученицы) повторяют за ней. Тексты мифов и песен, как правило, неизменны, допускается лишь незначительная импровизация. В целом отступление от принципиальной основы считается нежелательным, так как словесный текст может потерять свое действие, что в свою очередь вызовет роковые последствия для исполнителя — болезнь, а может быть, и смерть.

Сакральный язык жриц нгаджу-даяков называется *баса сангианг* (букв, «язык духов»), способы его образования — те же, что и магическо-поэтического языка торад-жийских жриц. Сами нгаджу-даяки считают этот язык первоначальной формой даякского языка и называют его *баса хело* 'язык далеких времен'. Но, как показал Х. Ше-рер, этот язык соотносится с матрилинейной структурой древнего общества нгаджу-даяков, связан с женским началом, представленным духами-сангиангами, живущими в небесных сферах, и противопоставляется земному, т. е. обычному языку.²³ Многие тексты, исполняемые жрицей во время «праздника мертвых» на сакральном языке, пронизаны внутренними и конечными рифмами, ассонансами и аллитерациями, синтаксическими и лексическими повторами, четкими ритмическими членениями, т. е. эти тексты поэтически организованы.²⁴ «Праздником мертвых» может руководить и жрец, но при этом он должен носить женскую одежду и быть жрецом превращенного пола. В отличие от жрицы, называемой *балиан* (букв, «та, в которую вселился дух»), такой жрец назы-

167

вается *басир*, а производный от этого слова глагол *бабасир* означает «вести себя как женщина».

У дусунов вся сакральная сфера сосредоточена в руках женщин, лишь в некоторых селениях незначительное число мужчин заняты сакральной деятельностью, находясь при этом в подчинении у жриц. Там, естественно, только в женской среде создаются и передаются устно огромные тексты на сакральном языке. Если во время занятий ученица жрицы сделает хоть одну ошибку в тексте, то весь текст повторяется с самого начала.²⁵

Формирование сакрального языка и особого рода поэтического творчества на нем у тораджей, нгаджу-даяков, дусунов Индонезии явно несут в себе отпечаток специфически женской деятельности. Характерно, что у этих народов не отмечено существование мужского языка, подобно, например, охотничьему или профессиональному языку собирателей камфоры

у аборигенов Малаккского полуострова. Некоторые принципы образования слов в мужских языках сходны с описанными выше способами образования сакральных женских языков, в частности замена названия слова его описанием, употребление устаревших слов в качестве синонимов. Подобные слова широко используются в заклинаниях паванга-шамана у протомалайских племен Малаккского полуострова. Эти заклинания являются древнейшими образцами поэзии на малайском языке в форме нерифмованного стиха.²⁶ Но охотничья и профессиональная лексика у тех народов Индонезии, где она есть, известна довольно широкому кругу людей и в целом не образует такой мощный языковой пласт, характеризующийся разнообразными приемами словотворчества, каковым является женский сакральный язык у каждого из рассмотренных народов. Конечно, из сказанного не следует, что творчество, в частности поэтическое, у этих народов создавалось только в женской среде и было связано исключительно с ритуалом. Речь, в сущности, шла о том, что, принимая активное участие в ритуальной жизни, в том числе и в сугубо мужских ритуалах, женская часть населения у ряда древних народов Индонезии интенсивно развивала свою деятельность в области языкового и словесного творчества столь изощренного характера, что его функционально уподобляли языку богов и духов в гомеровской и эддической поэзии.²⁷

168

¹ *Down R. E.* Head-hunting in Indonesia // *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indie*. 1956. Т. 3; *McDonald M.* Borneo people. Toronto, 1956; *Furer-Haimendorf Ch.* Morals and Merit: a Study of Values and social Controls in South Asian Societies. Chicago, 1967; *McCarthy F. D.* Head-hunting in Oceania // *Australian Museum Magazine*. 1959. Vol. 13; *Vajda A. P.* Head-hunting near and far: Antecedents and Effects of coastal Raiding by Ibans in nineteenth Century // *The Sarawak Museum Journal*. 1975. Vol. 23; *Березкин Ю. Е.* Голос дьявола среди снегов и джунглей. Л., 1987. С. 108—140.

² *Hose Ch., McDougall W.* The pagan Tribes of Borneo. London, 1912.

T. 1. P. 187; *McDonald M.* Borneo people. P. 10.

³ *Freeman D.* The Iban of Sarawak and their Religion // The Sarawak Museum Journal. 1975. Vol. 23, N 44. P. 77.

⁴ *Vajda A. P.* Head-hunting near and far. . . P. 113.

⁵ Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburgh, 1914. T. 2. P. 239—240.

⁶ *Freeman D.* The Iban of Sarawak. . . P. 104.

⁷ *Roth H. Ling.* The Natives of Sarawak. Kuala Lumpur, 1968. Vol. 1. P. 362.

⁸ Ibid. P. 104.

⁹ Ibid. P. 164.

¹⁰ *Weijden G. van.* Indonesische Reiseritual. Basel, 1981.

¹¹ *Adrlani N., Kruyt A.* De Bare'e sprekende Toradjas van midden Celebes: In 3 D. Leiden, 1914. D. 1. Biz. 232—235.

¹² *Evans I. H. N.* Among primitive People in Borneo. London, 1922. P. 163.

¹³ Ibid. P. 161 — 162.

¹⁴ *Roth H. Ling.* The Natives of Sarawak. P. 168—172.

¹⁵ *Stohr W., Zoetmulder P.* Die Religion Indonesiens. Stuttgart; Berlin; Koln, 1965. S. 158—165, 197.

¹⁶ Птицы вообще играют очень большую роль в жизни ибанов. Особое значение придается семи птицам, каждая из которых воплощает определенное божество и должна обязательно присутствовать на всех важных ритуалах. Звуки, издаваемые птицами, толкуются как изречения божеств. При этом учитываются движения птицы, характер издаваемых звуков, точное время и место, где и когда это происходит. Все это придает системе предсказаний по птицам исключительную сложность, и прежде чем стать специалистом в ней, надо пройти долгие и терпеливые годы обучения. См.: *Freeman D.* Iban Augury // *Bijdragen tot de taal, -land- en volkenkunde van Nederlandsch Indie* 1961. D. 117; *Richards*

A. V. Iban Augury//The Sarawak Museum Journal. 1972. Vol. 20. N 40—41.

¹⁷ *Perham I.* Mengap, the Song of the Dyak Headfeast // Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society. 1878. N 2.

¹⁸ *Freeman D.* The Iban of Sarawak. . . P. 280, 284.

¹⁹ *Adriani N., Kruyt A.* De Bare'e spreken de Toradjas. . . D. 1. P. 244—245.

- " *Jbid.* P. 362; D. 3. P. 667; *Adriani N.* Magische Sprache // Festschrift Meinhor. Hamburg, 1927. P. 374—375.

²¹ *Adriani N., Kruyt A.* De Bare'e spreken de Toradjas. . . D. 1. P. 362.

²² *Scharer H.* Der Totenkult der Ngadju-Dajak in Sud Borneo. s'-Qravenhage, 1966. Bd 1, 2.

²³ *Ibid.* Bd 1. S. 7—9.

²⁴ *Ревуненкова Е. В.* О некоторых истоках поэтического творчества Индонезии // Фольклор и этнография. Л., 1984.

169

Phelan R. The form of prieshood of Kadazan (Dusun) System of Religion//Journal of the Royal Asiatic Society. 1983. N 1; *Williams Th. R.* The Dusun: A North Borneo Society. New York, 1965. P. 21.

²⁶ *Skeat W., Blagden Ch.* Pagan Races of the Malay Peninsula. London, 1906. Vol. 2. P. 418—425; *Брагинский В. И.* Эволюция малайского классического стиха. М., 1975. С. 3—65.

²⁷ *Guntert R.* Von der Sprachen der Cotter und Gleister Halle 1921 S. 63—80.

Е. А. Окладникова

Символы мужского и женского начал в космогонических представлениях индейцев Северной и Центральной Калифорнии

В изобразительной магии — практике синкретического первобытного сознания или его акциональной реализации символика мужского и женского начал с эпохи палеолита представлена двумя контрастными группами

знаков.¹ Идея дуальности мироздания как динамической системы нашла отражение в мировоззрении индейцев Калифорнии, до начала XIX в. сохранивших культуру охотников и собирателей. Наиболее яркие представления о существовании двух противоположных начал, ассоциировавшихся с мужской и женской сущностью, сохранились в мифах — теории синкретического первобытного сознания, церемониальных регалиях, ритуалах, орнаменте водонепроницаемых сосудов, сплетенных из травы. Для изучения символики мужского и женского начал в первобытной философии индейцев Калифорнии названные источники представляют информативно насыщенный и количественно обширный материал, пока мало изученный.

Цель настоящей работы — попытаться выделить символы мужского и женского начал в зооморфной космогонии² и орнаментальном искусстве индейцев Северной и Центральной Калифорнии (этнографические материалы XVIII—XIX вв.).

На юге Калифорнии среди индейцев серрано, люизьено, дигуэно, типаи-ипаи, мохав и др. зафиксированы мифы о создании Земли и людей, отразившие развитые (в сравнении с северокалифорнийскими) представления, навеянные философией земледельцев пуэбло.³ Основными действующими лицами инцестуозных космогонических мифов

170

южнокалифорнийских индейцев являются брат и сестра, которые иногда заменяются образами враждующих близнецов. Брат «Ничто» и сестра «Пустота» в форме двух облаков образуют Великое Неизведанное или Хаос. В результате их союза создается Вселенная. В одной из версий сказания о творении мира актом создания явилось касание рукой брата частей тела сестры. В момент касания брат называет вновь сформированные объекты Природы.⁴ В поздних версиях мифа о творении в результате союза брата и сестры рождается демиург — создатель мира. На созданной земле

демиург, обычно Орел или его антропоморфная ипостась — Вийот, Марумда, Олелбис и др., обретает супругу (помощника) или спутника — Койота, существо андрогинной природы.

В циклах космогонических сказаний индейцев Центральной Калифорнии (костанью, эсселен, мивок, юкут, патвин, юки, помо) и Северной Калифорнии (винту, яна, юрок, ачумава, като, синкион, хучном) близнечные мифы, объясняющие появление демиурга-создателя, отсутствуют и повествование начинается с описания активности творца и его помощников после потопа. В этих мифах изначальная субстанция — вода олицетворяет нерасчлененный, бескачественный Хаос, организованный появлением на водной глади твердого тела: куска дерева, бревна, небольшого островка, кучи перьев, пены и листьев, столба. На столбе/ горе появляется дом/гнездо демиургов: Ворона и Ястреба, Орла и Койота, Сокола и Ворона.⁵

Не только птицы могут образовывать контрастные пары демиургов, олицетворяющих два противоположных начала, но и другие персонажи зоо-орнитоморфного пантеона, оказавшиеся в момент творения в гнезде или доме на вершине горы (обычно под домом подразумевалось ритуальное помещение — дом для потения), например Кролик, Ящерица, Белка и др. Не всегда можно установить пол каждого из членов пар. В некоторых мифах женская сущность второго демиурга тщательно скрыта, о ней можно догадываться только по косвенным признакам. В юкутском мифе Ворон и Ястреб создают «допотопное человечество», которое затем превращается ими в настоящих зверей и птиц — источник питания людей.⁶

В другой версии мифа Ястреб описан как женщина, жена Койота.⁷ Ворон в этом же мифе выступает как заместитель Койота, олицетворяя мужское начало.

171

П	Мужски	Женски	Ро
лемена	е демиурги	е демиурги	дствен-

			ные связи
Ю рок	Вдовец, «который жи- вет за океаном», по- бедител ь чудовищ, устроит ель первого дома для потения	Койот, женщина- скат, которая увозит Творца- Вдовца за океан, т. е. соверша- ет акт, тождествен- ный умертвлению	
В инту	Олелби с «Великий путеше- ственник»	Койот — (помощник Олелби са, его спут- ник в странствиях по земле, позднее	

триксте

р)

К Пагаиш Гром -
ато о — дождь

«Великий

путеше

ственник»

С Коуи — Койот,
инкион «Великий пу- женщина-
скат

тешеств

енник»

Х Ракшуа Койот
упа тлакете — по-

бедител

ь чудовищ,

обладат

ель сильного

эротиче

ского им-

пульса

Ю Тиакон »
ки ол — «Гот,
кто

ходит

один»

В Марумд » Ко
осточны а йот —
е

по мл
мо адший

бр
ат мате-

ри
Марум-

Д
Ы

К Орел Койот
останью (вождь, (шаман,
, хозяин) слуга,

эс муж
селен, первой
женщи-

м ны,
ивок, прародитель
лю-

ю дей)
кут

Х Тиакон Койот
учном, ол

при-

бр

ежные

Ю

КИ

Я

Черно-

Кролик

на

бурая лиса

и, белки, яще-

рицы

П

Катит

Койот

атвин

Ю

Шакума

Матави

Бр

ма

т (Небо)

ля (Земля)

атя

Ч

Пума-

Койот

»

именеви Волк

С

Пакрок

Кикутат

»

еррано атат

(создан из

левого

плеча Пакро-

катата)

Л

«Ничто

«Пусто

Бр

юизьен

» (Небо)

та» (Земля)

ат

и

о

се-

ст

ра

*Продол
жение*

П лемена	Мужские демиурги Женские	Родствен -демиурги ные связи
Я нео	Чиничинич — созда- Ворон, КОІ	тот

те ль

Г Тобохар

абриэл Пабавит Пабавит —
ино супруг, спутник Тобохара Небо-Отец
Шошон Земля-Мать Родители
ы Вийота

В третьей версии пара демиургов представлена Вороном и Соколом. Образ Сокола в мифологии индейцев Центральной Калифорнии связан с шаманской медиативной активностью, к которой были причастны в основном мужчины. Соответственно Ворону отведена женская роль.⁸ Приведенные примеры указывают на андрогинность одного из демиургов, обычно Ворона или Койота, при условии последовательно подчеркиваемого мужского начала в другом.⁹ Двойственная природа одного из демиургов в контексте мифа о творении Северной и Центральной Калифорнии восходит к травестии: способности к перемене не только пола, но и смене социальных ролей. В мифах Койот часто выступает как имитатор женской сущности в сфере производства (плетение корзин) и производительной сфере (воспитание детей, рожденных женщиной, притом второго демиурга, Волка, он заставляет именовать себя отцом детей). В данном случае травестия Койота и, следовательно, его двойственная природа может быть рассмотрена как метафора полового слияния. Метафорична также и маниакальная страсть

Койота мифов индейцев Северной и Центральной Америки к обменам (в частности, к обмену брачными партнерами).¹⁰

Тождество между именем демиурга и его действиями определяет место мифологического персонажа в структуре сюжета," что легко проследить на материале таблицы.¹²

Мужское начало достаточно прозрачно отражают имена-характеристики антропоморфных творцов мироздания индейцев Северной и Центральной Калифорнии, противопоставленные женским. Функции мужских и женских демиургов разграничены: Орел, Вийот, Марумда, Олелбис оказываются ответственными за организацию физической Вселенной, а Койот — социальной. При этом

173

В наиболее абстрактной форме деятельность демиурга по созданию суніН описана в мифе индейцев мивок, в котором Ворон, качаясь на волнах Мирового океана, обуреваемый жаждой творения, при помощи магии слов создает Землю.²¹ Мысль есть реализация потребности, желания; желание и мысль тождественны.²² «Всякое слово тождественно действию; всякое название есть воспроизведение действия», — писала Q. M. Фрейденберг.²³ Поэтому в случае применения вербальной магии произнесение слов — уже ритуал.²⁴ Вся деятельность Куксу укладывается в формулу: мысль — слово — дело. Эта формула сближает образ Куксу с образами демиургов Старого и Нового Света. У Платона демиург воплощал идею космической деятельности ума, позднее демиург стал творческим началом, преобразующим мир (гностики), затем понятие демиурга нашло выражение в идее идеального разума, первоначала, создававшего мироздание (Гегель).

Характерными чертами демиурга — создателя физической Вселенной индейцев Северной и Центральной Калифорнии помимо активности были одиночество (аналог якутского Эр-Соготоха, букв, «одинокого») и обладание голосом, словом, способностью петь (ритуальное пение, заклинание).²⁵ Деяния Куксу аналогичны деятельности Вьяномейнена в «Калевале»:

«Одинокый Вяйнмейнен родился, появился певец. . .»²⁶

Интересно, что, несмотря на обычно ярко выраженную орнитоморфность внешнего облика, демиург — создатель суши лишен в мифах индейцев Калифорнии одного из своих наиболее функционально значимых атрибутов — мирового яйца, характерного атрибута орнитоморфных демиургов Старого Света (миф о ныряльщиках прафин-ской традиции, мировое яйцо ведийской мифологии). В калифорнийских космогонических мифах можно найти лишь косвенные указания на существование подобного атрибута демиурга. Например, во время обряда инициации индейцев мивок персонификатор Куксу появлялся среди собравшихся с куском перламутровой раковины во рту, завернутой в листья.²⁷ Этот кусок перламутра мог символизировать яйцо, каплю пресной воды и т. п. В юкутском мифе о старухе-прародительнице, Микити, дочь старухи съедает медведь гризли. На месте происшествия старуха находит листья клевера, обгаренные кровью дочери. Она

175

устроитель социума находится в подчиненном положении супруги, слуги, друга, помощника певвого демиурга, устроителя и организатора - Природы, В/еленной.¹³

До появления людей на Земле оба демиурга действуют сообща, создавая настоящих людей, возводя горы, прокладывая водные артерии. В деле создания человека они пользуются подсобными средствами: глиной, землей, деревянными палочками, которые либо кладут на землю, либо оставляют на ночь в пустых домах.¹⁴ Утром палочки чудесным образом превращаются в разноязыкие племена. Ежегодно этот акт «повторяется» в процессе инициации: превращений детей в настоящих охотников, взрослых, обученных членов коллектива. Инициации происходят в помещении дома для церемоний или доме для потения. После создания социума Орел оставляет людей на попечение Койота, а сам, отстранившись от земных (хозяйственных) дел, удаляется на небеса. Размежевание функций Орла и

Койота в сознании индейцев отражало процесс разделения мужских и женских обязанностей в сфере социальной активности. С этого момента Койот все чаще выступает в роли трикстера, а Орел все отчетливее обретает антропоморфные черты.

До момента размежевания функций и до совместной деятельности орнитоморфный демиург занимался творением Земли, используя для этих целей помощников — ныряльщиков, типа утки, лягушки, ребе голубя. Из песчинок ила, которые ныряльщики с большим трудом доставали со дна моря, куска дерева (юкуты), плота (майду) или из «ничего», с поверхности которого соскребается земля (ачумави, шаста), корзины, исполненной в технике кольцевого плетения, демиург создает Землю, круглую как блюдце.¹⁵ Вступив на нее, он начинает ее расширять, постепенно превращая в огромный плоский круг, плавающий в океане. Орел и Койот во время своих странствий по вновь созданной Земле из песка и глины создают горные хребты.¹⁶ Тиаклом из четырех китовых шкур изготавливает небесный свод,¹⁷ из шкур собак творец делает небо в мифах индейцев майду, а у шаста создатель для этой цели использует шкуры черно-бурых лисиц.¹⁸ Койот трясет Землю как одеяло, и на ней образуются реки, горы, долины (мивок),¹⁹ в то время как Орел делает горы из перьев священного красноголового дятла,²⁰ отсюда орнамент плетеных водонепроницаемых сосудов: Красные горы.

174

кладет их в водонепроницаемый плетеный еЪсуд, который накрывает аналогичным сосудом и оставляет на ночь в ручье. Получившаяся «конструкция» напоминает яйцо. Утром она находит в этих корзинах младенца.²⁸ В космогоническом мифе индейцев мивок В^рон-Куксу создает Землю из каучукового шара, который носит под своим крылом.²⁹ Возможно, отсутствие в мифах индейцев Калифорнии такого сюжета, как мировое яйцо, есть свидетельство и следствие своеобразия развития культуры-изолята американских индейцев.

Если сфера активности Орла/Вийота — земля, то мироустроительная деятельность Койота связана с горами, но более с водной стихией. В частности, он прокладывает реки Сан-Хоакин и Сакраменто, которые заставляет течь через созданные им же Золотые Ворота.³⁰ В деле организации социального универсума Койот очень тесно связан с женщиной (либо реальной, уже существующей до появления демиургов на Земле, либо созданной ими из самки оленя).³¹ В мифологии индейцев Калифорнии женщина ассоциируется с водной стихией, миром мертвых, представлениями о смерти/рождении. Так, история об утонувшей в океане жене Койота: ее кремация, тризна по ней и последующее воскрешение (мифы индейцев Северной Калифорнии) — перекликается с легендами орфического типа индейцев Центральной и Южной Калифорнии, в частности с мифом о жене, указавшей мужу дорогу в мир мертвых.³² В космогоническом мифе индейцев майду темное, водное начало персонифицировано в образе женщины-воды, а светлое, небесное — в образе Орла. Так, женщина-вода гасит вселенский пожар, который Олелбис посылает людям как кару в наказание за похищение сына — огнива или кремня (Солнце-огонь).³³ Койот косвенно, через женщину³⁴ или прямо (похороны Вийота-Олелбиса, организация первой погребальной церемонии, поедание мяса—сердца—души творца)³⁵ связан с идеей разрушения, смерти. Койот учит людей ритуалам, но действие произносимых им заклинаний оказывается столь сильным, что первые люди — участники церемоний гибнут. Койот оставляет их тела на ночь в яме, наутро они воскресают.³⁶

В отличие от Орла-Вийота, связанного мифологической традицией с Луной, Койот ассоциируется с солнцем, огнем, дневным светом, выступая в роли трикстера, вора. Украденный у людей верхнего мира (горных людей, небожи-

176

телей, духов-предков) небесный огонь Койот приносит людям нижнего мира, т. е. людям Земли.³⁷

На юге Калифорнии, у люизьено в роли вора солнца-огня выступает Ворон. У юки и юкутов Койот и творец Хаинит, Юнеюкит создают светила и подвешивают их в сетке для переноски тяжестей к небосводу.³⁸ В другом мифе отношения родства Койота с Солнцем (вор огня, обычно небесного, солнечного), Луной (Вийот-Луна), Громом (через стихию дождя, грозы) позволяют демиургу заставить их прекратить функционировать, чем он наказывает человечество и вызывает потоп.³⁹

В мифах индейцев юкутов, описывающих жизнь племен-владельцев огня, имеются красноречивые подробности, выражающие представления индейцев Калифорнии об отношении противоположностей: рядом с солнцем обязательно находятся мифологические существа, связанные с водной, темной, хтонической стихией, например черепаха, лягушка, ящерица, а рядом с ночным солнцем — Луной располагаются светлые, благодетельные. Так, горный костер горит под брюхом огромной черепахи в центре стойбища жителей верхнего мира в юкутских мифах.⁴⁰ «Ничто» — олицетворение мужского начала мифологии южнокалифорнийских индейцев — связано с ночью, светлое, орнитоморфное божество Вийот-Орел обращается в Луну. В одном из юкутских мифов владельцы огня утка Вулвуд, Туман, Дождь⁴¹ и Паук⁴² преследуют похитителей огня, которые укрываются в доме для потения нижнего мира. В другом мифе сказано, что горные племена живут в круге из скал и солнце светит прямо над их головами. Койот усыпляет их, в то время как мыши перегрызают веревку, на которой повешено солнце. Койот приносит солнце на берег озера Клир. Его орнитоморфные помощники прикрепляют его к небосклону.⁴³ Существа нижнего, хтонического мира бывают хорошо осведомлены о делах обитателей верхнего мира, например Ящерица указывает место пребывания жены Сокола, которую украл Орел и принес на небо, небесному старцу.⁴⁴ Судя по деяниям, атрибутам и внешнему облику, демиурги космогонических сказаний индейцев Калифорнии персонифицируют два противоположных начала: мужское — женское — , поэтому в бинар-небесное — водно-земное

ной модели мира их образы легко соотносятся с представлениями верх — низ.

12 Заказ № 1320

177

ОРЕЛ

КОЙОТ

Одиночество

Положительный герой/вождь, создатель

Сфера обитания: Небо

Сфера деятельности: физическая Вселенная

Бессмертие людей

Мужское начало

Парность Трикстер, вор

Земля Социум

Смерть для людей Андрогин

Космогонические мифы — это священная история, источник информации о первоначале бытия. Это первоначало мыслилось индейцами Калифорнии не только первопричиной прошлых событий, но и причиной настоящего и будущего.⁴⁵ Следовательно, космогонические образы, в том числе и образы демиургов, описанные выше, могут рассматриваться не только как познавательные категории,⁴⁶ но и как образы, в которых реализуется «деяние». Сам миф также реализуется в действии: танце, песнопении, а также в вещах. Поэтому, например, вещь такая, как сплетенный из травы водонепроницаемый сосуд, отражает и семантически дублирует миф, являясь вместе с ним метафорой космогонического знания.⁴⁷ Неудивительно, что ряд плетенных из травы сосудов индейцев Калифорнии не только иллюстрирует космогонический миф, но и представляет собой объемную модель двухъярусной Вселенной (рис. 1). О том, что модель мира индейцев Калифорнии была именно двухъярусной, свидетельствует упоминание в мифах об отверстии в небе, через которое на Землю

спускаются священные птицы: Орел и Кондор. Отверстие в небе — обязательный элемент рисунков на песке индейцев юга Калифорнии (рис. 2), которые представляют собой плоскостную модель двухъярусной Вселенной. На плетеных сосудах индейцев Калифорнии ярусы мироздания развернуты горизонтальными полосами орнамента, расположенными один над другим. Ярусы мироздания отмечены знаками-символами (рис. 1, Л).⁴⁸ Основу геометрического орнамента плетеных сосудов составляют три базисных элемента: треугольники, зигзаги, прямоугольники. Они являются изначальным элементом рисунков растительного, анималистического и предметного содержания, причем названия одних и тех же элементов орнамента у разных мастериц, исполнявших плетеные сосуды, не совпадали (рис. 1, Б), что было свидетельством утраты первоначального смысла изображений. Но базисные элементы

178

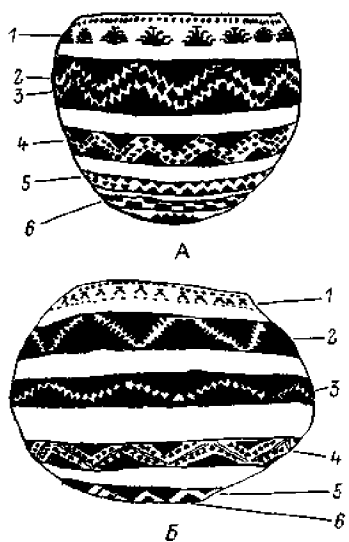


Рис. 1. Ритуальные корзины индейцев Калифорнии (объемные модели Вселенной).

А: 1 — след Ворона; 2,3 — красные горы; 4 — зигзаг (вода, гремучая змея);

5 — дерево (конский каштан); 6 — ячеи сети, червяк, змея, вода. Б:

1,1 — красные горы; 3 — зигзаг; 4 — дерево; 5 — орнамент

неустановленного

значения.

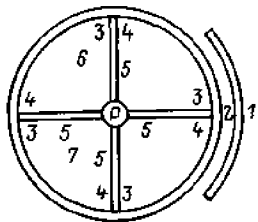


Рис. 2. Вселенная (плоскостная модель).

1 — Горы; 2 — Мир; 3 — Медведь; 4 — Гремучая змея;

5 — руки мироздания; 6 — Паук; 7 — Ворон;

P — пуп Земли=дыра в небе=яма.

как символы сохранили свою ценность в качестве абстрактного критерия для классификации, даже если ни одна группа объектов животного, предметного или растительного мира им в точности не соответствует. На основе описания орнамента сосудов, приведенного выше, можно предпринять попытку реконструкции первоначального смысла базисных элементов. Так, горизонтальные полосы орнамента можно соотнести по три с двумя половинами сосуда. Верхние три обозначают Небо, обитель орнитоморфного / мужского демиурга. Его символы: след птицы, создателя — Ворона (Ястреба), Орла, а также треугольник, передающий семантически связанные с образами птиц вертикальные объекты нижнего мира — дерево, горы

12*

179

и наконечники стрел (охота у индейцев Калифорнии считалась исключительно мужским занятием, кроме охоты на мелких грызунов, ящериц, птиц, в которой принимали участие преимущественно дети и женщины).

Три нижних яруса соотносятся с земным, нижним миром, местом пребывания женского / андрогинного демиурга. Символы его — это зигзаг, передающий воду, землю, червяка.

Итак, верхняя сфера двухъярусной модели Вселенной индейцев Калифорнии соотносится с мужским орнито-морфным демиургом, нижняя — с женским существом андрогинной природы. Переходными образами, расположенными в зоо-орнитоморфном пантеоне между Орлом и Койотом космогонических мифов индейцев, были Ворон и Сокол. У первого ярко выражено хтоническое начало, сближающее его с Койотом, а у Сокола — шаманское.⁴⁹ Двум противоположным началам, принявшим участие в организации мироздания, соответствовали разные символы: в зоо-орнитоморфном коде — это Орел и Койот, в орнитоморфном — Ворон и Кондор, в орнаментальном — треугольник и зигзаг. Символика мифа и орнамента индейцев Калифорнии отразила представления об идее единства и полярности противоположностей (Солнце — тьма, Лягушка, Ящерица, женское начало; Луна — свет, Вийот, Орел, мужское начало), а также о принципе творения путем разрушения (рождение Земли и появление на ней людей как результат катастроф: потопа, превращения «допотопного человечества» в настоящих зверей, птиц, рыб).

¹ Кабо В. Р. Синкретизм первобытного искусства // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 278. В монументальном первобытном искусстве знаки мужского начала: удлинённые предметы, палочки, «елочки», прямые, заключённые между двумя рядами точек, «лестницы» (Бадеп О. Н. Капова пещера. М., 1965. С. 20—21). Знаки женского начала: овальные формы, прямоугольники, «домики» (Leroi-Gourhan A. 1) Le symbolisme des grands signes dans l'art pariétal paleolithique // Bull. de la Socie. de Prehistorique Francaise. Paris, 1958. N 7—8; 2) La fonction des signes dan les sanctuaries paleolithiques. Ibid. N 5—6).

У индейцев като было представление о Вселенной как огромном животном, плывущем в Мировом океане. На рогах зверя стоял демиург, устроитель мироздания, Пагаишо. См.: Kroeber A. L. Handbook of the Indians of California // Bull. of American Ethnology. 1925. N 78. P. 155.

³ Kroeber A. L. Indian myths of Southern California. Berkely, 1907. (Univ.

of California publications in archaeology, anthropology and ethnology; Vol. 4, N 4. Далее: УСПААЕ).

180

⁴ *Wallace W.* Comparative literature // Handbook of the Northameri-can indians. Washington, 1978. Vol. 8. P. 586—661; *Du Bois C.* The religion of the Luizeno and Digueno indians of Southern California. Berkely, 1908. P. 69—186. (УСПААЕ; Vol. 8). О создании путем «думания» и «называния» (вербальная магия) см.: *Tambiah S. J.* The margical power of words//Man. 1969. N. S. Vol. 3. N 2. P. 182—183.

⁵ *Kroeber A. L.* Myths of South Central California. Berkely, 1907. P. 184, 185, 188, 199, 204, 218, 229. (УСПААЕ; Vol. 4, N 6).

⁶ Ibid. P. 196, 217, 218.

⁷ Ibid. P. 205.

⁸ Ibid. P. 204.

⁹ В мифологии Старого Света оба персонажа связаны с представлениями о смерти, мире мертвых, с хтоническим началом, водной стихией.

¹⁰ *Laird G.* The androgynous nature of Coyote // Journal of California Anthropology. 1978. Vol. 5, N 1. P. 67—72. О травестизме в рамках культа плодородия см.: *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Л. 1936. С. 103, 385, 411; *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 158, 159, 160, 173, 177, 365, 359; *Levi-Strauss C.* Mythologiques. Paris, 1971. Т. 4. P. 215.

" *Фрейденберг О. М.* Поэтика. . . С. 249.

¹² Составлена по материалам: *Kroeber A. L.* Handbook. . .

¹³ См.: *Kroeber A. L.* Myths. . . P. 240.

¹⁴ Ibid. P. 184, 185.

¹⁵ Ibid. P. 179, 184, 185, 190.

¹⁶ Ibid. P. 179, 188.

¹⁷ Ibid. P. 184, 185.

¹⁸ Ibid. P. 179.

¹⁹ *Kelly I.* Coast miwok tales // *Journal of California Anthropology*. 1978. Vol. 5, N 1. P. 25.

TM *Kroeber A. L.* Myths. . . P. 184, 185.

²¹ *Tambiah S.* The magical power. . .

²² См.: *Сеченов И. М.* Избранные произведения. М., 1953. С. ПО.

²³ *Фрейденберг О. М.* Поэтика. . . С. 104.

²⁴ *Leach E. R.* Realization of man in relation to conceptual and social development // *Philosophical transactions of the Royal Society of London*. 1966. Vol. 251, N 772. P. 407.

²⁵ В этой связи интересно указание А. Крёбера на исключительную роль в обрядности калифорнийских индейцев магических формул и заклинаний, которые служили для актуализации таких явлений, как встреча с прошлым, возврат времени творения, когда впервые были сформулированы нормы ритуального и повседневного поведения (*Kroeber A. L.* The religion of the Indians of California. Berkely. 1908. Vol. 4, N 6).

²⁶ *Pantlkainen I.* The background of the Finnish creation myth // *Traces of the central asiatic culture in the North*. Helsinki, 1986. P. 209.

²⁷ *Окладникова Е. А.* Калифорнийские коллекции МАЭ // Сб. МАЭ. 1985. Т. 40. С. 124—126.

²⁸ *Kroeber A. L.* Myths. . . P. 225.

²⁹ *Окладникова Е. А.* Указ. соч. С. 215.

³⁰ *Kroeber A. L.* Myths. . . P. 188.

³¹ Ibid. P. 229.

³² Ibid. P. 217, 218.

³³ Ibid. P. 220.

³⁴ *Kroeber A. L.* Handbook. . . P. 619.

181

³⁵ Ibid. P. 174, 176—178.

³⁶ Ibid. P. 229.

³⁷ *Kroeber A. L. Myths. . . P. 190, 202, 211, 212, 219*

³⁸ *Kroeber A. L. Handbook. . . P. 667.*

³⁹ *Kroeber A. L. Myths. . . P. 213.*

⁴⁰ Ibid. P. 202.

⁴¹ Ibid. P. 211.

⁴² *Kroeber A. L. Handbook. . . P. 155.*

⁴³ Ibid. P. 186. Кроме того, круг, образованный телом змея или великана, охраняющего спрятанное солнце, вешние воды, грозы, дожди в пещере, в горе, т. е. производительные силы природы, является символом грани, отделяющей обитаемую и необитаемую территории, свою и чужую землю (см.: *Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М., 1985. С. 118).*

⁴⁴ *Kroeber A. L. Myths. . . P. 205, 217.*

⁴⁵ *Eliade M. Australian religion: Introduction. London, 1943. P. 43; Stanner W. E. H. The dreaming // Reader in comparative religion. New York, 1972. P. 217.*

⁴⁶ *Фрейдберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 27—28.*

⁴⁷

На это автору указала М. Ф. Альбедиль.

. . .

⁴⁸ *Dixon R. Basketry designs of the Indians of North California // Bull, of American museum of Natural History. 1902. Vol. 17, pt. 1, N 12. P. 1 — 12.* Богато украшенные перьями священных птиц, бусинами из раковин, перламутровыми кулонами и орнаментированные разноцветными травами водонепроницаемые сосуды индейцев помо были культовыми предметами: служили для хранения церемониальных принадлежностей, перьевых регалий. Процесс изготовления сосудов, сакрализованный и во многих аспектах табуированный, как обяза-

тельный элемент включал произнесение магических формул, строгое соблюдение приемов плетения, использование определенных трав.

⁴⁹ В мифах Сокол был молчаливым, угрюмым, активным, быстрым существом с ярко выраженным мужским характером. Отличительные черты: способность к медитациям при помощи наркотиков (основная пища Сокола — табак), везение в гадательных играх (гадание как разговор с космосом), влияние на водную стихию (способность вызывать дождь), обладание магической силой, которая заключалась в кольце или шаре. При помощи этого шара Сокол мог обретать власть над животными, особенно промысловыми. Если попытаться соотнести мифологических орнитоморфных персонажей — участников творения Земли с двухъярусной моделью Вселенной, то Сокол займет промежуточное положение между Орлом (верхний ярус) и Койотом (нижний ярус).

182

Ю. Е. Березкин

Южноамериканский миф о свержении власти женщин

Условия формирования сюжета и его ареала

Миф о женщинах как первых исполнительницах ныне запретных для них ритуалов привлекает внимание нескольких поколений исследователей, нередко пытающихся разглядеть в нем рациональное зерно и использовать для выяснения характера взаимоотношений внутри древнейших человеческих коллективов. Подобные повествования зафиксированы в Африке у пигмеев,¹ в Австралии и Меланезии² и в Южной Америке. В переднеазиатско-средиземноморском ареале ряд преданий, в том числе о войне с амазонками, сложился скорее всего на основе сходного первобытного мифа. Рассматривая происхождение сюжета, остается выбирать между двумя основными гипотезами: либо данный миф сохраняет память о действительном положении вещей, при котором роль женщин в жизни общины некогда была выше, либо целиком обусловлен логикой мифологического мышления (воссоздается фиктивная ситуация, обратная

реально знакомой рассказчику³) и всегда был представлен преимущественно там, где участие женщин в ритуальной сфере существенно ограничивалось.

Южноамериканские материалы свидетельствуют в пользу второго предположения. Они дают основания думать, что и на ранних стадиях распространения сюжет был особенно характерен для коллективов, в которых роль мужчин в процессе жизнеобеспечения принципиально отличалась от роли женщин — не столько за счет количественного вклада (его оценки противоречивы и ненадежны), сколько благодаря большему значению коллективных действий. Картографирование записей и сопоставление полученных результатов с данными археологии, а также с результатами анализа других южноамериканских мифологических сюжетов позволяют связывать формирование мифа о свержении власти женщин не с индейцами вообще, а с представителями определенной хозяйственно-культурной общности, сложившейся в конце плейстоцена на западе континента (от Венесуэлы до Патагонии), в то время как на Бразильском на-

183

горье и в сопредельных областях Амазонии развитие культуры шло по-иному.

Мы рассмотрим сперва относящиеся к проблеме археологические материалы, а затем соответствующие тексты. В рамках статьи невозможно достаточно обосновать методическую правомочность используемого подхода (допустимость сопоставления фактов сравнительной мифологии и археологии), поэтому ограничимся в этом смысле лишь некоторыми замечаниями.

Мифологические сюжеты и хозяйственно-культурные области

Под сюжетом мы понимаем такой набор эпизодов повествования, о неслучайном характере которого свидетельствует его повторяемость в нескольких самостоятельных текстах и который характеризуется определенным ареалом, где тексты записаны. Сюжет есть частный случай категории структуры, если определять последнюю как те элементы системы,

которые неподконтрольны соответствующему субъекту деятельности.⁴ Сюжет мифа неподконтролен рассказчику, поскольку не может быть им изменен произвольно и воспринимается как сакральная целостность. Хотя мифология в качестве «вторичной моделирующей системы»⁵ призвана реагировать на изменения в природе и обществе, адаптация мифа к меняющимся условиям происходит за счет эволюции не столько сюжета, сколько оценки и истолкования описываемых событий. Отсюда та характерная особенность традиционных мифов, которую Е. М. Мелетинский назвал приоритетом структуры над мотивацией.⁶ Пользуясь классификацией А. И. Першица, мифологические сюжеты следует отнести к разряду не реликтов, а дериватов, или адаптивных остатков. Они всегда могут быть истолкованы в том ключе, который отвечает потребностям общества, и, соединив традиционность с актуальностью, найти свое место в идеологической системе. Типологически более поздние сюжеты не вытесняли архаические, а добавлялись к ним, давая материал для создания той многоуровневой системы, которая обеспечивает мифологии необходимую ей «избыточность» в передаче информации.⁸ Образы окружающей действительности в мифе менее устойчивы, чем его композиция, они изменяются с утратой описываемых реалий (искать поэтому в тек-

184

стах описания охоты на Мамонтов,⁴ с нашей точки зрения, безнадежно). Однако в иной природной и культурной среде соответствующие мотивы часто заменяются их ближайшими аналогами. Это значит, что в сюжетной основе должны присутствовать мотивы с широким полем значений и ассоциаций, покрывающие все те конкретные образы, к которым обращались поколения носителей сюжета. Иначе говоря, «чем древнее элемент мотивного фонда, тем более широким семантическим слоем и тем большим богатством потенциальных семантических связей он обладает».¹⁰

Мифологические сюжеты не передаются бессистемно или равномерно

во всех направлениях. Их ареалы имеют тенденцию к совпадению с границами областей, которые целесообразно именовать хозяйственно-культурными. Имеются в виду сплошные зоны распространения господствующих в пределах данных экологических систем в соответствующие исторические эпохи хозяйственно-культурных типов," но не историко-этнографические области — понятие, характеризующее более мелкие ареалы типа тех, которые для Южной Америки были выделены 40 лет назад Дж. Мердоком и А. Метро.¹² Специфика хозяйственно-культурных областей, связанная с формами эксплуатации природных ресурсов и отраженная в формах социальной организации, обусловила в конечном итоге и различия в области идеологии. Хозяйственно-культурные области можно рассматривать как зоны распространения отдельных цивилизаций, если не связывать это понятие с представлением о государстве, а понимать цивилизацию лишь как «единство общества и среды его обитания» и различать локально-временные образования подобного рода по присущим для каждого из них «способу и уровню овладения силами природы».¹³ Обитатели хозяйственно-культурных областей составляют типичные «агрегатные общности» (низшая ступень на шкале возможной внутренней интеграции, по Р. Адамсу), основанные лишь на «общей адаптации» и (в эпоху первобытности, а отчасти и древности) не осознающие себя как целое.¹⁴

Хозяйственно-культурные области, представленные в Новом Свете ко времени его открытия европейцами (Мезоамерика, Центральные Анды, Промежуточная область, Амазония, Бразильское нагорье, Южный Конус и др.),¹⁵ сформировались в конце II тыс. до н. э. — I тыс.

185

н. э. Ранее существовали иные системы экономических и идеологических связей. Для IV—II тыс. до н. э. правомерно, по-видимому, говорить о Нуклеарной Америке (от Мексики до Боливии) как об особой зоне первичных раннеземледельческих культур, границы которой отражены в

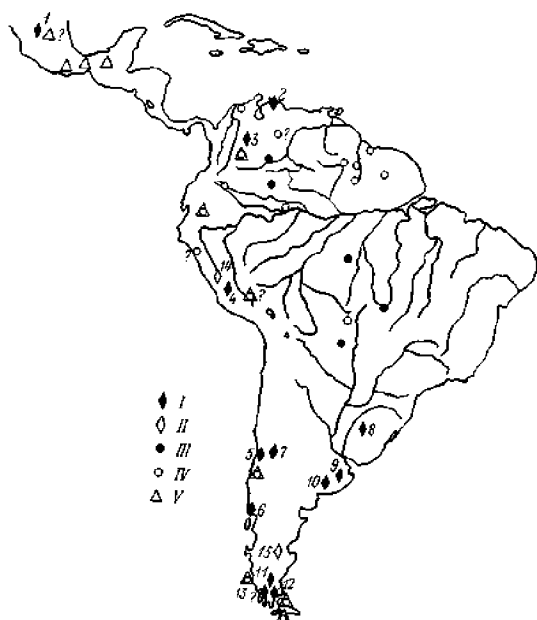
распространении ряда мифологических сюжетов, связанных с темой происхождения культурных растений и с соответствующими ритуалами.¹⁶ В конце плейстоцена для Южной Америки намечаются две хозяйственно-культурные зоны, западная и восточная, следы которых также сохранились в современной (XVI—XX вв.) индейской мифологии.

Относительная хронология мифологических сюжетов устанавливается на основании нескольких признаков.

Во-первых, ареалы отдельных групп сюжетов совпадают с территориями, на которых встречаются определенные археологические памятники той или иной эпохи (сходный метод сопоставления ареалов применяется в топонимике). Показательна прежде всего корреляция с максимально обширными совокупностями памятников, которые Г. Уилли назвал «главными традициями»¹⁷ и которые характеризуют исторические общности того же рода, что и хозяйственно-культурные области (последние образуют этнографический срез главных традиций, существовавших к XVI—XX вв.). Во-вторых, небезразлично содержание мифов, поскольку сюжетобразующие мотивы могут соответствовать тем или иным эпохальным формам общественной и хозяйственной организации (одни типичны для доземледельческой общины, другие — для обществ с производящей экономикой). В-третьих, ранние и поздние сюжеты по-разному представлены в современной мифологии. Мифы, распространявшиеся после формирования этнографически известных хозяйственно-культурных областей, имеют сплошные ареалы, а реликтовые сюжеты — сильно разорванные.

Запад и восток Южной Америки в палеоиндейский период

Предполагается, что миф о свержении власти женщин распространялся в Южной Америке не позднее 10 тыс. лет назад и соответствовал западному палеоиндейскому ареалу. Об этом свидетельствуют содержание текстов, их ареальная корреляция с определенными 186



Палеоиндейские памятники и записи текстов мифа о свержении власти женщин.

I — остатки мастодонтов и/или гигантских ленивцев вместе со следами деятельности человека (XII—VIII тыс. до н. э.); *II* — памятники долины Мехико; 2 — Муако, Тайма-Тайма; 3 — Тибито; 4 — Пикимачай; 5 — Тагуа-Тагуа; 6 — Монте-Верде; 7 — Грута-дель-Индио; 8 — Ибикуи; 9 — Серро-ла-Чина; 10 — Арройо-Секо; *III* — Лас-Буйтрерас; 12 — Фелл, Пальи-Айке; 13 — Милодон. *IV* — памятники, где следы деятельности человека найдены вместе с костями лошади, но остатков более крупных животных нет; 14 — Учкумачай; 15 — Лос-Тольдос. *V* — миф о свержении власти женщин (полные версии)! *IV* — упрощенные, неполные и переосмысленные версии мифа о свержении власти женщин; мифы о биологической инверсии полов. *V* — мотив борьбы солнца-мужчины с луной-женщиной.

археологическими находками, а также территориальная разобщенность записей, концентрирующихся на северо-западе и юге материка в районах, связи между которыми позже VII тыс. до н. э. по данным раскопок не прослеживаются.

Культурно-хозяйственная специфика западной области была связана с охотой на крупных животных и необходимостью кооперации мужского труда. В конечном итоге соответствующие особенности были обусловлены

наличием в пределах андского горного пояса и приле-

187

гающих к нему на юге и северо-западе континента аллювиальных равнин плодородных почв, что отличает данный регион от Амазонии и особенно Бразильского нагорья (кроме его крайнего юго-запада), где почвы, напротив, бедны.¹⁸ Поскольку качество почв определяет содержание питательных веществ в листьях и травах, в фауне северо-запада, запада и юга континента в конце плейстоцена были широко представлены крупные стадные и гигантские виды, такие, как мастодонты, разнообразные неполнозубые (наземные ленивцы и большие ископаемые броненосцы), лошади, камелиды (гуанако, палеолама). Развитию фауны травоядных млекопитающих способствовало и более широкое, чем в голоцене, распространение степной и луговой растительности от Патагонии до Северной Колумбии, полоса которой продолжалась далее в Центральную Америку.¹⁹ На востоке Южной Америки фауна не отличалась существенно от современной и была представлена рассеянно живущими мелкими и средними по размеру видами. Крупные ископаемые животные либо были чрезвычайно редки, либо вымерли до появления в Бразилии человека.²⁰ Ни на одной из десятков известных сейчас стоянок IX—VIII тыс. до н. э. соответствующие костные материалы вместе с артефактами не обнаружены. В противоположность тому на стоянках XII—VIII тыс. до н. э. в пределах западного палеоиндейского ареала кости мастодонтов, гигантских ленивцев и крупных стадных копытных попадают довольно часто (см. карту).

Между палеоиндейскими памятниками востока и запада Южной Америки прослеживаются и различия в каменной индустрии. От Патагонии до Северо-Западной Венесуэлы встречаются наконечники, обработанные с обеих сторон отжимной ретушью, т. е. весьма специализированные охотничьи орудия. Особенно показательны типы кловис и фелл, распространенные не только вдоль всего андского пояса и в пределах Южного Конуса, но также в Центральной и (кловис) Северной Америке.²¹

Эти высокоспецифичные изделия свидетельствуют о значимых трансконтинентальных контактах или даже о миграциях мобильных коллективов, передвигавшихся вслед за стадами животных.

Для палеолита Бразильского нагорья характерны менее специализированные орудия на односторонне обработанных крупных пластинах и отщепах, наконец-

188

ники редки и найдены преимущественно на юго-западе.²² Индустрии без наконечников известны, впрочем, и в западном ареале. Поскольку для охоты могли использоваться деревянные острия, различия между памятниками запада и востока континента, касающиеся состава фаунистических остатков, более существенны для понимания хозяйственной ориентации древних коллективов, чем особенности каменных индустрии.

Некоторые исследователи полагают, что, преследуя стадных копытных, палеоиндейцы устраивали загонные охоты, требовавшие слаженных действий мужчин общины. Возможно, это так, но прямых указаний на подобную практику в археологических материалах по палеолиту Южной Америки нет. Зато взаимопомощи мужской части общины безусловно требовала разделка туш гигантских ленивцев и мастодонтов и доставка мяса на стоянку. На востоке континента в экологических условиях, не отличавшихся принципиально от современных, хозяйственная стратегия предусматривала не совместные действия, а скорее всего рассредоточение коллектива по мелким группам в составе одной или нескольких

23

парных семей.

Различная роль мужчин и женщин, общины как целого и мелких родственных групп в производственной деятельности на востоке и на западе Южной Америки не означает, что тайные мужские обряды и мифы о былой инверсии социальных функций полов должны были или могли получить распространение только в одном из двух ареалов. Речь идет исключительно о

вероятности большего или меньшего развития соответствующего комплекса.

Уникальные результаты раскопок стоянки Монте-Верде на юге Центрального Чили свидетельствуют в пользу гипотезы о концентрации в руках мужчин в древних коллективах западной зоны важных производственных и скорее всего ритуальных функций.²⁴ В XII или XI тыс. до н. э. люди, судя по остаткам растений, пригодных для сбора в разные месяцы, жили в Монте-Верде непрерывно на протяжении по крайней мере одного года. Выявлены следы большой круглой хижины, стоявшей в нескольких десятках метров от обычных (в плане прямоугольных) жилищ. Внутри и рядом с ней найдены кости шести или семи мастодонтов (на остальной территории стоянки отсутствующие), крайне редкие для местной

189

индустрии двусторонне оббитые каменные орудия, а также остатки лекарственных растений. Весьма правдоподобно, что круглая постройка являлась местом, где мужчины вместе работали и совершали какие-то ритуалы.

Важнейшие мифы о свержении власти женщин на западе Южной Америки

В полной форме (т. е. с описанием бывшего господства женщин в обрядовой сфере, борьбы между мужчинами и женщинами в общине предков и установления современного порядка вещей, при котором соответствующие объекты и действия для женщин табуированы) такие мифы на западе Южной Америки зафиксированы в трех областях: в пределах Южного Конуса (Огненная Земля и юг Центрального Чили), в Чако, в северо-западной Амазонии. Кроме того, на западе и северо-западе континента и отчасти в Мезоамерике устойчиво концентрируются разного рода отрывочные и частично переосмысленные версии, а также не связанные жестко только с данным сюжетом, но характерные для него мотивы.

Мифы она, яганов и алакалуф (последние плохо известны) повествуют о том, как в эпоху творения не мужчины, а женщины совершали ритуалы,

предусматривавшие встречу с духами, которых изображали члены общины.²⁵ Для этого женщины надевали маски и подражали голосам духов, разыгрывая такое же представление, какое впоследствии устраивалось во время мужского праздника. Мужчины верили в подлинность явленных духов и из страха перед ними исполняли как свои, так и женские хозяйственные обязанности. Случайно подслушав разговор двух девушек и узнав правду, они под руководством солнца свергли господство женщин, сохранив жизнь лишь маленьким девочкам. Участники этих событий превратились в животных, стихии и элементы рельефа. Во главе женщин стояла луна — жена солнца (у яганов — жена брата солнца). Ей единственной из женщин удалось спастись, но солнце до сих пор преследует ее по небу.

В начале мифа яганов предводительницами женщин названы дочери солнца. Текст яганов завершается рассказом о потопе. Потерпев поражение в борьбе с мужчинами, потоп устраивает луна, погрузившись в море. Она же вызывает ежемесячные приливы и отливы. Со-

190

гласно другому варианту, потоп происходит по воле женщины-ибиса.

Существует значительное типологическое сходство между луной (предводительницей женщин) и червеобразным подземным чудовищем женского пола — главой духов, которых изображали участники мужских ритуалов (она именовали ее Хальпен).

Культура родственных она патагонцев до периода радикальных изменений, которые она претерпела под влиянием европейцев и арауканов, не известна. Согласно мифу чилийских арауканов, мужчины находились некогда в подчиненном положении, но взбунтовались против женщин и истребили их всех, кроме маленьких девочек. Лишь одна женщина убежала на небо и стала луной — женой солнца.²⁶ Независимо от того, является ли этот миф собственно арауканским или он проник в Чили из Патагонии после Колумба, запись обнаруживает детальные соответствия на Огненной земле и доказывает распространение интересующего нас сюжета не только в

островной, но и в континентальной части Южного Конуса.

В Чако миф засвидетельствован на севере области у чамакоко, но есть основания предполагать знакомство с ним в прошлом и других племен.²⁷ Рассказывается, как женщины нашли плод, из отверстия в котором вышли духи. Поскольку женщины скрыли от них факт существования мужчин, духи принялись обучать их самих ритуалам. Случайно обнаружив у одной женщины ребенка мужского пола, духи заподозрили правду и потребовали привести к ним мужчин. Мужчины приступили к обучению ритуалам со страхом и почтением, в то время как женщины вели себя насмешливо и развязно. Глава духов Эшнуверта (в более ранней и, видимо, менее точной транскрипции — Эшетевуарха; как и хтоническая богиня огнеземельцев, она не имела в ритуалах антропоморфного воплощения) посоветовала мужчинам истребить женщин. В живых осталась лишь дочь самой Эшнуверты, чье тело мужчины затем расчленили и из его кусков возникли новые женщины. В солярно-лунарном коде миф чамакоко не отражен.

На северо-западе Амазонии интересующий нас сюжет зафиксирован у тукано- и аравакоязычных (родственных по культуре) племен бассейна р. Ваупес на границе Колумбии и Бразилии, а также (с некоторыми

191

отличиями) у пуинаве на юге колумбийских льяносов.²⁸ Мифы об исполнении в прошлом ритуалов женщинами связаны с теми церемониями, в ходе которых на Ваупес употребляются табуированные духовные музыкальные инструменты. Прослеживаются две версии сюжета. В одной богиня-праматерь, известная на языках тука-но как Роми-Куму, т. е. «женщина-шаман» (чамакоко именовали Эшнуверту аналогичным образом²), создает остальных персонажей и вместе с другими женщинами изначально владеет священными горнами и флейтами. В другой создателем считается мужской персонаж и инструменты тоже принадлежат вначале мужчинам. Женщины пытаются похитить горны и флейты и за это наказаны, вследствие чего появились нынешние биологические особенности людей. Во многих

текстах обе версии совмещены, но первая больше представлена у барасана, макуна, кубео, татуйо, юкуна и, пожалуй, тариана, а вторая — у туконо собственно, десана и ба-нива. У пуинаве женщинами руководит мужской демон. Главный мужской персонаж данной группы мифов является небесным существом (гром, месяц, солнце) и вместе с тем водным или лесным демоном, который пожирает мальчиков-подростков (у она иницируемых пожирает, якобы, Хальпен; у яганов и алакалуф главный мужской персонаж двойствен, как на Ваупес: это одновременно хтонический демон и благожелательное небесное божество³⁰). Предводительница женщин отождествляется с Плеядами, мыслимыми как ночное соответствие солнца и занимающими на Ваупес место, во многих других мифологиях отводимое луне. Она хранит в своем лоне огонь и считается (как и луна у она) людоедкой. У татуйо и десана она дочь и одновременно (у десана) жена солнца. После того как женщины вынуждены уступить священные инструменты мужчинам, Роми-Куму уходит со своими спутницами вниз по реке и, запрудив ее, устраивает потоп. Она до сих пор пребывает в месте, где реки изливаются во внешний (нижний) мир, и регулирует периодический подъем и спад воды. В отличие от представлений яганов, это происходит в рамках не месячного (определяемого чередованием полнолуний и новолуний), а годового цикла. Считается, что Роми-Куму запруживает реку, сводя ноги, в то время, когда гелиа-кальный восход Плеяд сигнализирует о наступлении сезона дождей и подъеме речных вод.

192

В ряде отношений между мифами индейцев бассейна Ваупес и огнеземельскими больше сходства, чем между огнеземельскими и записанными у чамакоко. Соответствующие аналогии становятся особенно показательны, если привлечь к сравнению мифологию му-исков, живших на плоскогорье Сабана-де-Богота в районе современной колумбийской столицы.

Мифы муисков сохранились в испанских пересказах XVII в.³ В большинстве из них одним из ведущих персонажей является женское

божество. Хронисты описывают его под разными эпитетами и местными названиями, но отмечают тождество этих образов, которое очевидно и на основании функциональных критериев. В качестве луны (жены солнца) богиня была наиболее известна под именем Чия, а в роли прародительницы людей, принявшей облик змеи и скрывшейся в водах озера, — Бачуэ.

Явно о былом господстве женщин или об их попытке овладеть секретами мужских ритуалов источники не упоминают, что вызвано либо дефектностью записей, либо особенностями оригинальных текстов (в предгосу-дарственном обществе муисков первобытный миф неизбежно подвергался переосмыслению). По словам Л. Пьедраиты, богиня обратилась к людям с «проповедью, которая отличалась лукавством и новизной», и стала учить их по-иному, чем это делал раньше Бочи-ка (солнечный герой, покровитель воинов). В ответ тот, по одной версии, переместил ее на небо, сделав лунной — женой солнца (из чего следует, что Чия — супруга самого Бочики), а по другой — превратил в ночную птицу — сову. Перед тем, как оказаться на небе, богиня вызвала потоп, который Бочи-ка ликвидировал, прорубив в скале выход водам. Этот же миф (с утверждением тождества героини прародительнице Бачуэ) пересказывает П. Симон, приписывая, однако, потоп деятельности другого (мужского) персонажа. Хотя точно не ясно, что имели в виду испанские хронисты или их индейские информаторы под «проповедью» Чии/ Бачуэ, речь определенно идет о противопоставлении двух систем социальных норм, одну из которых отстаивает мужской первопродок, а другую — женский. Подобная фабула близка характерной для рассматриваемого сюжета.

Мифы муисков, индейцев бассейна Ваупес и огне-

193

земельцев сходны в двух взаимосвязанных аспектах: одинаковом использовании солярно-лунарного кода (мужчина — солнце, женщина — луна, победа солнца-мужа над своей женой-луной, перемещение светил в результате соответствующих событий на небо) и включением в рассказ о

противостоянии мужских и женских первопредков мотива потопа, который вызывает женщина. Создается впечатление, что замена луны Плеядами у племен Северо-Западной Амазонии обусловлена стремлением приспособить сюжет к местным природным условиям. Она позволила сохранить за ночным светилом функцию хозяйки вод, несмотря на изменение наблюдаемого цикла их колебаний с месячного (море) на годичный (реки). Утрата женским персонажем ассоциации с луной повлекла на Ваупес ослабление жесткой связи мужского героя с солнцем. Мотив женщины, вызвавшей потоп, в южноамериканской мифологии редок. Кроме упомянутых случаев, он зафиксирован еще у хиваро, карихона, андоке и чане, т. е. у этносов, обитающих на западе континента вдоль Анд. Рассказы о борьбе солнца-мужчины с луной-женщиной в Южной Америке записаны, помимо муисков, араука-нов и огнеземельцев, только у хиваро, теульче и, видимо, инков (см. ниже). Кроме того, они были распространены в Мезоамерике у народов Южной Мексики и, вероятно, ацтеков (см. карту).³³

Мотив наказания нарушающей социальные нормы женщины путем превращения ее в сову представлен как в Западной и Северной Колумбии, так и у она, причем в последнем случае героиня тоже связана с луной (происходит из рода луны).³⁴

Образы водно-хтонических богинь характерны для индейских мифологий от Мексики до Огненной Земли, но играют незначительную роль у народов востока Южной Америки, по крайней мере у обитателей Бразильского нагорья.

Приведенные материалы свидетельствуют лишь о частичной корреляции зоны распространения мифа о свержении власти женщин с ареалом обитания палеоиндейских охотников на крупную дичь, поскольку Амазония, в которой записаны столь важные для нас тексты тукано и араваков, в последний ряд ли входила (доке-рамических памятников здесь вообще пока не удалось обнаружить). Следует, однако, учитывать неизбеж-

ность размывания границ распространения сюжетов на протяжении 10 тыс. лет, прошедших со времени распада палеоиндейской системы культурно-хозяйственных связей. Проникновение западных палеоиндейских мифов в лесные районы восточнее Анд в этом смысле не удивительно, но показательно их отсутствие на юге и востоке Амазонии (за одним исключением, на котором мы остановимся ниже). Мифологические параллели между муисками и обитателями бассейна р. Ваупес легко объяснимы, если принять во внимание вероятность первоначального заселения Северо-Западной Амазонии со стороны Северных Анд, и в частности Сабаны-де-Богота. Процесс освоения здесь степными охотниками тропического леса был, несомненно, облегчен тем, что, судя по археологическим и палеоботаническим материалам, палеоиндейское население плоскогорья оказалось в начале голоцена в своеобразной ловушке, когда покрытые травой пространства полностью уступили место лесам.³⁵ Вынужденные приспособиться к новым ландшафтам, местные коллективы могли затем беспрепятственно расселяться на восток вниз по течению рек.

Упрощенные, отрывочные и переосмысленные варианты сюжета

Мифы, хотя и не дающие полного описания былого господства в обществе женщин и победы мужских пер-вопредков над женскими, но связанные с той же системой образов, концентрируются, как уже говорилось, на севере и западе континента, полностью отсутствуя на востоке.

Полный набор мотивов, типичных для мифа о свержении власти женщин, представлен у хиваро (граница Эквадора и Перу), хотя они не включены в единый рассказ, а распределены по трем разным сюжетам. Первый касается социальной и биологической инверсии полов: некогда женщины воевали, добывая используемые в ритуалах головы-трофеи, а мужчины кормили грудью детей. В своей роли воинов женщины оказались неэффективны, поэтому мужчины отобрали у них оружие, а им отдали груди. Другие тексты описывают взаимоотношения мужа-солнца и убегающей от

него, борющейся с ним его жены-луны, третьи повествуют о потопе, вызванном матерью речных вод.³⁶

195

Миф об обмене мужских и женских признаков записан у южноколумбийских еиона: после того как женщина стала смеяться над мужчиной-луной, у которого начались месячные, тот передал эту функцию организма женскому полу.³⁷

Многие черты культуры муисков находят параллели в этнографических материалах по чибчаязычным индейцам Сьерра-Невады на севере Колумбии, прежде всего коги — единственному андскому этносу, сохранившему основу доколумбовой ритуально-мифологической традиции до наших дней. У коги записаны мифы о богине-праматери, типологически близкой Бачуэ. Подобно богине муисков, она известна под многими именами-эпитетами, в частности Гаульчованг.³⁸ Гаульчованг имела бороду и усы, создала первый храм и сама совершала в нем ритуалы, взяв сумочку и калемасу с наркотиком — символом жреческого статуса. Но так как ее сыновья стали смеяться над ее обликом, она передала им бороду и усы, а вместе с ними сакральные предметы, вход же в храм оказался с тех пор для женщин закрыт. По одной из версий, мужские первопредки сперва не имели половых органов. В то же время одно из имен праматери — Хаба Сэ, т. е. «мать-пенис» (словообразование того же типа, что и «женщина-шаман» в языках племен, у которых шаманами могли быть только мужчины).

Не исключено, что в сходной с коги форме исследуемые мотивы были представлены у яруро — рыболовов, собирателей и примитивных земледельцев Западной Венесуэлы. К моменту контактов с этнографами яруро почти утратили древнюю мифологию, но известно, что в ее основе лежал образ праматери-шаманки, сестры и жены солнца.³⁹

Дальше всего на востоке интересующий нас мифологический комплекс зафиксирован в Гвиане, причем занимает там второстепенное место и не отражен в со-лярно-лунарном коде. Карибы считают, что заимствовали

исполняемые мужчинами танцы и надеваемые по такому случаю украшения от водных духов. Согласно традиции макуши, вайвай и ояна, посредницами между духами и мужчинами были женщины, встретившиеся со сверхъестественными существами в отсутствие мужчин (то же, как мы помним, у чамакоко).⁴ У араваков мифы подчеркивают неэффективность женщин как ис-

196

полнительниц ритуала и недопустимость их присутствия даже в качестве наблюдателей — мотивы, типичные для индейцев Северо-Западной Амазонии, появления которых в Гвиане и следовало ожидать именно у араваков, пришедших сюда с запада, а не карибов, в чьих языках прослеживаются связи с индейцами Бразильского нагорья.⁴¹ У локоно две сестры находят в лесу бичи и пробуют скрыть находку от братьев. Выведав секрет, те вызвали сестер на соревнование и доказали, что только мужчины умеют владеть бичом. Девушки превратились в растения, из которых изготавливают бичи, а бичевание стало (как и на Ваупес) частью мужских ритуалов.⁴² У атораи мать с двумя дочерьми превращаются в камни, увидев, как из подводной пещеры мужчины выносят ритуальные горы.⁴³ Близкий по ряду мотивов текст зафиксирован у тукуна на границе Бразилии, Колумбии и Перу.⁴⁴ Другой миф тукуна (о происхождении ритуальных костюмов) повествует о том, как люди убили демонов, мстя за смерть сородичей. Проходя среди трупов, они запомнили облик демонов и стали воспроизводить его в костюмах и масках, надеваемых по случаю праздника.⁴⁵ Ближайшая параллель этому рассказу представлена у чамакоко (соответствующие эпизоды следуют после повествования о появлении новых женщин из частей расчлененного тела дочери Эшнуверты).

В слабой форме миф о попытке женщин увидеть запретные инструменты отмечен у южновенесуэльских пиароа: солнце прячет священные флейты раньше, чем их успевают увидеть его сестра-жена.⁴⁶

В целом заметен распад комплекса представлений, лежащего в основе

мифа о свержении власти женщин, в направлении с запада на восток и с севера на юг, т. е. из предандской зоны во внутреннюю Амазонию и в Гвиану. Он выражен в утрате солярно-лунарного кода, снижении уровня конфликта с общечеловеческого на индивидуальный, переходе этиологических мотивов от ритуальной традиции во всей ее полноте к рассказам о происхождении отдельных сакральных действий и предметов.

Особая проблема заключается в отыскании параллелей колумбийским и огнеземельским мифам в Центральных Андах, поскольку устная литература большинства живших в горах на Тихоокеанском побережье этничес-

197

ких групп до нас не дошла. Сохранившиеся же мифы несопоставимы напрямую с записанными восточнее Анд в силу сказавшихся и на мифологии стадиальных различий между соответствующими обществами. Между тем если наше предположение об исходной связи сюжета о свержении власти женщин с культурой палео-индейских охотников андского пояса верно, какие-то реликты соответствующих мифов и представлений в Центральных Андах непременно должны быть.

Для жреческой инкской мифологии характерна эв-гемеризация (в чем она сходна с китайской и с римской), различные сюжеты подключены к псевдоисторической генеалогии правителей Куско. Т. Зойдема, виднейший специалист по проблемам социальной организации индейцев горного Перу, продемонстрировал, что известные по хроникам описания войн, случавшихся на ранних этапах инкской истории, следуют одинаковой схеме, согласно которой борьбу ведут две социальные и одновременно фратриальные группы: правители, завоеватели, с одной стороны, жрецы и подчиненные (в дальнейшем) аборигены — с другой.⁴⁷ Согласно всем псевдоисторическим легендам инков, сперва в обществе главенствовали жрецы, но в ходе войны их власть была свергнута и господствовать стала военная аристократия.

В инкской символической классификации жрецы сближаются не

только с аборигенами, но и с женщинами, точнее, как жрецы, так и женщины ассоциируются с младшей фратрией, относительно которой утверждается, будто раньше она была старшей.⁴⁸ Женская часть коллектива последовательно ассоциируется с луной, а мужская — с супругом и братом луны солнцем. Существовал миф о том, что вначале луна была светлее, но солнце бросил в нее горсть пепла.⁴⁹ Учитывая все это, допустимо предположить, что миф о победе правителей над жрецами развился в Перу из мифа о победе мужчин над женщинами. Эволюция отразилась и в сфере ритуала: если в Андах календарные игровые сражения велись между подразделениями фратриального типа,⁵⁰ то у она и яганов — между мужской и женской частями общины.⁵¹

Следует, правда, учесть, что наделение как физически, так и политически более слабой стороны магическими способностями — одна из культурных универса-

198

лий, нашедшая объяснение в работах В. Тэрнера и Р. Адамса.⁵² Это значит, что формирование представлений о культовых способностях побежденных аборигенов и об исполнении в прошлом ритуалов женщинами равно закономерно и одна из этих мифологем не обязательно восходит к другой. Однако в данном случае подобные идеи в Андах связаны с тем же самым мотивом противоборства солнца и луны, который у огнеземельцев, муисков и арауканов приурочен к повествованиям о борьбе мужских и женских предков. Предположение о том, что инкская традиция в конечном итоге восходит к палеоиндейскому пласту мифологии, кажется поэтому вполне допустимым.

В памятниках доколумбовой иконографии также, похоже, имеются сцены, связанные с представлениями о борьбе солнца и луны, мужских и женских предков. У мочика на северном побережье Перу, судя по археологическим и иконографическим свидетельствам, свирели, горны и свистки являлись сакральными инструментами и использовались в ритуалах,

в которых женщины участия не принимали. Однако на одном металлическом украшении для головного убора женщина показана со свирелью в руках в окружении двух мифических существ с горнами. Речь идет о богине, опознаваемой по характерному головному убору.⁵⁵ Перечень остальных сюжетов, в которых фигурирует тот же персонаж (или класс иконографически сходных персонажей), позволяет видеть в нем возможного аналога лунным богиням муисков и огнеземельцев. Мифическая женщина у мочика участвует в важнейших церемониях на правах одного из ведущих действующих лиц,⁵⁶ возглавляет сонм демонов, нападающих на людей-воинов, а затем сама (на той же росписи) терпит поражение от мужского божества-воина в лучистом ореоле,⁵⁷ брошена мертвой на растерзание птицам,⁵⁸ плывет в лодке и находится внутри лунного серпа, причем по меньшей мере в ряде случаев лодка и есть лунный серп.⁵⁹

Миф о свержении власти женщин в Центральной Бразилии

В противоречии с гипотезой о корреляции ареалов южноамериканского мифа о свержении власти женщин и зоны обитания палеоиндейских охотников на круп-

199

ных животных находятся материалы по центрально-бразильским индейцам мундуруку (бассейн Тапажоса) и шингуано (разноязычная культурная общность в верховьях Шингу). Можно, однако, показать, что интересующий нас миф не имеет в Центральной Бразилии древних корней и проник сюда в результате поздней, по-видимому, аравакской, миграции.

Связанные с данными текстами ритуально-мифологические комплексы у мундуруку и шингуано сходны до деталей и несомненно восходят к одному источнику. Селения этих племен состоят из больших овальных в плане домов с крышами до земли, расположенных по кругу (шингуано) или подковой (мундуруку).⁶⁰ В центре круга или между концов подковы находится мужской дом, в котором хранятся духовые инструменты типа огромных флейт или фаготов. Мужчины играли на них как по случаю общинных ритуалов, так и

регулярно по вечерам без особого повода. Последнее обстоятельство для остальных групп индейцев, имевших ритуальные духовые инструменты, совершенно не характерно. Перед игрой флейты «кормили», наливая внутрь похлебку из маниока. Увидевшую инструменты женщину жестоко наказывали. Как у мундуруку, так и у многих шингуано набор инструментов определялся, формулой 3+1. Трех большим (но неодинаковым по размеру) флейтам соответствовали в представлениях три основных духа, а четвертая партия либо выводилась голосом (мехинаку), либо передавалась звуками рожка (мундуруку) или маленькой флейты (камаюра). Сходный набор священных духовых инструментов (три флейты и рожок), как и обычай их «кормления», отмечены у живущих западнее шингуано намбикуара, но соответствующие мифы у намбикуара отсутствуют.

Согласно текстам мундуруку, тупиязычных камаюра и аравакоязычных мехинаку (данные по мифологии остальных групп шингуано недостаточны), женщины владели священными инструментами и мужским домом, а мужчины были вынуждены исполнять хозяйственные обязанности обоих полов. Мехинаку упоминают и биологическую инверсию: мужчины кормили грудью детей. Женщины отказались от своих привилегий либо потому, что не могли добыть сами мясо, которое требовали духи флейт (мундуруку), либо испугавшись воя гуделок, изобретенных мужскими персонажами (шингуано).

200

Тексты мундуруку и камаюра начинаются с того, как люди вылавливают музыкальные инструменты в озере, где те плавали в виде рыб. У мехинаку этот эпизод, похоже, опущен автором публикации, приводящим лишь части текста, прямо касающиеся рассматриваемых им ритуалов.

Однако если по форме данный комплекс у шингуано и мундуруку сходен, его значение в соответствующих культурах различно. У шингуано обряды с флейтами приурочены к сбору урожая, т. е. включены в календарно-производственный цикл. У мундуруку этого нет. У шингуано данные обряды — единственные в своем роде. Другой праздник воплощения

предков на Шингу предусматривает использование не акустического (вместе с визуально-динамическим), а визуально-статического кода: иначе говоря, мифические существа вселяются не в музыкальные инструменты и маски, а в раскрашенные столбы.⁶¹ У мундуруку, помимо обрядов, сходных с зафиксированными у шингуано, были другие, не имеющие на Шингу прямых параллелей, но тоже с использованием ритуальных флейт.⁶² Именно они были связаны с производственным циклом, совершаясь в честь матери животных Путча-Ши. Мифов, рассказывающих об исполнении подобных обрядов в прошлом женщинами или о попытке женщин нарушить касающиеся этих обрядов табу у мундуруку не отмечено.

Сказанное позволяет предполагать, что именно мундуруку заимствовали интересующий нас ритуально-мифологический комплекс у шингуано, а не наоборот. Подобная гипотеза не вызывает трудностей, поскольку в прошлом (возможно, до XVII в.) мундуруку жили в верховьях Тапажоса и были, следовательно, соседями шингуано.⁶³ Часть этноса до сих пор остается поблизости от этого района. Общие черты в культуре мундуруку, намбикуара и шингуано, очевидно, соответствуют последнему этапу доколумбовой истории этих племен, когда они оказались поблизости друг от друга в сходной природной среде на границе Южной Амазонии и нагорья.

Что касается самих шингуано, то здесь первоначальными носителями комплекса были, очевидно, араваки. Во время межобщинных праздников на Шингу ритуальные тексты произносятся по-аравакски, хотя это и делает их непонятными карибам, тупи и трумаи.⁶⁴ Культ

запретных для женщин духовых инструментов и/или мифы об устранении женщин из сферы культа отмечены у всех аравакских племен ветви майпуре (к которой относятся и мехинаку), кроме таких, чья культура осталась нам неизвестна или подверглась радикальным изменениям после Колумба (гоахиро, чане, гуа-на). У родственных камаюра тупиязычных

народов Бразилии, так же как и у гвианских карибов, соответствующий комплекс либо вовсе отсутствует, либо развит слабо и по-иному, чем у араваков.

К моменту контактов с европейцами аравакские языки были распространены в Южной Америке шире любых других. Однако к югу от Амазонки и к востоку от Мадейры и ее верхних притоков находились лишь небольшие (исключительно майпурезычные) группы их носителей, из которых на Бразильское нагорье не проникла ни одна. Есть две гипотезы относительно локализации прародины араваков вообще, и майпуре в частности. Д. Латрап считает таковой низовья Риу-Негру, К. Шверин — венесуэло-колумбийские саванны.⁶⁵ Вторая гипотеза лучше обоснована, но если даже прав Латрап, это не меняет дела принципиально — формирование аравакской культуры на северо-западе континента (где она вписывается в более широкую общность, охватывающую также тукано, салива-пиароа и другие группы), а не на востоке очевидно.

Связанные с сюжетом свержения власти женщин мотивы мифов шингуано и мундуруку находят параллели в Северо-Западной Амазонии (с закономерной утратой солярно-лунарного кода), но непохожи на мифы территориально более близких племен Мату-Гросу и Чако. Для индейцев Бразильского нагорья, Чако и для восточноболливийских пано-такана, сравнительно недавно переселившихся в прилегающие к Андам районы с юго-востока,⁶⁶ характерен сюжет об уходе первых женщин (их превращении в амазонок, в водных духов) и о конфликте женщин и мужчин в связи с невыполнением одной из сторон своих обязанностей по добыванию или приготовлению пищи; подобный конфликт заканчивается истреблением мужчин женщинами или уходом мужчин.⁶ Хотя данная группа мифов определенным образом перекликается с западным сюжетом свержения власти женщин (быть может, даже оба сюжета восходят к мифологемам, общим для всего древ-

нейшего населения континента), она обнаруживает важные отличия: не связана с мужскими эзотерическими обрядами (которые сами по себе на востоке Южной Америки распространены, но соотнесены там исключительно с мифами о заимствовании или похищении ритуальных действий и предметов от/у сверхъестественных существ) и неопределенна в распределении положительных и отрицательных ролей между двумя половинами коллектива. Подобные мифы вполне соответствуют характеру взаимоотношений между полами в обществах собирателей и охотников на мелкую и среднюю дичь, каковые и существовали на востоке Южной Америки вплоть до появления развитого земледелия в I тыс. н. э., а отчасти и позже.

Помимо мифа о свержении власти женщин, имеется еще ряд сюжетов, ареалы которых тяготеют к западным, северным и южным областям Южной Америки, но нехарактерных для индейцев Бразильского нагорья. Среди них следует отметить миф о проглатывании героя чудовищем (обычно змеем, реже крокодилом, рыбой, китом и т. д.), из чрева которого он выходит наружу или, как вариант, миф о змееборстве (без мотива проглатывания). Поскольку повествования подобного типа явно связаны с обрядом инициации мальчиков,⁶⁸ приуроченной, как правило (в том числе у она, чамакоко и на Ва-упес), к тем самым тайным мужским ритуалам, происхождение которых объясняет миф о свержении власти женщин, взаимная корреляция ареалов сюжетов подкрепляет гипотезу о связи каждого из них с палео-индейскими охотниками на мегатериумов и мастодонтов.

Итак, ареальное распределение мифов об устранении женщин из ритуальной сферы, в которой они раньше господствовали, в Южной Америке не бессистемно. Соответствующие тексты, равно как и их отрывочные и переосмысленные версии, записаны либо у народов, живших на той же территории, где в конце плейстоцена обитали охотники на гигантских и крупных стадных млекопитающих, либо у этносов, имевших в числе своих предков группы, проникшие с запада и северо-запада в Амазонию и

сохранившие фрагменты мифологии, характерной первоначально для племен притихоокеанского пояса.

Все сказанное не означает, что в любом обществе охотников на крупных животных мифология должна

203

демонстрировать одни и те же отличия от мифологии тех охотников-собирателей, чьи особенности хозяйства не требовали внутриобщинной кооперации мужского труда. Сомнительно, что в культуре вообще существуют такие жесткие причинно-следственные цепи, в которых наличие соответствующих начальных звеньев гарантировало бы возникновение последующих. Связи между явлениями культуры многообразны, разнонаправленны и опосредованны, так что любое событие не более чем вероятно. Мифологии как сферы весьма автономной это касается прежде всего. Мифы о свержении власти женщин, о проглатывании героя чудовищем и ряд других были специфичны для палеоиндейцев западного ареала, взятых не как отдельные коллективы, а в качестве представителей определенной хозяйственно-культурной общности. Характеризующий ее набор признаков неповторим, в какой-то мере случаен и сложился как целое из разных элементов — отчасти возникших уже на южноамериканской почве, отчасти, возможно, унаследованных от периода до переселения в Новый Свет. В условиях жизни и обитания населения западного палеоиндейского ареала можно выявить особенности, содействовавшие распространению мифа о свержении власти женщин, но их нельзя уверенно считать конечной и единственной причиной формирования сюжета. Вопрос о его еще более древних и единых для американского, меланезийско-австралийского и африканского ареалов истоках остается открытым. Однако и в этом случае серьезное рассмотрение условий генезиса сюжета возможно лишь путем сопоставления результатов сравнительно-мифологического анализа с выводами археологов относительно хозяйственно-культурной основы и границ расселения соответствующих обществ. Одни лишь фольклорно-

этнографические материалы здесь недостаточны.

¹ *Turnbull C. M.* The molimo: A men's religious association among the Ituri Bambuti//Zaire. 1960. Vol. 14, N 4. P. 318.

² *Berndt R. M., Berndt C. H.* The world of the first Australians. Chicago, 1965. P. 215—216, 224, 239; *Chaseling W. S.* Yulengor nomads of Arnhem Land. London, 1957. P. 133—134; *Eliade M.* Australian religions. Ithaca; London, 1973. P. 121 — 127; *Gourlay K. A.* Sound-producing instruments in traditional society: A study of esoteric instru-

204

ments and their role in male-female relations. Canberra, 1975; Gods, ghosts and men in Melanesia / Eds. Lawrence P., Meggitt M. J. Melbourne etc., 1965; *Lewis P. H.* The social context of art in northern New Ireland. Chicago, 1969; *Roheim G.* The eternal ones of the dream. New York, 1945. P. 175; *Speiser F.* Die Frau als Erfinderin von Kulturgeräten in Melanesia // Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen. 1944. Bd 3; *Spencer B.* Native tribes of the Northern Territory of Australia. London, 1914. P. 217—218; *Абрамян Л. А.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. С. 82—86; *Путилов Б. Н.* Миф—обряд—песня Новой Гвинеи. М., 1980. С. 54—56.

³ *Абрамян Л. А.* Указ. соч. С. 83.

⁴ *Adams R. N.* Energy and structure: A theory of social power. Austin; London, 1975. P. 98—102.

⁵ Труды по знаковым системам. 1965. Вып. 2. С. 6.

⁶ *Мелетинский Е. М.* Об архитипе инцеста в фольклорной традиции // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 62.

⁷ *Першиц А. И.* Остаточные явления в культуре // Природа. 1982. № 10. С. 97.

⁸ *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976. С. 234—235.

⁹ *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 129—131.

¹⁰ *Неклюдов С. Ю.* О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 227.

" Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области // СЭ. 1955. № 4.

¹² *Metraux A.* La civilisation guayano-amazonienne et ses provinces culturelles//Acta americana. 1946. Vol. 4, N 3; *Murdoch G. P.* South American culture areas // South-western Journal of Anthropology. 1951. Vol. 7.

¹³ *Гуренок В. И.* Экология, цивилизация, ноосфера. М., 1987. С. 60—61, 66.

¹⁴ *Adams R. N.* Op. cit. P. 56.

¹⁵ Границы подобных областей, разумеется, нечетки, но показательно, что авторы обзорных работ единодушны в принципах районирования, в выделении основных ареалов и определении их примерной конфигурации: *Coe M. D., Snow D., Benson E. P.* Atlas of Ancient America. New York; Oxford, 1985. P. 156; Indians of South America // National Geographic. 1982. Vol. 161, N 3. P. 284 A(Suppl.); Ancient South America/Ed, by J. H. Jennings. San Francisco, 1983; Handbook of South American Indians: In 7 vols/Ed. by J. H. Steward. Washington, 1946—1959; *Steward I. H., Faron L. C.* Native peoples of South America. New York etc., 1959; *Willey G. R.* An introduction to American archaeology: In 2 vols. Englewood Cliffs, 1966—1971.

¹⁶ *Березкин Ю. Е.* Древнее земледелие и современная мифология: Корреляция ареалов // Экология американских индейцев и эскимосов. М., 1988. С. 257—276.

¹⁷ *Willey G. R.* Op. cit.

¹⁸ *Harris D. R.* Continuities and change in tropical savanna environments // Current Anthropology. 1979. Vol. 20, N 2. P. 394—397.

¹⁹₂₀ Ancient South America. P. 100—103.

New evidence for the Pleistocene peopling of the Americas / Ed. by A. L. Bryan. Orono, 1986. P. 10.

²¹ Большинство наконечников фелл найдено от Чиапаса до Северо-Западной Колумбии и в пределах Южного Конуса, хотя есть также находки в Эквадоре и на побережье Перу. Наконечники кловис за пределами США и

Мексика отмечены на юге Центральной Аме-

205

рики, в Эквадоре, Центральном Чили и Патагонии. Обзорные данные см.: *Ancient South America*. P. 103—108; *Schobinger J.* Nuevos hallazgos de puntas «cola de pescado» y consideraciones en torno al origen y dispersión de la cultura de cazadores superiores toldense (Fell I) en Sudamérica//*Atti del 40 Congr. Intern. degli America-nisti*. Roma; Geneva, 1973. Vol. 1.

²² *New evidence*. . . P. 183—193; *Pesquisas: Antropologia* 1981 N 32.

Влиянием преимущественного преследования отдельных видов животных на социальную организацию палеоиндейцев и более поздних обитателей Южного Конуса занимаются аргентинские археологи. См.: *New evidence*. . . ; *Communal land mammals butchering and hunting // The World Archaeological Congress*. Southampton; London, 1986. О роли охоты в развитии внутриобщинной мужской солидарности см.: *Кабо В. Р.* Первобытная доземледельческая община. М., 1986. С. 263. О методах эксплуатации природных ресурсов в присваивающем секторе экономики у индейцев Амазонии и Бразильского нагорья см.: *Adaptive responses of native amazonians*. New York etc., 1983; *Brazil: Anthropological perspectives*. New York, 1979; *Moran E. F.* Mobility as a negative factor in human adaptability: The case of South American tropical forest populations // *Rethinking human adaptation*. Boukler, 1983; *Ross E. B.* Food taboos, diet, and human hunting strategy: The adaptation to animals in Amazon cultural ecology//*Current Anthropology*. 1978. Vol. 19, N 1.

²⁴ *Dillehay T. D.* Monte Verde // *Journal de la Societe des Ameri-canistes*. 1986. T. 72; *New evidence*. . . P. 319—355; *Ugent D., Dillehay T., Ramires C.* Potato remains from a Late Pleistocene settlement in Southcentral Chile//*Economic Botany*. 1987. Vol. 41, N 1.

²⁵ Мифы огнеземельцев собраны немецким католическим священником и врачом М. Гузинде в 20-х гг. и недавно переизданы в английском переводе. Ценность представляют также отдельные записи, сделанные среди она в 20-х

и в 60-х гг. американскими этнографами С. К. Лотропом и А. Чепмен. Тексты с интересующим нас сюжетом см.: *Gusinde M.* 1) Vierte Reise zum Feuerlandstamm der Ona und erste Reise zum Stamm der Alakaluf//*Anthropos.* 1923/1924. Bd 18/19. S. 287—288; 2) Die Selk'nam. Modling, 1931. S. 600—601; 3) Die Yamana. Modling, 1937. S. 1152—1156, 1342—1345; *Chapman A. M.* Lune en Terre de Feu: Mythes et rites des Selk'nam // *Objets et Mondes.* 1972. T. 12. Fasc. 2. P. 145—158; *Lothrop S. K.* The Indians of Tierra del Fuego. New York, 1928. P. 104—105; *Wilbert J.* 1) Folk literature of the Selknam Indians. Los Angeles, 1975. P. 147—158; 2) Folk literature of the Yamana Indians. Los Angeles, 1977. P. 10—11, 25—27, 186—189.

²⁶ *Downing Desmadryt J.* Religion, chamanismo y mitologia mapu-ches. Santiago de Chile, 1973. P. 125. Миф арауканов записан одним из миссионеров в конце прошлого века. Что касается Патагонии, то тексты, записанные в XX в. среди последних теуэльче, хотя и не дают полного представления о доколумбовой мифологии этой области, обнаруживают несомненные параллели с огнеземельскими. *Wilbert J., Simoneau K.* Folk literature of the Tehuelche Indians. Los Angeles, 1984.

Эти основания заключаются в ареальном однообразии мифологии Чако (большинству текстов чамакоко есть параллели у мата-ко, тоба, чулупи и других групп) и в сообщениях о былом наличии по крайней мере у некоторых племен таких же мужских ритуалов,

206

какие чамакоко сохранили в силу своей изоляции. Полная версия мифа чамакоко выявлена после того, как в середине 50-х гг. нашего века индейцы отказались от тайных мужских ритуалов и объясняющий их происхождение текст мог быть сообщен посторонним. Версия, добытая в начале XX в. В. Фричем и опубликованная А. Метро, лишена самого существенного эпизода — рассказа о женщинах как о первых исполнительницах ритуалов (*Cordeu E. J.* Categories basicas, nrincipios logicos y redes simbolicas de la cosmovision de los indios ishir // *Journal of Latin American Lore.* 1984. Vol. 10, N 2. P. 240—

271: *Metraux A. A myth of the Chamacoco-Indians and its social significance // Journal of American Folklore. 1943. Vol. 56.*

²⁸ Миф о свержении власти женщин у восточных тукано и араваков привлекает внимание европейцев уже на протяжении века. К настоящему времени он выявлен почти у всех этносов, входящих в общность *ваупес*. Текст пуинаве записан, по-видимому, в 30-х гг. Учитывая культурные параллели между индейцами ваупес и ныне исчезнувшими земледельческими народами Верхнего Ориноко и льяносов (майпуре, салива, ачагуа), весьма вероятно предположить, что миф о свержении власти женщин был известен вплоть до Северных Анд и что версии ваупес, пуинаве и муисков (о ней ниже) входили к моменту конкисты в зону сплошного распространения сюжета. См. тексты банива (*Galvdo E. Aculturacao indigena no Rio Negro // Boletim do Museu Paraense. 1959. N 7. P. 44—49*), барасана (*Torres Laborde A. Mito y cultura entre los barsana. Bogota, 1969. P. 57*), десана (*Reichel-Dolmatoff G. Amazonian cosmos. Chicago; London', 1971. P. 169—170*), кубео (*Goldman I. The Cubeo. Urbana, 1963. P. 193*), макуна (*Arhem K. Observations on life cycle rituals among the Makuna // Goteborg etnografiska museum arstryck 1978. P. 10—47*), пуинаве (*Wilbert J. Indios de la region Orinoco-Ventuari. Caracas, 1963. P. 110—113*), татуйо (*Bidou R. 1) Representations de l'espace dans la mythologie Tatuayo // Journal de la Societe des Americanistes. 1972. T. 61. P. 67; 2) Le travail du chaman // L'Homme, 1983. T. 23, N 1. P. 36—40*), тукано собственно (*Fulop M. Aspectos de la cultura tucana: Mitologia. P. 1 // Revista colombiana de antropologia. 1956. Vol. 5. P. 355—356; Schaden E. A mitologia heroica de tribos indigenas de Brasil. Rio de Janeiro, 1959. P. 153—154*), тариана (*Coudreau H. A. Voyage a travers les Guyanes et l'Amazonie. Paris, 1887. P. 184—187; Hugh-Jones S. The palm and the Pleiades. Cambridge etc., 1979. P. 302—308; Koch-Griinberg T. Indianermarchen aus Sudamerika. Jena, 1921. S. 168—172; Stradelli E. La leggenda dell 'Iurupari // Bolletino della societa*

geografica italiana, 1890. T. 27. P. 659—689, 798—835), уфайна (*Hildebrandt M. von. Origen del mundo segun los ufaina // Revista colombiana de antropologia. 1975. Vol. 18. P. 376*), юкуна (*Herrera Angel L. Kanuma: Un mito de los Yukuna-Matapi // Revista colombiana de antropologia. 1975. Vol. 18. P. 383—416*), яхуна (*Koch-Grunberg T. Zwei Jahre unter den Indianer: In 2 Bd. Stuttgart, 1910. Bd 2. S. 292—293*).

²⁹ *Baldus H. Indianerstudien im norostlichen Chaco. Leipzig, 1931. S. 77.*

³⁰ *Gusinde M. Die Yamana. S. 884, 897; Guyot M.. Les mythes chez les selk'nam et les yamana de la Terre de Feu. Paris, 1968. P. 30—31.* ³¹ *Fernandez de Piedrahita L. Historic general del Nuevo Reino de Granada: En 4 t. Bogota, 1942. T. 1. P. 31—34; Simon P. Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales: En 5 t. Bogota, 1882. T. 2. P. 279—280, 285—286, 289—290.*

207

³² *Хиваро: Forno M. I ghivaro // Terra ameriga. 1969/1970. Anno 6. N 20/21. P. 45; Girard R. Indios selvaticos de la Amazonia peruana. Mexico, 1958. P. 209—211; Stirling M. W. Historical and ethnographical material on the Jivaro Indians. Washington, 1938. P. 122—123; чане: Nordenskiold E. Indianerleben. Leipzig, 1912. S. 253. В мифах андоке и карихона потоп вызван по указанию женского персонажа, но без его прямого участия: Landaburu S., Pineda C. R. Cuentos del diluvio del fuego // Maguare. 1981. N 1. P. 80; Schindler H. Karihona-Erzah-lungen aus Manacaro. St. Agustin, 1979. S. 31—33.*

Майя Чиапаса: *Gossen G. Chamulas in the world of the sun. Cambridge, 1974. P. 328; Nash J. In the eyes of the ancestors. New Haven, 1970. P. 200—201; Ruz M. H. Aproximacion a la cosmologia tojolabal // Antropologia e historia de los mixe-zoques y mayas. Mexico, 1983. P. 421; мише, индейцы Оахаки и ацтеки: *Carrasco P. El sol y la luna: Version mixe // Tlalocan. 1952. Vol. 3, N 2. P. 169; Munn H. The opossum in Mesoamerican mythology // Journal of the Latin American Lore. 1984. Vol. 10. N 1. P. 38—41; Weitlaner R. J. El sol y la luna: Version**

chinan-teca // Tlalocan. 1952. Vol. 3, N 2. P. 173; хиваро: *Stirling M. W.* Op. cit. P. 124; теуэльче: *Wilbert J., Simoneau K.* Folk literature of the Tehuelche Indians. P. 18.

³⁴ *Chapman A. M.* Op. cit. P. 156—157.

³⁵ *Correal Urrego G.* Evidencias culturales y megafauna pleisto-cenica en Colombia. Bogota, 1981. P. 37, 47, 134.

³⁶ См. сноски 32, 33, а также: *Guallart J. M.* Mitos y leyendas de los aguarunas del alto Marañon // Peru indigena. 1958. Vol. 7, N 16/17. P. 92—93.

³⁷ *Chaves M.* Mítica de los siona del alto Putumayo // Miscelanea Paul Rivet: In 2 vol. Mexico, 1958. Vol. 2. P. 137. Похожий миф о месячных, бывших сперва уделом мужчин, записан среди умутина на западе Мату-Гросу: *Schultz H.* Informacoes etnograficas sobre os Umutina//Revista do Museu Paulista. 1961/1962. Vol. 13. P. 255—256.

³⁸ *Chaves M.* Mitologia kagaba // Boletin de arqueologia. 1947. Vol. 2, N 4/5. P. 491—493; *Reichel-Dolmatoff G.* Los kogi: En 2 t. Bogota, 1985. T. 2. P. 19, 27—31, 79—80.

Petrullo V. The Yaruro of the Capanaparo river, Venezuela // Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Anthropological Papers. 1939. Bull. 123. P. 238—240.

⁴⁰ *Coudreau H. A.* Chez nos indiens. Paris, 1893. P. 176; *Fock N.* Waiwai. Copenhagen, 1963. P. 48—50; *Soares Diniz E.* O xamanismo dos indios makuxi//Journal de la Societe des Americanistes. 1971. T. 60. P. 96—97.

⁴¹ Общепринятой классификации языков Южной Америки на уровне более глубоком, чем семьи, нет, но гипотезы последних лет обычно связывают в разных комбинациях языки либо только запада континента (а также Центральной Америки), либо только востока, что согласуется с рассматриваемыми в статье данными. С этой точки зрения интересны дальнейшие исследования лингвистических связей

карибов и макро-же и попытка включить в ту же группу языков тупи. См. статьи А. Д. Родригеса (в кн.: *South American Indian languages/ Ed. by L. Stark and M. Klein. Austin, 1985*).

⁴² *Roth W. E.* An inquiry into the animism and folklore of the Guiana Indians // Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Annual Reports. 1915. Vol. 30. P. 228—229.

⁴³ *Farabee W. C.* The Central Arawaks. Oosterhout, 1967. P. 133—134.

⁴⁴ *Nimuendaju C.* The Tucuna. Berkeley, 1952. P. 77—78, 134.

'208

⁴⁵ *Idem.* P. 80; *Schultz H.* Tukuna maidens come of age // National Geographic. 1959. Vol. 116. P. 632, 637.

Boglar L. 1) Chieftainship and the religious leader // *Acta etno-graphica.* 1971. T. 20, N 3/4. P. 333; 2) *Cuentos y mitos de los piaroa // Montalban.* 1977. N 6. P. 272—273.

⁴⁷ *Zuidema R. T.* The ceque system of Cuzco. Leiden, 1964.

⁴⁸ *Idem.* P. 112.

⁴⁹ *Sarmiento de Gamboa P.* Historia de los Incas. Buenos Aires, 1947. P. 105—106.

⁵⁰ *Березкин Ю. Е.* Мочика. Л., 1983. С. 132—133.

⁵¹ *Gusinde M.* Die Yamana. S. 951; *Koppers W.* Unter Feurland-Indianern. Stuttgart, 1924. S. 166—167.

⁵² *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. С. 173, 181 — 182; *Adams R. N.* Op. cit. P. 235.

⁵³ *Березкин Ю. Е.* Мочика. С. 38—39; *Berezkin Yu. E.* Moche society and iconography // *Pre-columbian collections in European museums.* Budapest, 1987. P. 271—272; *Menzel D.* The archaeology of Ancient Peru and the work of Max Uhle. Berkeley, 1977. P. 38.

⁵⁴ *Burland C. A.* Amerika pfed Kolumbem. Praha, 1975. Fig. 210.

⁵⁵ *Березкин Ю. Е.* Мочика. С. 87—89; *Berezkin Yu. E.* An identification of anthropomorphic mythological personages in Moche representations//*Nawpa-*

Pacha. 1981. N 18. P. 14—15; *Hocquenghem A. M., Lyon P. J.* A class of anthropomorphic supernatural females in Moche iconography // *Idem.* P. 27—48.

⁵⁶ *Березкин Ю. Е.* Мочика. Рис. 32; *Donnan C. B.* Moche art of Peru. Los Angeles, 1978. Fig. 239, 241, 243.

⁵⁷ *Березкин Ю. Е.* Мочика. Рис. 30.

⁵⁸ Там же. Рис. 16.

⁵⁹ Там же. Рис. 31; *Kutscher G.* Nordperuanische Gefafimalereien. München, 1983. Abb. 315—320. Последние две группы изображений были созданы позже остальных упомянутых и иные по стилю, поэтому тождество персонажа в лодке-луне с героиней других сюжетов не бесспорно. Есть еще ряд сюжетов, по-видимому, связанных с темой борьбы мужского и женского персонажей. В некоторых сценах фоном служит звездное небо, что наводит на мысль об использовании солярно-лунарного кода (см., например: *Березкин Ю. Е.* Мочика. Рис. 24, где персонаж анфас может быть не божеством «С», как предполагалось, а женщиной). Данная тема в мочикской иконографии требует отдельного исследования.

⁶⁰ Соответствующие тексты мундуруку, камаюра и мехинаку см.: *Kruse A.* Mundurucu moieties // *Primitive Man.* 1934. Vol. 7, N 4. P. 55, 57; *Murphy R. F.* Mundurucu religion. Berkeley, 1958. P. 89—91; *Villas Boas O., Villas Boas C.* Xingu: The Indians, their myths. New York, 1973. P. 111—266; *Gregor T.* Mehinaku. Chicago; London, 1977. P. 253, 326. Существенные для понимания текстов этнографические сведения см. также: *Brazil: Anthropological perspectives.* P. 250—269; *Murphy R. F.* Social structure and sex antagonism // *Southwestern Journal of Anthropology.* 1959. Vol. 15, N 2. P. 89—98; *Murphy Y., Murphy R. F.* Women in the forest. New York; London, 1974; *Oberg K.* The Bacairi of Northern Matto Grosso // *Southwestern Journal of Anthropology.* 1948. Vol. 4, N 3. P. 305—319.

Calvao E., Simoes N. F. Kulturwandel und Stammesüberleben am oberen Xingu//Volkerkundliche Abhandlungen. 1964. Bd 1. S. 138; *Levi-Strauss C.* The tribes of the Upper Xingu river // Hand-

209

book of South American Indians. 1948. Vol. 3. P. 346; *Villas Boas O., Villas Boas C.* Op. cit. P. 55—56.

⁶² *Murphy R. F.* Mundurucu religion. P. 586.

⁶³ *Murphy R. F.* Headhunter's heritage. Berkeley; Los Angeles. 1960. P. 30.

⁶⁴ *Gregor T.* Mehinaku. P. 313.

⁶⁵ *Lathrap D. W.* The Upper Amazon. New York, 1970. P. 73, 112, 127; *Schwerin K. H.* Arawak, Carib, Ge, Tupi: Cultural adaptation and cultural history in the tropical forest South America // Actas y memorias del 39 Congreso Internacional de Americanistas: En 6 t Lima, 1972. T. 4. P. 39—57.

⁶⁶ *Lathrap D. W., Gebhart-Sayer A., Mester A. M.* The roots of the Shipibo art style//Journal of Latin American Lore. 1985. Vol. 11, N 1. P. 47—51.

⁶⁷ Чако: чулупи (*Roa Bastos A.* Las cultures condenadas. Mexico, 1978. P. 284—287); Восточная Боливия: такана, чакобо (*Hissink K., Hahn A.* Die Tacana. Stuttgart, 1961. S. 369—370; *Kelm H.* Chacobo 1971 //Tribus. 1972. N 21. S. 242); Мату-Гросу: умутина, бо-поро, иранше, рикбакца (*Schultz H.* Informacoes etnograficas. P. 239— 242; *Wilbert J., Simoneau K.* Folk literature of the Bororo Indians. Los Angeles, 1983. P. 47—51, 192—195; *Holanda Pereira A.* 1) Quinze lendas dos Rikbatsa//Pesquisas: Antropologia. 1973. N 25. P. 46—47; 2) Lendas dos indios iranxe. Sao Leopoldo, 1974. P. 44—45); Южная Амазония и Восточная Бразилия: мундуруку, суя, каража, апинайе, шаванте, тембе, урубубу (*Murphy R. F.* Mundurucu religion. P. 73—76; *Wilbert L, Simoneau K.* Folk literature of the Qe Indians. Los Angeles, 1984. P. 459—467, 476—492, 337—338; *Baldus H.* Ensaio de etnologia brasileira. Sao Paulo, 1937. P. 265—267;

Wagley Ch., Galvao E. The Tenetehara Indians of Brazil. New York, 1949. P. 148—149; Huxley F. Affable savages: An anthropologist among the Urubu Indians of Brazil. London, 1956. P. 150—151).

⁶⁸ *Березкин Ю. Е. Мифы южноамериканских индейцев на сюжет обряда инициации // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 12—14.* При популярности мифов о проглатывании и изрыгании героя и о змееборстве в западном ареале (особенно на севере Южной Америки от Гвианы до Эквадора, но также в Патагонии и других областях данной зоны), на Бразильском нагорье этот сюжет совершенно не известен. Две территориально самые близкие к восточному региону записи

(шипая низовьев Шингу и бороро Мату-Гросу) связаны одна с гвианской традицией, а другая, по-видимому, с мифами обитателей Южного Конуса.

Г. А. Левинтон

Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог)

Когда говорят о стереотипах мужского и женского поведения, о специфических мужских и женских языках, в узком — лингвистическом или более широком — семио-

210

тическом смысле слова, то имеют в виду, как правило, именно я з ы к и, т. е. с и с т е м ы речевых, поведенческих и прочих правил, навыков, «словарей», специфических для исследуемых групп. Подобных сведений накоплено уже немало,¹ но именно на этом фоне представляется интересным рассмотреть совсем иной случай, относящийся к противопоставлению не систем, а текстов, связанных с мужской и женской частью коллектива, причем текстов в их актуальном столкновении — диалог.²

Примером такого контекста является свадебный обряд, и описание свадебного обряда как текста, состоящего из двух отдельных текстов — «мужского» и «женского», было предложено нами еще в 1970 г.³ С тех пор нами и А. К. Байбуриным был написан целый ряд работ, посвященных

различным аспектам обряда,⁴ но сама проблема «свадьба как диалог» была рассмотрена (на русском материале) только в специальной (одноименной) статье, написанной в 1971 г. и по стечению обстоятельств оставшейся неопубликованной, хотя именно из ее положений исходит большинство последующих наших работ, рассматривающих более конкретные стороны обряда. Эта статья и лежит в основе предлагаемой читателю работы;⁵ мы сочли возможным ограничиться минимальными исправлениями: хотя за эти годы, разумеется, появилось немало новых работ, в том числе и таких, которые вносят самый существенный вклад в изучение свадьбы, да и во взглядах автора этих строк произошли естественные изменения, но попытаться что-то переделать в этой статье значило бы теперь, через 20 лет, написать совершенно новую работу. При этом такая новая статья отнюдь не заменила бы старой, в которой не только возраст и нео-фитский пыл ее автора, но и время ее написания — еще не завершившийся период «бури и натиска» структурализма — заставляли более резко и прямолинейно формулировать положения, которые с тех пор стали если не общепринятыми, то более или менее известными, а тогда казались или действительно были новыми. Эта прямолинейность позволяла, может быть, в ущерб внятности (и несомненно в ущерб вниманию ко многим региональным особенностям обряда) добиться относительной краткости изложения и одновременно более четко выделить те задачи, которые и сейчас представляются нерешенными и важными, — задачи внимательного структурного анализа ритуала (в против-

положность тому, что обычно понимается под описанием его структуры), интерпретации очевидных и общеизвестных фактов и отношений. Разумеется, мы знаем отдельные прекрасные образцы такого анализа, но это ни в коей мере не избавляет нас от необходимости проделывать эту работу на еще не охваченном материале, причем речь идет не о механическом переносе аналитических приемов, а о применении общих

принципов и выявлении в каждом ритуале своего структурного «закона». В этом отношении возможности структурного метода еще далеко не исчерпаны.

1

Основные положения того подхода к свадебному обряду, который был предложен в упомянутых тезисах 1970 г. (см. примеч. 3), сводятся к следующему.

1. Свадьба рассматривается как текст,⁶ по характеру и структуре сопоставимый с текстами повествовательными; соответственно можно говорить о сюжете и о смысле обряда: обряд — это не столько действие «для чего-то» (прагматика), сколько высказывание «о чем-то» (семантика). В подавляющем большинстве работ понятие семантики подменяется или *генезисом* («откуда произошел тот или иной элемент?») или *мотивацией* («почему для такой-то цели нужно делать то-то?»); во втором случае семантика присутствует, но оказывается подчиненной прагматике.

Семантика обряда может изучаться в двух основных аспектах: его смысл состоит в репрезентировании некоей общефольклорной (мифологической) модели мира, неспецифичной для данного ритуала (этот подход характерен для мифологических исследований), или же его смысл вытекает из его особого, неповторимого «сюжета», и обряд должен семантически соотноситься не только и не столько с системами, сколько с текстами (с этой точки зрения равноправный сюжетный текст, например погребальный обряд, составляет один из «смыслов», «означаемых» свадебного обряда). Нас здесь будет интересовать только второй аспект. Но именно в этом аспекте, с точки зрения сюжета обряда, противопоставление семантики и прагматики оказывается по существу иллюзорным: социальный план ритуала, например, переход жениха и невесты в иную

212

возрастную группу, является не только его целью, но и с м ы с л о м, он не только санкционируется и оформляется обрядом, но и включается в его

сюжет, а следовательно, и смысл — «описывается» в нем. Поэтому целесообразно говорить не о семантике и прагматике, а о разных уровнях или аспектах плана содержания ритуала: «социальном», «мифологическом» и т. п.⁷

2. Изучение свадебного обряда как сюжетного текста заставляет рассматривать его — и это уже специфично только для свадьбы — как состоящий из двух текстов: текста жениха и текста невесты или текстов группы жениха и группы невесты (различия между этими двумя случаями мы рассмотрим ниже) — соответственно М-текста и F-текста. Эти тексты, состоящие из действий и слов членов двух «партий»,⁸ различаются не только «формально», но и «содержательно»: системой оценок, «точкой зрения», отдельными мотивами. При этом оба текста — это тексты «на одном языке», т. е. обусловленные одной моделью мира и различающиеся в «содержательном» отношении только своей ориентацией.⁹ Таким образом, свадьбу можно представить как диалог двух партий.¹⁰

Отношения М- и F-текстов (наряду с другими) организуют всю парадигматику свадьбы; эти отношения строятся на симметрии, взаимности и, с другой стороны, — асимметрии. Основной целью работы будет демонстрация этих отношений.

2

Симметрия, взаимность М- и F-текстов проявляется прежде всего в том, что персонажи каждого из текстов осознают персонажей другого как «чужих». Оппозиция *свой/чужой* для каждого из двух текстов воспринимается со своей точки отсчета (симметрично).¹¹ При этом правый член оппозиции может читаться двояко: *чужой* — «нечеловеческий, враждебный, опасный» и *чужой* — «нечеловеческий, чудесный», и обе эти оценки: «положительная» («чудесный») и «отрицательная» («враждебный») актуализируются, сосуществуют в свадьбе (ср., с одной стороны, причитания, корильные песни и, с другой стороны, величальные песни с их мотивами сакрализации не только невесты, но и жениха). Главные персонажи обряда

(каждого из текстов) с точки зрения противоположного

213

Т а б

л ц а

1

Об	Субъект оценки	
	М- те кет	Ф- те кет
Жени	Свой	Чуж
х,	ой	
М-	+	чудесный
партия		враждебный
		+
Невес	Чужо	Свой
та,	й	
Ф-	чудес	+
партия	-	
	враждеб-	
	ный	
	ный	
	+	
	-	

Примечание. Положительная и
отрицательная оценки

боз

на-

чаютс мину
я через с.
плюс и

текста амбивалентны,¹² что находит точную аналогию в сказке — в такой же двойственной оценке сказочной невесты (она искомая добыча и она же — вредитель, враг) или в приписывании противоположных свойств жениху в «женских» сказках (чудовище, иногда при 'этом *похититель*, в конце сказки превращается в красавца— «Аленький цветочек» и т. п.). Описание одного текста с точки зрения другого, видимо, выглядело бы как сказка, рассказанная с точки зрения антагонистов героя («вредителей»¹³).

Систему оценок в свадьбе можно представить по табл. 1.

Из чтения «враждебный» возникает мотив взаимной опасности жениха и невесты друг для друга,¹⁴ связанный также с тем, что в сюжете свадьбы сам брак для них обоих означает смерть: для жениха — это путешествие в иной мир за невестой (ср. эпическое «сватовство»), для невесты — похищение существом, пришедшим из иного мира.¹⁵ В F-тексте с этим представлением связаны мотивы насилия, похищения, мотив «несвободы» действий («не сама я к вам заехала» — в свадебной песне) и т. п.¹⁶ Взаимная враждебность персонажей (не только главных, но и периферийных, как например «враждебные отношения между гостями жениха и невесты»¹⁷) наглядно проявляется в свадьбе, преимущественно в ее вербальных компонентах (песнях, плачах, приговорах), причем главным образом в F-тексте. Разная степень эксплицитности одних и тех же представлений в M- и F-текстах имеет свои основания в асимметрии отношений *отдачи/получения* (в процессе обмена) между M- и F-партиями

214

(см. ниже), но здесь, кроме того, проявляется и другая существенная черта свадьбы.

Дело в том, что повышенной сюжетности и М-текста в плане выражения, большому числу передвижений М-партии соответствует статичность (до самого свадебного дня) персонажей F-текста, и во всяком случае самой невесты. Если некоторые второстепенные персонажи F-партии могут перемещаться в М-локус (например, при осмотре хозяйства жениха и т. п.), то передвижения невесты, весьма немногочисленные, происходят внутри того пространства, которое, с точки зрения М-текста, является пространством невесты, F-локусом. Они ограничиваются двором (дом->-баня) и главным образом домом (иногда — деревней, если невеста участвует в приглашении гостей). «Неподвижность» невесты, отсутствие «сюжетно значимых» перемещений, связанных с пересечением границ, т. е. ослабленная сюжетность F-текста, компенсируется обилием в F-тексте словесных текстов. Иными словами, возникает еще одно противопоставление текстов — на уровне кодов, языков: вербальный, и особенно песенный, язык более характерен для F-текста, а язык действий, и особенно передвижений, — для М-текста. Некоторые жанры, например причитания, вообще немыслимы в М-тексте, но и в остальном М-партия, как правило, не пользуется песенной речью, но только более или менее формульной прозой и таким промежуточным жанром («говорным», но не песенным), как *приговоры дружки*.¹⁹ Кажется, в отдельных случаях за столом в доме жениха могут петь девушки из М-партии,²⁰ но это как раз относится уже к той части ритуала, где мотивы насилия, скорби и т. п. в основном сходят на нет.

Статичность, неподвижность невесты выражается даже на уровне жестикологии, особенно в свадебный день (впрочем, в этот день и жениху полагается вести себя «пассивно» и большинство действий в доме невесты совершают за него — т. е. речь идет также о выделении главных персонажей в противоположность второстепенным), более того, невесту часто водят под руки, она изображает неспособность передвигаться самостоятельно и т. п., что связано и с отмеченным выше мотивом «подневольных», несамостоятельных поступков. Однако неподвижность невесты и обилие

связанных с нею мотивов (прежде всего словесных) не только компенсируют, но и взаимообуславливают друг друга. Свадьба в основной

215

своей протяженности «F-центрична», все встречи и совместные действия обеих партий до свадебного дня (за исключением оговоренных выше случаев, не включающих невесту) происходят только в F-локусе, это характерным образом подчеркивается обрядом *отводин* — совместного возвращения молодых к родителям жены. В некоторых традициях F-группа вообще не следует за невестой в дом жениха и встречи двух партий в M-локусе вообще не происходит. Таким образом, по своим пространственным характеристикам свадьба как совместный текст двух партий (как «теоретико-множественное произведение» двух текстов) совпадает с F-текстом (кроме указанных случаев, когда F-партия не принимает участия в заключительной поездке); если же рассматривать всю синтагматику свадьбы, отдельные действия обеих партий («теоретико-множественную сумму»), то, как мы увидим, она совпадает с M-текстом именно за счет передвижений.

До сих пор мы говорили о перемещениях героев в реальном и отчасти в «мифологическом» пространстве ²¹ (именно в последнем аспекте брак обозначает для молодых смерть). С указанной выше точки зрения, рассматривая социальный аспект обряда как один из аспектов его семантики, мы должны ввести в рассмотрение и перемещения в социальном пространстве. Далее мы будем передвижения в реальном пространстве (план выражения) по-прежнему называть *перемещениями*, а передвижения в социальном пространстве (план содержания) — *переходами*. Переходы в свою очередь могут быть «горизонтальными» — индивид переходит из одной группы в другую, не меняя своего иерархического статуса, и «вертикальными», т. е. переходами в другую иерархическую группу. Для свадьбы горизонтальным переходом является переход из одной семьи в другую (а также, при разных степенях «экзогамности», из одной деревни в другую, из одного рода в другой и т.п.), а вертикальным — переход жениха и невесты из группы

младших (брачноспособной молодежи) в группу старших (женатых и замужних). Важно отметить, во-первых, что в этой «системе координат», в этих двух осях, описывается

216

весь сюжет свадьбы (и не только на социальном уровне) и, во-вторых, что оба эти перехода отмечены амбивалентностью оценки.

По обеим «осям» выстраиваются отношения *отдачи/ получения*: F-группа отдает невесту M-группе, «младшие» отдают жениха и невесту «старшим». При этом существенно различается точка зрения главных персонажей и точка зрения их групп: для F-партии брак — это «отдача», а для самой невесты — переход, путь, тогда как в M-тексте брак и для жениха, и для его группы означает «получение». Точно так же младшие теряют жениха и невесту, а старшие приобретают новых членов группы, сами же молодые не осознают свой переход как потерю или приобретение (лишь как потерю и приобретение определенных свойств, прав и т. п., ср. ниже о мотиве потери *воли*). В итоге в качестве отдающей группы выступает F-группа и младшие, а получающей — M-группа и старшие: ²²

Ст	•V*	UJ,	—..
аршие	.1-^.^J..**		..
M	v .	£. ^ ж . ,, .	----
ладшие	м		h)
Здесь	++		
	— L		

плюс означает
«получение», а минус —
«отдачу».

Отсюда, в частности, особая роль, которую играют в обряде *подружки* невесты, они с обеих точек зрения выступают в качестве отдающей группы, а

именно отдающим принадлежит большинство словесных текстов и оценок.

Переход в группу старших связан не только с оппозицией *старший/младший*, но и *природа/культура*. В F-тексте один из главных знаков перехода — это, как известно, смена головного убора и прически (девических на женские), многократно описанная этнографами. Противопоставление висящей косы у девушки и двух кос, уложенных вокруг головы, у женщины может интерпретироваться как противопоставление *естественной* прически *искусственной*. Подобные отношения уже получили интерпретацию на южно-американском материале.²³ Здесь молодые носят распущенные волосы, старшие продевают их сквозь трубку, причем в зависимости от возраста гладкая трубка сменяется трубкой, украшенной резьбой. Так образуется двухступенчатое противопоставление по признаку *естественное/искусственное*: *неубранные/убранные* (волосы) и

217

гладкая/украшенная резьбой (трубка). Приводя ряд мифологических параллелей, П. Ривьер связывает это с «обузданием» силы (неуправляемой и амбивалентной), заключенной в волосах (ср. сюжет, связанный с библейским Самсоном) или символизируемой ими. Точную аналогию дают, разумеется, операции с волосами в *puberty initiations*, для которых В. Я. Пропп²⁴ указал сказочные параллели. Естественно распространить это объяснение и на свадьбу, рассматривая переход в группу «взрослых» не только как «расширение прав», но и как «расширение обязанностей». «Герой» обряда не только становится полноправным, но и включается в более жесткую социальную структуру, в которой поведение его будет в большей мере регламентировано правилами. С другой стороны, он теряет целый ряд ритуальных привилегий, специфических для молодежи (ср. роль молодежи в таких обрядах, как колядование, и вообще в ритуалах календарного цикла и, наконец, роль подружек невесты в свадьбе).

С этой утратой ритуальных привилегий, вероятно, связан известный мотив свадебного причета и песен подружек: после свадьбы невеста

расстается с подружками (=выход из группы младших) и больше не может ходить в хоровод — ср. также ряд хороводных песен о старом муже, не пускающем жену «гулять» и водить хороводы при том, что полевые записки отнюдь не свидетельствуют о наличии строгого запрета для *молодух* участвовать в хороводах и играх (в отличие от соответствующих обрядов). В свадьбе эта «социализация», включение в социальную структуру оценивается негативно, причем оценка рационализируется и выступает в известном нам материале в виде жалоб на ожидающие невесту хозяйственные заботы. Сам социальный статус *девицы* называется *воля*, а переход описывается как ее *утрата* (*воля* обозначает также атрибуты девицы и в этом смысле синонимична *красоте*), при этом утрата воли (красоты), расплетание косы представляется всегда насилием, т. е. действием, совершаемым *против воли* невесты (в обоих смыслах). Здесь мы находим вторую интерпретацию отмеченного выше мотива насилия, произвольных, вынужденных действий, пассивности: *воля* выступает в тексте и в терминологическом, и в узувальном смысле (*утрата* воли= плен, *неволя*; *отсутствие воли*= пассивность, «безволие»).

218

Таким образом, в негативной оценке брака, перехода соединяются три компонента: интерпретация брака как смерти невесты (мифологический уровень), разлука с семьей и деревней (горизонтальный переход, отсюда же — негативная оценка *чужой семьи, чужой деревни*) и, наконец, разлука с подругами (вертикальный переход, выход из группы девиц).

С другой стороны, в свадьбе мы находим и положительные оценки возрастного перехода (и брака в целом). Наиболее характерный пример: свадебное величание *князь* и *княгиня* как обозначение молодых; здесь в качестве обозначения «старших» выступают названия высших статусов из другой иерархии.²⁶ Мы не будем останавливаться на положительной оценке брака, представленной вне свадьбы (в колядках, щедровках и особенно в гаданиях брак противопоставлен смерти, тогда как в свадьбе

отождествляется с ней), но и эти случаи достаточно показательны. Таким образом, оценка перехода так же амбивалентна, как и оценка противоположной партии, т. е. отношения на вертикальной оси сходны с отношениями на горизонтальной оси. При этом наблюдается та же асимметричность, та же «односторонность» оценки, что и между М- и F-текстами: младшие оценивают старших и переход в их группу, но не наоборот, т. е. наибольшее число эксплицитных оценок (и вообще вербальных элементов текста) связано с текстом отдающей группы. С другой стороны, симметрия здесь неполная: если вербальные оценки представлены обычно, лишь в F-тексте, то другие выражения оценки, например мотив опасности *чужих*, встречается и в М-тексте; в то же время и в оценке старших младшими большая часть мотивов принадлежит именно F-тексту.

4

До сих пор мы касались только парадигматической оси свадьбы, но та же бинарность проявляется и в синтагматике. Разделение свадьбы на две части общеизвестно²⁷ и очевидно, хотя указать границу этих частей, как правило, не так просто.²⁸ Противопоставление двух частей выражается, во-первых, в разных соотношениях между М- и F-текстами и, во-вторых, в перемене оценок.

1. Изменение отношений двух текстов в двух частях

219

свадьбы можно в целом описать как (частичное) снятие (во второй части) противопоставления М- и F-текста, причем по разным параметрам можно указать разные точки «перелома». Так, противопоставление М- и F-персонажей по признаку *статический /динамический* снимается в свадебный день с момента отправки в церковь. Если до сих пор М- и F-персонажи не передвигались вместе, то теперь их путь (в плане выражения) совпадает.²⁹ «Содержательно», семантически, т. е. на уровне интерпретации, их путь совпадает только после «эмоционального перелома», на котором нам придется остановиться далее. Перемена отношений М- и F-текста видна и в

следующем: до свадебного дня передвижения жениха и других персонажей М-текста детерминируются F-текстом. А. К- Байбурин³⁰ показал, что М-текст на уровне перемещений членится на сегменты, изоморфные всему сюжету М-текста;³¹ формула каждого из таких сегментов $L_M \rightarrow tL_F$ (где L — локус, и порядок перемещений отражен в следовании стрелок сверху вниз), т. е. персонажи М-текста отправляются в F-локус и по совершении каких-то действий возвращаются. На протяжении всей свадьбы, в силу F-центричности, детерминирующим является F-текст; выбор персонажей М-текста для данной поездки, действия и реплики его персонажей определяются тем, какая ситуация имеет место в данный момент в F-локусе (например, *девичник, сговор* и т. п.). Исключение представляет *сватовство*, где инициатива принадлежит М-партии, но и в этом случае от F-партии зависит, будет ли продолжаться свадьба.³² Во второй части свадьбы (после свадебного дня) молодая вместе с мужем едет навещать своих родителей, здесь пути молодых целиком совпадают, и это можно интерпретировать двояко: если считать F-текст связанным с самой невестой, а не с ее группой, то в этом «ходе» свадьбы F-текст ассимилируется М-текстом, М-текст выступает в качестве доминирующего. Если же связывать F-текст в первую очередь с группой невесты, а не с ней самой, то этот момент должен интерпретироваться как выход невесты из F-текста и включение ее в М-текст. Эта двойственность интерпретации связана с самим характером отношений двух текстов и, как мы увидим ниже, обе интерпретации правомочны и находят подтверждение в материале.

2. Перемена оценок в свадьбе проявляется достаточно четко: первой части свадьбы присущи преимущественно мотивы, связанные с утратой и смертью, жалобы (в жан-

220

ровых определениях: причитания, корильные песни и т. п.), второй же — мотивы «сакрализации» молодых, благопожелания и т. п. (величания).³³ Наиболее отчетливо это оценочное противопоставление первой и второй

части свадьбы проявляется в «эмоциональном» поведении персонажей; с некоторым огрублением можно свести различия, отмеченные в настоящем разделе, к двум оппозициям:

Первая часть

Противопоставление М- и F-текстов

«Плач»

Вторая часть

Снятие противопоставления М- и F-текстов

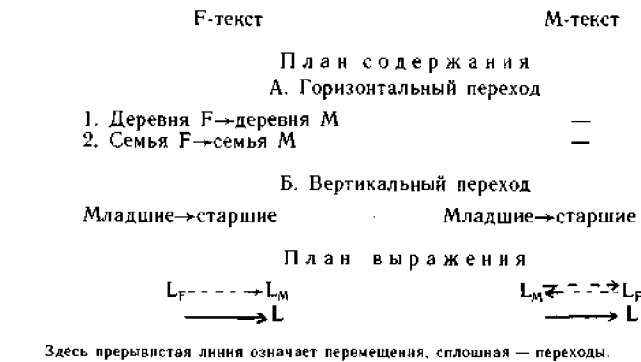
«Смех»

Второе противопоставление, в согласии с этнологической традицией, легко интерпретируется как оппозиция *смерть /воскресение*, характерная для инициационных, переходных ритуалов (в смысле А. ван Геннепа).³⁴ «Всякий *rite de passage* — смерть и новое рождение (resp. «возрождение»). Переход, превращение А в не-А первобытное мышление представляет себе в форме двух последовательных актов, гибели старого А и рождения нового не-А. На этом в принципе построены все „обряды посвящения“ (...) Так, свадебный обряд начинается воплем и кончается весельем».³⁵ Это утверждение верно, во всяком случае, для социальной структуры-, которая мыслится как жесткая и непроницаемая. Ритуал есть «потрясение» структуры, после которого она «регенерирует» уже в новом виде. С другой стороны, переход и в пространственном отношении возможен только вне социальной структуры — в лесу (в *puberty initiations*), в пути между деревнями (в свадьбе), в ином мире (что представляет собой «мифологический» уровень значения обоих этих случаев).

Именно в этом аспекте, в значении пути и в мотиве смерти и воскресения проявляется существенная асимметрия М- и F-текстов.

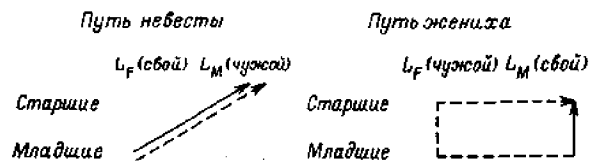
Пути жениха и невесты рассматриваются в свадьбе как пути в иной мир, как смерть/воскресение, но реализуется этот мотив в двух текстах очень различно.

Остановимся сначала на переходах. Схематически их можно представить так:



Здесь прерывистая линия означает перемещение, сплошная — переходы.

ИЛИ



Здесь прерывистая линия означает перемещение, сплошная — переходы.

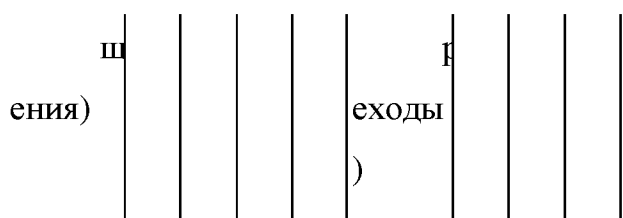
В свадьбе, таким образом, существенно не только и не столько разделение на неподвижных и движущихся персонажей, принятое для нарративных текстов, сколько на совершающих и несое ршающих переходы.

В этих схемах уже видна асимметрия: большей подвижности, более длинному пути жениха соответствует меньшее число переходов в плане содержания (асимметрия усиливается, если учесть, что реально жених, как раз отмечалось, совершает указанный путь несколько раз).

Асимметрия проявляется и в отношениях горизонтальных и вертикальных переходов и перемещений. В F-тексте ряд элементов можно интерпретировать как актуализацию оппозиции *верх/низ* в плане выражения, т. е. как вертикальное перемещение невесты (прыгание по лавке и с лавки, сажание и т. п.), между тем в M-тексте такие мотивы, как правило, не связаны с самим женихом (а лишь с матерью жениха — родной или посаженной — и с другими периферийными персонажами). Что касается вертикаль-

Таблица 2

	М		F			М		F	
	-текст		-текст			-текст		-текст	
		о-		О-			О-		о-
	ер-		ер-			ер-		ер-	
	ти		ти			ти		ти	
	- и-		- и-			- и-		- и-	
	ал	он	ал	он		ал	он	ал	он-
	ь-	-	ь-	-		ь-	-	ь-	
	ый	ал	ый	ал		ый	ал	ый	аль
		ь-		ь-			ь-		-
		ны		ны			ны		ны
		й		й			й		й
П					П				
лан					лан				
вы-					со-				
р					д				
ажения					ержа-				
(р				
переме					ия				
-					(пе-				



ных перемещений жениха, то, например, в таком репрезентативном собрании, как сборник Шейна, встречается только один такой случай: в Псковской губ. «дружка ведет жениха по лавке под руку».³⁶ Если нельзя утверждать, что в М-тексте вовсе нет вертикальных перемещений, то несомненно, что они весьма редки. Поэтому в табл. 2 для плана выражения плюс и минус будут обозначать не наличие и отсутствие мотива, а его сильную и слабую выраженность.

Эта таблица иллюстрирует интересную асимметрию не только в отношениях М- и F-текстов, но и в отношениях плана выражения и плана содержания (отсутствию горизонтального перехода в М-тексте соответствует слабая выраженность вертикальных перемещений). В пределах самого плана выражения асимметрия отчасти «компенсируется» большим числом горизонтальных передвижений в М-тексте.³⁷

Другая асимметричность видна в значении пути . в М- и F-текстах. *Путь* в обоих текстах означает смерть и воскресение, но в реализации этих значений есть существенные отличия.

«Смерть» жениха существует в свадьбе на чисто ритуальном уровне (мифологическом — в определенном выше смысле), т. е. как смерть интерпретируются только его перемещения, а не переходы, хотя комплекс *смерть—рождение* и является условием возрастного перехода. «Смерть» невесты актуальна не только для мифологического, но и для социального уровня: в однонаправленности пути невесты иконически репрезентирована необратимость этого пути, его соответствие направлению горизонтальных переходов. Большая акцентированность «смерти» в F-тексте может отчасти объяснить тот факт, что именно первая часть свадьбы (связанная со «смертью») приурочена к локусу невесты. Соответственно

с невестой связано и большее число элементов, репрезентирующих переход.³⁸

Смерть и воскресение жениха сосуществуют в пределах одного текста,³⁹ его движение «туда» только в М-тексте осознается как смерть, а движение «обратно» только в М-тексте осознается как воскресение. Для F-текста жених все время остается «мертвым» (чужим). С другой стороны, смерть и воскресение иконически представлены в его перемещениях. Для невесты нет ни того, ни другого. Ее перемещение идет только в одном направлении и, вообще говоря, не может осознаваться как смерть и воскресение. С точки зрения F-текста все ее движения представляют собой смерть, а с точки зрения М-текста — рождение (появление). Причем именно рождение, так как невеста входит в М-партию, в отличие от жениха, который всегда остается для F-партии чужим. Между тем есть свидетельства того, что в обоих текстах осознаются оба компонента значения. Если даже не ссылаться на общую структуру *rites de passage*, достаточно напомнить, что оппозиция *плач/смех* представлена именно в F-тексте (т. е. «плач» в М-тексте вообще отсутствует).

С другой стороны, с точки зрения М-текста, смерть-воскресение невесты — не только переходный, но и инкорпорирующий ритуал, связанный с обезвреживанием существа из «чужого мира», необходимым для его принятия в свой мир. Следовательно, для М-текста существует не только рождение невесты, но и ее смерть. Таким образом, получается, что тексты как бы «обмениваются информацией», М-текст воспринимает из F-текста мотив смерти, а F-текст из М-текста — мотив воскресения⁴¹ (это, в частности, показывает, что в свадьбе как целом существуют элементы, не объяснимые суммированием М- и F-текстов, но только их взаимодействием в рамках нового текста). Однако второй из этих «обменов» куда более интересен, поскольку такой же взгляд на происходящее усваивает и сама невеста. По существу где-то посередине пути тот же самый путь, движение в том же направлении начинает восприниматься как движение в

противоположном направлении.⁴² Как указывалось выше, это можно понимать двояко: а) невеста перешла из F-текста в M-текст, и с этого момента оценивается по его правилам и с его точки зрения (причем так начинают оценивать ее перемещения и персонажи F-текста); б) весь F-текст утрачивает свою

224

самостоятельность и принимает точку зрения M-текста. Обе эти интерпретации вполне приемлемы для плана содержания свадьбы. Переход невесты из F-текста в M-текст (в плане выражения) соответствует ее горизонтальному переходу из своей группы в группу жениха (в плане содержания). Доминанция же M-текста может рассматриваться как снятие оппозиции *F-текст/M-текст*, т. е. интеграция двух текстов в один. Это может репрезентировать интеграцию двух индивидов в семью, причем показательно, что такая трактовка возможна лишь в том случае, если мы связываем M-текст собственно с невестой, а не со всей ее группой (поскольку интеграция имеет место только для индивидов, а не для групп).⁴³ Снятие оппозиции *M-текст /F-текст* можно проследить и на других уровнях. Таким образом, можно сказать, что для второй части свадьбы возникает новая синтетическая точка зрения. Если ассоциировать точки зрения с определенными группами, то эта, видимо, представляет собой взгляд некоей метаструктуры, той «эндогамной» единицы, в которую включены группы жениха и невесты.

В таком суммировании точек зрения двух текстов содержится и одно из объяснений сакрализации жениха и невесты: в оценке противоположного текста каждому из них приписывается свойство «(чужой=) чудесный». Суммирование точек зрения приводит к их совместной сакрализации — это свойство приписывается им независимо от точки отсчета.

Это суммирование относится к парадигматике свадьбы, нечто подобное можно, однако, найти и в синтагматике. В другой работе была высказана мысль (основанная на анализе свадебной терминологии) о том, что

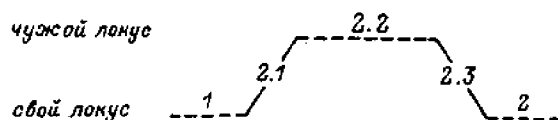
в свадьбе нельзя четко установить границу, точный момент перехода, и собственно вся свадьба представляет собой момент перехода, растянутый на целую церемонию.⁴⁴ Здесь мы подробнее остановимся на механизме этого явления. Для разных аспектов свадьбы момент перехода не совпадает: так, легализация перехода происходит в момент венчания, формальные признаки (для невесты) нового состояния появляются в момент расплетения косы (что не всегда совпадает с венчанием). Если признать, что «смывание красоты» есть лишение девственности (на ритуальном уровне), то баня является еще одним моментом перехода, который не совпадает с реальным лишением девственности — в первую брачную ночь (т. е. в ночь

225

после свадебного дня, а в некоторых случаях — на вторую, на четвертую и т. д. ночь). В другом аспекте момент перехода связывается с описанной переменной ориентации в свадьбе, которую, как уже отмечалось, тоже не так легко приурочить к определенному моменту и которая в свою очередь не совпадает с моментами, перечисленными выше (например, выбрасывание платка невесты происходит уже после венчания, по дороге в дом жениха), ср. другое несовпадение в приводившемся (в примеч. 29) примере из «Домостроя». Суммирование этих «точек перехода» создает эффект «растяжения» перехода — переходом становится вся свадьба, так что молодая может быть названа *красной девицей* после венчания (во время княжьего стола) и *княгиней* (т. е. «старшей») — на девичнике.

До сих пор мы говорили лишь о синтагматической двухчастности ритуала, между тем для свадьбы актуальна и иная, трехчастная сегментация, характерная для структуры *rites de passage*. При этом F-текст лучше сопоставим с теми обрядами, для которых один из компонентов комплекса *смерть /воскрешение* только подразумевается и не воспринимается носителями непосредственно; так, в похоронах воскрешение мыслится происходящим где-то вне пределов восприятия носителей ритуала, тем не менее оно вполне осознается, о чем свидетельствует тризна, особенно в тех случаях, когда она

совершается на кладбище. Расположение кладбища за границей поселения делает его в этом случае репрезентацией другого мира. Та же схема, что и в похоронах, видна и в F-тексте: 1) подготовительные ритуалы, 2) проводы, 3) ритуалы, направленные на дальнейший путь героя ритуала, результаты которых уже, как отмечалось выше, не воспринимаются носителями (и появляются они уже в чужом — M-локусе). Между тем M-текст лучше сопоставим, например, с *puberty initiations*:



Здесь 1 — подготовительные ритуалы, 2 — путь (2.1 — путь «туда», 2.2 — пребывание «там», 2.3 — возвращение

«оттуда»), 3 — ритуалы по возвращении.⁴⁵ В терминологии ван Геннепа: *отделение, пограничный период, инкорпорация*.⁴⁶ Та же сегментация характерна, разумеется, и для классической волшебной сказки типа *quest*.

В заключение хочется остановиться на месте свадебного обряда в ряду других текстов. Предпосылка, заставившая выбрать в качестве основного (и для данной работы — единственного) уровень перемещений, заключается в отнесении свадебного ритуала к сюжетным текстам, т. е. текстам, «характеризующим место, положение и деятельность человека в окружающем мире», описывающим «движение субъекта внутри некоего континуума».⁴⁷

С точки зрения сюжетного текста мир можно представить как систему, знающую два состояния: в сюжете и вне сюжета. В сюжете — мир проницаем, в нем возможны перемещения не только в реальном пространстве, но и в пространствах семиотических (мифологическом, социальном и т. п.). За пределами сюжета мир вообще не знает движения. В этом состоянии границы непроницаемы, способность проникновения «чужих» через границу миров (постоянно им присущая) не приводит к реальному проникновению, так как последнее стало бы началом нового

сюжета. «После» сюжета мир возвращается в первоначальное состояние, сюжет не меняет мира (индивид заново — в новом статусе — инкорпорируется в ту же социальную структуру) .⁴ В этой связи, учитывая указанную особенность мифологических текстов, два рода текстов, сюжетные и несюжетные, можно представить как части одного текста, чередующиеся между собой (статика — динамика — статика и т. д.). Этот единый текст есть цельное описание мира.

Так же, как каждый отдельный текст вписан в единый «текст мира», свадьба вписана в «сюжет человеческой жизни», причем, когда речь идет о мифологических системах, это сочетание — не метафора. На уровне «сюжета жизни» выделяются те же два состояния: жизнь членится не годами, а ритуалами, промежутки между ритуалами (или, по крайней мере, ритуально значимыми точками) не имеют диахронии. Между самими ритуалами, составляющими собственно сюжетный компонент «сюжета жизни», те же отношения, что между сегментами в свадьбе: они изоморфны друг другу — всякий переходный ритуал (другие ритуалы не входят в «жизненный сюжет»)

15*

227

представляет собой смерть и воскресение (рождение) — и в этом смысле изоморфны жизни, ограниченной рождением и смертью. Для различных систем отношения между этими двумя «граничными» точками различны, но в целом за смертью, как правило, следует новое рождение в том или этом мире (для некоторых систем даже в пределах одной и той же семьи). Таким образом, этот круг замкнут, и изоморфизм отдельных ритуалов и всего «жизненного сюжета» — полный (это, разумеется, не относится к тем современным системам, где круг разомкнут и «колыбель качается над пропастью»).

¹ Из новейших работ по чисто лингвистическим особенностям мужской и женской речи см., например: *Алпатов В. М. Язык и общество* М., 1988. С. 69—80.

² Другая сторона вопроса о мужских и женских текстах хорошо

известна в фольклористике — это проблема мужского и женского репертуара, т. е. распределение общего фонда фольклорных текстов между мужской и женской частью коллектива. Однако и этот аспект относится скорее к области систем, к парадигматике.

³ Левинтон Г. А. 1) Некоторые общие вопросы изучения свадебного обряда // Тез. докл. IV летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970. С. 27—30; 2) Свадебный обряд в сопоставлении с другими // Там же. С. 30—35.

⁴ Байбурин А. К., Левинтон Г. А. 1) Тезисы к проблеме «Волшебная сказка и свадьба» // *Quinquagenario* : Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972. С. 67—85; 2) «Князь» и «княгиня» в русском свадебном величании // *Русская филология*. Тарту, 1975. Вып. 4. С. 58—86; 3) К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // *Русский народный свадебный обряд*. Л., 1978. С. 89—105; 4) Похороны и свадьба // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд*. М., 1990; Левинтон Г. А. К статье Д. К. Зеленина «Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских» // *Проблемы славянской этнографии: (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина)*. Л., 1979. С. 172—178.

⁵ В 1975 г. статья была переработана (для включения в текст диссертации «К описанию, интерпретации и реконструкции славянского текста со специализированной прагматикой») и объединена с другой, написанной в 1971—1972 гг. для несостоявшегося сборника под редакцией А. Ж. Греймаса. По изложенным далее причинам мы сочли уместным кое-где вернуться к первоначальным формулировкам.

⁶ Вопрос о применимости понятия *текст* к обряду и о его специфике в таком применении рассматривается в: Левинтон Г. А. К описанию, интерпретации и реконструкции славянского текста со специализированной прагматикой : Автореф. дис. . . . канд. филол. наук. М., 1975. С. 4—5.

⁷ В процессе эволюции обряда возникает иное противопоставление:

исконная семантика (прагматика) VS (^{ТМТМ} "тика

«Новая прагматика» — это переосмысление целей ритуала и его компонентов, «новая семантика» — новая мотивация ритуала и

228

его компонентов (независимо от того, изменилась ли их прагматика). В силу того, что достаточной мотивировкой обряда является сама его традиционность (более того, немотивированность, «непонятность» часто является для носителя важной гарантией подлинности, сакральности ритуала — см.: *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 189— 190), переосмысление относится преимущественно к прагматике (т. е. удельный вес прагматики во «вторичном» периоде повышается). Это новое (главным образом прагматическое) осмысление свадьбы является в ряде работ основным объектом изучения. Между тем вторичное осмысление, конечно, может быть самостоятельным предметом исследования (как в «синхронной этнографии» П. Г. Богатырева), более того, как и всякий фольклорный текст, оно может содержать «невторичные», «традиционные» черты, однако очевидно, что изучение этих мотивировок и переосмыслений не является изучением самой свадьбы и ее семантики. Тем не менее именно это состояние мы, по-видимому, застаем во всех имеющихся записях обряда; таким образом, все то, что далее описывается в статье, представляет собой некую весьма идеализированную картину, конструкт, или скорее реконструкцию иного, более или менее гипотетического состояния обряда. Однако именно такая реконструкция позволяет объяснить многие его особенности и заставляет думать, что именно этот «идеальный» механизм в действительности управлял обрядом за всю его долгую историю. Смысл этой оговорки, разумеется, прежде всего в том, что в статье исследуются отношения между текстами, а не людьми, и слова вроде «воспринимается таким-то образом» отнюдь не всегда подразумевают, что так воспринимает что-то реальный носитель обряда.

⁸ Двух «лагерей», по выражению замечательного краеведа П. С. Бо-

гословского (*Богословский П. С.* К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. Пермь, 1927. С. 52. (Отг. из кн.: Пермский краеведческий сборник. Вып. 2)).

⁹ Конечно, здесь можно сделать ряд уточнений, касающихся «общего языка» этих двух текстов: так, например, в восточнославянской традиции М-тексту, как правило, несвойственны такие языки (коды), как (жанровый) язык *песни* (и тем более *причитания* — см. об этом ниже). В болгарской традиции внутри музыкального кода одному тексту присущ вокальный, другому — инструментальный субкод. Однако в более общем плане, особенно в семантическом аспекте, все-таки можно говорить о некоем (обрядовом и фольклорном) языке, который является общим для М- и F-текста.

¹⁰ Ср.: «Непременным условием диалога является возможность существования двух выраженных точек зрения. Это подразумевает наличие двух сопоставимых кусков текста, отличающихся направленностью, точкой зрения, оценкой, ракурсом и совпадающих по некоторому „содержанию" сообщения или его частей» (*Лотман Ю. М.* К структуре диалогического текста в поэмах Пушкина (проблема авторских примечаний к тексту) // Пушкин и его современники. Псков, 1970. С. 101). (Учен. зап. Лен. пед. ин-та; Т. 434). Ю. М. Лотман исходит в этом определении из традиции М. М. Бахтина (см. прежде всего: *Волошинов В. Н.* Марксизм и философия языка. Л., 1929. 188 с.). Из классических работ см. еще: *Якубинский Л. П.* О диалогической речи // Избранные работы: Язык и его функционирование. М., 1986. С. 17—58. Проблема приложения этих и более новых критериев «диалогичности» к-свадебному обряду подробно рассматривалась в нашей диссертации (см.: *Левинтон Г. А.* К описанию. . . С. 5—6).

¹¹ Релятивность этой оппозиции отметили Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров (ср. пример в анализе сказки о медведе: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.*

Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 234. Примеч. 62 к формуле 270). Характерно, что следующий блок формул (Там же. С. 234. Примеч. 64), относящийся к «сказкам, заговорам и т. д.», целиком применим к ряду свадебных текстов. Там же идет речь о специфике оппозиции *свой/чужой* в свадебных обрядах, «в которых естественное в данном случае противопоставление мужской — женский, воплощенное в образах жениха и невесты, выступает в качестве варианта противопоставления свой — чужой, причем жених и невеста являются чужими *по отношению друг к другу*» (Там же. С. 176. Курсив наш. — *Г. Л.*).

Другое объяснение этой амбивалентности, хотя и менее интересное, — это столкновение мифологической интерпретации «чужого» с реальным восприятием целей свадебного обряда, т. е. с «бытовыми» оценками. Возможность такого объяснения лишний раз доказывает, что «фиктивность» вражды между М- и F-партией в свадьбе не является спецификой нового времени, т. е. результатом «вырождения» ритуала.

¹³ Ср. понятие двух функциональных перспектив повествования в работе: *Бремон К.* Логика повествовательных возможностей // Семиотика и искусствоведение. М., 1972. С. 108—135. Это утверждение не исключает возможности сосуществования повествовательных текстов, симметричных друг другу и противопоставленных по признаку М- или F-ориентации (см. об этом: *Левинтон Г. А.* К проблеме изучения повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В. Я. Проппа. М., 1975. С. 317—318).

¹⁴ Хорошо известны многочисленные параллели и ассоциации эротического и агрессивного поведения у животных, объясняемые, как правило, непосредственной близостью соответствующих мозговых центров. Литература по этому поводу весьма обширна, включая, в частности, описания и объяснения соответствующих мотивов в эротической и брачной символике человеческих обществ (уподобление гениталий оружию, брака или соития — войне, поединку, охоте и т. п.) Приведем один пример,

любопытный тем, что он получает объяснение не на указанном нейрофизиологическом уровне, а на уровне систем поведения и их мотивации. Это ритуал ухаживания у чаек, описанный в кн.: *Тинберген Н.* Осы, птицы, люди. М., 1970. С. 258—262 (глава «Чайки обыкновенные»). Прочитируем только вывод: «Враждебность вспыхивает в нем (самце) всякий раз, когда на его территорию вторгается другая обыкновенная чайка, и поскольку оперение обоих полов очень сходно (. . .) появление самки, естественно, несет в себе хотя бы часть стимулов, вызывающих враждебную или полувраждебную реакцию (. . .) Враждебность играет такую важную роль в обеспечении супружеских пар необходимым жизненным пространством, что вид, вероятно, не способен от нее отказаться. А поскольку враждебность вызывается стимулами, связанными с появлением чужака, самец, должно быть, не может сразу же принять самку, но впадает в состояние внутреннего конфликта, едва она приближается» (Там же. С. 261—262).

¹⁵ Важно подчеркнуть, что при любой конкретной пространственной конфигурации сюжета свадьбы, системы перемещений, видимо, практически во всех традициях в основе обнаружится схема, включающая хоть какой-то вариант «экзогамных» ограничений, т. е. подразумевающая непереносимое пересечение каких-то значимых границ, которые и интерпретируются как границы между жизнью и смертью.

¹⁶ Эти мотивы были упомянуты в наших тезисах (*Левинтон Г. А.*

230

Л.; М., 1974. С. 203—242. См. также специальный обзор в кн.: *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах преимущественно русских. Харьков, 1881. С. 5—21. Сумцов, разумеется, трактует эти мотивы как «пережиточные», мы же как раз пытались отделить их от вопроса об исторической достоверности института насильственного брака, т. е. брака-похищения (Raubehē). Скептическое отношение к этому «генетическому» объяснению высказывалось уже в начале века, см., например: *Державин Н. С.* Обычай

«умыкания» невест в древнейшее время и его переживания в свадебных обрядах у современных народов // Сборник статей, посвященных ... В. И. Ламанскому по случаю 50-летия его ученой деятельности. Ч. 1. Спб., 1907 (предлагаемое им объяснение, впрочем, не более убедительно); менее определено: *Кагаров Е. Г.* Происхождение и состав свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 192—193. Смысл сказанного не в том, чтобы опровергнуть исторически засвидетельствованную брачную практику (впрочем, едва ли общераспространенную, ср. аргументы и уточнения Л. Я. Штернберга: *Штернберг Л. Я.* Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л., 1933. С. 166—168) или ее индоевропейский характер (аргументы последнего времени см.: *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 756—757), а лишь в том, чтобы подчеркнуть, что наличие этой практики совершенно не необходимо для интерпретации свадебных мотивов, самым тесным образом связанных со структурой и семантикой обряда. Скорее можно было бы выводить из этой структуры самое брачную практику. К названным выше примерам добавим только, что «метонимическая метафора» (по Р. О. Якобсону), уподобляющая *гостей-поезжан* (М-пар-тии) *ветрам*: «Не было ветру, вдруг навеяло / Не было гостей, вдруг наехало», сопоставима с ролью Вихря-похитителя в сказке (подробнее см.: *Levinton G. A.* Some Problems of Meaning in the Folklore Texts // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. 1974. Т. 23. Р. 149—161). Кстати, в связи с противопоставлением двух возможных целей сказочного похищения: эротической или деструктивной (см.: *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. К., Новик Е. С., Сегал Д. М.* Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Вып. 4. С. 120—122) ср. такие названия жениха в свадьбе, как *погубитель* и *разоритель*. Вообще признак «чужой» настолько связан с женихом, что известный мотив анекдота: «матушка за батюшку выходила, а я за *чужого парня* выхожу» (Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л., 1979. № 1468*) кажется на этом фоне вполне

серьезной констатацией.

¹⁷ Сумцов Н. Ф. Указ. соч. С. 18.

¹⁸ Разумеется, речь идет только о ритуальных перемещениях, поскольку время ритуала дискретно и перемежается «профаническими» промежутками, между просватанием и свадьбой иногда проходит много месяцев, и девушка может в это время заниматься, например, сельскохозяйственной работой и т. п., но все это, конечно, в ритуал не включается. В то же время и на внеобрядовое, бытовое поведение просватанной девушки накладывается целый ряд ограничений того же характера.

¹⁹ Показателен уже разбиравшийся нами в другом контексте (Левинтон Г. А. К вопросу о функциях словесных компонентов обряда // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 163—164) пример обмена репликами на разных «языках»: девушки поют жениху или другому гостю (как правило, из М-партии) величальную песню, он одаривает их деньгами (и если отвечает

231

словесно, то, разумеется, «прозой»), они благодарят поклоном.

²⁰ Важно и то, что поют при этом незамужние девушки, так что и здесь сохраняются следы обычного распределения песенной речи: как и в F-тексте, она остается привилегией младших (см. ниже) и женского пола — т. е. как бы «элементов» F-текста в М-группе (на возможность такого понимания ситуации указывает любопытная аналогия из области фольклорных физиологических представлений, согласно которым крайняя плоть рассматривается как женский элемент, «женское начало» в мужском организме, а клитор — мужское в женском, ср. позднейшую квазинаучную рационализацию представлений такого рода в известной книге П. Вейнингера «Пол и характер»).

²¹ Под «мифологическим пространством» мы понимаем здесь реальное пространство (или актуализированные в ритуале участки этого пространства), интерпретированное в терминах данной мифологической

системы, т. е. пространство, уже семиотизированное и «прочитанное» по правилам ритуала и стоящей за ним мифологии.

²² Разумеется, старшая часть F-группы выступает как «отдающая» лишь в том смысле, что вся F-группа (деревня, семья и т. п.) «теряет» невесту, а как «получающая» — постольку, поскольку двух новых взрослых людей приобретает весь тот макроколлектив, куда входит и F-группа: деревня (если жених и невеста из одной деревни), округа и т. п. Младшая же часть M-группы действительно «отдает» жениха в старший половозрастной класс.

²³ *Riviere P. G. Myth and Material Culture: Some Symbolic Interrelations//Forms of Symbolic Action / Spenser R. F. (ed.). Seattle; London, 1969. P. 181—213.*

²⁴ *Пропт В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 121 — 122.*

²⁵ Ср.: *Кагоров Е. Г. Происхождение и состав свадебной обрядности. С. 185.*

²⁶ *Байбурин А. К., Левинтон Г. А. 1) «Князь» и «княгиня». . . 2) Тезисы к проблеме «Волшебная сказка и свадьба». С. 75—76.*

²⁷ Оно зафиксировано даже в полевых наблюдениях: «Свадьба делится на две части, в первой — печаль и страх, во второй — торжество и радость» (Чердынская свадьба / Зап. и сост. И. Зырянов. Пермь, 1970. С. 9).

²⁸ Некоторые способы экспликации такой границы (в связи с членением свадебного пространства) отмечены в: *Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства. . . С. 97—98.* Для дальнейшего изложения важен приведенный там пример: невеста выбрасывает платок, в который до сих пор плакала, чтобы «горе осталось позади» — он подробно интерпретируется в работе «Похороны и свадьба» (см. примеч. 4).

²⁹ При этом они могут сохранять какое-то разделение в других формах. Так, в свадебных чинах, вошедших в «Домострой», до

прибытия в дом жениха молодые едут одной дорогой, но отдельно: она в санях, а он — верхом (Домострой по списку Императорского Общества Истории и древностей Российских. М., 1882. С. 168). Аналогии можно найти во многих локальных традициях.

³⁰ Байбурин А. К.. Несколько замечаний о структуре свадебного обряда // Материалы XXVI науч. студенч. конф. Литературоведение. Лингвистика. Тарту, 1971. С. 20—23.

³¹ Вся множественность перемещений относится только к плану выражения, сюжет свадьбы (как «содержательную» структуру)¹ со-

232

ставляет только одно перемещение: жених едет в иной мир, добывает невесту и возвращается; в плане выражения ближе всего к этому — путь жениха в свадебный день, его мы и считаем главным, остальные перемещения являются чисто формальными мультипликациями основного, вроде утроения подвига в сказке — утроение поездки сказочного героя ко дворцу царевны никто не станет интерпретировать как тройное умирание и воскресение героя. Значимы лишь те перемещения, в которых герой пересекает «границы семантического поля» (Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М., 1970. С. 282). Только при таком понимании сюжета имеет смысл утверждение, что отдельные сегменты изоморфны всему сюжету.

³² Формально М-партия и в других звеньях ритуала сохраняет «инициативу» и начинает каждый новый обряд, однако некоторые обряды, например девичник, могут начинаться и до приезда жениха.

³¹ Речь идет, разумеется, только о тенденциях, оба типа мотивов встречаются в обеих частях свадьбы (например, величальные мотивы на девичнике или действия, связанные с обереганием невесты от родни жениха и семьи жениха от невесты — после венчания). Тем не менее тенденция эта ощутима весьма явно.

³⁴ Van Gennep A. The Rites of Passage. Chicago, 1960. См. также: Turner

V. W. 1) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca; London, 1967; 2) *The Ritual Process: Structure and Antistructure*. Harmondsworth. 1974.
Тэрнер В. Миф и ритуал. М., 1983.

³⁵ *Тройский И. М.* Миф о Дафнисе // *Язык и литература*. Л., 1932. Т. 8. С. 217—218.

³⁶ *Шейн П. В.* Великорусе в своих песнях, обрядах, обычаях. Спб., 1900. Т. 1, вып. 2. С. 345. При этом здесь отсутствует столь важный элемент, как прыгание с лавки, характерное для невесты.

³⁷ Подробнее этот сюжет рассматривается в: *Левинтон Г. А.* К статье Д. К. Зеленина. . . С. 177—178.

³⁸ О соотношении М- и F-текстов с погребальным обрядом см.: *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* Похороны и свадьба.

³⁹ Если — чисто условно — рассматривать М-текст как отдельный текст, вне контекста свадьбы, то роль женщины (невесты) в этом тексте может в принципе объясняться ее традиционной медирующей функцией по отношению к оппозиции *жизнь/смерть* (см., например: *Топоров В. Н.* О некоторых особенностях хеттских ритуалов с участием ^{S/}"SU. GI // *Труды по востоковедению*. Тарту, 1968. Вып. 1. С. 67—82, а также ряд других его работ).

⁴⁰ Ср.: *Кагаров Е. Г.* Указ. соч. С. 185—187; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Указ. соч. С. 177. Сюжетные аналоги были отмечены нами в былинке о Потыке (*Левинтон Г. А.* Некоторые общие вопросы. . . С. 30), а также в сказке и легенде, где помощник героя умерщвляет невесту, разрезая ее, извлекает из ее тела «гадов» и вновь воскрешает (AaTh.№ 507, мотив — M241.1) — см.: *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* 1) Тезисы к проблеме. . . С. 72—73; 2) [Рецензия] // *Русский фольклор*. Л., 1987. Вып. XXIV. С. 177 (здесь ошибочно указан номер по Аарне—Томпсону — 506). Рец. на кн.: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей.

⁴¹ То, что группа может совершать действия, направленные на

воскрешение, при том, что само это воскрешение никак не может быть воспринято в мире этой группы, видно из ритуала поминок (см. ниже⁴².

⁴² Разительная аналогия с 34-й песней «Ада» (ст. 76 и след.) на фоне
233

общего совпадения структуры «Божественной комедии» с посвятительным ритуалом, возможно, показывает, что искать объяснение этого загадочного места следует не столько в особенностях пространства у Данте, как полагал П. А. Флоренский, сколько в сфере ритуального пространства.

⁴³ Интересную аналогию может представить в данном случае купальский ритуал, в котором юноши и девушки первоначально находятся по разные стороны костра, а затем объединяются (девушки прыгают через огонь, т. е. $L_F \rightarrow L_M$) и совместно покидают лес (см.: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // *Sign. Language. Culture. The Hague, 1971. P. 381—387*). Ср. прыгание через костер в свадьбе (*Сум-цов Н. Ф.* Указ. соч. С. 91). Важно то, что каким бы способом ни была определена граница между М- и F-локусами, молодые обычно пересекают ее уже вместе.

⁴⁴ *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* «Князь» и «княгиня». . . С. 66.

⁴⁵ Подробно и с несколько иными решениями этот вопрос рассматривается в работе: *Байбурин А. К., Левинтон Г. Л.* Похороны и свадьба.

⁴⁶ Другие переводы этих терминов см.: *Конкка У. С.* Карельская свадебная причитальщица // *Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор.* Л., 1974. С. 243 (*отчуждение, переход, приобщение*); *Тэрнер В.* Символ и ритуал. С. 168—169 (*разделение, промежуточный «лиминальный» период, восстановление*).

⁴⁷ *Лотман Ю. М.* О метаязыке типологических описаний культуры // *Труды по знаковым системам.* Тарту, 1969. Вып. 4. С. 464. Им противопоставлены тексты, «характеризующие структуру мира» и отличающиеся «своей неподвижностью» (Там же. С. 463).

⁴⁸ Мы исходили здесь прежде всего из работ: *Лотман Ю. М.*
1) О метаязыке... 2) Структура художественного текста. С. 280—296.
Довольно сходные соображения для мифа были высказаны филологом-классиком Т. Тэрнером (однофамильцем знаменитого этнолога) в его анализе мифа об Эдипе (*Turner T. S. Oedipus: Time and Structure in Narrative Form // Forms of Symbolic Action / Spenser R. F. (ed.). P. 121 —162*). Полемизируя с «асинтагматичностью» метода Леви-Стросса, Тэрнер приходит к выводу, что синтагматичность текста (его «диахрония») обусловлена наличием времени, характеристики, отсутствующей во внесюжетном статичном мире (в синхронии), ср. статическую «исходную ситуацию» в сказке.

Т. А. Бернштам

Совершеннолетие девушки в метафорах

игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры)

В народной традиции восточных славян *пора* совершеннолетия продолжалась в среднем от одного года до пяти лет для обоих полов (здесь и далее курсивом выде-

234

лены народные термины). Ее начало определялось суммой нормативных признаков достижения статуса девушки / юноши («невеста» / «жених»), а продолжительность зависела от брака и варьирующихся этнорегионально и локально представлений о конце этого возраста (независимо от брака).

В течение поры совершеннолетия все групповые и индивидуальные (парные) формы поведения молодежи во всех жизненных ситуациях — трудовых, бытовых, ритуальных, праздничных — назывались в сельском коллективе *игра*. Сама молодежь использовала этот термин лишь для внутригруппового общения, и главным образом для названия его развлекательной части, в большей или меньшей степени ритуализированной: «И г р а-ж ты моя, игра... / Мне игра не доигра, / Шуточка не дошучена, /

Тано-чек не довожен, / Милый друг не провожен» (разрядка здесь и далее в цитатах наша. — Т. Б.).¹ В русской возрастной лексике существовали и специальные названия молодежи, производные от понятий «игра», «забава».² Бытование слова «игра» в качестве названия п о в е д е-н и я в поре совершеннолетия позволяет назвать им и самый период, т. е. время и образ жизни, переходное состояние, полный цикл которого молодежь проживала в течение календарного года и воспроизводила ежегодно до вступления в брак (или безбрачного выхода из возраста совершеннолетия). Игра в ритуальном контексте жизни общинного коллектива мифологизировала причастность молодежи к процессам стадии молодости космобио-логического мира, чем обуславливались как особая роль ее ритуальных функций в трудовом календаре, так и специфика внутригрупповой жизни.

Согласно природным изменениям обособленная — групповая — игра молодежи происходила в двух пространственно-временных измерениях: на открытом воздухе (весна—лето) и в закрытом помещении (осень—зима); начало игры относилось к весеннему периоду: «Весна пришла, игра пошл а»: все на улице.³ В южнорусских традициях места весенних гуляний и самые гуляния назывались *улица*.*

Соответственно этим двум сезонам обязательные (для той или иной локальной традиции) — ритуализированные — формы игры совершались в рамках либо хоровода, либо посиделки; хоровод, однако, был универсальной игровой организацией, так как он составлялся и на

235

посиделке специально для песенно-плясовых и драматизированных комплексов — игр в узком (современном фольклорном) значении. Приуроченность начала игры к весне отражала идею космосоциального единства возрастных процессов — природы и людей: рождение (возрождение) — рост (достижение зрелости / спелости) — плодоношение (вступление в брак). Замечается тесная связь раннего этапа весеннего цикла с женским началом (ведущая обрядовая роль женщин в стимуляции удачной весны —

призывы, кормления, очищение и т. д.), вследствие чего «разыгрывание» пробуждения и расцвета растительности происходило в девичьем хороводе, в котором участие парней увеличивалось постепенно (на протяжении весны). Расширение сферы пространственного перемещения хоровода — от улицы села до «диких» мест за селением или несколькими, нарастание активной роли парней в играх и, наконец, слияние в едином хороводе молодежи многих сел, составляющих максимальное общинное единство, — т. е. организация игрового макросоциума, — происходили по мере приближения к летнему солнцевороту.

В растительной символике весеннего периода игры сконцентрировались представления о состоянии и поведении девушки в поре совершеннолетия. По сути, весь комплекс хороводных игр — в их организации, последовательности, в сюжетике и мелосе песен, в движении и хореографической пластике и т. п.— это ритуальное поведение (в той или иной степени деформации) с «переходной» семантикой; иначе говоря, игра может рассматриваться как отчасти деритуализированная система переходных обрядов совершеннолетия. Под этим углом зрения этнические и локальные различия игровой культуры у восточных славян не так существенны, как типологически сходные признаки, несомненно восходящие к общеславянскому наследию. В число этих признаков входит и метафорическая система (возрастной символизм) с преобладанием растительных образов в переходных обрядах девичьего совершеннолетия. Наиболее полно изученный нами русский материал лег в основу данного исследования, украинские и белорусские параллели приводятся по мере надобности.

В репертуаре весенних игр восточных славян обращают на себя внимание три общих и устойчивых по песенным сюжетам игры с зачинами:
Посею я маку, Просо

236

сеяли, Уж мы (я) сеяли(а) ленюк. (К сожалению, мелодика песен, кроме

Просо, не изучена). Песни и игры различаются по содержанию, исполнению (включая движение, построение), растительным образам-символам и их, так сказать, аграрной значимости (а следовательно, и мифологической интерпретации). Однако в них содержится смысл, объединяющий и выделяющий из всего растительного символизма весеннего песенно-игрового цикла, а именно — получение от сеяния желаемого результата: мака, льна и девушки. В каждой из песен указаны самые общие правила поведения, необходимые для удачного исхода «сеяния», в сумме сводящиеся к следующим, дополняющим друг друга действиям: а) злаки должны сеять сами девушки (или «сеятель» — мужчина: *Мак*); б) за посеянным надо следить: отмечать последовательный ход роста (*Мак*), оберегать от порчи, уничтожения (*Просо*); в) урожай вовремя и умело собрать (*Лён*). Детальную картину «сеяния-роста», символизирующих пору совершеннолетия девушки, свойств и правил поведения в этом возрасте, требуемых для нормального созревания, избегания опасностей и благополучного выхода из него (замуж), мы выявили при анализе игрового фольклора в широком обрядовом контексте.

Начнем с устойчивых в обрядовой символической, в том числе и в игровом фольклоре, растительных образов девушки, предстающих через метаязыковую функцию — раскрытость метафор и символического параллелизма. Растительные образы-символы разделяются на две крупные группы по признаку места произрастания — в культурном (сад—огород) или диком пространстве; в каждой из групп выделяются подгруппы, об особенностях которых будем говорить в процессе изложения. Заметим лишь, что основной признак группового разделения уже содержит качественную оценку как бы изначальных свойств статуса и поведения девушки в оппозициях: безопасный—опасный, чистый—нечистый, правильный—неправильный и др.

В «культурной» группе первую подгруппу составляют садовые растения, которые девушка сеет/сажает сама: цветы — роза, рута, мята;

ягоды — земляника, малина, смородина; деревья — яблоня / груша. Собираемый термин-символ этой подгруппы — *сады*; помимо фольклорного образа имелось и понятие в возрастной терминологии: *идти в сад* — хорошо расти, входить в пору

237

совершеннолетия.⁶ Микропространство садовых растений — собственно девичье: на Украине и в Белоруссии девушка имела свой «сад», в котором высаживала цветы (растения), обязательные для свадебного обряда,⁷ растения произрастали около дома, находились под неусыпным надзором хозяйки и в минимальной степени были подвержены воздействию со стороны — стихийному или человеческому, вследствие чего их рост и созревание проходили благополучно. Садовые растения символизировали такие свойства девичьего статуса, как красота-сладость, спокойствие (бесстрастность), чистота, определяющие непорочное поведение в кругу подруг и идеальный вариант выхода замуж — по любви. Приведем примеры песен, исполнявшихся сугубо в девичьем хороводе, содержащих также мотивы идентификации в группе. «В среду рано я сады посадила. . . / Я сады поливала. . . / Я сады укрывала. . . / Я веночек совивала» (сестра выбирает брату невесту по любви);⁸ «Кабы у меня был сад в огороде, / Я бы умела / Вкруг сада ходити. . . / Холстом укрывала. . . / Водой-медом поливала» (выбирает сестре «младого» по любви или мать отдает дочь за молодого);⁹ «А ми рутоньку поаем. . . / Пополем. . . / Нарвемо. . . / Вшочки сплетемо, / Девочек вберемо»;¹⁰ «Я посею траву-мяту / Коло своей хаты»: не ходи (чужой), не топчи-ч я садила-поливала для милого."

Если садовое растение все же оказалось «испорченным» или выросшим не на своем месте (не в саду), значит, девушка не уследила за ним — неосторожно вела себя: «Червоная роза, не стой на дороге.../ Кто идет — ломает, щиплет»: милый соблазнил девушку;¹² «Под горою (на горе) яблонька росла — не выросла, // Цвела — не выцвела»: девушку слишком рано отдали замуж, по неволе.¹³

К подгруппе огородных растений относятся овощи, в игровом фольклоре обычно — капуста, лук-чеснок. В противоположность садовым они символизируют естественное для данного возраста, но небезопасное для девушки состояние любовной страсти (возбуждение), склоняющее ее к своеволию, свободному поведению. Песни с этими образами — плясовые, что дополнительно свидетельствует о возможности «греха»: на игровом языке пляска — *скакания* — символизирует «брак». «Сажу-сажу капусту. . . / Кому надо — приходите торговать»; у Дуни новый огородец, в нем капуста: девушка гуляет;

238

девушка садит-поливает капусту ->- гуляет с милым и матери ее «не унять».¹⁴ Эротизм этих символов используется в украинском и белорусском обрядовом фольклоре, в частности свадебном и масленичном: «Зжте, бояри, капусту. . . / Сама Оксана садила, / Раненько вставала, / Капусту поливала» (брачный пир); молодица сеет лук/ чеснок, продает козла, покупает «краски» (белила-румяна) и изменяет мужу.¹⁵ Овощам постоянно угрожают козел и заяц: «Козелок повадилса в огород. . . / Кочеточки поглодал — девушку целовал»; козел вытоптал лук / чеснок; «Зайнька, где вечор был? — /В огороде капусту ломал».¹⁶

Эта оппозиционная садовой подгруппе символика связана с качественно иной семантикой локуса: огород — не сугубо девичье место; сеяние / сажание овощей — трудовая функция женщин, сопровождавшаяся эротическим обрядовым поведением с магией плодородия: обегание грядок или сидение на них нагишом с соответствующими приговорами; одни овощи, в частности капуста (репа, редька), предстают как женские символы, другие — как мужские (см. далее) или двуполые символы. Женская огородная функция допускала участие девушек, но после этого требовалось магическое очищение от «греха».

В группе «диких» растений также различаются две подгруппы: к первой относятся злаки — земледельческие культуры, произрастающие в

окультуренном пространстве, ко второй — свободно растущие растения: травы, цветы, кустарники, деревья; собирательный термин этой подгруппы — *роща* (рус.), *куст* (бел., укр.). В обрядовой символике растения обеих подгрупп (кроме кустарников, деревьев) и могли быть посеяны человеком, в первую очередь — девушкой, и зародиться самостоятельно. В любом случае дикое растение более подвержено опасностям различного рода и на метафорическом языке их сеяние/рост раскрывают сложную гамму эмоциональных состояний девушки, создания условий и соблюдения правил поведения, необходимых для благополучного прохождения через «испытания» игры. Поскольку основным испытанием являлся эротический искус — отношения с парнями, то прежде чем перейти к анализу поведенческой системы, мы остановимся на растительной символике юношеского совершеннолетия.

Фольклор и обряды не дают оснований для выделения устойчивых растительных образов, в том числе и со-

239

бирательных, для парней, — во всяком случае, садовых растений.¹⁸ Из огородных используются главным образом хрен и хмель, но чаще они не являются /прямыми метафорами, а символизируют оттенки состояния молодца в его холостом (или брачном) статусе, а также отношения с девушками. Парень никогда не сажает эти культуры. Так, хрен либо сажает мужчина (и ухаживает его жена), либо он вырастает сам: «Уж ты, хрен. . . / Садовой. . . / Кто тебя сажил? — / Сажил меня Иван, / Поливал Сели-ван. / Селиванова жена / Всю ночь не спала, / Хрен усаживала, / Угораживала», «Ах ты, хрен мой, хрен! / Что не я тебя сажал. . . / Хрен сам взрос».¹⁹ Хмель сеют либо девушки, либо он также произрастает самостоятельно. Его символическая роль — устроить брак, о чем девушки «приговаривают» при посеве, а парни закликают дикий хмель перевестись к ним «в огород»: «Сеяли девушки яровой хмель, / Приговаривали: — / Расти, хмель, по тычинке в день / Без тебя, хмелюшко, молодые ребята не женятся»;

«Передайся (родись, вейся), хмель, на мою сторону (через тын в сад)»: молодец жалуется матери, что все друзья женаты, кроме него.²⁰ В белорусском фольклоре «хмель с тычинкою» — символ брачного союза: «Звіўся хмель з тычынкаю, / Злюбiўся Паўлюська з Мат-рункаю».²¹ Хрен и хмель опасны для девичьей невинности: в игре они олицетворяют любовное желание и безрассудное поведение девушки. «Уж ты, корень, мой корень (эквивалент хрена. — Т. Б.), / Корешок садовый, / Разыгрался этот корень / У девицы в лице»: «разжигает» парня целоваться; в песне с зачином «Хрен мой, хрен» девушка ходит в одних чулках и без пояса — символика «греха»;²² «Хмелинушка, хмелина. . . / Не ходи мимо сада. . . / Худу славу не клади. . . / Никто замуж не возьмет. / Хоть посватается, да взять откажется» (вариант: «мне не честь — отцу-матери позор»); «Никогда меня хмелина не разаймывала. . . / Разняла меня хмелина, / Полюбил бравый детина».²³ Песни *Капуста*, *Хрен* и *Хмель* часто входили в число наборных хороводных игр с участием парней, в которых происходило символическое «переjuvenивание» всех участников.

В единичных случаях молодец сеет полевые цветы, главным образом ромашку — *рамдн*: «По саду молодец рамон рассевал».²⁴ В качестве растительного символа парня-жениха ромашка используется в белорусском свадебном фольклоре: «Да у нашым сяле тры вулцы: — /

240

Руж*а лялею — то дзевачк!, / Рамон бялее — то малой-чык!».²⁵ Однако ромашку, как и другие полевые цветы (например, васильки), чаще сеет девушка (иногда — женщина): «Ой, посею я рамону», «Сеяла ироман (вариант: вопроман, войроман), / Садила васильки».²⁶ Использование полевых растений для мужской символики может свидетельствовать, на наш взгляд, как об андрогинизме диких растений (проявление ими разной «половой» природы, их стихийной непредсказуемости), так и о деформации игровой культуры, сопровождающейся переносом метафор на представителей других полов.

Вернемся к группе диких растений и поведенческому комплексу девушки, с ними связанному. Он раскрывается в основном на сеянии — росте злаков — мака, льна/ конопли, проса.

Прежде всего эти культуры олицетворяют в растительной символике волосы / косу и в конечном счете — саму девушку. Помимо свадебного обряда, дающего, как известно, наиболее представительный и яркий материал об этих символах и их значении, перечисленные злаки использовались в гаданиях, подблюдных песнях, колядках: «Ой, на горі ячмшъ, /А в долин! просо, / Просила Мария: — / Розплетгг мен! косу»; «Сею, сею просо на девичью косу»; «Хоронили мы золото. . . / Упало. . . / В мак да во мак»; «А ясен, красен / Маковый цветок». «Сеянием» льняного / конопляного семени гадали девушки о женихе на пятой неделе Великого поста (Андреев день) в Полесье,²⁸ а в Поволжье на Новый год выкидывали лен из риги, чтобы не остаться «в девках»,²⁹ и, как говорили в западнорусских областях, не получить оскорбительного прозвища *девоцький король*.³⁰

Сжиганием льна в свадебном обряде (в частности, на голове у невесты при посадке) и льняной кудели из девичьих прялок на вечеринке (парни)³¹ символизировали реальный или мнимый конец девичества. Об этом же недвусмысленно говорится в свадебной припевке из Орловской губ., исполнявшейся, «когда молодых кладут спать»: «А мы зажгём лён, лён, / А девушек вон, вон!»³²

В игровых песнях все четыре культуры сеют сами девушки — группой или в одиночку; мак и коноплю может сеять некто мужского пола — *старик*, *Ермак*, несомненно представляющий фигуру какого-то «сакрального сеятеля», поскольку оба злака, обладающие наркотическими свойствами, по мифологическим представлениям, должны

были находиться в ведении высших сил. (Кстати, как мы увидим далее, сеяние этих культур для девушки иёбезо-пасно). Образ сеятеля-старика

наиболее характерен для русской и белорусской традиции: «Старик, поспел ли мак?», «Ермак, поспел ли мак?»; ³³ «Старенький дедка сеет коноплю», «Старенький дядька, / По огороду ходя. . . / Конопельку сея». ³⁴

Полевые цветы (травы) сеют либо сами девушки, либо они «зарождаются» свыше; одним из мифологических образов «сеятеля» выступает орел, но он — только «исполнитель», так как результат сеяния зависит не от него: на первом поле орел посеял пшеничку — «зародил Бог травичку», на втором поле все произошло наоборот. ³⁵ Отсутствует образ сеятеля в запеве широко распространенной русской свадебной песни «Цветы (вариант: семена). ..Вас много было посеяно, / Немного уроди-лося». ³⁶ (Существует вариант обратной формулы: посеяно немного — уродилось много). К этому примеру мы еще вернемся.

Поскольку на реальном (бытовом) и мифологическом уровнях сеяние — функция мужская, постольку девичье сеяние — особый ритуально-символический акт перехода в группу совершеннолетних, начало обучения и испытаний. Групповое обучение — условие успеха «переходной науки», долженствующей привести к нормальному, по традиционным меркам, статусу невесты и браку. Последнее чрезвычайно важно не только для самой невесты, но и для преемственности совершеннолетия как такового. Откуда это следует?

В одной из своих статей мы уже говорили, исходя из анализа семантики вещественных, вербальных и действенных компонентов восточнославянской свадебной обрядности, о «сеянии красоты» невесты — олицетворении девичьего «Я» — как сеянии новых девичьих «Я» («душ»). ³⁷ Сеяния происходило при расчесывании волос невесты, уподоблявшихся просянному, льняному, но чаще — маковому зернышку / семени; безупречное поведение девушки в поре совершеннолетия, идеальным подтверждением которого являлся брак по любви, символизировали сеяние в саду и густые всходы: «Ой, як пойду я та за милого, / То ти, красота, да посходь рясна». ³⁸ Сеяние невесты — одно из ключевых звеньев в статусе совершеннолетия, до

которого была обязана дорасти каждая девушка, ибо через него осуществлялась непрерывность круговорота

242

молодости, воспроизводство стадии совершеннолетия. С этой точки зрения образ невесты как «сакрального сеятеля», способного зарождать множество, вырастает иногда до космических размеров: например, по белорусским поверьям, отраженным в свадебном фольклоре, невеста сеет молодые «души» обоего пола: «Ехала Марынка з-пад вшца, / Сеіа чорын мак з рукауца», «Узыдзк . . чоран мак. . . / Усходам зялё-ным [братья], / Зацвіц! цветам чырвоным [сестры], / Залатой макаукай узрасц [жених] ». ³⁹ Этот факт дает нам основания предположить, что неизвестным сеятелем цветов / семян в вышеприведенной русской свадебной песне с формулой «немало / мало посеяно — немного / много уродилось» могла быть невеста.

Принципиальное значение при девичьем сеянии (групповом и индивидуальном) имело направление движения, в первую очередь по или против (солнца). Найденные нами пока единичные вербальные указания на эти действия в игровых песнях осмысляются на фоне обрядовой семантики движения, в том числе и в игровых комплексах. Интерпретация в последних начинается с терминологии построения и хореографических рисунков весенних шествий и хороводов: в названиях содержалась семантика пространственного перемещения в простых или сложных фигурах. Так, шествия *Улица* или *Стрела* происходили по прямой, *Веревка* или *Плеть* — извивами, при игре в *Столбы* стояли на одном месте и т. д. В течение весны направление и рисунки движения менялись, сообщая на своем «языке» об изменениях в природном мире и поведении участников игр. Движение по солнцу было характерно для первых весенних выходов девушек на улицу селения; сочетание движения по и против (солнца) наблюдается в играх рядами навстречу друг другу, причем ряд, начинающий игру и запевающий песню, в которой назывались участницы — мы/девицы — всегда двигался по солнцу (*Роца, Просо, Бояра*). Известно, что во многих хороводных играх, с

участием парней или без них, круг / ряд мог менять направление даже в течение одной песни в соответствии с ее содержанием, т. е. смыслом игры. Если хоровод состоял из двух кругов, то они двигались либо вместе *посолонь*, либо в разных направлениях (например, один из белорусских вариантов *Просо*).^{*} Так, в игре *Хожу я гуляю вдоль по короводу* «жених» набирал «невесту с родней» во внутренний круг,

243

который двигался против солнца, в отличие от большого, внешнего круга, двигавшегося по солнцу. Обрядовая семантика движения по / против (солнца) раскрывается в оппозициях светлый — темный, чистый — нечистый, жизненный — нежизненный. Действия против солнца отмечали различные переходные ситуации (свадьба, похороны, болезнь) и отражались в сопутствующих магических текстах (заговоры, гадания и пр.); в хороводе движение против солнца сопровождалось печальными, грустными песнями, напев которых (и, в целом, игра) в южнославянском *коло*, например, назывался *жалостивно* или *мртвачко*.⁴¹ Имея в виду все сказанное, приведем теперь объяснение хороводного движения жителями Костромской обл.: «По солнцу засеваешься, а рассеваешься против солнца».⁴² Таким образом, понятия засеять (с я) — рассеять (.с я) составляют в растительной символике игры антиномию, определяющую различные состояния возраста совершеннолетия. Думается, что если засев / сеяние обозначает появление («рождение») девушек, то рассеивание — их брак («смерть»); для подтверждения нашей гипотезы приведем один пример: «У нашей у свахоньки семь сох пашут, / Восьмая борона просо рассеивает» (выдает девушек замуж).⁴³ В ритуальном контексте оба термина составляют семантическое единство: вспомним предание о «трех семенах» — человеческом, животном и растительном, в котором «оставить на семена» употреблялось в значении «оставить в живых».⁴⁴ Дополнением к этим понятиям была оппозиция завивать — развивать в игре *Капуста* (наборная хороводная): завивание (по солнцу) говорило о замкнутости (закрытости)

девичьей группы, ее девственности, развивание происходило против солнца и символизировало готовность к любовным отношениям (ср. другую метафорическую пару с тем же значением: заплетать — расплетать — обряд с косой невесты, наборная хороводная игра *Плеть*).

Сами девушки должны строго соблюдать и не путать правила засева — рассеивания, избегать беспорядочного движения: иначе возникают непредвиденные ситуации (вырастает не то, что посеяли), озадаченность, нарушается монолитность группы (в нее проникают «чужие»), девушка остается наедине с «дружком» (и может потерять невинность). Например: «Сею, вею, посеваю конопелюшку. / Н а з а д у постою, наперёд зайду»: эта фра-

244

за повторяется 5 раз, а весь текст — 3 раза, больше ничего не происходит ->• похоже, девушка «запуталась»; ⁴⁵ «А у нас (у девушек. — Т. Б.) в огороде ни хмель, ни капуста. ./ Пахучая мята. . . / Потерта, помята»: помяли парни. ⁴⁶ Характерно, что в данных песнях неправильность движения связана с сеянием опасных для девушек растений — конопли, хмеля, капусты. Однако беспорядочность может произойти и при сеянии «девичьих» культур, например льна: «Против солнца (фраза повторяется 5 раз), / На востоке. . . / Сею-вею белый леночек»: девушка (молодица) недоумевает «с кем брать?» ->- вызываются «чужие» девичьей группе мать / свекровь, отец / свекор, милый / муж. (Песня с этим сюжетом очень популярна, но в ней часто отсутствует зачин неверного движения сеяния). ⁴⁷

Ритуальное значение девичьего сеяния дополнительно подтверждает немотивированность сеяния парнями. Не случайно, когда они берутся за это дело, особенно в одиночку, ничего хорошего у них не получается, поскольку все делается неправильно: «Посею я конопельку не на паханой земельке» ⁴⁸: на конопле сидит пташка и жалобно поет ->- зачем было жениться? Сеяние

49

льна / конопли в «темном лесе» вызывает измену, район он не сеет, а

рассевает, т. е. готов к браку, но устроить его некому — «сестра мала, мать стара».⁵⁰ Самозарождение растений, без девичьего участия, плохо отражается на судьбе молодца: «Не с е я м ш и, братцы, не пахамши, / Ох, заврадился белый лен»: молодцу не повезло с женой.⁵

Перейдем к системе правил сеяния/роста злаков, отклонения от которых могли привести к негативным последствиям.

1. Сеяние должно происходить вовремя и в определенном месте.

а) В игровых песнях прямо не сообщается о точном времени сеяния злаков. Думается, об этом должно было, в первую очередь, говорить приурочение песен с соответствующими образами растений ко времени их реального сеяния, что в поздней деформированной игровой культуре проследить не так-то просто: все известные нам игровые комплексы «сеяния» исполнялись от Благовещенья (*Просо*) до петровского заговенья и могли повторяться в посиделочный период. Мак сеяли рано, так как он долго всходит; только посев льна/конопли

245

на Троицко-семицкой неделе совпадал по времени с троицким пиком игровой темы «девичья воля»: происходит консолидация девушек (троицкие обряды), их противостояние мужскому началу (до агрессивности), воспевается свободное поведение и стремление удержать девственность — до нежелания замужества. Главным символом девичьей воли у русских выступает береза (у белорусов и украинцев — венок) : «А рошша моя березовая.. /Стой, не расцвета и,/К арагодец мой, стой, не расходи с ь».⁵²

Одним из ритуальных обозначений сакрального времени девичьего совершеннолетия является термин «рано». В восточнославянском обрядовом контексте он употреблялся в двух оппозиционных значениях: своевременно (например, свадебные песни с запевом «раным-рано») и преждевременно (похоронные причитания). Термин «рано» обозначал также любое начало времени (суток, годового сезона, года), которое на ритуальном языке говорило о рождении/начале жизни, в социальном аспек-

те — о переходе, новом качестве. Не случайно в сербском календаре обряд *Рано* (*Ранило*), происходивший от 9 марта до лазаревской субботы был либо только девичьим, либо сельским, но в последнем случае девушки всегда были ведущей группой, созывавшей односельчан и объявляющей песнями о начале нового года.⁵³ В песнях с древесными образами «рано» символизирует опасность нарушения сроков девичьего роста-созревания: девушка еще ничему не научилась, а ее отдают замуж — по неволе, на чужую сторону, ранняя любовь кончается грехом или брак приносит горе. В качестве примеров приводим две широко известные русские народные песни: «Что же ты, черемуха (рябина, калина с малиной), рано р а с ц-вела?/На ту пору-времечко матери дочку родила. . ./Не собравшись разумом,/Дочку замуж выдала»; «Уж ты сад, ты мой сад. . ./Ты зачем рано цветешь, рассыпаешься»: милый уезжает далеко.⁵⁴ Важность своевременного процесса роста составляет содержание игры *Мак*: вопрос-рефрен девушек «Поспел ли мак» как бы выражает их неопытность, а «сеятель(и)» терпеливо объясняет, как проходят все последовательные этапы и что надо делать: вспахать поле, посеять, прополоть всходы, мак цветет, мак поспел — собрать и потеребить его; на Гомельщине при последнем вопросе «пора колотить?» девушка в центре круга отвечает «пора» и убегает, группа

246

бросается за ней.⁵⁵ В украинской игре поспешность девушек обуздывается припевом: «Станьте ви в ряд,/Тут буде мак».⁵⁶ Видимо, о времени сеяния (рождения) девушек ранней весной говорят южнорусские народные названия игр *Просо* и *Мак*: *выкликать (Просо)* и *заигрывать весну (Мак)*.⁵⁷ Оба названия определяют границы ранней весны, от закличек (благовещенские призывы) до поры ее окончательного установления (Пасха), совершеннолетия — «времени игры».

б) Более прямые сведения можно получить из игровых песен о неположенных местах и последствиях сеяния-произрастания на них. Если «полоска моя. . . не у м е с-т а досталась»,⁵⁸ растение будет испорчено —

стихиями, птицами, животными, человеком; урожай не соберут-»-девушка «потеряет себя»; милый бросит: возникает угроза нормальному выходу замуж. Какие же места предстают особо опасными? Лес (дерево, пень), река («на берегу, «за водою»), гора (под/на), долина («желтые пески»), дорога/межа («при толку»). В качестве примеров приводим самые распространенные сюжеты русских хороводных песен, аналогии которым имеются в украинском и белорусском фольклоре.

Мак. «Я посею мак. ../Коло пеньки (пня)/ Прилетели пташки / Воробейки, / Поклевали мак».⁵⁹ Есть варианты этого сюжета, где мотив «неправильно» выбранного места отсутствует, но потрава существует, например: «Да як сел воробей/Да и на маковку, —/Весь мак подол-бал»: Иван дал за Марью «три копочки сена»-»-ложный свадебный выкуп;⁶⁰ «На маковке соловей,/Он весь мак притолок».⁶¹

Лен. Лен — самый популярный образ игровых песен с «сеянием». «Посеяли девки лен» («в темном лесу», «во долу», «на самую на гору», «в огороде в уголку» и т. д.): в лен повадился воробей (соколок-паренек), срывает цветы и бросает в Дунай-»-Дунай «не принимает»,⁶² т. е. отказывается выполнять свою функцию «свата».⁶³ Краткие варианты этого сюжета ограничиваются лишь указанием на опасное место и горе от него, например: «Посеяли девки лены на горе»: милый уехал, счастья-доли нет;⁶⁴ «Ой, зялён мой лён. ../Да п р ы м я-ж ы стоячи. ../ Не дадуць даспялш»: рано отдадут замуж, не дадут догулять-доучиться.⁶⁵

Конопля. Всегда несчастливо/греховно для девушки сеяние конопли, и она всегда посеяна/растет как бы

247

не на месте: «Конопля зеленая моя!/Что же ты н е в е с е-л о стоишь? — /Снизу меня. ../ водой подмыло,/Поперек меня. ../Бурей сломило. ../Сверху. ../Воробьи клюют»: мачеха подстригает падчерицу в черницы;⁶⁶ «Засею я лён, лён, канпелью»: их склевал воробей—«-девушка остается одна с сыном»;⁶⁷ «Не тропка тропится, конопель-че л о м і т с я»: кто-то ходит к девушке.⁶⁸

Воробей — постоянный охотник до конопли, сманивает девушку на грех: «Ах ты, воробей!/Ах ты, семинйчек,/Ах ты, конопляныче к»; «Конопель воробей тащит,/Коноп-ля трещи т»; «Сею, сею, засеваю конопелюшку»; прилетел воробей — «целоваться не робей»: засеивает, т. е. готова к брачным отношениям (незаконным).⁶⁹ Уместно сравнить воробья с парнем-волокитой, которого называли «коноплянником»: «его дело по коноплям вешаться» (поволж., южнорус.).⁷⁰ Несколько слов о символике воробья. В подблюдных гаданиях и свадебном фольклоре он сулит брак/замужество на ч у ж о и стороне (плохо): «Сидит воробей на чужой гарадьбе (варианты: Беле-городе, перегороде/перёклете, на Новом городе), глядит на чужу сторону»⁷¹ (гадания); «Залетел воробей на чужу сторонку», «Воробей — отлётная пташечка» (сюжет с обоими зачинами один).⁷² По нашему мнению, в игровых образах воробья/чижика (или зайца) чаще персонифицировано эротическое начало мужской природы, со свойствами, присущими этим птицам (и животному) — быстрота реакции, непостоянство, по-псковски, *верту-честь*, в значении игривость, ветреность, легкомыслие: *парень-вертун*.⁷³

. Если девушки сеяли лен не так, как полагается, — не в ту сторону, не на том месте, — или плохо следили за ним, вырастали мак или конопля, т. е. более «греховные» злаки: «Посеяли девки лён во доли — уродился мак»: парень срывает цветы; «Посеяли девки лен — / Уродились конопли,/Как во эти конопли/Повадились воробьи.»⁷⁴ Интересно, что мы не нашли игровых сюжетов неправильного сеяния проса.

В дополнение укажем, что место было важным условием нормального состояния и поведения девушки, выраженное и в символике полевых цветов/деревьев; например: «Не стой (вариант: не расти) верба/береза во ржи — расти на меж и»: иначе соловей гнезда не совет-»-девушка одинока, не имеет возлюбленного;⁷⁵ «Край дороженьки береза (черемуха) заломанная стоит»;

«Калина, чья рута за в а д о ю. . /Зарасла яна лебядою»: милый покинул; «Засею я. . /Чисто поле на курга-н е. . /Васильками»; «Сеяла ироман по гора м»: милый все вытоптал; «Посею я рамоню. . /П р ы д а р о з е»: любит молодого — достается в жены старому.⁷⁶

2. Посеянное требует тщательного наблюдения и ухода, этому надо учиться. О «неопытности» девушек в игре *Мак* мы уже говорили. Энергичное противостояние любым попыткам порчи (подмены) и процесс обучения сбору и обработке урожая составляют содержание песенных игр *Просо* и *Лён*. В первой игре посеянному просу грозит вытаптывание конями — символика преждевременной (т. е. внебрачной) любовной связи (в одном белорусском варианте противостоящая девушкам партия сразу предлагает вместо девушки молодца).⁷⁷ Когда девушки проходят это испытание, им устраивают следующее: сулят деньги и любого члена взрослого коллектива (иногда даже деда и бабу). Полученную новую девушку отдавшая ее партия хает — «дурочка, не пряха, не ткаха», девичья группа отвечает, что новенькую «всему научат». В игре *Лён* перечисляются различные этапы сеяния — роста — сбора льна; обобщение песенно-игровых вариантов с этим сюжетом разделяет их на две группы: либо весь процесс заканчивается прядением,⁷⁸ либо ткачеством и даже — шитьем.⁷⁹ Положительная для девушки семантика игрового текста *Лён* — полнота и успех обучения на полезном злаке — выражена (и закреплена) в заклинательной форме припева «удайся ленок — полюбись дружок», а также в акциональной символике во время сеяния — «чеботами приколачивала»: пристукивание ногами и подскоки в хороводной игре означали «любовь». (О семантической связи прядения-ткачества и способности к любовной игре мы говорили в специальной работе).⁸⁰

Стержневой мотив обучения в играх *Мак*, *Просо*, *Лён* ставит закономерный вопрос: кто учитель? Песенно-игровые варианты содержат различные образы «учителей» как внутри группы испытуемых, так и испытующих: старик (*Мак*), мать (*Лён*), молодницы, парни или взрослый

коллектив общины (*Просо*), две-четыре девушки (Мак),⁸² одна девушка (*Лён*). Эту совокупность можно выстроить в мифолого-ритуальный ряд: сакральный учитель (и производитель), прошедшие переход (молодицы), участники одного из этапов перехода (парни), старшие— руководительницы в девичьей группе, к которым, возмож-

249

но, относится и образ «матери» (о возрастной символике этого образа в игровом фольклоре мы упоминали в одной из статей),⁸³ вся девичья группа, взрослые односельчане. Об эволюции этого ряда судить трудно, но его иерархичность свидетельствует о том, что поздний материал донес до нас представления о переходных обрядах как событии космосоциального порядка.

Неподчинение дисциплине (или отсутствие учителей?) вело к немотивированному поведению и пагубным последствиям. Во-первых, девушки не знают, что и где надо сеять и собирать: «Посею лебеду на берегу»: девушка сеет сорняк->-гуляет и целуется; «В огороде, во саду/Берет девка лебеду»: девушка собирает сорняк->-меняет дружков.⁸⁴ Уход за посеянными ведется небрежно или не ведется вовсе: «Посеяли девки лен,/Пололи — белы руки колол и»: парень срывает цветы или конь топчет посевы; «Ой, чей-то лён/Да неполень?»: посеянное зарастает сорняком-бурьяном^-милый покинул (или девушка «гуляет»)⁸⁵ Из других вариантов игровых песен с теми же или близкими сюжетами явствует, что уход за всходами, в частности прополка, требует специального покрытия рук и ног: «Девка просо полет,/Белы руки колет»: парень предлагает ей рукавицы->-засылает сватов; «Аи, рана, рана / На лен роса пала»: девушка вышла в поле босая, милый покупает черевички->-берет замуж.⁸⁶ (Возрастная символизация рук и ног отразилась в свадебном обряде: «долгорукавки» невесты, пеленания рук невесты и жениха, дарение невесте обуви от жениха и пр.). Непокрытость этих частей тела либо неоправданные движения ими особенно опасны при выходе/гулянии в диком пространстве: «Гуляла я,

девица. . ./Наколола ноженьку на былинку»: милый покинул; «По горам девки гуляли,/Чеботом траву топтали,/Рукавом цветы ломали»: девушка не слушается отца-матери, своевольничает.⁸⁷ Примеры неопытного/недисциплинированного поведения иногда сочетаются в одном сюжете, что символизирует невыполнение всего необходимого набора правил, даже если в других песенных вариантах упомянут лишь один случай. Сведем все примеры неправильного поведения воедино: девушка сеет сорняк; сеет/собирает слишком «рано» и не на месте — сорняк в саду/огороде, злак — у воды, на горе, в лесу, при дороге; сеет/сажает «опасные» культуры — овощи; не следит за собой — игнорирует запреты (одежда), забывает о посеянном. Этот

250

комплекс в игровой символике имел двоякое значение: в сугубо девичьем хороводе он использовался, так сказать, в воспитательных целях, т. е. предупреждал девушек, что их ожидает в случаях уклонения от предписанного ритуального поведения; в смешанном хороводе нарушение некоторых правил было необходимо для любовной игры с парнями.

Но вот девушка благополучно прошла все испытания совершеннолетия до последнего рубежа — вступления в брак. Независимо от реальной и ритуальной дозволенности добрачной половой связи (вопрос этот остается пока дискуссионным) в свадебном обряде довенчального цикла главным содержанием является непорочность невесты и подготовка ее к инициации. При этом всегда табуируется реальная степень ее зрелости и невеста представляется девушкой, только вступившей в пору совершеннолетия: «Уж как я, зеленёшенька,/Несозрелая ягодка,/ Не наливчатый яблочек»; «Что я не исполнивши ростом полная,/Как травинушка я недорослая,/Не скопившая смогутной силы»; «Земляничка. . . недоспела, недовызре-ла»; «Маковка нерасцветенная».⁸⁸ Смертные мотивы, пронизывающие тему невесты, отразились и в символике загубленного (испорченного, сломанного, грустного) растения в самом начале его роста/расцвета: «Недозрелую

калинушку нельзя заломить,/Недоросшую девушку нельзя замуж взять» (очень распространенная песня); «Черная ягода, смородина!/Зелена она заломана. . /Всё конями притоптана»; «У нас во садочке. . /Кто мяточку сеял? —/ Катерина. . /Кто мяточку притоптал? —/Иванович»; «Все сады стоят веселёшеньки,/Один сад стоит припеча-ливши».⁸⁹ Добавим также широко известный у русских зачин свадебной песни (или причети), в котором невеста, уходя из дома, заламывает верхушку садового дерева: «Стой, моя береза/верба/груша без верха». Ритуальная функция жениха — завершить процесс перехода — созревания, роста: «Недоспелая маковка, Где будешь доспевать?. /У милого на руке»; «Д о р о с т и княгине за мной, молодце м».

В заключение остановимся на некоторых важных моментах в реальном (бытовом) поведении совершеннолетней молодежи, отразившихся в проанализированной нами растительной метафорической системе.

251

По народным представлениям, в поре совершеннолетия молодежь обладала качествами, более связывающими ее с космобиологическим, нежели с социальным миром. «Дикие» (незрелые, неуравновешенные) психические свойства этого возраста требовали изоляции группы во время ее досуга и развлечений. В весенне-летний период местами сбора и гуляний молодежи были: поле, берег, лесная поляна, возвышенности («горушки»), выгон; осенне-зимняя посиделка собиралась в окраинной избе, обычно у социально неполноценных членов общины (вдова, солдатка, бобыль, старики), а также в различных «нечистых» помещениях — бане, амбаре, гумне и т. п. На Севере существовало поверье, что сдать избу для вечеринки — значит пустить «нечистую силу».⁹¹ Лишь ранневесенние шествия (гуляния) и святочные беседы девушек происходили в центре села (улица) и вблизи его главных сакральных мест — у церкви, на кладбище; эти пространства маркировали начало и конец годового цикла девичьего совершеннолетия, чистоту (и высоту) их ритуального статуса.

Игра молодежи требовала от девушки комбинации противоречивых правил поведения; это было постоянное балансирование между обязанностью сохранить свое достоинство и непорочность («сад») и владением раскованной манерой общения с парнями в качестве игральщицы. Опасность перехода «границ» была высока, так как в нормы игры входили ласки, объятия, поцелуи, совместные ночевки и т. п. («дикое» поведение). Неискусные в игре или недотроги презирались не только парнями, но девичьей группой,⁹² награждались обидными прозвищами, например *обсевок*,⁹³ в крайних случаях — изгонялись из молодежной среды, что грозило им статусом «старой девы». В свою очередь и девушки сторонились парней, которые не обладали ухарской, разбитной манерой ухаживания, умением «забавляться».⁹⁴ Атмосфера молодежных сборищ была для девушки большим испытанием: «любовная игра» в контексте переходных обрядов имела свою условность, но открывала доступ подлинным чувствам и зачастую приводила к трагедии, так как игровой партнер девушки редко становился ее мужем, ибо для брака требовались совершенно иные качества.

252

¹ *Шейн П. В.* Великорусе в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. 1, вып. 1. Спб., 1898. № 453, хороводная с зачином «Улица да моя улица»; № 454 — вариант с зачином «У ворот, воротичков». Курская губ. (Фатежск. у.); Орл. губ. (Малоарханг. у.). (Далее: *Шейн. Великорусе*).

² Архив Гос. музея этнографии народов СССР. Этногр. бюро кн. Тенишева, ф. 7, оп. 1 (далее *ГМЭ*), д. 126, л. 152; д. 201, л. 1—3; д. 292, л. 29—30; д. 347, л. 12—14. Волог., Грязовец., Никольск., Тотемск. уезды Волог. губ.; Там же, д. 59, л. 2. Владим. губ. (Шуйск. у.); *Куликовский Г.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. Спб., 1899. С. 31.

³ Поэзия крестьянских праздников / Вступ. ст., сост., подгот.

текста и примеч. И. И. Земцовского. Л., 1970. № 439, последний день пасхи. Саратов. губ. (Далее: *ПКП*).

⁴ *ГМЭ*, д. 1057, л. 1—3 об. Орл. губ. и у.; д. 1431, л. 3—4. Рязан. губ. (Зарайск, у.); д. 1735, л. 4. Тул. губ. (Епифановск. у.).

Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. Л., 1975. С. 101 — 110.

⁶ Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязан. р-на Рязан. обл.). М., 1969. С. 498.

⁷ *Бернштам Т. А.* Обряд «расставания с красотой»: (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982. С. 50. (Сб. МАЭ; № 38).

⁸ Песни, собран. П. В. Киреевским. Н. С. Вып. 1: Песни обрядовые. М., 1911. № 1112—1113, круговая. Арханг. губ. (Далее: *Кир.*).

⁹ *Кир.* № 1116. Арханг. губ.; Всесоюзный архив Географического общества (далее: *ВГО*). Р. 1, № 53, л. 8 об.— 11 об., первые гуляния. Арханг. губ. (Мезенск. у.).

¹⁰ Украшськ! народи! пісаі в записах Софп Тобшевич. кні'в, 1982. С. 43, веснянка. (Далее: *Укр. піст*).

" Хороводные и игровые песни Сибири/Сост., вступ. ст. и примеч. Ф. Ф. Болонева, М. Н. Мельникова. Новосибирск, 1985. № 130, игровая. Выходцы из Украины. (Далее: *Песни Сибири III*).

¹² Там же. № 498, купальская. Выходцы из Могилев, губ.

¹³ Угличские народные песни: Из новых записей русских народных песен/Сост.-ред. И. И. Земцовский. М., 1974. № 71—71а. (Далее: *Песни угличские*).

¹⁴ Библиографический указатель материалов фольклорного архива каф. русской литературы Горьковского ун-та (далее: *БУ*). Вып. IV. Хороводно-игровые, плясовые и сатирические песни и припевки/Сост. К. Е. Корепова, Ф. С. Эйдельман. Горький, 1981. № 95 и 96. Горьк. обл. (6

районов) (далее: *БУ 1981*); *Песни Сибири III*. № 188—192. Выходцы из Украины, Рязан. губ.; см. также: *Шейн. Великорусе*. № 544—547. Тул., Новг., Смол. губ.

¹⁵ П'сн! Подшля: Записи Нас! Присяжнюк в сел! Погребнице. 1920—1970 рр. КН'ІВ, 1976. С. 165, свадебная. (Далее: *Шси Подиля*);

Песни Сибири III. № 15, хороводная. Выходцы из Белоруссии.

¹⁶ *БУ 1981*. № 99, плясовая. Горьк. и Ульянов, обл.; Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост., вступ. ст. и примеч. Ф. Ф. Болонева, М. Н. Мельникова. Новосибирск, 1981. № 289, масленичная. (Далее: *Песни Сибири II*); *БУ 1981*. № 5, игровая. Горьк. обл., см. также: *Шейн Великорусе*. № 348—352. Тул., Новг., Вят., Орл. губ.

¹⁷ Термин *роца* употреблялся и в быту и в фольклоре: «Стой, 253

моя *роца*. . /Стой, мил короводец» (*Шейн. Великорусе*. № 1243, троичная. Тул. губ.; *Песни Сибири III*. № 36, хороводная. Выходцы из Калуж. губ. В Сибири рощами назывались возрастные группы обоего пола — подростки, совершеннолетние, молодежь разных *концов* (частей) деревни (*Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири: XVIII — первая половина XIX в. Новосибирск, 1975. С. 327). В Европейской России *роци* разделялись на девичьи и мелодичные (напр.: *ГМЭ*, д. 175, л. 18. Волог. губ. (Грязовецк. у.). О *кусте* см.: *Китова С. А.* «Водшня куста» на Поліссі // Народна творчість та етнографія 1972. № 3. С. 67—73.

¹⁸ Цветовая символика и вещественная растительная атрибутика свадьбы и праздничных гуляний молодежи — скорее обобщенный символ пика молодости-цветения.

¹⁹ *Кир.*, № 1066, святочная (запись старая); *Песни Сибири III*. № 11, игровая; *Шейн. Великорусе*. № 1072, святочная. Псков, губ.

²⁰ *БУ 1981*. № 196, плясовая. Горьк. обл. (5 районов); *Кир.*, № 405, свадебная. Тул. губ. (Чернск. у.); № 550, свадебная, Орл. губ. (Мценск. у.); № 643, хороводная. Орл. губ. (Малоарханг. у.);

Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья/Сост. Г. Г. Шаповалова и Л. С. Лаврентьева. Л., 1985, № 371, семицкая. Нерехотский р-н. (Далее: *Фольклор Поволжья*).

²¹ Беларусю фальклор: Хрэстаматыя. Мшск, 1977. С. 266, свадебная. (Далее: *БФ*).

Песни Сибири III. № 128, проходочная. Новосибир. обл.; *ВГО*, р. 7, № 56, л. 15 об. — 16, круговая. Волог. губ. (Сольвычегодск. у.).

²³ *Песни Сибири III. № 218*; *БУ 1981. № 109*, игровая. Арзамас., Ветлуж. р-ны; *Песни Сибири III. № 123*, проходочная. Краснодар, край; № 295. Выходцы из Калуж. губ.

²⁴ *Кир.*, № 535, свадебная. Орл. губ. (Мценск. у.); № 653, хороводная. Орл. губ. (Малоарханг. у.).

²⁵ *БФ*. С. 170, петровская.

²⁶ Там же. С. 574—575, бытовая; Русские свадебные песни Сибири / Сост., вступ. ст. и примеч. Р. П. Потаниной. Новосибирск, 1979. № 76, 193—196. (Далее: *Песни Сибири I*).

²⁷ *Укр. пісні*. С. 74—75; *ПКП*. № 102. Перм. губ. (Камышловск. у.). Запись XIX в. Наиболее частый вариант: золото упало в калину-малину, смородину; Там же. № 66. Брянщина; *БУ /977. № 97*. Горьк. обл.

²⁸ *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю (А — Г) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 184. См. также: *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1877. С. 8.

²⁹ *Фольклор Поволжья. № 47*. Калинин, обл. (Андреапольск. р-н).

³⁰ *Крачковский Ю. Ф.* Быт. . . С. 10.

³¹ *ГМЭ*, д. 317, л. 41—43. Волог. губ. (Сольвычегодск. у.); д. 739, л. 4. Новгород. губ. (Тихвин, у.); д. 718, л. 2об. — 4. Новгород. губ. (Череповец, у.), и др.

³² *Кир.*, № 578. Малоарханг. у.

³³ *Шейн. Великорусе. № 277*, детская игра. Курск, губ.; Там же. № 276.

Костр. губ.; Традиционный фольклор Новгородской области: По записям 1963—1976 гг. Песни; Причитания/Изд. подгот. В. И. Жекулина, В. В. Коргузалов, М. А. Лобанов, В. В. Митрофанова. Л., 1979. № 133, хороводная. Демянск, р-н. (Далее: *ТФН*); *ВГО*. р. 42, № 17, л. 5. Тул. губ. (Чернск. у.); Отдел редких рукописей Библиотеки АН СССР. 45.8.256. (Далее: *ОРРК*); *Калинин И.* Песни онежан. Тетр. 2, № 140.

254

³⁴ *БФ*. С. 594, плясовая; *ПКП*. № 615, русальная. Брян. обл.

³⁵ *Шейн. Великорусе*. № 1184, веснянка. Смол. губ. (Дорогобужск. у.).

³⁶ Там же. № 1514. Волог. губ. (Грязовецк. у.); *Кир*. № 119. Новгород. губ.; № 236. Костр. губ.; № 327. Моск. губ.; № 659. Орл. губ.; Русские народные песни Вологодской области/Сост., вступ. ст., коммент. М. Бонфельда. Вологда, 1973, № 8. (Далее: *Песни вологодские*); *Фольклор Поволжья*. № 582. Яросл. обл.; *Песни Сибири I*. № 237, и др.

³⁷ *Бернштам Т. А.* Обряд «расставание с красотой». С. 58, примеч. 49.

³⁸ Там же.

³⁹ *Мажэйка З. Я.* Пест Беларускага Паазер'я. Мшск, 1981. № 146 (12), свадебная. (Далее: *Мажэйка*); Вяселле. Абрад. Мшск, 1978. С. 255. (Далее: *Вяселле*); *БФ*. С. 287 (взято: *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Спб., 1887. Т. 1, ч. 2. С. 13—40).

⁴⁰ Гомельские народные песни (белорусские и малорусские)/Зап. 3. Радченко // Зап. РГО по отд. этнографии. Спб., 1888. Т. XIII, вып. II, № 1, *такочная-великоддная*. (Далее: *Радченко*).

⁴¹ *ДонЪа J.* Обредне игре у народном стваралаштву Босне и Херцеговине // Народно стваралаштво: *Folklor*. Г. XXI. Св. 81. 1982. С. 33.

⁴² *Фольклор Поволжья*. № 78, Шарьин. р-н.

⁴³ *БУ*. Вып. II. Обряды и обрядовая поэзия. Ч. III: Свадебная поэзия. Похоронный и рекрутский обряды/Сост. К. Е. Корепова, Т.

М. Волкова. Горький, 1980. № 138. (Далее: *БУ* 1980).

⁴⁴ *Буслаев Ф.* Русская народная поэзия. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Спб., 1861. Т. 1, разд. П. С. 99.

⁴⁵ *Песни Сибири II.* № 457, семицко-троицкая. Новосиb. обл.

⁴⁶ *Песни Сибири III.* № 202, хороводная. Выходцы из Смол. губ.

⁴⁷ Там же. № 184, хороводная; № 185; *Кир.* № 1134, плясовая. Перм. губ. (Чердынь); *ПКП*, № 446, 447. Смол, губ.; Торопецкие песни. Песни родины М. Мусоргского / Зап., сост. и коммент. И. Земцовского. Л., 1967. № 67; *БФ.* С. 218, осенняя, и др.

⁴⁵ *Песни Сибири III.* № 186, хороводная. Выходцы из Смол. губ.

⁴⁹ Русская народная поэзия: Лирическая поэзия/Сост., подгот. текста, предисл. к разделам, коммент. Ал. Горелова. Л., 1984. № 122, игровая. Тул. губ. (Далее: *Лирическая поэзия*).

⁵⁰ См. примеч. 24.

⁵¹ *Шейн. Великорусе.* № 792, беседная. Екатериносл. губ. (Александр, у.).

² *Песни Сибири III.* № 36, хороводная. Выходцы из Калуж. губ.

⁵³ *МиАиһееиһ М.* Живот срба селака // Српски етнограф. зб. (Далее: *СЕЗ*). Београд, 1894. Кн>. 1. С. 95—96; *Мијатеиһ С. М.* Обучар српског народа из Левча и Темнигш. Кн> I // *СЕЗ*. Кн>. 7. Београд, 1907. С. 153—154; *ГрбиН С. М.* Српски народни обиба]и// *СЕЗ*. Кн>. 4. Београд, 1909, с. 34—35.

⁵⁴ Песни известны во множестве записей.

⁵⁵ *Радченко.* № 18.

⁵⁶ *Шеш ПодІлля.* С. 58—59. См. также вопросы — ответы в русских играх (*Шейн. Великорусе.* № 276—277; *ТНФ.* № 133; Песни крестьян села Беловежского Чебоксарского уезда Казанской губернии/В. Магнитский. Казань, 1877, № 8. (Далее: *Магнатский*).

⁵⁷ *Земцовский И. И.* Мелодика... С. 102. Калуж. губ.; *ВГО*, р. 42, № 17, л. 5, Тул. губ. (Чернск. у.).

ТФН. № 156, хороводная. Мошенский р-н.

ПКП. № 575, троицкая. Псков, губ. (Себежск. у.).

255

⁶⁰ *ПКП.* № 688, сенокосная, прополочная, жатвенная. Брянщина.

⁶¹ *Шейн. Великорусе.* № 1917, свадебная. Тул. губ. (Епифановск. у.).

⁶² Сюжет очень широко распространен, например: *Шейн. Великорусе.* № 430, хороводная. Вят. губ.; № 1229, троицкая. Перм. губ. (Красноуфимск. у.); *Песни Сибири II.* № 438, семицко-троицкая; *ТФН.* № 135, хороводная. Мошенск. р-н. *Песни вологодские.* № 49; *Лирическая поэзия.* № 95. Перм. губ. (Чердынск. у.).

⁶³ *Мачинский Д. А.* «Дунай» русского фольклора на фоне восточно-славянской истории и мифологии // *Русский Север : Пробл. этнографии и фольклора.* Л., 1981. С. 138—143.

⁶⁴ *Песни Сибири III.* № 181, хороводная. Переселенцы из Курска.

⁶⁵ *БФ.* С. 212, осенняя.

⁶⁶ *Лирическая поэзия.* № 140, хороводная (запись 1820-х гг., место не указано).

⁶⁷ *Мажэйка.* № 64.

⁶⁸ Вологодский фольклор: Народное творчество Сокольского района. Вологда, 1975. № 52, свадебная.

⁶⁹ *Шейн. Великорусе.* № 448, хороводная. Вят. губ.; № 618, плясовая. Новгор. губ. (Демянск, у.); *Песни Сибири III.* № ПО, прохо-дочная.

⁷⁰ *Макаров М.* Опыт русского простонародного словотолковника // *Чтения в обществе истории и древностей российских.* М., 1847. Год 3. № 4. С. 112.

⁷¹ *Кир.* № 1074 и 1081. Ряз. губ.; *ТФН.* № 291(4), 292(5); *ПКП.* № 207; *Песни Сибири II.* № 192. Выходцы из Моск. губ.; № 193, Омская обл.

⁷² *Кир.* № 404, свадебная. Тул. губ. (Чернск. у.); № 523, свадебная.

Орл. губ. (Мценск. у.).

⁷³ Псковский областной словарь. Л., 1976. Вып. 3. С. 98—99. Воробей всегда зазывает на игрище и любовные утехы (*Кир.* № 1049, святочная. Оренбург, губ. (Бузулукск. у.); *Песни вологодские.* № 65, наборная хороводная, и др.).

Кир. № 1124, плясовая. Перм. губ. (Чердынь); *Шейн. Великорусе.* № 624, плясовая. Твер. губ. (Новоторжск. у.).

⁷⁵ Очень распространенный сюжет; см., напр.: *Шейн. Великорусе.* № 320; *ТФН*, № 190, хороводная и свадебная. Разные районы. О символике соловья в любовных отношениях см.: *Бернштам Т. А.* Орнитоморф-ная символика у восточных славян // СЭ. 1982. № 1. С. 22—34.

⁷⁶ *Песни Сибири I.* № 22—23, свадебная. Томская обл.; *БФ.* С. 153, купальская (вариант: *Вяселле.* С. 253 и 324, свадебная); *ПКП.* № 460, юрьевская. Брянщина; *Песни Сибири I.* № 76, 193—196, свадебные; *БФ.* С. 574—575, бытовая.

⁷⁷ *Мажэйка.* № 221, хороводная. Многозначная символика коня требует специального исследования.

⁷⁸ *Шейн. Великорусе.* № 383. Оренбург, губ.; № 389, Тул. губ.; *Песни Сибири III.* № 178.

⁷⁹ *ТФН.* № 134. Новгород. обл. (3 района); *Песни Сибири III.* № 176 — выходцы из Калуж. губ.; № 177 — из Смол. губ.; № 179—180 — из Украины и Белоруссии; Смоленский этнографический сборник/Сост. В. Н. Добровольский. Ч. IV//Зап. РГО по отд. этнографии. М., 1903. Т. XXVII, № 60. С. 141 — 143.

⁸⁰ *Бернштам Т. А.* К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // СЭ. 1986. № 6. С. 24—35.

⁸¹ Например: *Шейн. Великорусе.* № 383: «научи, мать».

256

⁸² *Пісн Поділля.* С. 58—59.

⁸³ *Бернштам Т. А.* Орнитоморфная символика. . . С. 22—34.

⁸⁴ *Песни Сибири III*. № 152, проходочная; *Лирическая поэзия*. № 117. Новгород. губ. (Белозерск. у.).

⁸⁵ *ПКП*. № 449, русальная. Воронеж, губ.; *Песни Сибири III*. № 182, 183, 438, семицко-троицкие; *Песни вологодские*. № 49; *БФ*. С. 594; *Песни Сибири II*. № 502, купальская; *БФ*. С. 153, купальская; *Вяселле*. С. 253 и 324, свадебная; *ПКП*. № 649, купальская. Псков, р-н.

⁸⁶ *Шейн. Великорусе*. № 590, плясовая. Тул. губ. (Епифанов, у.); *Мажэйка*. № 90 (3), жатвенная.

⁸⁷ *Лирическая поэзия*. № 14, хороводная. Новгород. губ.; № 118, хороводная. Перм. губ. (Чердынск. у.). Вариант см.: Там же. № 117. Новгород. губ. (Белозерск. у.).

⁸⁸ *Шейн. Великорусе*. № 1371, причеть. Волог. губ. и у.; № 1645, причеть. Новгород. губ. (Крестецк. у.) ; *Фольклор Поволжья*. № 924—925. Костр. обл. (Нерехтский р-н); *БУ 1980*. № 208—209.

ТФН. № 50, лирическая; *Песни вологодские*. № 71—74; *Кир*. № 706. Симб. губ. (Сенгилеевск. у.), вариант: № 592. Орл. губ. (Малоарханг. у.); *БУ 1980*. № 107. Горьк. обл.; *Лирика русской свадьбы/Изд. подгот. Н. П. Колпакова*. Л., 1973. № 486. Новолодож. р-н.

⁹⁰ *БФ*. С. 210, осенняя; *Шейн. Великорусе*. № 1823, свадебная. Псков, губ.

⁹¹ *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1877. Ч. 1. С. 144. Пинеж. у. (Тр. этногр. отд. ОЛЕАЭ; кн. V, вып. 1).

⁹² *ГМЭ*, ф. 7, д. 395, л. 9. Волог. губ.; д. 558, л. 7. Костр. губ.

⁹³ *Там же*, д. 510, л. 14. Калуж. губ. (Жиздринск. у.).

⁹⁴ *Там же*, д. 1, л. 9. Владим. губ. (Александров, у.).

А. К. Байбурин Обрядовые формы половой идентификации детей

У восточных славян, как и у многих других народов, ребенок до определенного возраста считается как бы бесполом существом. По отношению к младенцам применяются термины среднего рода (типа *дитя*)

или собирательные (*мелочь, тварня, блазота* и др.). На неоформленность их положения указывает, например, отмеченный Д. К. Зелениным русский обычай называть дитя мальчиком независимо от пола.¹ В конкретных локальных традициях установлены свои (часто весьма различающиеся) сроки, когда возникает необходимость придания существующим «природным» признакам пола качественно нового статуса «культурных» признаков. До тех пор пока такое преобразование не совершено, естественные

257

половые различия не имели смысла. Только с помощью специальных ритуальных операций они приобретали «истинное» значение, получали своеобразную санкцию на существование.

Наделению ребенка признаками пола у восточных славян посвящен ритуал пострига. У русских и украинцев этот обряд мог совмещаться с первым обрезанием волос и в таком случае совершался через год после рождения. Но в некоторых местах на Украине пострижение волос «хлопчика на чолов!чу стать, а д!вчинку на жиноцьку»² происходило в пятилетнем возрасте. У белорусов застрижки совершались на третьем году (для сравнения, у сербов — на третьем, пятом или даже седьмом году; у поляков — на седьмом году).³ По летописным данным обряд пострига над княжескими детьми и ритуальное посажение мальчиков на коня происходило в возрасте двух-трех лет.⁴

Судя по поздним данным, основными моментами пострига были: посажение ребенка на или рядом с объектом, символизирующим мужскую или женскую сферу жизнедеятельности (для мальчиков — конь, топор, борона, сабля, различные «мужские» инструменты; для девочек — веретено, прялка, чесальный гребень, пряжа и др.); обстрижение волос мальчику и заплетение косы девочке; переодевание их соответственно в мужскую или женскую одежду (мальчик впервые надевал штаны или шапку, а девочка — юбку, а иногда — платок); угощение всех участников ритуала.⁵

Разумеется, далеко не везде эта схема выдерживалась. Существуют сведения и о том, что различия в одежде проявлялись гораздо позже, в 15—16 лет. Эти факты, которые собрал и обобщил Д. К. Зеленин, дали ему основание видеть в них реликты обрядов, посвященных совершеннолетию.⁶ К этим и подобным воззрениям мы еще вернемся, а сейчас следует отметить, что фрагментарность сведений о постригах, относительно ранние сроки совершения и их большой разброс явились препятствием для их более или менее удовлетворительной интерпретации. Многих исследователей соблазняла возможность видеть в постриге следы инициации, но останавливали ранние сроки. «Если бы постриги, — писал Л. Нидерле, — совершались всегда в более поздние годы жизни ребенка, то мы с полной уверенностью могли бы полагать их обрядом, символизирующим переходом его в более зрелый

258

возраст, как это было у германцев. Но у славян именно древнейшие известия и относят этот обряд к младенческому возрасту и поэтому не остается ничего другого, как предположить, что он являлся символом перехода ребенка из-под опеки чисто материнской в попечение отцовское. . .»⁷ Думается, что в такого рода рассуждениях проявилась инерция понимать под инициацией лишь *puberty initiation* — посвящение в брачноспособное состояние, между тем как это один из многих видов инициации (ср. серии инициации в шаманских традициях).

Безотносительно к тому, как классифицировать обряд пострига (нет препятствий видеть в нем одну из инициации), основной его смысл, видимо, заключался в том, чтобы утвердить с помощью культурных образцов половую принадлежность ребенка. Это, кстати, хорошо осознавалось еще в прошлом веке, ср.: «Встарь, а изредка и ныне, напр, у казаков, постригают всякого мальчика, при переходе из младенчества в отрочество; это обряд гласного заявленья о мужском поле его».⁸ Показательно, что для достижения этой цели ребенок не просто наделяется социальными признаками пола, но и

«достраивается». Коррекции подвергается его «природная» ипостась. Символически это выражается в манипуляциях с волосами.

Принято считать, что постриги касаются главным образом мальчиков. Действительно, во время этого обряда стригли почти исключительно мальчиков. Н. Я. Ники-форовский, описывая белорусский вариант обряда, специально оговаривает, что у девочек волосы «не пыдси-каютца». Для девочек тот же смысл имеет первое заплетение косы. Например, на Гуцульщине заплетали косы девочке первый раз, когда ей минует 5 лет. Для этого специально приглашали «сохт!вну жшку», которая заплетала косы «у хрест»: берет спереди, с затылка, с правого уха, с левого и завязывает на середине, говоря: «Як я звеую усе волосе на тоб!, аби сі тримало з усіх штирох боюв, так аби с тебе везали з усіх бок!в парубки, од!вц, д!дицю сини, тай котре май старши парубки у краУ; котрий тебе уздрит, то так аби за тобов умашав, як риба за водов!»⁹ С этого момента девочку начинают одевать не просто в рубаху (как и мальчика), а в «женскую одежду». Интересно, что изношенную первую «настоящую» одежду не выбрасывали, а сжигали в печи,¹⁰ т. е. обращались с ней как с сакральной вещью (ср. сжигание первых

259

волос, первой нити и т. п.). При аналогичном ритуале у белорусов девочке (в десятилетнем возрасте) «непременно прокалывали уши и вдевали серьги.» Следует отметить, что в некоторых культурных традициях прокалывание ушей во время инициации символизирует появление своего рода сверхслуха, например способности слышать звуки сакральных инструментов.¹²

Ритуальные действия, совершаемые после крещения, направлены главным образом на то, чтобы постепенно «открывать» те органы ребенка, которые имеют решающее значение для ориентации человека во внешнем мире: глаза, уши, язык. В некоторых районах Украины через день после крестин совершались похристины (продирини, очедирини). Гостей собирают

для того, чтобы «оченята продирать дитинь, т. е. открывать глаза ребенку». ¹³ Несколько позже (иногда через год) ребенка приподнимают за уши с пожеланием быстрого роста. ¹⁴ Когда ребенок начинает делать первые шаги, «перерезают путы» между ногами. Если он долго не ходит, берут за руки и ведут через поле, посыпая каждый его шаг конопляным семенем, или на Пасху ведут его через ток. ¹⁵

Особое внимание уделялось «развязыванию» языка и ума. Среди многочисленных запретов, окружавших первые годы жизни ребенка, одним из наиболее распространенных и устойчивых был запрет стричь волосы (и обрезать ногти) в течение первого года жизни. Мотивировалось это тем, что иначе можно «отрезать язык» и ребенок долго не будет говорить. ¹⁶

Связь волос с языком и разумом в традиционных представлениях очень устойчива. Можно указать на такие широко известные пословицы, как: «Волос долог, а язык длинный. Волосу много, а разуму мало»; «Ни голосу ни волосу не верь»; «Голосок, что бабий волосок (тонок да долог)»; «Под один голосок, под один волосок, под одну платицу»; «Голос в голос, волос в волос (точь-в-точь)». Для предупреждения перехода волоса (болезни) из тела мертвеца в живого человека в Новгородской губ. применялся такой текст: «Волос, ты волос, не выходи ты на голос, к живым не являйся, а в старом теле оставайся, из него не выходи, а с ним вместе приходи». ¹⁷ Распространенный мотив выковывания языка кузнецом обнаруживает точную параллель в мотиве выковывания двух тонких волос (судьбы) в былинке о Святогоре. В игре с характерными вариантами названий

260

«в голосянку», «в волосянку» кто-нибудь из парней выходил на середину избы и громко произносил:

Ну, давайте-ка, ребята,

Голосянку тянуть,

Кто не дотянет,

Того за волосы-ы-ы-ы-ы! . .

И парень, и те, кто с ним заодно, начинают тянуть «ы» до бесконечности. Остальные стараются рассмешить их, и если это удастся, таскают их за волосы.¹⁸ Ср. игру «в молчанку» (отчетливо связанную с темой смерти), в которой стараются рассмешить для того, чтобы прервать молчание. Вообще нужно отметить, что некоторые формы регламентации речевого поведения так или иначе эксплицируют связь волос и говорения. Например, староверы отказывались загадывать загадки с показательной аргументацией: «загадку сказать все одно, что волос сорвать — грех»,¹⁹ — ср. к этому неслучайный параллелизм в выражениях «сорвать волос» и «сорвать голос».

Не менее устойчива и связь волос с разумом, в частности, с памятью. Так, если долго не находится какая-нибудь вещь, то в Пошехонье «подвязывают черту бороду», для чего ножку стола следует перевязать платком и сказать: «Черт, черт, поиграй, да назад отдай».²⁰ В Вятской губ. считалось, что «сон будешь помнить до тех пор, пока не пошевелишь свои волосы».²¹ К этому следует добавить и исключительно большую роль волос в таких важных сферах, как гадание, прорицание (ср. сказочный мотив волос из бороды дьявола как орудия прорицания), ворожба.

Традиционная интерпретация этих и многих других примеров устойчивых схождений волоса и языка, разума основана на универсальных представлениях о связи волос с такими идеями, как судьба, душа, некая сила, заключенная в волосах, и т. д. Вероятно, эти понятия «принимали участие» в семантической судьбе интересующей нас связи, в ее закреплении и обогащении смыслами, но вряд ли с их помощью можно выявить исходные причины.

Между тем волос и язык (разум) в традиционных представлениях сопоставлялись прежде всего в качестве основных признаков животных (и шире — нелюдей) и людей. В принципе эти признаки могли сочетаться лишь с противоположными знаками. Животные (скот) характеризуются наличием шерсти (волосатостью) и от-

сутствием дара речи (немотой), человек—способностью говорить (мыслить) и отсутствием шерсти. В этом поле признаков волосы — то, что сближает людей и животных и в то же время нарушает симметрию распределения признаков. Сочетание длинных (косматых, нестриженных, неубранных) волос и способности говорить — типичный признак демонологических персонажей (домовых, леших, русалок и др.). Ритуальное обрезание волос можно, видимо, рассматривать как искусственное выравнивание парадигмы. Обрезание волос каузирует способность говорить и в конечном счете определяет статус человека. Вместе с тем обрезание волос является очередной операцией по отделению ребенка от «природы» и включению его в «культуру». Обрезанные волосы символизируют его прежнее «докультурное» состояние. Новый статус закрепляется тем, что он наделяется «культурными» признаками (пояс, крест).

В течение первых лет жизни ребенок занимает промежуточное положение между нелюдьми и людьми, постепенно приближаясь к миру людей. «Развязывание языка», символизируемое обрядовым пострижением, — важнейшая процедура на этом пути: с этого момента ребенок начинает отвечать основным классификационным признакам, присущим человеку, в том числе и признаку принадлежности к определенному полу.

Как показывают исследования детства, возраст от 5 до 7 лет во многих (если не во всех) культурных традициях считается особым периодом.²² В этом возрасте дети сами начинают осознавать свою половую принадлежность, что проявляется, например, в характере детских игр, выборе партнеров и т. п. С другой стороны, именно половая идентификация считается признаком «появления ума» у детей.

Характерно, что даже в эту (крайне неопределенную с нашей точки зрения) ситуацию традиционная культура стремится внести полную ясность с помощью действий ритуализованного характера. В некоторых местах «появление ума» определяется по способности ребенка развязать пуповину,

завязанную матерью при его рождении. Например, в Закарпатье (с. Прислоп) «предусмотрительная мать завязывает пуповину, отрезанную у ребенка, и куда-нибудь ее прячет; когда ребенок станет разумным, в пять-шесть лет, он должен ее развязать; иногда он может это сделать в три года. Если он сумеет

262

развязать пуповину, он сможет делать любую работу (як розвяже тот пуп, тоту усяку роботу може розв'язвти)». В другом селении (Вышня Колочава) П. Г. Богатырев, которому принадлежат эти сведения, записал следующий рассказ: «„Пуповину прячут где-нибудь во дворе. В три года мать дает ее ребенку, который должен ее развязать". Сестра девушки, сообщившей мне об этом обряде, сумела развязать ее сама „и с того времени научилась самостоятельно (сама с себе) читать, писать и играть на скрипке. Она никогда не была в школе. Стоит ей посмотреть, как делают другие, и она тотчас может повторить то же самое"». ²³ Если же ребенок до 6 лет не сможет развязать свою пуповину, то «будет глупым, как скотина. . .». ²⁴

Обряду пострига близки и некоторые другие действия ритуального характера. В возрасте от трех до семи лет в западных областях России и в Белоруссии происходило «посвящение» девочки в пряжи: в торжественной обстановке она выпрядала первую нить, которую затем сжигали, а образовавшуюся золу девочка должна была проглотить, чтобы быть хорошей пряхой («ета зъяси — будши хорошая пряха»). ²⁵ Как уже отмечалось, сжигали (или прятали) и остриженные волосы.

Этот обряд примечателен не только тем, что в нем отчасти дублируются основные символы и операции пострига. Выпрядение нити имело, по всей видимости, и более глубокий мифологический смысл. Не говоря уже об устойчивой связи нити с представлениями о судьбе, доле и под., следует отметить особую актуальность идеи протяженности для ритуалов, маркирующих начальные этапы жизненного пути — ср. использование необычно узких и длинных (до 2 м) свивальников, шнуров, поясов и др. ²⁶ С этой точки зрения выпрядение нити могло соотноситься с

символическим оформлением основных характеристик жизненного пути и важнейшей из них — протяженности, длины века.

Для интерпретации обряда развязывания пуповины, видимо, важны не только прямые аналогии с предыдущими обрядами (типа волосы — нить — пуповина, выражение идеи протяженности и т. д.), но и представления о связи пуповины с категорией пола. Пуповину обрезали на предмете, характеризующем мужскую (если родился мальчик) и женскую (если девочка) сферы деятельности. Более того, пуповину отрезали на опре-

263

деленном расстоянии от тела для того, чтобы не было отклонений в сексуальной сфере.²⁷ Таким образом, обряд «развязывания ума» в неявном виде содержал и другой подтекст: «развязывание» сексуальной энергии.

¹ *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии //Сб. МАЭ. Л., 1930. Т. 9. С. 31.

² *Кузеля З.* Дитина в звичаях і в!руваннях украУнського народа // Матер!яли до укра'шсько-руськоТ етнологіи. Льв!в, 1907. Т. 8. С. 106.

Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956. С. 184.

⁴ *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным источникам. Спб., 1895. Т. 2. С. 1266—1267; *Зеленин Д. К.* Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских //ЖС. 1911. Вып. 2. С. 235.

⁵ *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 33; *Ястребов В.* Обрядовое пострижение детей//КС. 1895. Т. 51. С. 1—2; *Трунов А. Н.* Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной//Зап. ИРГО. 1869. Т. 2. С. 47; *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981. С. 177—223; *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984. С. 106—107.

- ⁶ Зеленин Д. К. Обрядовое празднество. . .
- ⁷ Нидерле Л. Указ. соч. С. 184.
- ⁸ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 3. С. 346—347.
- ⁹ Шухевич В. Гуцулыцина // Матеріали до украшсько-русько! етнольоги. Львiв, 1902. Т. 5. С. 8.
- ¹⁰ Никифоровский Н. Я. Указ. соч. С. 47.
- " Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Спб., 1902. Т. 3. С. 10.
- ¹² Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. С. 78.
- ¹³ Zelenin Dm. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Leipzig, 1927. S. 300.
- ¹⁴ Кузеля З. Указ. соч. С. 68, 106.
- ¹⁵ Zelenin Dm. Op. cit. S. 300.
- ¹⁶ Дивильковский. Уход и воспитание детей у народа: Первое детство // Изв. Арханг. о-ва изучения Русского Севера, Архангельск, 1914. С. 599; Zelenin Dm. Op. cit. S. 304.
- ¹⁷ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. Спб., 1903. С. 13.
- ¹⁸ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. Спб., 1903. С. 306.
- ¹⁹ Садовников Д. Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач. Спб., 1876. С. 331 (примеч. к № 2367).
- ²⁰ Балов А. В. Очерки Пошехонья // ЭО. 1901. Вып. 4. С. 119—120.
- ²¹ Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5—6. С. 82.
- ²² Кон И. С. Ребенок и общество. М., 1988. С. 96—97.
- ²³ Богатырев П. Г. Вопросы теории народного творчества. М., 1971. С. 235; ср.: Кузеля З. Указ. соч. С. 26 и др.
- ²⁴ Богатырев П. Г. Указ. соч. С. 252.
- ²⁵ Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник.

Спб., 1894. Ч. 2. С. 349—350.

²⁶ *Маслова Г. С.* Указ. соч. С. 104.

²⁷ Например, на Украине было принято расстояние «в три пальца». Мотивировалось это тем, что если пуповину отрезать ближе, то у мальчика половой член будет слишком короткий, а девочка будет слишком похотливой. См.: *Кузеля З.* Указ. соч. С. 25.

СТЕРЕОТИПЫ РЕЧЕВОГО ПОВЕДЕНИЯ

В. И. Ж е л ь в и с Инвектива: мужское и женское предпочтения

Речь и пол говорящего связаны самым очевидным образом. Если читатель в этом сомневается, пусть он попробует какое-то время поразговаривать так, как это делает человек противоположного пола, и посмотрит, как долго ему удастся заставлять окружающих такое вытерпеть.

Э. Т. Холл ¹

В данной работе исследованию подвергается малоизученный слой сниженной инвективной лексики в ракурсе предпочтений тех или иных инвектив мужской или женской частью этноса.

В том, что такие предпочтения имеют место практически в любом ареале, сомневаться не приходится. Буквальное значение некоторых инвективных идиом и слов, равно как и явная абсурдность попыток «поразговаривать так, как это делает человек противоположного пола», свидетельствует в пользу объективности такого деления. Соответствующие различия фиксируются даже врачами, указывающими, что в результате гипноза или под наркозом их пациенты, как правило, обращаются к «типично мужским» или «типично женским» инвективам, в полном соответствии с собственным полом.

Прежде всего целесообразно отметить различное стратегическое предпочтение инвектив разной крепости. Там, где мужчины прибегают к очень резким и вульгарным инвективам, женщины, как правило, предпочитают гораздо более мягкие обороты или внешне очень скромно звучащие междометия.

Этот очевидный факт иногда объясняется будто бы имеющей место меньшей агрессивностью женщин сравнительно с мужчинами. Однако это распространенное мнение не нашло убедительного экспериментального

266

подтверждения.² Другое дело, что агрессивность в зависимости от пола выражается не всегда одинаково. Исследователи отмечают меньшую склонность женщин к вербальному проявлению агрессивности и предпочтение ими письменной формы.³ Кроме того, по-видимому, женщины в массе считают, что агрессивность— нежелательное явление, и стремятся избежать поводов к ее возникновению, отчего, естественно, у них меньше возможностей проявлять агрессивность внешне. Наконец, гнев женщины имеет тенденцию как испытываться, так и проявляться иначе, чем у мужчин, способом, скорее наносящим психологический ущерб, чем желаемую разрядку: через депрессивные ощущения, апатичность и т. п.⁴

Впрочем, и в этом отношении уже можно отметить известное выравнивание половых различий в некоторых национальных культурах. Например, вопреки установившемуся стереотипу, большинство обследованных американцев обоего пола утверждали, что они используют обценные инвективы в речи или хотя бы мысленно произносят их. Многие информанты отметили, что они почти никогда не возражают против использования непристойностей в их присутствии. Абсолютное большинство не имеет ничего против употребления инвектив лицами противоположного пола в их присутствии. Небезынтересно, что среди тех, кто все-таки возражал против такого поведения, преобладали мужчины.⁵

Начнем анализ с мужских инвектив, одно из главных мест среди которых занимают инвективы, так или иначе нарушающие сексуальные табу. Большинство из них содержит упоминание о действии или качестве из ряда *futuere*. По содержанию они чаще всего направлены на мужчину и содержат оскорбительные обвинения в нарушении им различных сексуальных табу. Это могут быть инсинуации по поводу перверсивных и инцестуозных связей

оппонента, особенно — в смысле его противоестественных отношений с его родственниками, прежде всего — матерью. В ряде ареалов оппонент оскорбляется косвенно — через оскорбление его матери.

Рассмотрение особенностей инвективной стратегии (а иногда и тактики) в предельно далеких друг от друга этнических традициях заставляет видеть их несомненное типологическое сходство. Объяснить такое сходство можно как определенной культурной конвергентностью в развитии народов,⁶ так и общечеловеческим характером

267

основных табу. Однако наряду с этноинтегрирующими факторами приходится говорить и о факторах этнодифференцирующих, обуславливающих варианты инвективных идиом.

Количество вариантов инвектив, связанных с именованием матери, поистине огромно. Приведем только несколько примеров. В англоязычной практике — это инвективы, в которых оппонент обвиняется в инцестуальной связи с собственной матерью. По словам самих говорящих на английском языке, это поношение способно вызвать резко негативную реакцию даже у тех, кто выработал у себя определенный иммунитет к восприятию инвектив. Точно такая же инвектива, но с заменой матери на отца воспринимается заметно мягче.

Приблизительно такое же очень грубое поношение имеется и в калмыкском языке. Представляет интерес, что оно структурно совпадает с очень древней калмыкской бранной идиомой «Ты, свою мать потерявший!». Очевидно, предполагалось, что человек, сумевший потерять даже собственную мать, этим опозорен свыше меры.

Напоминает калмыкскую стратегию башкирское «Ты, продавший свою мать!». Балкарское проклятие еще более изощренно: «Пусть твоя мать станет тебе женой!». Формальная связь с мифом об Эдипе здесь бросается в глаза. Грузинский вариант звучит мягче, но достаточно оскорбителен: «Я заставлю твою мать плакать!».

В ряде ареалов изощренность такой мужской инвективы проявляется еще в том, что оскорбление осуществляется в трех грамматических временах, причем в каждом времени смысл инвективы заметно меняется. В болгарском и турецком языках инвектива в настоящем времени, прагматически означающая что-то вроде «Я довлею над тобой, я могу сделать с тобой все, что хочу!», представляет собой очень сильное оскорбление, а похожая инвектива в императиве — приблизительно «Иди и вступи в связь с матерью!» — намного мягче и соответствует русскому «Иди-ка ты отсюда!», «Убирайся!» и т. п. Особенно оскорбительны как в болгарском, так и в турецком угрозы с упоминанием матери, связывающие ее имя с различными перверсиями. Такие инвективы обычно произносятся с особой угрожающей и грубой интонацией.

Некоторые инвективы рассматриваемого ряда носят завуалированный характер. Во всяком случае, иностранцу они могут показаться вполне невинными. Такова, на-

268

пример, одна из грубейших китайских инвектив, а именно «Зеленая черепаха!»: предполагается, что черепахи в определенный период становятся совершенно неразборчивыми в выборе полового партнера. Таким образом, это оскорбление одновременно задевает и непосредственного адресата («Ты бастард!» Ср. также китайскую инвективу «Сын черепахи!»), и его мать («Твоя мать — блудница!»).

В этом же плане интересна соответствующая идиома испанского языка, где коитальная инвектива произносится вообще без упоминания обценного глагола, но зато называется мать и делается определенное движение головой, которое вынуждает адресата самого мысленно проговорить оскорбление в свой адрес (адрес своей матери).⁷ Правда, опущение наиболее обценной части инвективы характерно и для других языков, например английского и русского. Однако и в этих случаях цель опущения противоположна испанской: инвектива в усеченном виде выглядит на этот раз гораздо менее

резкой и грубой. Ср. рус. «Твою мать!», вьетн. «Мать!» или англ. «Mother, oh Mother! You Mother!» В аналитическом английском языке отсутствие падежных окончаний лучше, чем во флективном русском, маскирует обценное происхождение восклицаний, которые в таком виде звучат почти пристойно. В случае «You Mother!» очевидно, сознательно нарушается и грамматика: вместо положенного *Youг* выступает *You*, отчего вся идиома выглядит на первый взгляд бессмысленным сочетанием слов.

В большинстве своем подобные инвективы имеют неприкрытый или слегка замаскированный сексуальный смысл. Однако это необязательно, как мы видели из некоторых примеров. Возможны исключительно оскорбительные намеки, сексуальный смысл которых не всегда ясен и инвектанту. Ср. «Уши твоей матери!» (южноафриканская народность ксокса).⁸ Впрочем, в данном случае сексуальный характер инвективы увидеть можно: подразумевается, что оскорбляющий имел возможность договариваться с матерью оппонента насчет любовной встречи.

Имеет смысл отдельно рассмотреть русский вариант данного типа инвектив, как и все прочие варианты, отличающиеся значительным своеобразием. Как известно, русская инвектива оскорбительно сочетает мать адресата с обценным коитальным глаголом. Однако есть основания

269

считать, что несколько столетий назад эта инвектива включала еще и собаку как агенса действия. Во всяком случае, убедительные доказательства этого содержатся в статье А. В. Исаченко, отмечающего вслед за М. В. Кипарским параллельное развитие сходных инвектив также и в венгерском, романском и греческом языках. Согласно А. В. Исаченко, инвектива в этих языках, соответствующая приблизительно *Matrem tuam futuo (futui)*, первоначально (или, во всяком случае, в XVI в.) звучала как **Canis** *matrem tuam subagitet* и отнюдь не интерпретировалась, как это обычно делается в настоящее время, в виде **Ego** *matrem tuam futui*. Впоследствии инвектива подверглась эллипсису, агенс действия, считавшийся само собой ра-

зумеющимся, опускался, потом он забылся, инвектива переосмыслилась — если, конечно, можно говорить о буквальном «смысле» подобной идиомы.⁹

Интерпретация А. В. Исаченко позволяет удовлетворительно объяснить все три ныне существующие варианта современной русской инвективы и, что еще более важно, обнаруживает несомненное родство ее с венгерскими инвективами, одна из которых сохранила связь с собакой, а другая в настоящее время заменила собаку на местоимение «я», т. е. прямо указала на новый агент действия. Не лишена интереса параллель всех этих русских и венгерских инвектив с современной польской, означающей букв. *Canis te futuit!* Но еще полезнее параллель с множеством инвектив самых разных языков, означающих практически то же самое, но в субстантивированном виде и при опущенном обеденном слове: ср. рус. и англ. варианты типа «Сукин сын!», азерб. «Сын собаки!», польск. «Песья кровь!» и многие другие. Такая связь заставляет предположить, что оскорбление типа *Canis matrem tuam subagit* было в высшей степени характерно для множества национальных культур и по сути в измененном виде является своеобразной универсалией.

Существуют и другие интерпретации исследуемой русской инвективы. К сожалению, большинство из них исходит из мнимой уникальности ее, в то время как из уже приведенных примеров видно, что при всем своеобразии она лишь одна из многих, характерных и для других этносов, и поэтому лучше попытаться объяснить ее, исходя из факта ее универсальности. Известный этнограф Д. К-Зеленин считал, что эта инвектива первоначально адресовалась только демону и имела целью его запугать."¹⁰

270

10

В другом месте он говорит об этом несколько иначе: «Комплиментами и мнимым родством человек явно хочет снискать себе благоволение часто ненавистных ему существ, с которыми или о которых он говорит.» Как видим, перед нами — два объяснения, только частично совпадающих между

собой. Одно дело уверять демона, что говорящий и демон — ближайшие родственники по матери демона, для того чтобы демон испугался такого могучего родича-соперника, и совсем другое — использовать ту же самую формулу в качестве подобострастного комплимента. Последнее предположение при всем своем остроумии представляется наиболее спорным. Конечно, в принципе верно, что мнимое (как и подлинное) родство может быть использовано как средство заискивания, и то, что сейчас воспринимается как вульгарная инвектива, могло в прошлые эпохи звучать комплиментарно. Однако нет буквально ни одного факта, который говорил бы в пользу такой гипотезы: науке неизвестны другие случаи заискивания перед опасными силами, сходные по стратегии. Не приводит никаких доказательств и Д. К. Зеленин.

Зато предположение Д. К. Зеленина, что изучаемая инвектива служила своего рода оберегом, кажется, заслуживает внимания. Д. К. Зеленин считает, что с помощью этой идиомы демону как бы говорится: «Я твой отец!», точнее, «Я мог бы быть твоим отцом!». «Демоны трусливы, и их, очевидно, запугивает такое нахальное уверение в мнимом родстве».¹² К. Завойко сообщает, что крестьяне — жители Костромской губ., были убеждены, что «черт боится матюгов» и «как только его заматеришь, сразу отстанет».¹³ Многочисленные примеры из разных языков (сербо-черногорский, польский, эстонский), приводимые Д. К. Зелениным, подтверждают, что использование инвективной обценной лексики как оберега, действительно, вполне возможно.

Однако гипотеза Д. К. Зеленина может относиться не к раннему этапу использования инвективы, а к периоду, когда связь ее с собакой уже была утрачена и агент инвективного действия изменился. Кроме того, нельзя исключить и того, что даже во времена, описанные З. де Герберштейном, параллельно с процитированными существовали инвективы, связанные с первым лицом, т. е. точно такие, какие известны сегодня, в частности, русским и венграм, и которые могут быть интерпретированы так, как это

делал Д. К. Зеленин.

271

Можно попытаться устранить следующий поэтапный ход развития подобных инвектив в той или иной национальной культуре. Вначале они были обращаемы на любого оппонента, безразлично, человека или демона; оскорбление заключалось в утверждении, что в жилах адресата течет кровь презренной собаки.¹⁴ Со временем — вероятно, в определенной связи с превращением инвективы в простую эксплетиву — связь с собакой была утрачена и оскорбительное действие, направленное на мать, стало пониматься как исходящее от говорящего, т. е. инвектанта. На этом этапе стало возможным использование инвективы, помимо основной функции оскорбления, в качестве оберега. Такое использование инвективной идиомы психологически довольно понятно: всякая брань предоставляет возможность сбить противника с толку, обескуражить, заставить растеряться хотя бы на короткое время, необходимое для бегства или нападения (ср. устрашающие изображения на внутренней части крепостных ворот средневековых замков, монастырей и т. п.). Буквальный смысл изучаемой инвективы как оберега мог бы означать что-нибудь вроде «Молокосос! Да ведь я тебе в отцы гожусь!» (т. е. «Я мог бы быть твоим отцом!»).

Следующим этапом могло стать параллельное существование в языке субстантивированных вариантов этой же инвективы, типа «Сукин сын!». В этом виде, лишенная наиболее шокирующего глагола, она в ряде национальных культур стала восприниматься сравнительно мягко, не подвергаясь цензурным запретам — хотя, разумеется, может употребляться далеко не во всякой социальной ситуации.

До сих пор рассмотрению подвергались инвективы, так или иначе затрагивающие мать. Однако очень похожие структурно поношения могут относиться и к другим родственникам. В запасе инвектив балкарцев (карачаевцев) имеется идиома, окорбительно связывающая коитус и отца причем она расценивается как тягчайшее оскорбление всего рода адресата,

ибо отец в данном случае предстает как символ рода. Одна из сильнейших азербайджанских инвектив — скатологическое поношение могилы отца адресата. Как и у балкарцев, здесь имеет место оскорбление сразу по двум линиям — отцовской и предков вообще. В балкарском языке возможно оскорбление в адрес сразу обоих родителей.

Во многих ареалах оскорбительная сила подобных

272

инвектив прямо пропорциональна «глубине» проклятия, т. е. оскорбление тем сильнее, чем более древние колена рода оппонента подвергаются поношению.

В чечено-ингушской практике оскорбление в адрес отца воспринимается несколько слабее оскорблений в адрес матери, но зато коитальное оскорбление в адрес сестры — исключительно тяжело. Примерно так же подобное оскорбление трактуется арабами. Сегодня это воспринимается как утверждение, что оскорбляемый дошел до последней границы нравственного падения: он не был в состоянии постоять за честь сестры. Однако вполне возможно, что эта трактовка вторична (см. об этом ниже).

Азербайджанские коитальные оскорбления в адрес **неженатого** человека затрагивают честь его сестры; то же самое оскорбление, обращенное к **женатому**, направлено уже на его жену.

Как правило, все перечисленные выше случаи представляют собой примеры мужских инвектив. Однако в некоторых культурах граница между мужскими и женскими инвективами пролегает иначе, чем в Европе. Отвергая ухаживания молодого человека, девушка из народности коя в Южной Индии может издевательски посоветовать ему пойти вступить в определенные отношения с его старшей сестрой.

Все эти и многочисленные другие инвективы, затрагивающие честь сестры, заслуживают внимания. Для носителя русской культуры включение сестры в инвективную стратегию может показаться загадкой. Некоторые

этнографические работы, например анализ поведения отсталых австралийских племен, выполненный Л. А. Абрамяном,¹⁶ позволяют связать именование сестры с определенными инцестуозными резко табуированными устремлениями древнего человека. Современная, совсем иная, интерпретация этой инвективы может явиться следствием стремления вытеснить нежелательные ассоциации. Именно на эту мысль наталкивает тот факт, что в большом количестве ареалов инсинуации с упоминанием сестры воспринимаются слишком уж резко.

Почему именно инвективы, связанные с поношением рода адресата, и прежде всего матери, воспринимаются во многих культурах как наиболее агрессивные и оскорбительные? Ответ на этот вопрос очевиден. Как справедливо отмечает Н. М. Гиренко, социальная организация общества, высшей формой общественного развития кото-

273

рого явилось племя, тесным образом связана с институтом родства, с дородовой организацией.¹⁸ Поэтому пиетет, испытываемый к матери и другим родственникам, всегда был особенно высок. Ср. «Почитай свою мать, как Бога» (Упанишады) или «Мать стоит выше десяти отцов или даже всей земли. Нет учителя (гуру) выше матери» (Махабхарата). Естественно, что реакция на нарушение соответствующих табу должна быть особенно резкой.

Не должен вызывать удивления и сам факт кощунственно оскорбительного соединения в одной инвективе имени матери с коитальным глаголом и другими подобными. Для правильного понимания этого феномена имеет смысл разобраться в следующем парадоксе. Во многих древних национальных культурах, например в Индии, буквально тысячелетиями сохраняется самое священное отношение к сексуальной жизни. Казалось бы, сама идея порочности сексуальных отношений не должна приходить индийцам в голову. Однако в языковой практике национальных культур Индийского континента имеется множество самых изощренных обценных инвектив, построенных именно на

сексуальных мотивах. С другой стороны, вся христианская мораль строится, в отличие от индуистской, на представлении о греховности телесной жизни, нежелательности интимной близости и т. п. Ср. «Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я» (I Коринф. 7, 8); «Потому что выдающий замуж свою девицу поступает хорошо; а не выдающий поступает лучше» (Там же. 7, 38). Но и при таком кардинальном отличии одной морали от другой количество и характер европейской инвективной лексики вопреки ожиданиям мало отличается от индийской.

Разгадка такого «сходства несходного» кроется, по-видимому, в амбивалентности инвективы, в возможности отражения с ее помощью сразу двух явлений: священного трепета, который, как в кривом зеркале, отражается в нарушении табу с помощью инвективы, и убеждения в порочности определенных отношений, о которых можно говорить только непристойности, т. е. те же инвективы. Такая амбивалентность обусловлена недифференцированностью сакрального и профанного в архаичных традициях и культурах.¹⁹ Следует к тому же учесть, что уверенность в порочности сексуальных отношений — всего лишь тонкий налет на зеркале священного трепета и что тот, кто вполне искренне считает сексуальные отношения

274

чем-то греховным и недостойным, подсознательно питает пиетет ко всему, связанному с прокреативными силами природы. Таким образом, в любом случае перед нами — все та же попытка нарушения древнего табу с помощью инвективы.²⁰

Можно предположить, что дальнейшая судьба инвективы подобного типа будет зависеть от судьбы культа матери в данной национальной культуре. Там, где культ матери продолжает бытовать, соответствующая инвектива воспринимается как тягчайшее оскорбление (например, кавказский ареал); там же, где этот культ сходит на нет, она превращается в общенное междоветное восклицание, быстро теряющее свою взрывчатую

силу. Постепенно и сам обценный характер инвективы стирается, и только специальное исследование способно его восстановить.

Представляется, что разница между мужскими и женскими инвективами лежит не столько в буквальном «словарном» смысле употребляемых каждым полом инвектив, сколько в их буквальной или небуквальной интерпретации. В ряде обширных ареалов мужчины употребляют очень резкие (в буквальном переводе) инвективы чисто эксплетивно, почти междоменно. В то же время женщины того же этноса воспринимают те же самые слова и словосочетания почти буквально. Естественно, что и впечатление, оставляемое от их произнесения или восприятия в последнем случае становится несравненно более сильным.

В данном случае полезна аналогия с другими ареалами, где эксплетизация инвектив мало характерна и где большая их часть понимается буквально и всеми членами социума, независимо от их пола. Для членов такого этноса, если они слабо понимают особенности иностранной культуры и поэтому буквально переводят чужие эксплетивы на родной язык, они звучат как очень грубое, вульгарное, агрессивное оскорбление.

Вот почему будет целесообразно различать специальные слова, предпочитаемые в конфликтной ситуации прежде всего женщинами, и слова, характерные для мужской речи, но употребляемые женщинами, которые прекрасно сознают, что пользуются «не своими» вербальными средствами. В последнем случае они воспринимаются как более резкий вариант общения, чем когда используются мужчинами: именно это обстоятельство и заставляет в психолингвистическом плане выделять

275

его самостоятельно. Ср.: «Маргарита отступила и с достоинством ответила:

— Пошел ты к чертовой матери. Какая я тебе Клоди-на? Ты смотри, с кем разговариваешь, — и, подумав мгновение, она прибавила к своей речи длинное непечатное ругательство. Все это произвело на толстяка

отрезвляющее действие» (М. А. Булгаков).

Однако более характерно для женского языка обращение к гораздо более мягким с общелитературной точки зрения инвективам. Ср. два примера из творчества В. Астафьева:

«Бабушка отпаивала дядю Филиппа огуречным рассолом и отводила душеньку, ругая его каким-то новым словом — некрут.

— Ну что, нагулялся, некрут? Наколобродил?»; «— А, чтоб тебя приподняло да шлепнуло! — Бабушка

употребила самое вежливое ругательство в присутствии учителя и недовольно нахмурилась».

Следует подчеркнуть еще раз, что сила инвективы не определяется буквальным смыслом составляющих ее слов. Сравним в этой связи вышеприведенные примеры с примером чисто мужских инвектив в двух разных этнических традициях: «Стражник закричал и произнес в яранге Тэгрынкеу страшные ругательства. Но они не задели хозяина. Самое страшное оскорбление на чукотском языке — это когда один говорит другому: «Ты очень плохой человек». И эти слова сказал Тэгрынкеу разъяренному Сотникову, заступнику русского царя, солнечного владыки. Да и то лишь после того, как на орущего стражника тявкнула любимая собака Тэгрынкеу, а тот выхватил из кожаного мешочка ружьецо и застрелил собаку. Сказав оскорбительные слова, Тэгрынкеу вытолкал стражника и выбросил вслед маленькую, еще теплую гильзу. На всякий случай Тэгрынкеу взял в руки винчестер» (Ю. Рытхэу).

Как видим, «страшные» русские ругательства не устрашили чукчу, а чукотская инвектива не произвела впечатления на русского. В то же время они были одинаково разгневаны и их собственные инвективы, несомненно, казались им очень значительными, коль скоро оба они готовы были обратиться к оружию. Прагматически все инвективы, во всех языках, равны между собой, как бы они не переводились на другой язык. Сила инвективы — в силе испытываемой негативной эмоции.

Возвращаясь к женской инвективной практике, отметим, что существует еще один особый случай обращения к инвективе — когда женщина не осознает, что используемая ею инвектива — мужская по происхождению и даже что она вообще — серьезная инвектива. Она не воспринимается женщиной в буквальном смысле, отчего теряется ее табуированный характер. Наиболее характерный пример — использование женщинами в некоторых языках (французский, татарский, башкирский) слов, обозначающих *muliebría*, в эксплетивном смысле как выражение досады, раздражения — в том числе на саму себя. Одновременно в русской традиции использование этого слова эксплетивно исключается даже мужчинами, не говоря уже о женщинах, как крайне непристойное.

Наконец, упомянем еще один случай — когда инвектива, собственно говоря, не является таковой: она воспринимается как гробианизм, вульгаризм и т. д. только за пределами данной социогруппы, при восприятии ее носителями другой субкультуры. Малообразованная крестьянка в любом ареале может пользоваться лексикой, которая человеку той же национальности, но более образованному (горожанину) может показаться сниженной, а в крестьянской среде воспринимается совершенно неэмоционально или, во всяком случае, неоскорбительно для участников разговора. Строго говоря, такое словоупотребление возможно абсолютно безотносительно к полу участников коммуникации, и речь о нем идет здесь потому, что разница такого употребления с другими показательнее для женской части говорящих. В данном случае, по-видимому, целесообразно говорить не о **нарушении** табу на определенные инвективы, а скорее об отсутствии табу на них в данном социолекте.

Можно ли вообще говорить о непреодолимой границе между мужским и женским типом обращения к инвективе? Очевидно, что некоторые оскорбления в ряде культур воспринимаются настолько сильно, что употребление их женщинами считается абсолютно недопустимым и прак-

тически никогда не имеет места. Особенно это относится к культурам, где эксплетивный характер инвективного слоя маловероятен или исключительно редок. Таковы многие кавказские культуры.

Однако во многих культурах женщины охотно прибегают к инвективному словоупотреблению того типа,

277

который в буквальном переводе может показаться носителям других этнических традиций недопустимо грубым. Так, в американской практике женщины с любым уровнем образования могут обратиться к инвективам типа *Shit!* (вульг. наименование *excrementum*), а в случае крайнего раздражения — даже к мужским коитальным инвективам. Однако и тут чаще всего — это эксплетивы, притом обращенные на себя или безадресные. Мужчина же может употребить те же самые инвективы как эксплетивно, так и в более конкретном смысле, с целью оскорбления оппонента. Таким образом, **вернее было бы говорить не о мужских и женских инвективах, а о мужских инвективах и женском употреблении определенных инвектив.**

Однако и такое деление инвективного слоя выглядит несколько упрощенным. Очевидно, что роль инвективы может быть весьма различной еще и внутри мужской и женской части социума. Анализ, выполненный на материале американского варианта английского языка,²¹ позволил установить следующие закономерности. Все женщины сравнительно с мужчинами рассматривают наиболее резкие английские инвективы как более крепкие и активные. Однако женщины-активистки феминистского движения, ратующие за равенство с мужчинами («феминистки»), в массе считают такую лексику менее крепкой, чем прочие женщины («нефеминистки»). Частота обращения к инвективам у феминисток значительно выше, чем у нефеминисток. Очень различаются и отношения женщин этих двух групп к конкретному содержанию инвектив, в частности к слову *bastard* («незаконнорожденный»). Выяснилось, что феминистки воспринимают соответствующую инвективу

как довольно слабую, в то время как придерживающиеся традиционной морали нефеминистки — как очень крепкую, серьезную и агрессивную. Мужская реакция на «бастарда» оказалась слегка слабее, чем у нефеминисток. Авторы объясняют эти расхождения укрепившимися в США взглядами на женщину как прежде всего мать и жену, и резкой оппозицией феминистов этой установке с естественными в такой борьбе эксцессами.

Кроме того, те же авторы установили, что американские женщины реагируют на инвективы коитального ряда резче, чем на инвективы скатологические. Очевидно, что причина здесь — в различной степени табуированности обоих рядов. Надо думать, что подобный анализ, про-

278

веденный на материале других языков, мог бы показать и иные предпочтения, зависящие от особенностей исследуемой этнической традиции.

Другое деление внутри того или иного пола — возрастное. Детская инвектива имеет серьезные отличия от взрослой.²² Среди американских девочек-подростков очень распространены инвективы You bitch! Ты — сука!', а также очень грубые идиомы, но с опущением наиболее выразительной части, напр., Your Mama . . ! Опущенная часть могла бы быть «. . проститутка», «сука», «ни на что не пригодна» и т. д. Подобные инвективы не характерны для взрослой женской группы или, во всяком случае, прагматически звучат там намного слабее. Особый накал этой инвективы отмечается у девочек-подростков из исправительных учреждений, где находятся подростки из неблагополучных семей и где отношение к матери отличается подчеркнутой амбивалентностью, своеобразным сочетанием любви и неприязни.

Рассмотрим теперь совсем другую группу родственных инвектив, тех, которыми пользуются преимущественно мужчины для оскорбления женщин, а также различные вульгарные наименования половых различительных признаков, употребляемые для тех же и других целей.

Группа инвектив, оскорбляющих женщину просто как существо противоположного пола, невелика и достаточно однообразна. Вся стратегия здесь сводится обычно к инсинуациям, касающимся репродуктивной функции женщины. Наиболее распространенная инвектива — вульгарное наименование проститутки, а также различные наименования *muliebria*.

Группа инвектив, называющих *muliebria*, представляет значительный интерес. Прежде всего, не вполне ясно, что она призвана означать. Вполне вероятно, что у нее — два источника. Первый — синекдохический перенос по принципу «часть вместо целого», второй — как бы обценный вариант позорящего обнажения оппонента. В такой трактовке инвектива входит в обширный ряд инвектив, называющих в резко сниженном ключе самые разнообразные части тела противника, его матери, отца, других родственников. По-видимому, они характерны для всех без исключения языков мира. Даже в японском языке, где, как известно, обесценные инвективы малопопулярны, имеется оскорбление, буквально означающее «кривая задница». Распространенная американская ин-

вектива означает в буквальном переводе «анальное отверстие».

Но особенно распространены обесценные наименования *rudenda*. На этом примере хорошо видна различная «ценность» инвективы, буквально означающей тот же орган для разных этносов. Уже назывались этнические традиции, где названия *muliebria* — простая и легкая эксплетива. В итальянской традиции соответствующее слово в инвективном смысле почти неупотребимо, в то время как в английском языке оно — одно из самых непристойных. Зато в Италии после молодежных волнений 1968 г. упоминание *membrum virile* стало признаком сочувственного отношения к левым группировкам, своеобразным «шиболетом» политической принадлежности. В болгарской практике употребление соответствующего названия возможно как дружелюбный панибратский вокатив. В том же направлении развивается один из вариантов этого слова в английском языке. В то же время на Кавказе (напр., балкарская и чечено-ингушская традиции)

инвективное словоупотребление с тем же значением считается настолько некультурным, что почти не используется даже в ситуации конфликта, ибо произносящий его больше оскорбляет себя, чем оппонента («теряет лицо»).

Как правило, обценное наименование *muliebria* производит более шокирующее впечатление, чем название *membrum virile*. Объясняется это обстоятельство не очень легко. Одно из предположений сводится к тому, что «относительно пассивный орган, с точки зрения людей похотливых, заслуживает, подобно всем „жертвам“, некоторое презрение, пусть не обязательно сознаваемое, а скрытое в подсознании».²³ Если к этому добавить, что женщина в большинстве древних национальных традиций рассматривается как существо зависимое, подчиненное мужчине, оскорбительность названия мужчины словом *muliebria* становится понятнее. Даже простое отнесение мужчины к женскому полу («Ты — баба!») звучит достаточно оскорбительно. В ряде субкультур издевательское обращение к мужчине типа «Ты, (*muliebria*), куда пошла?» предполагает кровавый исход. В соответствии с японской традицией русское «Дура!», обращенное к мужчине, предлагается переводить буквально как «Подобное женщине паршивое насекомое». Здесь полезно помнить, что в японской гонорифической системе женщина находится ниже мужчины.

280

В словаре английского сленга Ф. Гроуза одно из самых обценных названий *muliebria* определено как «грязное наименование грязного предмета». Казалось бы, перед нами явное противоречие: один из немногих словарей, более двадцати лет тому назад рискнувших допустить это слово в свой состав, мог бы дать ему более сдержанную характеристику (ср. в словаре *American Heritage Dictionary of the English Language* (1970) это же слово определяется просто как «Вульг. жен. *rudendum*»). Однако по существу прав все-таки Гроуз: речь здесь идет не только об обценном слове, но и об обценном сигнификате: обозначаемый этим словом сигнификат принципиально другой, чем тот, который обозначается соответствующим

медицинским термином, хотя анатомически речь идет об одном и том же органе.

Все эти и подобные примеры свидетельствуют в пользу мнения о том, что по существу всякое сквернословие, особенно obscene, и среди obscene — в первую очередь связанное с наименованиями «тайных частей» человеческого тела, носит ярко выраженный «карнавальный» характер. Для карнавального превращения особенно характерно перемещение «верха в низ» в частности, в индивидуально-биологическом плане, когда органы низких человеческих функций представляются действующими вместо головы как органа сознания и мышления.²⁵

Одновременно напрашивается и несколько иной вывод. Если инвектива тесно или даже нераздельно связана с карнавалом, то, следовательно, там, где нет карнавала, нет и инвективы. Совпадающие по звучанию и даже буквальному значению названия «тайных частей тела» могут служить инвективами, а могут выполнять совершенно иную функцию, причем это различие может иметь место как при сравнении разных этнических традиций, так и при сравнении разных социолектов одной традиции, равно как мужского и женского словоупотребления. Эта «иная функция» может, в частности, заключаться в нейтральном наименовании анатомических органов, которое полностью лишено шокирующей силы инвектив и звучит в данной группе не резче, чем наименование ноги или локтя.

Поверхностным следовало бы признать утверждение, что этносы, чей словарь лишен или почти лишен слов, рассматриваемых другими этносами как obscene, этим самым должны быть признаны объективно более

281

вежливыми. Японцы, чукчи, ряд племен североамериканских индейцев и некоторые другие этнические группы, избегающие инвективного общения в европейском понимании, успешно заполняют эту лакуну другими доступными им средствами. Точно так же только условно можно признать,

что женщины в культуре европейского типа учтивее своих мужчин. Любая инвектива должна рассматриваться исключительно с позиций собственной национальной культуры, с позиций этнической традиции собственной (под) группы и социолекта. И обратно: оценка инвективы с позиций чужой национальной, этнической, социальной или половой традиции неминуемо привела бы к искажению подлинного восприятия.

В заключение зададимся вопросом: какова этическая аксиология исследованной разницы инвективного словоупотребления? Надо сказать, что однозначного ответа здесь быть не может в силу сложности характера самого рассматриваемого явления. Как указывает Ю. В. Бромлей, «... диалектика функционирования культуры такова, что она одновременно может выступать и как средство общения, и как средство разобщения людей».²⁶ Инвективные идиомы, без всякого сомнения, служат делу разобщения людей и потому, что их цель — оскорбление оппонента, стало быть, отталкивание и агрессивность, и потому, что любой языковой факт, разграничивающий две этнические, социальные, половые группы, разобщает по определению. Но одновременно такое разобщение этноса подразумевает усиление «корпоративного духа» внутри разобщенных (под) групп и, значит, объективно служит целям объединения.

Впрочем, вопрос о роли инвективной коммуникации в обществе отличается исключительной комплексностью и заслуживает отдельного рассмотрения.

¹ *Rieber R. W., Wiedemann C., D'Amato J.* Obscenity: its frequency and context of usage as compared in Males, non-feminist females and feminist females //Journ. of psycholinguistic research. 1970. Vol. 10, N. 3. P. 202.

² *Frodi A., Macaulay I.* Are women less aggressive than men? A review of the experimental literature//Psychological bulletin. 1977. Vol. 84, N 4. P. 654.

³ *Foote R., Woodward J.* A preliminary investigation of obscene language//The Journ. of Psychology. 1973. Vol. 83. P. 274—275.

⁴ *Averill I. R.* Studies on anger and aggression: implications for the theories of emotion//*American psychologist*. 1983. Nov. P. 1152.

⁵ *Foote R., Woodward J.* Op. cit. P. 271.

⁶ *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М., 1983. С. 126.

⁷ *Adams R. M.* Bad mouth: Fugitive papers on the dark side. Berkeley a.o., 1977. P. 72—73.

⁸ *Marshall M.* Bozzimacoo: origins and meanings of oaths and swear words. Indiana, 1975. P. 79.

⁹ *Isacenko A. V.* Un juron russe du XVI^e siecle // *Lingua viget: Commentationes slavicae in honorem V. Kiparski*. Helsinki, 1964.

¹⁰ *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. II. Запреты в домашней жизни // *Сб. МАЭ*. 1930. Т. 9. С. 19.

¹¹ Там же. С. 164.

¹² Там же. С. 19.

¹³ Там же.

¹⁴ О месте собаки в древнем обществе и в современных национальных культурах см.: *Жельвис В. И.* Человек и собака: Восприятие собаки в разных этнокультурных традициях//*СЭ*. 1984. № 3. С. 135—143.

¹⁵ *Bruckman J.* "Tongue play": constitutive and Interpretive properties of sexual joking encounters among the Koya of South India // *Socio-cultural dimensions of leanguage use*. New York a.o., 1975. P. 252.

¹⁶ *Абрамян Л. А.* Оскорбление и наказание: слово и дело // *Этнические стереотипы поведения*. Л., 1985.

¹⁷ Это правило знает ряд исключений. В ряде регионов некоторые инвективы воспринимаются более резко, чем буквальный «мат». Например, во вьетнамской традиции упоминание гениталий звучит грубее, так как гениталии в соответствующей инвективе представлены более конкретно. В некоторых ареалах Южной России гораздо грубее, чем привычный «мат», звучит обидное наименование проститутки. В других ареалах бранью '«по-черному» считается только инвектива с упоминанием черта. И т. п.

¹⁸ *Гиренко Н. М.* К вопросу об эволюции систем родства у некоторых народов Экваториальной и Тропической Африки // *Африканский этнографический сборник*. 1978. Вып. 11. С. 14.

Вундт В. Миф и религия. Спб.: Брокгауз и Ефрон. 1911. С. 281—282.

²⁰ Несколько подробнее об этом см.: *Жельвис В. И.* Инвектива: опыт тематической и функциональной классификации // *Этнические стереотипы поведения*. Л., 1985.

²¹ *Rieber R. W.* Op. cit.

²² О детской инвективной практике см., напр.: *Осорина М. В.* Современный детский фольклор как предмет междисциплинарных исследований: (К проблеме этнографии детства) // *СЭ*. 1983. № 3; *Mitchell-Kernan C., Kernan K. T.* Childrens insults: America and Samoa // *Socio-cultural dimensions of language use*. New York, 1975.

²³ *Grose F.* A classical dictionary of the vulgar tongue. Indiana, 1963. P. 270.

²⁴ *Уда Фумио.* Как ругаются — с точки зрения японцев. Токио, 1971. На яп. яз.

²⁵ *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 91; *Мани Ю. В.* Поэтика Гоголя. М., 1978. С. 9.

²⁶ *Бромлей Ю. В.* Указ. соч. С. 143.

Е. Г. Рабинович

Поэтика жаргона (о некоторых приемах стереотипизации речи)

Ты на Олимп многохолмный призвала сторукого в помощь, коему имя в богах Бриорей, Эгеон — в человеках.

При обращении к проблемам стереотипизации мужского и женского поведения актуальны не только случаи, когда природный половой диморфизм реализуется в том или ином культурном противопоставлении, но также и формы поведения, относительно названного противо-

поставления нейтральные: существенной характеристикой всякого культурного противопоставления следует признать как список текстов культуры, в которых оно реализуется, так и список текстов, в которых оно не реализуется, а особенно тексты, в которых оно может реализоваться, но реализуется не всегда — именно тут проходит граница между сущим и возможным, часто по концептуальной инертности воспринимаемым как сущее. К этой последней категории текстов очень часто — ввиду особенной сложности — относятся тексты языка, а в перспективе названной оппозиции — стереотипы мужского и женского речевого поведения: иногда половой диморфизм на них проецируется, и тогда возникают, например, так называемые мужские и женские «языки», но это происходит редко. Тем более важно обратить внимание на случаи, когда такая проекция отсутствует, хотя при поверхностном взгляде кажется, будто речевой стереотип сформирован именно ею. Так, в языках с выраженной грамматической категорией рода, т. е. и в русском, сказанное о женщине можно принять за «женскую речь», а о мужчине за «мужскую», однако в действительности речевой стереотип является феноменом социальным, а категория рода принадлежит структурному аспекту языка — это различие «внешней» и «внутренней» лингвистики сформулировано уже Ф. де Соссюром. Но и оставаясь в рамках социального, этнограф неизбежно сталкивается со сходными проблемами, например: можно ли назвать «женским языком» речевой стереотип женского коллектива и «мужским» — мужского, а если можно, то всегда ли? Поэтому представляется полезным рассмотреть едва ли не самый яркий вид стереотипиза-

284

ции речи, казалось бы, отражающий все мыслимые противопоставления, а на деле — лишь немногие.

Предмет данной работы проще всего определить как жаргон, хотя терминологической однозначности в этом слове нет. Еще для Даля «жаргон» — ошутимое заимствование из французского языка и соответственно просто

переводится (без пояснительных русских примеров) как «наречье», «говор», «произношение», «местная речь» — правда, без пренебрежительного оттенка, характерного для французского *jargon*, имеющего в виду не только своеобразную, но непременно «испорченную» или хотя бы «неправильную» речь, что объясняется специфически французским языковым пуризмом. Однако уже несколькими десятилетиями позднее к такому пониманию добавляется новое: «Жаргоны иногда придумываются для известной цели, например, жаргоны воров, нищенствующих и пр.»¹. Под «известной целью» здесь явно подразумевается герметизация словесного общения, однако существенно замечание о порождении жаргона не внутриязыковыми, а социальными закономерностями. Тем самым «и пр.» цели жаргонной речи не непременно предполагают сугубую герметичность внутригрупповых коммуникаций, но предполагают лишь самовыделение из общества группы со специфическими стереотипами речевого поведения (и, как правило, не только речевого), причем сознательная обособленность группы не означает ее конфронтации с обществом в целом (это частный случай) — значим самый факт обособленности. Поэтому возможно называть жаргонами также щегольские аргы, городские сленги и т. д., да фактически так оно и делается: говорят о школьном жаргоне, о студенческом жаргоне, о профессиональных жаргонах, имея в виду в принципе любые формы речевого поведения, иногда очень незначительно, но всегда демонстративно — это особенно заметно в профессиональных жаргонах — отличающиеся от общепринятых " форм и являющиеся нормой для данной группы.

Существенно отметить, что сама группа может быть сколь угодно мала: тут самый наглядный пример — употребляемые многими и слышанные всеми «семейные словечки», с разной степенью интенсивности бытующие в разговорном обиходе благополучных или относительно благополучных семейств. Это «домашние» имена и прозвища, слова и выражения, запомнившиеся из детской речи любого члена семьи или подхваченные при случайных обстоя-

тельствах самого разного рода, но непременно употребляемые только «дома», т. е. в кругу семьи или близких семье лиц — этим способом семья сознательно (порой демонстративно) или бессознательно подчеркивает свою групповую сплоченность. Какая-то часть этих «семейных словечек» неизбежно становится известна «чужим», которые (по негласному этикету) не должны использовать семейный жаргон при общении с его носителями — такое языковое вторжение извне может произвести на членов группы шокирующее действие (именно поэтому при изобилии конкретных иллюстраций они здесь не приводятся вовсе, и автору остается надеяться на равноценный опыт читателя — достаточно характерным представляется уже негативный смысл слова «фамильярность» от лат. familia 'семья').

Семья — самая малая социальная группа, «ячейка общества», наличие у нее своего жаргона необязательно, и если таковой существует, то при всей своей эмоциональной актуальности он мало развит, т. е. практически не вытесняет из семейного обихода общепринятых речевых стереотипов. Но сколь бы велика ни была группа, сколь бы ни был развит ее жаргон — все равно относительно общества в целом такая группа всегда представляет собой абсолютное меньшинство и соответственно всякий жаргон можно определить как микросоциальный диалект — неважно, десяток или десять тысяч людей входят в микросоциум.

То, что жаргон является диалектом в собственном смысле, т. е. в структурном аспекте остается говором конкретного языка, очевидно: так, даже принципиально ориентированная на герметичность воровская речь сохраняет грамматический строй, словообразовательные модели и прочие признаки принадлежности национальному (например, русскому) языку, его «глокую куздру» (поэтому для удобства читателей иллюстративный материал будет ограничен микросоциальными диалектами русского языка). Хорошим примером этого может быть признан «Петербургский дворник» В. Луганского (Даля), впервые опубликованный в 1844 г. в «Физиологии

Петербурга» и воспроизводящий речь петербургских «мазуриков» середины XIX в.² Шапка у воров называлась *камлюх*, «украсть» было *стырить* (в настоящее время этот глагол с сохранением значения принадлежит расхожему просторечию), «украсть шапку» — *стырить камлюх*. Вот словосочетание подлиннее — *перетьрить жулилу гоньки и грабли* (*перетьрить* — передать украденное, *жулило* — помощник, обычно мальчишка, *гоньки* — сапоги, *грабли* — перчатки). Сохраняется *pluralia tantum* в названии часов (*веснухи*), сохраняются свойственные языку того времени и старомодные ныне обороты с вопросительным «что» (*что клею?* ср. «что проку?» вместо более современного «какой прок?»; *клей* — промышленное воровством).³ Внешне речь воров, зафиксированная Далем, сопоставима с речью, например, заезжего крестьянина помора, тоже употребляющего непонятные окружающим слова (*лахта* — бухта, *полуночник* — северо-восток), но при этом определенно говорящего по-русски. Мало того, если группа локально закреплена, то ее жаргон приобретает, казалось бы, самый главный — географический — признак диалекта. Именно поэтому в словаре П. Палласа среди образов лексики других (естественных) языков и диалектов появился «суздальский язык» с не менее богатым, чем у прочих языков и наречий, лексиконом.⁴ В действительности под именем суздальского в словарь Палласа попал «офенский язык» — развитой жаргон, принадлежавший весьма многочисленной и локально не закреплённой группе бродячих торговцев-коробейников (самоназвание — *масыки*), осуществлявших свои финансовые операции зачастую в контакте с ворами, контрабандистами и пр.; широким полем профессиональной деятельности обусловлено и лексическое богатство жаргона, значительно повлиявшего на другие (воровские, нищенские, кобзарские, некоторые из ремесленных). Родина офенского языка — Владимирская губ., откуда еще в начале XVIII в. стали расходиться по Руси коробейники, так что на суздальской ярмарке жаргон явившихся домой на побывку офеней мог доминировать над великорусским говором старожилов. Жаргон локально не

закрепленной группы не всегда имеет столь конкретную родину, но всегда географически ограничен некоторой территорией бытования с ее коренным языком — от этого языка и обособляется «кочевой» жаргон точно так же, как «оседлый». Офенский жаргон бытовал в очень широких границах, однако в пределах России, и, следовательно, сохранял грамматический строй русского языка (*Мисовской куре-хой стремыжный бендюх прохандырили трущи. — Нашей деревней третий день прошли солдаты*). Таким образом, в отличие от естественных диалектов с их сугубо геогра-

287

фическими границами жаргон имеет сугубо социальные границы, совпадающие с границами групп. В том же «Петербургском дворнике» герой очерка, дворник Григорий, хорошо умеет говорить по-воровскому, сам не будучи вором, и использует эту свою способность, чтобы пугать воров: он обращается к ним для собственной забавы с вопросом или предостережением, а те не знают, товарищ он или предатель (ср. шокирующий эффект употребления «семейных словечек» посторонними — мотивировки сохранения социальных границ группы меняются, но тенденция к сохранению этих границ неизменна).⁵ Достаточно характерно, что лучшим знатоком парижского воровского языка был именно такой «предатель» — Эжен Видок, побывавший за воровство на каторге, затем сделавшийся сыщиком и в 1826 г. выпустивший свои знаменитые «Записки», к которым был приложен и составленный им словарь.

Вполне естественно, что микросоциальные диалекты привлекали внимание, и в особенности тайные жаргоны вызывали не всегда бескорыстное любопытство. В XIX в. жаргонная лексика сделалась предметом активных филологических разысканий, прежде всего лексикографических: так были описаны жаргоны воров, нищих, бродячих торговцев и ремесленников, городских низов.⁶ Подобные словари составлялись и составляются также и в XX в.⁷ Так как своей грамматики у жаргонов нет, то непосредственному сбору материала сопутствуют лишь

лексикологические исследования, преимущественно касающиеся происхождения того или иного жаргонного слова — соответственно основное внимание уделяется герметическим или относительно герметическим микросоциальным диалектам, в которых специфической лексики больше, потому что они принадлежат группам, чья деятельность носит корпоративный или квазикорпоративный характер, как, например, у русских спортсменов-охотников, тоже имевших (во всяком случае, в середине XIX в.) свой собственный жаргон.⁸ Если специфической лексики было мало или если группа ограничивалась трансформацией обиходной лексики по единому правилу (как в бытовавшем некогда школьном «говоре по херам», где после каждого слога вставлялось «хер»), т. е. если по той или иной причине составление словаря оказывалось нецелесообразным, то и исследовательского внимания соответствующий жаргон лишался.

288

Между тем стереотипы речевого поведения группы могут быть своеобычны, но при этом вовсе не за счет интенсивного употребления специфической с точки зрения лексикографа лексики: микросоциальный диалект, как и диалект региональный, может иметь основной своей характеристикой специфическое произношение, что делает лексику специфической лишь в устном ее бытовании, — такое произношение тоже подчеркивает групповую обособленность, но почти не герметизирует от посторонних внутригруппового общения, более того — свободно употребляется в общении с «чужаками», чем демонстрируется принадлежность к группе. Достаточно наглядным примером служит русское «щегольское наречие», не только вполне понятное современникам, но и легко ими воспроизводившееся, зачастую ради комического эффекта — так, в частности, говорит Слюняй, герой трагикомедии И. А. Крылова «Трумф». Этот стереотип речевого поведения характеризуется заменой *p* на *л*, *л* на *и*, *ш* и *ж* на *сь* и *зь*, *щ* на *ць*. В то же самое время парижские франты говорили на «косноязычном» аргю, которое (с поправкой на различие русской и

французской фонетики) соответствует косноязычию Слюняя, и к тому же носили вместо трости деревянную шпагу или саблю, чему соответствует деревянная шпага Слюняя — последнее обстоятельство дополнительно подкрепляет концепцию заимствованности «щегольского наречия» как очередной парижской моды.⁹ Вместе с тем, как отмечалось уже современными этой моде наблюдателями, а позднее исследователями, в щегольском косноязычии было нечто женственное — это поддерживается данными диалектологии, так как в некоторых регионах нормой женского произношения является специфическое «сладкоязычие», очень сходное по звучанию с щегольским наречием,¹⁰ причем Р. Якобсон объясняет этот феномен не только влиянием соседних языков с отчасти сходной фонетикой (сладкоязычие наблюдается в северо-восточных районах расселения русских), но и «преднамеренным инфантилизмом». Это последнее объяснение едва ли не лучше подходит поведению парижских и петербургских петиметров, потому что их говор (избегание трудных для детского произношения звуков), как и игрушечные шпаги (детская игрушка) — сознательно выработанная и сознательно воспринятая мода, вскоре вытесненная новыми модами с их новыми речевыми стереотипами. Между тем женское сладкоязычие

289

передавалось от поколения к поколению (диалектологами оно регистрировалось на протяжении десятилетий) и осознавалось как естественное и среди женщин, и среди мужчин — наряду, например, с различием в одежде. Влиянию языка-соседа в равной или большей степени должна была бы подвергнуться мужская речь, так что социальная природа «сладкоязычия» очевидна и подкреплена типологическими параллелями: действительно, в некоторых архаических традициях проекция полового диморфизма на стереотипы поведения предполагает их распространение и на речевое поведение — яркий случай такого детерминизма был описан Э. Сепиром в 1929 г.² Аналогом этого феномена в известной мере могут быть

признаны разного рода кастовые диалекты с их столь же очевидно социальной природой,¹³ однако все эти социально обусловленные речевые этикетки нельзя признать жаргонами — микросоциальными диалектами — при всем их кажущемся сходстве, а порой и диффузии. И прежде всего это касается как раз мужских и женских «языков»: ясно, что микросоциальным диалектом не может пользоваться половина социума (а то и языкового сообщества) и что она не может рассматриваться как микросоциальная группа, по тем или иным причинам обособившаяся от «большинства», а жаргоны создаются только такими группами, хотя впоследствии могут раствориться в повседневном языке.

Приведенное выше сравнение «щегольского наречия» со «сладкоязычием» достаточно наглядно иллюстрирует различие между жаргоном и любым другим диалектом (даже и социальным) именно ввиду их значительного звукового сходства. О социальной функции женского языка уже сказано, остается добавить, что овладение им не являлось результатом какого бы то ни было сознательного выбора из наличного речевого репертуара и тем более обогащением этого репертуара: хотя в принципе сообщество такого «двухязыкого» типа богаче «одноречивого» вариантами речевого поведения, но за каждым членом сообщества закреплен только один активный речевой стереотип, относительно же другого он выступает лишь в роли пассивного перцепиента — в такой ситуации нет места ни произволу, ни тем самым языкотворчеству. «Щегольское наречие», напротив, представляло собой сознательно избранный стереотип речевого поведения, который временно предпочитался щеголем или щеголихой, но никак

290

не упразднял наличия в их речевом репертуаре других стереотипов, столь же прочно усвоенных ранее и в известных ситуациях сохранявших свою актуальность, как и другие элементы «нещегольского» этикета (на службе, в церкви, в деревне — всюду, где этикет определялся значимыми категориями социальной стратификации, внеположными недолговечной

моде). Щегольское наречие было микросоциальным диалектом столичных салонов, где преимущественно и бытовало, соседствуя с другими типами салонной речи, и прежде всего с французским языком, т. е. не было и обязательным, так что предпочтение щегольского наречия было осмысленным выбором и, следовательно, обогащало речевой репертуар носителя, уже освоившего ко времени выбора существенные правила речевого этикета (и этикета вообще) и сознательно добавившего к ним новосозданные щегольские правила. Специфика щегольского жаргона заключалась в том, что он бытовал в гостиных, вне гостиных демонстрировал принадлежность носителя к салонному кругу и представлял (в отличие от гораздо более «многовалентного» французского языка) носителя светским человеком по преимуществу.

Нельзя не признать, что для каждого члена общества (и соответственно для каждого члена языкового сообщества) существует некая иерархия значимости жизненных ситуаций, находящая отражение в языке (например, в эвфемии). У щеголя вершиной этой иерархии является ситуация коллективного досуга в салоне, которая обслуживается «щегольским наречием». Равным образом любой носитель того или иного жаргона пользуется этим жаргоном для описания наиболее значимой в иерархии его микросоциума ситуации: для воров это ситуация воровства и последующего использования добычи, что и вызывает необходимость герметизации жаргона, для школьников это школа с ее неизбежным антагонизмом учеников и учителей, порождающим у младших и зависимых потребность в обслуживающем важную для них ситуацию способе безопасно общаться друг с другом, для шахтера это работа в шахте, для актера — театр (начинающийся, естественно, «с вешалки»), для наркофила — достижение наркотической эйфории и т. д. Последний пример в некоторых отношениях показателен.

Коль скоро для наркофила наверху иерархии ситуаций

находится *кайф*, то естественно предположить, что и жаргон обслуживает в первую очередь именно ситуацию *кайфа*, однако это не так. Самое слово *кайф* и все его производные (*кайфовый*, *закайфовать* и пр.) или включающие его словосочетания (*ловить кайф*, *ломать кайф* и т. п.) неспецифичны и применимы к любой эйфории вплоть до «этимологической» (неторопливое послеобеденное кофепитие — *кейф*). Мои полевые материалы демонстрируют, что в этом жаргоне много слов для обозначения наркотиков (*сено* — маковая соломка, *план* — анаша, *баши* — порция анаши, *колеса* — таблетки и пр.), много слов для обозначения использования наркотика (*подкуренный*, *подколотый* — по способу употребления, *сесть* — приступить к систематическому употреблению зелья, отсюда *сесть на иглу*, *год сидеть на сене*, *задвигаться аптекой* — употреблять медикаменты наркологического действия и пр.), мало слов для обозначения послеэйфорических состояний (пресловутая *ломка*, *пошло на негатив* — вместо ожидаемой эйфории наступила депрессия, *крыша протекла* — результатом сидения явился распад психики), но еще меньше слов для описания главного, т. е. самой наркотической эйфории (*глюк* — эйфорическая галлюцинация, *приход* — своеобразный ступор, ненадолго наступающий после приема сильного наркотика и предшествующий эйфорическому состоянию), которая едва ли не чаще описывается посредством полисемантических кайф-сочетаний, столь же полисемантического *балдеть* с производными или иных просторечных, а то и литературных выражений. Если информанта просят рассказать об эйфории подробнее, то он легко и компактно с помощью специфической лексики описывает весь извилистый путь к эйфории и выход из нее, но не справляется с описанием самой эйфории — описание получается сбивчивым, чрезмерно пространным, перегруженным отсылками и сравнениями и никак не удовлетворяющим даже самого информанта, явно ощущающего упомянутый дефицит специфической лексики.

Столь неожиданное и резкое оскудение жаргона именно там, где он, казалось бы, должен быть особенно богат, представляется парадоксальным

лишь при первом и поверхностном взгляде на иерархию ситуаций. Ведь и для вора иерархически высшей ситуацией является не воровство и сопутствующие ему действия, а обогащение (пусть через воровство) и сопутствующие обогащению удоволь-

292

ствия; равным образом для бродячего торговца или ремесленника «вершинная» ситуация — возвращение (хотя бы на побывку) домой; для школьника — каникулы; и подобных примеров множество. С другой стороны, для щеголя, как уже говорилось, иерархически высшей ситуацией является пребывание в салоне; для актера (со всей обнаруживаемой театральными мемуарами несомненностью) — это пребывание на сцене или досуг «около» сцены, т. е. всегда театр; для охотника — охота; и подобных примеров также множество. Жаргоны микросоциумов первого типа обслуживают ситуации, непосредственно предшествующие вершинной, жаргоны микросоциумов второго типа обслуживают вершинные ситуации. Тем не менее допустимо утверждать, что тут и там стратегия жаргона одинакова и что определение жаргона как языка описания наиболее значимой для микросоциума ситуации остается верным. Это легко иллюстрируется общедоступным примером двоякого отношения к пребыванию в армии, где для одних пределом мечтаний является отставка (увольнение в запас) — когда наступит мир, когда позволят финансовые обстоятельства, когда закончится срок воинской повинности, а для других таким же пределом мечтаний является предельно возможное продвижение по службе (оно может быть желательным и при установке на отставку, но в этом случае остается вторичным и основной установки не затрагивает). Казалось бы, каждой из установок должна соответствовать своя иерархия житейских (здесь — армейских) ситуаций: свое отношение к отпуску, к наряду вне очереди, к военным действиям, к оружию и т. д., однако это не так. Отставка внеположна армейской шкале ценностей и, соответственно, не обслуживается армейскими иерархическими категориями: признается, в

сущности, лишь факт *дембеля*, т. е. потенциальная осуществимость перехода *на гражданку*. Различие установок выражается в том, что для желающего отставки внеармейская иерархия ситуаций сохраняет актуальность и воспринимается в целом более значимой, чем армейская, а для не желающего отставки армейская иерархия является единственно актуальной — но на уровне не концептуальном, а реальном армейская иерархия равно значима для всех, кто в армии.

Это отступление требовалось, чтобы нагляднее пояснить, что жаргон обслуживает ситуацию, наиболее значимую не для индивида, а для микросоциума. Если для

293

микросоциума вершиной иерархии ситуаций является ситуация, на время или навсегда прекращающая микросоциальные коммуникации, то жаргон ее не обслуживает, так как потребность в нем исчезает ступенью ниже, а если вершинная ситуация микросоциальных связей не прерывает, то жаргон ее обслуживает. Отсюда можно вывести некоторые дополнительные параметры для классификации микросоциумов,¹⁴ но применительно к непосредственному предмету данной работы — к жаргону — изложенное только лишний раз демонстрирует, что по своему назначению и использованию все микросоциальные диалекты типологически однородны.

Итак, жаргон представляет собой совокупность слов, расширяющих речевой репертуар группы носителей того или иного конкретного языка, структурных аспектов которого жаргон не затрагивает, реализуясь лишь на лексическом уровне и используя для описания наиболее значимой для группы ситуации, каков бы ни был объем и характер специфического лексикона. От общего определения легко перейти к более частным, хотя и релятивным (так, офенский язык богат и герметичен, но богатство лексикона — понятие относительное, герметичность никогда не бывает абсолютной, а стало быть, определение конкретного жаргона по подобным признакам фактически сводится к его экспертной оценке). Куда более важным

представляется то обстоятельство, что обобщенное определение жаргона подходит не только жаргону (жаргонам), но служит также и общим определением иерархически высокой лексики, одним из видов которой и оказывается всякий жаргон.

Едва ли не самым ярким из доступных примеров иерархически высокой (престижной) лексики являются Гомеровы образцы «языка богов», а так как именно они послужили толчком к исследованиям в этой области, то для задач данной работы полезно обратиться к названному материалу и его интерпретациям. В «Илиаде» слова из языка богов фигурируют четырежды, каждый раз в паре с синонимом из языка людей: сторукий гигант Эгеон у богов именуется *Бриарей* (I, 403), холм Батиея близ Трои—*могила Марины* (II, 813), птица киминда— *халкида* (XIV, 291), река Скамандр и соименный ей речной бог — *Ксанф* (XX, 74). В «Одиссее» содержатся два слова из «языка богов», но без синонимов: целебный корень *моли* (X, 305) и подвижные утесы *Бродяги*

294

(XII, 61) —отсутствие человеческих наименований здесь легко объяснить тем, что целебный корень находится в исключительном владении богов, а бродячие утесы — в заповедной части моря, т. е. оба объекта людям неведомы, а потому на людском языке никак не называются. Самым приметным признаком гомеровского языка богов, очевидно, следует признать его описательность: хотя имена *Эгеон* и *Батиея* обладают достаточно ощутимой внутренней формой и в принципе переводимы (как «буян» и «тернице»), но такую переводимость нельзя признать значимым свойством конвенционального по преимуществу людского языка, а при этом *Бриарей* значит «многовздыматель», *халкида* — «медная», *Ксанф* — «русый», а описательность сочетания *могила Марины* еще более наглядна, хотя о самой Мирине можно получить лишь малодостоверную информацию от позднего схолиаста Евстафия, объясняющего, что Мирина — амазонка, погибшая у Трои поколением раньше ахейского похода. В «Одиссее»

описательное название утесов соседствует с единственным исключением из упомянутой описательности: *мола* не только не «переводится», но даже и не этимологизируется с достаточной достоверностью, хотя гипотетически может быть сближено с семантикой разрешающего избавления (от колдовской порчи) через сближение *molu* (транслитерация здесь и далее латинская) с *molunomai* 'слабеть', *molytes* 'изнуренный', *gholysis* 'обжаривание' (с учетом гигиенической, а порой и сакральной функции этого действия).

Уже в 1921 г. Гюнтерт, рассмотрев гомеровские свидетельства и сопоставив их со сходными и более богатыми данными древнеиндийской и древнегерманской традиций, предложил в качестве отличительного признака «языка богов» именно описание предмета по свойству — в противовес человеческому языку с его простым (т. е. конвенциональным) названием (пресловутое *моли* было в известном смысле выведено за рамки концепции как заповедное имя заповедного предмета из заповедного мира).¹⁵ В 1970 г. Калверт Уоткинс развил концепцию Гюнтерта, шире используя древнеиндийский материал и обнаружив существенные для анализа кельтские параллели: он убедительно вывел из противопоставления «язык богов / язык людей» противопоставление «поэтический язык / обыденный язык» и закономерно связал миф о «языке богов» с неперенными для всякой традиции

295

мифами о божественном происхождении поэзии, которые и обеспечивают поэтической лексике особый престиж. Со ссылкой на «Ригведу» Уоткинс отмечает и возможность герметизации по ведическому определению «лишних» (т. е. поэтических) имен. При этом поэтическая лексика остается для Уоткинса, как и для Гюнтерта, лексикой описательной, что видно уже по приводимым им образцам, например по «Речам Альвиса» из «Старшей Эдды», где каждому обыденному (людскому) названию предмета соответствует несколько описательных его наименований на языках разных племен сверхъестественных существ¹⁶ (так, в XXIV строфе

имена моря: *воды, волны, хлябь, дом угря, глубь*).

Для последующего желательно учесть несколько в целом очевидных обстоятельств. Во-первых, «язык богов» (поэтический язык) можно определить как совокупность слов, расширяющих речевой репертуар носителей того или иного конкретного языка, не затрагивая структурных аспектов последнего и реализуясь лишь на лексическом уровне ради описания наиболее значимых для общества ситуаций. Это определение совпадает со сформулированным выше определением жаргона с той только разницей, что микросоциум здесь расширяется до социума (языкового сообщества), хотя фактически правом самостоятельного использования престижной лексики обладает относительно узкий круг лиц с высоким (прирожденным или завоеванным) социальным статусом, в значительной мере обусловленным именно их способностью к словесному обслуживанию особо значимых ситуаций. Во-вторых, тождество языка богов и поэтического языка вовсе не предполагает, что соответствующая лексика используется исключительно для порождения стихотворных текстов. Основным признаком стихотворного текста является не лексическая специфика, а стихотворность как таковая — наличие стихоразделов: стихи можно петь, и в мифах о божественном происхождении поэзии слова неотделимы от напева, а принадлежность или непринадлежность этих слов «языку богов» отмечается факультативно. Можно с уверенностью утверждать, что «описательные» поэтические имена всегда употреблялись не только в стихах (песнях): во всяком случае, культовые или эвфемистические прозвания богов почти всегда представляют собой «описание по свойству» (Громовержец, Отец, Господин, Дева, Градо-держлица и пр.), а используются порой вообще вне всякого

296

словесного контекста (призывание бога), т. е. поэтическая лексика по самой природе своей способна существовать вне поэзии, хотя непременно требует себе контекста ситуативно значимого (например, ритуального) или

сама придает контексту необходимый престиж (например, «описательное» обращение к людям, как *Африканец* вместо *Корнелий* — к Сципиону, *сын Клиния* — к Алкивиаду и т. д., этикетно маркирующее дальнейшую с ними беседу). Вообще в историческую эпоху «язык богов» широко использовался и используется в текстах вполне секулярного, а то и делового назначения для (пусть бессознательного) придания им все того же престижа поэтической «красивости». Уже Аристотель в III книге «Риторики» многократно подчеркивает, что иногда этот прием достигает цели (преимущественно в основанных на метафоре шутках, но также и при редких и кратких всплесках ораторского «энтузиазма»), однако едва ли не чаще оказывается излишним или просто смехотворным, нанося непоправимый ущерб самой внятности речи. Эта традиция жива доныне, так что, не затрудняя читателя античными примерами, напомним о затертом «золоте» газетных репортажей (*белое золото, черное золото, мягкое золото*) или о манере устной речи, до такой степени перегруженной эвфемизмами, что даже сообщение о важном событии утрачивает всякую смысловую определенность («они там ее два раза теряли» — у женщины во время операции дважды отмечалось состояние клинической смерти). Наконец, в-третьих, если вновь вернуться к выводам Гюнтерта—Уоткинса, то нельзя не отметить, что Уоткинс, уточняя выводы Гюнтерта и выделяя в рамках семантической иерархии противопоставление престижной поэтической лексики непрестижной обыденной лексике, в понимании поэтической лексики (во всяком случае, в пределах цитированной статьи) дальше Гюнтерта не идет, ограничиваясь признанием «описательности» как основного признака «языка богов». Между тем сама по себе поэтическая лексика не раз была предметом изучения и классификации и при всяком пристальном рассмотрении к «описательности» не сводилась.

Первым классификатором выступил, конечно, Аристотель— в «Поэтике» и отчасти в III книге «Риторики»; последующие классификации преимущественно уточняли и совершенствовали его классификацию, которая доныне остается основной. Аристотель сразу выделяет обиходные

(куγία) слова — ту самую обыденную лексику, которая противопоставлена усложненному «языку богов», — но при этом подчеркивает релятивность понятия обиходности (Poet. 21, 1457 b 3), что связано со значительной дивергенцией греческих диалектов того времени, однако сохраняет актуальность для любой в том или ином смысле многоязыковой культуры (так, слово *οἴη* является обиходным в тех регионах нашей страны — вне зависимости от местного языка, — где распространена игра в нарды, но остается очень редким или вовсе неизвестным там, где о нардах знают понаслышке или не знают). Затем Аристотель выделяет редкие слова (glottai) — о релятивности понятия редкости он говорит в связи с понятием обиходности, но тем не менее глоссы относятся к первой (по перечню «Поэтики») разновидности поэтических (необходимых) имен. Второй разновидностью являются метафоры («переносы») во всем их многообразии, третьей имена «нарядные» (kosmoi), которые упомянуты лишь в общем перечне и без пояснений (Ibid, b 1), но к которым очевидно относятся метонимия (*Пелид* вместо *Ахилл*), антономасии (*Гэфест* вместо *огонь*), синекдохи (*погибель* вместо *копье*) и эпитеты,¹⁷ так как эти термины также восходят к Аристотелю и явно относятся к «нарядным» словам. Четвертой разновидностью Аристотель называет «сотворенные» имена, созданные самим поэтом (Ibid, b 33), т. е. неологизмы, к пятой и к шестой — удлиненные и укороченные имена, причем удлинение достигается заменой краткого гласного на долгий или вставкой дополнительного слога, а укорочение — усечением слога или части слова (Ibid, b 35); наконец, седьмой разновидностью являются «искаженные» имена, т. е. обиходные слова, в которых одна часть сохраняется, а другая создается поэтом (1458 a 5) — это тоже своего рода неологизмы. Чуть ниже, в начале гл. 22, Аристотель объясняет, что возвышенность придают поэтической речи все имена, кроме обиходных, хотя и добавляет с присущим ему здравомыслием, что при полном отсутствии последних речь утрачивает внятность — предполагается,

что поэт хочет быть понят слушателями, и в Афинах во времена Аристотеля это было так, но ранее отмечалось, что по достоверным наблюдениям Уоткинса, неожиданно подтверждаемым некоторыми современными примерами (Хлебников), поэтическая лексика может претендовать и на герметичность, т. е. возможно сознательное избегание обиход-

298

ных слов и самоограничение словесными пределами «языка богов» («заумная поэзия» и другие виды зауми).

Кроме перечисленных поэтических имен, подменяющих обиходные, Аристотель называет «описательное выражение» — перифраз, также способное «возвысить» речь (Rhet. III, 6, 1407 b 26—31), хотя перифраз может представлять собой (как чаще всего и бывает) не имя, а развернутое словосочетание. Только один способ подмены обиходного имени Аристотель, рассматривающий словесный текст в его самодостаточности, не называет: это случай, когда по ритуальным или иным этикетным соображениям обиходное имя табуируется до невозможности найти ему какую-либо значащую замену и потому заменяется понятным лишь в реальном контексте местоимением (при том, что грамматическая категория местоимений при Аристотеле выделена еще не была) — так, *сам* для пифагорейцев означает Пифагора, для привратника домо-владыку и т. д. Этот «местоименный стиль» подробнее рассмотрен в другой работе,¹⁸ а здесь достаточно заметить, что он и до сей поры весьма употребителен в эвфемических выражениях, приобретающих смысл во всецелой зависимости от словесного или ситуативного контекста — так, *кой-куда* может означать «в ватерклозет», «наушничать начальству» и многое другое.

Итак, если у Гюнтерта—Уоткинса престижная лексика квалифицируется посредством двух определений — общего (противопоставленная обыденной) и уточняющего (описывающая предмет по свойству), то у Аристотеля общее определение такое же (возвышенная речь не похожа на обиходную), а уточняющее определение отсутствует и вместо

него дается практически исчерпывающий список лексических возможностей необходимой речи, посредством которого очерчиваются границы поэтического и вообще «высокого» языка. Такой способ квалификации престижной лексики представляется предпочтительным. Приведенные выше примеры из Гомера и из «Речей Альвиса» действительно свидетельствуют в пользу преимущественной описательности «по свойству»: у Гомера *Бриарей* — перифраз сторукости, *могила Ми-рины* — развернутый перифраз, *халкида* — метонимия (предположительно по цвету оперения), *Ксанф* — тоже метонимия (предположительно по цвету несущей песок воды). *Бродяги* — метафора подвижности, и только *моли* — глосса; в цитированной строфе «Эдды» один

299

перифраз (*дом угря*), остальные поэтические имена моря представляют собой метафоры. Однако выбор образцов отчасти программировался концепцией, и лишь скудость гомеровских данных вызвала необходимость как-то оговорить *моли*. Между тем если подойти к Аристотелеву перечню (с учетом всех уточнений и с добавлением «местоименного способа») с позиций все той же описательности, считая описательным именованием всякий случай, когда одно описывается через другое (будь то метафора, синекдоха или иной троп), то все эти виды и подвиды распределятся на две группы: метафоры, метонимии, антономасии, синекдохы, эпитеты, перифразы действительно «описывают»; глоссы, сотворенные имена, удлиненные и укороченные имена, искаженные имена и нераскрытые в тексте местоимения ничуть не более описательны, чем обиходные имена, однако в отличие от обиходных и подобно описательным увеличивают престиж речи за счет внятности, т. е. по назначению уподобляются описательным именам, а по конвенциональности (но не внятности) — обиходным: их можно условно назвать ограниченно конвенциональными.

Собственно говоря, здравомысленный совет Аристотеля смешивать в стихах «возвышенные» (поэтические) слова с пусть «низкими», но все же

обиходными (Poet. 22, 1458 а 31) именно и мотивируется необходимостью сделать стихи по возможности внятными — в посвященной слогу III книге «Риторике», где говорится уже не об усложненной поэтической речи, а о необходимых качествах ораторской (т. е. непременно общепонятной) прозы, внятность ставится во главу угла, а использование поэтической лексики допускается в исчезающе малых дозах, причем и эти дозы непрестанно ограничиваются дополнительными оговорками, что и метафора годится не всякая, и эпитет подходит не любой и т. п., в результате чего из нестихотворной речи «язык богов» по существу изгоняется. Из стихотворной речи Аристотель его не изгоняет и, напротив, осуждает ясные, но «низкословные» стихи Клеофонта и Сфенела (Ibid, а 18), но тут же оговаривает, что" же получится, если вовсе не употреблять в стихах обиходные слова, разделяя при этом слова необходимые на переносные и редкие. Представляется очевидным, что под переносными разумеются не только метафоры, но и все «описательные» имена, а под редкими не только глоссы, но и все имена, квалифицированные выше как ограни-

300

ченно конвенциональные — это вытекает из самого стиля «Поэтики» с его не всегда однозначной терминологией, но всегда почти исчерпывающей обстоятельностью. Итак, в первом случае получается загадка вроде приведенной загадки Клеобулины Линдской: «Видел я мужа, огнем прилепившего медь к человеку» (Ibid, а 26, перевод М. Л. Гаспарова; разгадка — «ставить банки»), а во втором случае получается варваризм, т. е. настолько чуждая и непривычная речь, будто уже и не греческая (Ibid, а 30). Однако для жаргонов именно и характерны эти два, обычно совмещаемые, способа обогащения лексикона: использование в новом значении общеупотребительного слова или (как следствие) необычного сочетания общеупотребительных слов и использование неупотребительного вне данного микросоциума, т. е. чуждого языковому обиходу слова. Уже говорилось, что тенденция к герметизации не является для жаргонов

универсальной; остается добавить, что если она и наличествует, то редко оказывается успешной — не зря словари «тайных языков» стали выходить в свет, едва на них возник спрос. Универсальной следует признать другую тенденцию: ни один жаргон никогда не бывает ориентирован на понятность вне «своего» микросоциума, т. е. на лексическом уровне самоисключается из языковой конвенции, принимая взамен конвенцию микросоциальную, — а если «чужаки» в той или иной мере понимают жаргон (или даже владеют им), то это объясняется просто неизбежной проницаемостью микросоциальных границ. Это происходит в полном согласии с выводами Аристотеля о внятности поэтической лексики: если избегание обиходных имен делает речь загадочной или варварски чуждой, то, стало быть, сами по себе необходимые имена таковыми и являются — просто среди достаточного количества обиходных имен они делаются понятны из контекста и так постепенно осваиваются, подобно тому как «переводятся контекстом» и осваиваются жаргонные слова и обороты, употребленные в обиходном высказывании. Вот два специально сконструированных для иллюстрации примера: *Лиэй, владыка виноградных лоз!* и *Ремень он купил в подворотне у мажора*. Из контекстов ясно, что *Лиэем* назван Дионис, а *мажором* — мелкий уличный спекулянт, однако вне контекста ни культовое имя бога, ни словечко из жаргона фарцовщиков не будут понятны тем, кто заранее их не знает.

301

При этом существенно, что слова «языка богов» в целом тяготеют к проясняющему обиходному контексту, так как активно владеющая высокой лексикой экспертная группа обслуживает значимые для всего общества ситуации, среди которых заповедны относительно немногие, да и те (как, например, тайные ритуалы) достаточно редко ограничены интересами упомянутой группы — такие мужские и женские «языки» герметизируются на уровне малочисленных экспертов («старух» и т. п.), а не на уровне, как уже отмечалось, примерно половины взрослого населения занятой

сообществом территории. Все это тем более касается поэтической в собственном смысле слова лексики. Таким образом, различие «языка богов» и жаргона определяется по чисто социальным параметрам — как обслуживание и самообслуживание: в первом случае посредством престижной лексики обслуживается социум, часто равный языковому сообществу; во втором случае микросоциум, никогда не равный социуму и тем более языковому сообществу, обслуживает только себя (в использованных выше выражениях это можно назвать словесным самообслуживанием экспертной группы), но порождается этот вид престижной лексики по правилам, тождественным описанному Аристотелем перечню правил порождения «языка богов».

Действительно, жаргоны используют все виды перечисленных Аристотелем необходимых слов. Объем этой статьи не позволяет снабдить ее обильными иллюстрациями, так что ниже рассмотрены преимущественно уже приведенные образцы, однако читатель с легкостью при помощи имеющегося «ключа» может расширить число примеров или сочинить вдобавок к ним новые, тоже вполне корректные. Итак, первыми здесь приводились зарегистрированные В. Луганским (Далем) образчики языка петербургских воров середины прошлого века, и остается надеяться, что выборочный анализ будет достаточно показательным. Воровское слово *камлюх* (шапка) относится к категории «искаженных» имен и в то же время имеет в себе оттенок описательности (*камлея* — верхняя одежда с капюшоном): здесь искажение звуковой формы сочетается с описанием части по целому, т. е. головного убора по наряду. *Жулило* (помощник вора) — «сотворенное» имя, произведенное от обиходного глагола *жулить*. *Тырить* — глосса (диалектное слово), предположительно занесенное в Петербург уроженцами Курской губ. еще в его прямом

302

значении (спешить) и приобретающее новую семантику (воровать) посредством метонимии (по скорости, ср. также *перетырить* — быстро и

незаметно передать украденное помощнику). *Веснухи* (часы) от *веснуха* (весенняя перемежающаяся лихорадка) — это метафора (тиканье часов — учащенное лихорадочное сердцебиение). Воровской язык и вообще богат метафорами, например *ширмы* означают карманы (где прячут), *скамейка* — лошадь (на чем сидят), а также другими «описательными» именами (например, *грабли* — перчатки), между тем как ограниченно конвенциональные слова, как *камлюх* или *жулило*, обычно имеют легко уловимую внутреннюю форму, глоссы же представляют собой малоэкзотичные диалектизмы — в целом этот жаргон звучит скорее «загадочно», чем «чуждо». Для щегольского наречия, напротив, характерны (из-за избегания «трудных» звуков) укорочение и особенно искажение слов, а также обилие глосс (заимствований из французского) — в целом этот жаргон звучит «чуждо». Уже из этих примеров видно, что всякий жаргон имеет свои предпочтительные способы порождения специфической лексики и сочетание этих способов определяет, к которому из названных Аристотелем «типов непонятности» данный жаргон тяготеет — к «загадочному» или к «чуждому» или к совмещающему то и другое. Едва ли не уникальным следует признать школьный *говор по херам*, порождающий специфическую лексику одним-единственным способом — удлинением, т. е. добавлением слога, причем всегда одного и того же (что не ставит под сомнение ориентацию данного жаргона на «чуждость»)¹⁹. Своеобразным образцом «чуждости» можно признать офенский язык, изобилующий ограниченно конвенциональной лексикой, особенно глоссами (например, *клюво* — хорошо, от греч. *kalos*, сохраненное современным просторечием в форме *клёво*), происхождение которых не всегда возможно выявить из-за слишком значительных звуковых искажений. Гораздо проще также ориентированный на глоссу жаргон фарцовщиков, использующий почти исключительно английские слова, с добавлением русских словообразовательных формантов (*гурла* — девушка, *фэйс* — лицо, но *дам по фэйсу*) и часто в просторечном обрамлении (*без кайфа нет лайфа*).

Описательная лексика в этом жаргоне обслуживает преимущественно денежные расчеты (*семнадцать рэ* — 170 р., видимо, литота здесь — ради герметизации) — возможно, из этого источника явился

303

редкий для жаргона перифраз *зеленый рубль* (трехрублевая ассигнация, ср. просторечный плеонастический перифраз *морда лица* или в развернутом виде *физиономия морды лица*).

Хотя возможности всякого жаргона исчерпываются перечисленными Аристотелем способами порождения престижной (поэтической) лексики, фактически они столь же неисчерпаемы, как и возможности поэтического языка. Соответственно, как каждый конкретный поэтический язык характеризуется предпочтением одних приемов и пренебрежением другими, т. е. стилем, так свой стиль есть и у каждого конкретного жаргона: две такие стилистические тенденции — к «чуждости»²⁰ и к «загадочности» — отмечены выше. Вероятно, эти тенденции отчасти обусловлены социально: соседство с носителями чуждого языка или хотя бы с самым чуждым языком (в процессе обучения) предрасполагает к «чуждости», пребывание в недрах собственного языкового сообщества — к «загадочности». Однако обусловленность эта очень нестрогая, и в настоящее время трудно назвать достоверные закономерности жаргонных стилей — мешает недостаток материала, так как лексикографы, как отмечалось выше, подходят к жаргонам с профессиональным пристрастием и в результате книжные сведения о микросоциальных диалектах расходятся с непосредственными наблюдениями. Остается надеяться, что предлагаемая статья будет полезна для системной собирательской деятельности выявлением конечного списка путей к лексическому престижу.

Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Спб 1894 Т. 22,2 С. 724 (ст. «Жаргон»).

Цит. по изд.: *Луганский В. (Даль В. И.) Петербургский дворник // Физиология Петербурга. М., 1984. С 73—84*³ Там же. С. 81.

Сравнительные словари всех языков и наречий, собранные десницею Высочайшей Особы. Спб., 1787—1789 (см.: «по-суздальски»). Пользуюсь случаем поблагодарить П. А. Клубкова, обратившего мое внимание на этот раздел словаря.

⁵ *Луганский В.* Указ. соч. С. 81.

Жаргонная лексика представлена уже в лексиконе Микуцкого (*Микуцкий С.* Материалы для сравнительного и объяснительного словаря русского языка и других славянских наречий. Спб., 1852. Вып. 1) и, конечно, в словаре Даля. Впоследствии В. Боржковский составил словарь тайного языка кобзарей (КС. 1889. № 9), а Ф. Николайчик — тайного языка подольских нищих (КС. 1890. № 4), несколько ранее «Русско-

304

нищенский словарь» издал Ф. Спецур (Записки Академии наук. 1881. Т. 37) — примеры эти, разумеется, выборочные, даже если иметь в виду только русскую лексикографию. Огромная работа была проделана европейскими исследователями, иные из которых сумели собрать в едином лексиконе микросоциальные, диалекты целого города (см., например: *Vilatte C.* *Parismes.* Paris, 1884; *Baumann H.* *Londonismen, Slang und Cant.* Berlin, 1887).

⁷ Таков, например, постоянно переиздаваемый и дополняемый популярный словарь американского сленга (*Dictionary of American slang/Сотр. by Н. Wentworth and S. В. Flexner.* New York, 1960). В нашей стране активная лексикографическая работа в данном направлении продолжалась лишь до начала века, а после издания в 1923 и переиздания в 1927 г. МУР'ом «блатного» лексикона (Блатная музыка: Словарь жаргона преступников), во многом повторяющего словарь Трахтенберга (*Трахтенберг В. Ф.* Блатная музыка. Спб., 1908), исследования микросоциальных диалектов проводятся от случая к случаю и уровня столетней давности не достигают.

⁸ Образчики его имеются у Микуцкого (Указ. соч. С. 490 и след.).

⁹ *Лотман Ю. М.* Речевая маска Слюня // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 88—90.

¹⁰ *Факкани Р.* О речевой маске Слюня // *Finitis duodecim lustris*. Таллинн, 1982. С. 92—96 (там же обширная библиография вопроса).

¹¹ *Jacobson R.* Kinderschprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze // *Selected Writings of Roman Jakobson*. Gravenhage, 1962. P. 332.

¹² *Sapir E.* Male and female forms of speech in Jana // *Selected Writings of Edward Sapir*. Berkeley, 1949.

¹³ *Bright W., Ramanujan A. K.* Sociolinguistic variation and social change // *Proceedings of the ninth International Congress of linguistics*. The Hague, 1964. Интересные сведения о социальных диалектах Чикаго содержатся и в работе Макдэвида, который вскользь упоминает также и возможности языкового щегольства, однако не рассматривает реализацию этой возможности как самоценный культурный феномен (*Макдэвид Р. И.* Диалектные и социальные различия в городском обществе // *Новое в лингвистике*. М., 1975. Вып. VII).

¹⁴ Характерно, что и без того богатая «питейная» лексика особенно подробно описывает именно ситуацию эйфории — разумеется, коллективной. Достаточно перечислить названия рюмок, выпиваемых в процессе разлучения с одним из собутыльников: при его уходе и вместе с ним пьется *посошок* (или *посошок на дорожку*), после его ухода пьется *стремная* (в честь начала пути — ушедший «ставит ногу в стремя»), затем *закурганная* (т. е. ушедший уже далеко — ср. древнее *за шеломянем* и современное просторечное *за бугром* с их семантикой физической и духовной удаленности). Если один из компании отсутствует с самого начала, то пьют его здоровье (чокаясь), если отсутствие объясняется смертью, то пьют за помин души не чокаясь (а еще сорок дней после его смерти наливают рюмку и для него), опоздавший пьет *штрафную* и т. д. Все это демонстрирует исключительную прочность микросоциальных связей, на уровне концепции не разрываемых не только разлукой, но даже и смертью.

Если согласиться с тем несомненным историко-культурным фактом, что употребление наркотиков и алкоголя является пережитком архаических ритуалов, то объяснение напрашивается само собой. Наркотики использовались в ритуалах, не предполагавших непременно коллективного их употребления: к наркотикам прибегали шаманы для ускорения перехода в экстатическое состояние — но шаманство по природе своей индивидуально, наркотиками одурманивали адептов при

305

посвящении в мистерии — но число адептов не имело значения и каждое посвящение оставалось индивидуальным, наркотиком ободрялись перед боем воины — но бой был суммой поединков. Все эти и подобные действия совершались в интересах коллектива, но сами по себе не были коллективными, а последствия экстаза могли носить даже и антисоциальный характер (разные виды «амока», особенно неизбытая бранная ярость, как у Геракла). Напротив, совместное употребление хмельных напитков восходит к своеобразной вершине общежитийского согласия — к праздничному пиру (и до сих пор очень часто является именно таким пиром). Хотя фактически пьянство в одиночку практикуется, но даже сами пьяницы с осуждением говорят о том, кто «чокается с бутылкой» — нормой остается совместное питье, отсюда специфическое значение глагола «сообразить». Описанное различие ярко демонстрируют даже формы обслуживания одинокого искателя эйфории: винопийца идет в трактир (бар, притон самогонщика), где гостеприимно встречается хозяином (барменом) и посетителями, пусть незнакомыми — и далее воспроизводится ситуация пира (потому-то к бармену и предъявляются столь многообразные и сложные требования); продавец наркотиков чаще продает товар «на вынос», а если и содержит притон, то остается для посетителей совершенно безликой фигурой, как безлики друг для друга и сами посетители, каждый из которых предается грезам в одиночку. Не у всех народов пир сопровождается употреблением алкоголя (так, маори пьют безалкогольную каву), т.е. ситуация «праздник» в

принципе поддается безалкогольному воспроизведению и во всяком случае не обязательно сопровождается пьянством (ср. специфически праздничную функцию шампанского); ситуации, связанные с наркотическим одурманиванием, невозпроизводимы ввиду отсутствия в современной культуре соответствующих социальных ролей — отсюда, в частности, всеми отмечаемая «интеллигентность» наркофилов, которую можно объяснить их попытками подвести под архаический обычай новые концептуальные обоснования.

¹⁵ *Guntert H. Von der Sprache der Cotter und Geister. Halle, 1921.*

¹⁶ *Watkins C. Language of gods and language of men // Myth and law among the Indo-Europeans. Berkeley, 1970. P. 1 —17.*

" См. комментарий М. Л. Гаспарова к его же переводу «Поэтики» Аристотеля в кн.: Аристотель и античная литература. М., 1978. С. 146— 147.

¹⁸ *Рабинович Е. Г. Имя в риторике. Смысл и образ. М., 1990.*

¹⁹ Следует обратить особое внимание на способность жаргонов к удлинению и укорочению слов, а также к переносу силового ударения, особенно частому в профессиональных жаргонах (*компас, рудник*, и т. п.), которые для языка без фонологической оппозиции долгих и кратких слогов равноценны удлинению или укорочению. Как уже говорилось, главным различительным признаком высокой поэтической речи является не специфическая лексика, а стихотворность как таковая, т. е. наличие упорядоченных стихоразделов. Когда слово «не лезет в строчку» (слишком коротко, слишком длинно, имеет неподходящее ударение), а поэт строчку целиком менять не хочет и заменять неудобное слово синонимом тоже не желает, то он имеет негласно общепризнанное право подверстать слово к стиху: так и сяк поэзия — это «насилие над языком» (Р. Якобсон). Хотя право на такое дополнительное насилие над отдельными словами языка у поэтов есть, но злоупотребляют им плохие (неумелые) поэты: переизбыток измененных ради просодии имен не оставляет места другим поэтическим приемам или делает их неэффективными. Можно полагать, что

хорошие (умелые) поэты изредка пользуются

306

упомянутым приемом насилия над словом именно для того, чтобы подчеркнуть доминирование стиха над языком — и действительно такие строки впечатляют сильнее многих других («Из пламя и света рожденное слово»), т. е. поэтичны по преимуществу. Однако жаргонная лексика демонстрирует, что престиж насилия над словом не сводится к престижу стихотворности (хотя в стихах его и подкрепляет), но обладает собственной значимостью.

²⁰ В связи с престижем «чуждости» уместно вспомнить один пассаж из трактата Дионисия Галикарнасского (I в. до н. э.) «О соединении слов». Цитируя в качестве синтаксического образца отрывок из Геродота, Дионисий предупреждает: «Дабы не заподозрили, будто приятность рассказа происходит от ионийского говора (...) я заменил его своеобразные речения на аттические» (III, 17; ко времени Дионисия ионийский диалект был экзотикой, а аттический — расхожей литературной нормой).

А. Л. Топорков

Малоизвестные источники по славянской этносексологии (конец XIX—начало XX в.)

Сексуальное поведение, его моральные и правовые регламентации и отражение в верованиях, обрядах, фольклоре, лексике описаны крайне неравномерно у разных славянских народов. На Балканском п-ове этносексологические исследования велись без значительных перерывов со второй половины XIX в. и достигли высокого уровня уже в трудах Ф. Краусса и Т. Джорджевича.¹ Активно публикуется и изучается эротический фольклор народов Югославии.²

В отечественной дореволюционной литературе сексуальное поведение затрагивалось в основном при изучении истории нравов,³ обычного права,⁴ обрядности⁵ и народной медицины.⁶ Особое место по полноте и богатству содержания занимает двухтомный труд «Дитина в звичаях і єі-руваннях украшського народа» (1906—1907), обширный раздел которого посвящен

половой жизни женщины.⁷ Серьезные исследования эротических обрядов и фольклора появились в 1920—1930-е гг.⁸ Интерес к этой проблематике постепенно возрождается в последние десятилетия.⁹ Однако в целом область сексуального поведения остается в высокой степени затабуированной.* Имеющиеся публикации дают лишь весьма приблизительное представление о том месте, которое реально занимают эротические темы

* Основной текст статьи написан в 1988 г. Ситуация с тех пор значительно изменилась.

307

в восточнославянском фольклоре. Тексты эротического содержания не допускаются даже в академические издания, а непристойные слова вымарываются. Такие классические собрания, как «Русские заветные сказки» А. Н. Афанасьева и «Русские заветные пословицы и поговорки» В. И. Даля, опубликованы только за границей, да и то не в полном виде.¹⁰

В конце XIX—начале XX в. в Германии и Франции • выходили специальные научные издания, в которых публиковались этнографические и фольклорные материалы по сексуальному поведению народов мира, в частности и славянских народов: «Anthropophyteia» (примерный перевод: «о природе человека») и «Kryptadia» (примерный перевод: «сокрытое, тайное»). В настоящее время эти издания практически не привлекаются нашими этнографами, тогда как они заслуживают самого пристального внимания.

«Anthropophyteia» " выходила в Германии под редакцией выдающегося слависта Ф. Краусса (1859—1938). Фридрих Соломон Краусс родился в Словении в немецкой еврейской семье. С 14 лет под влиянием родителей начал записывать произведения народного творчества. В зрелые годы Краусс служил в Вене переводчиком со словенского, хорватского, сербского и болгарского языков.¹² Он был автором нескольких книг и множества статей по южнославянской этнографии, основанных преимущественно на его собственных полевых материалах.

«Anthropophyteia» делалась Крауссом в Вене и издавалась в Лейпциге,

она выходила в небольшом количестве нумерованных экземпляров и предназначалась «nur für Gelehrte». В редколлегия «Anthropophyteia» входили первые величины этнографии, сексологии и психологии того времени: Ф. Боас, И. Блох,¹⁴ с 7-го тома — З. Фрейд, в разное время участвовали в ней и славянские ученые: А. Митрович, Ю. Яворский, В. Гнатюк. Основной целью ежегодника была публикация материалов по этносексоло-гии народов мира, причем особое внимание уделялось южным славянам.¹⁵ Тексты печатались параллельно на родном языке (кириллические тексты в латинской транслитерации) и в переводе на немецкий.

Мы не имеем возможности охарактеризовать все славянские материалы, опубликованные в «Anthropophyteia», и упомянем лишь наиболее существенные из них. Содержание 1-го тома почти целиком составляют записан-

308

ные в основном самим Крауссом южнославянские фольклорные тексты, связанные с сексуальной жизнью.¹⁶ Публикация этого обширного собрания продолжалась до 9-го тома (всего 885 текстов). В 1984 г. большая часть собрания Краусса (628 текстов) была переиздана белградским издательством «Просвета» в серии «Эротикой».¹⁷ В книгу включено также собрание непристойных сербских пословиц, записанных В. Караджичем и опубликованных впервые Т. Джорджевичем в 4-м томе «Anthropophyteia». В 3-м томе особого внимания заслуживает статья Краусса «Beischlafausübung als Kulthandlung», содержащая, в частности, подборку южнославянских данных.¹⁸ В 4-м и 5-м томах опубликованы сообщения о некоторых

" « 1 Q *•

аспектах семейной жизни, об эротических и скатологиче-ских элементах в магии и колдовстве,²⁰ 3 коллекции obscene пословиц²¹ и некоторые другие южнославянские материалы.²² С 1909 г. в «Anthropophyteia» из тома в том печатались обширные исследования Л. Даничич, посвященные эротической символике орнамента, отдель-

ных элементов женской одежды и кухни у южных славян. В 6-м томе В. Гнатюк поместил собрание непристойных свадебных песен из Звенигородского у. Киевской губ. и две небольшие публикации украинских эротических песен.²⁴ Печатался в «Anthropophyteia» и западнославянский фольклор.²⁵ Для лингвистов представляют особый интерес словарики сексуальной лексики сербо-лужицкого, польского, русского, сербского, словенского, чешского и словацкого языков, составленные по общей схеме.²⁶ В последнем томе «Anthropophyteia» появилась статья о русском эротическом фольклоре.²⁷

В приложении к «Anthropophyteia» было опубликовано 2 тома непристойных украинских шванков под общим названием «Das Geschlechtleben des ukrainischen Bauern-volkes».²⁸ Собрания были подготовлены В. Гнатюком и переведены на немецкий язык И. Франко.²⁹ В 1-м томе помещено 319 текстов, записанных В. Тарасевским в Харьковской и Курской губ., во 2-м — 400 текстов, собранных у украинского населения Галиции и Венгрии.

В приложении к «Anthropophyteia» Краусс издал также в переводе на немецкий язык книги французского исследователя Я- Дюлора о культе фаллоса у народов мира³⁰ и американца Д. Бурке «Scatalogic Rites of all Nations» (Washington, 1891). При переиздании на немецком эти книги были дополнены Ф. Крауссом и его сотрудниками,

309

в частности, в них были интерполированы главы, посвященные южным славянам. В книге Я. Дюлора появилась глава «Об эротике в верованиях славян»,³¹ а в книге Д. Бурке — обширная глава об использовании экскрементов

Q9

тов и мочи в обрядах южных славян.

Второе издание, о котором пойдет речь, «Kryptadia», выходило на

французском языке и публиковало почти исключительно фольклорные материалы.³³ Среди его основателей были тот же Краусс и видный польский антрополог и фольклорист И. Коперницкий.³⁴ «Kryptadia» также выходила небольшим количеством нумерованных экземпляров.³⁵ Значительное место и в этом издании уделялось славянским материалам. В 1-м томе был опубликован в переводе на французский язык сборник А. Н. Афанасьева «Русские заветные сказки».³⁶ За исключением сборника Афанасьева, приведенного только в переводе, подавляющее большинство славянских текстов печаталось в «Kryptadia» параллельно на родном языке (русские и украинские тексты — кириллицей) и во французском переводе.

В 6, 7 и 8-м томах опубликовано обширное собрание фольклорных материалов Краусса под общим названием «Die Zeugung it Sitte, Brauch und Glauben der Siidslaven. I. Teil. Lieder».³⁷ Основную часть собрания составляют песни эротического характера (648 тектов), сопровождаемые этнографическими комментариями. Эти материалы активно использовались учеными начала XX в.³⁸ Их учитывали М. Бартельс при доработке 7-го издания фундаментального труда Г. Пlossа «Das Weib in der Natur- und Volkerkunde» (Leipzig, 1901 — 1902. Bd 1—2)³⁹ и И. Блох в книге о происхождении сексуальной патологии.⁴⁰

В отличие от «Anthrophyteia», большинство материалов в «Kryptadia» имеет анонимный характер, однако имена некоторых авторов можно установить. Так, например, целый ряд публикаций был подготовлен замечательным лингвистом И. А. Бодуэном де Куртенэ.⁴¹ Подборка болгарских материалов⁴² имеет такое происхождение: часть пословиц взята из сборника П. Славейкова,⁴³ а сказки, по-видимому, переданы Б. Богишичем из записей В. Врчевича.⁴⁴ Обширные собрания украинских материалов, опубликованные в 5-м и 8-м томах «Kryptadia», очевидно, подготовлены Ф. Волковым.⁴⁵ Среди них были записи из архива собирателя украинского фольклора М. Ди-карева, переданные после его смерти (1899 г.) в архив Научного общества им. Т. Г. Шевченко во Львове.⁴⁶

Интересны обстоятельства публикации украинских материалов. Выдающийся украинский этнограф и антрополог Федор Волков (Хведор Вовк), с 1879 по 1905 г. находившийся в эмиграции, в первой половине 1900-х гг. жил и работал в Париже.⁴⁷ Это не помешало тому, что в 1899—1904 гг. под его редакцией вышли 7 первых томов львовского издания «Матер!яли до украшсько-русько! етнольоґп». Главный труд Волкова был посвящен славянскому свадебному обряду,⁴⁸ этим объясняется его особый интерес к эротическому фольклору. В 1-м томе «Материалов» Волков поместил подборку нецензурных песен, записанных М. А. Максимовичем, и описание свадебного обряда в Полтавской губ., также содержащее ряд непристойных текстов.⁴⁹ Нецензурные слова в песнях, были пропущены и отмечены точками, причем в подстрочных примечаниях даны отсылки к 5-му тому «Kryptadia», где те же тексты напечатаны без пропусков.⁵⁰ В специальном примечании Волков отмечал высокую культурно-историческую ценность эротических песен, обусловленную тем, что в них сохранились следы древних религиозных взглядов на те действия, которые в наше время представляются «скромными»: например, жених сравнивается с быком (как в Ведах), а акт дефлорации — с возделыванием целины или с дождем.⁵¹

Восточнославянские материалы, опубликованные в «Kryptadia», довольно полно воспроизведены в книге Б. Штерна «Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Russ-land». Основанный в значительной степени на записках иностранных путешественников и других европейских источниках о России, этот труд содержит ценные и во многом уникальные материалы. В первом томе описаны эротические эпизоды народных праздников: в день св. Георгия (половой акт в поле и имитирующее его перекачивание мужчин и женщин по посеву),⁵³ на Ивана Купалу, на масленицу и т. д.⁵⁴ Во 2-м томе имеются обширные главы «Женщина и брак», «Половая мораль», завершается книга главой, в которой собраны материалы по эротическому фольклору (главным образом, из «Kryptadia»): пословицы, песни, сказки,

описан сексуальный лексикон.⁵⁵

Публикация славянского эротического фольклора и этнографических материалов по сексуальному поведению представляет собой чрезвычайно любопытный эпизод из истории этнографической науки. Интерес к этой проблематике был вызван в первую очередь желанием как можно

311

полнее и объективнее зафиксировать реальное состояние народной культуры, не навязывая ей своих представлений о «непристойном», «постыдном», «запретном» и под. С другой стороны, именно в начале XX в. сформировалась сексология как научная дисциплина; к изучению сексуального поведения на этнографическом и культурно-историческом материале пришли не только этнографы, но также врачи и психологи.

На несколько десятилетий создалось такое положение, когда материалы, записанные на Украине, в Сербии, в других областях славянского мира, могли беспрепятственно публиковаться в Германии и Франции. Журналы «Anthropophyteia» и «Kryptadia» остаются памятниками международному объединению выдающихся ученых, таких, как И. А. Бодуэн де Куртенэ, Ф. Волков, В. Гнатюк, Т. Джорджевич, Ф. Краусс, А. Митрович и др.

Ђорђевић Т. Р. 1) Деца у верованџма и обичајима нашег народа. Београд, 1941; 2) Девојачка невиност у нашем народу // ГЕМ. 1928. Т. 3. С. 14—19. Статје Т. Ђорђевића, објављиване у различитим издањима, сабране у 10 издања под општим називом «Наш народни живот»; 3-је издање (Београд, 1931) посвећено питањима сексуалне и породичне живота.

² См. публикације текстова: Српске народне пјесме: Из необјављених рукописа В. С. Каратупа. К* 5: Особите пјесме и поскочице. Београд, 1974; Kudilja i vreteno: Erotske narodne pjesme u/S. predg. 1. Mrduljasa. Zagreb, 1980; Македонски еротски приказни / Собр. К. Пе-нушлиски. Скопје, 1981; Klencek Lesnikow / Sobr. M. Terseglav. Ljubljana, 1981; *Lock-wood J. R.* Text and Context. Folksong in a Bosnian Muslim Village. Slavica Publishers,

1983; исследования: *Пенушлиски К.* Кон проучувашето на македонските еротски народни приказни // МФ. 1974. № 14. С. 67—85; *Ристовски Б.* Машките еротски народни песни околу коледниот огин во некои места во Македонка//МФ. 1975. № 15/16. С. 219—227; *Kostic A.* Seksualno u nasoj narodnoj poeziji. Beograd; Zagreb, 1978 (1-е изд.: *Kostuh A.* Сексуально у српско] народно] поези]и. Београд, 1933); обзор: *Лубинковић Н.* Навала еротике//Расковник. 1983. № 35. С. 99—111.

³ *Веселовский А.* Несколько географических и этнографических сведений о древней России из рассказов итальянцев//Зап. РГО по Отд-нию этнографии. 1869. Т. 2. С. 738—746; *Шишков С. С.* Очерк истории русской женщины. Спб., 1872. С. 94—95, 130—145, 165—172 и др.; *Сумцов Н. Ф.* Досветки и посиделки // КС. 1886. № 3. С. 421—444; *Франко I.* Слщни снохатства в наших горах // Жите і слово. 1895. Кн. 4. С. 101 —104; *Беньковский И.* Народный взгляд на «нечистую» женщину // КС. 1899. № 6. С. 128—131; *Мѣлорадович/ В.* Деревенская оргия: (Картинка сельской свадьбы) //КС. 1894. № 12. С. 488—491.

Якушкин Е. Обычное право: Материалы для библиографии обычного права. Ярославль, 1875—1896. Вып. 1—2; *Кистяковский А.* К вопросу о цензуре нравов у народа // Зап. РГО по Отд-нию этнографии. 1878. Т. 8. 1-я паг. С. 161 —191; *Смирнов А.* Очерки семейных отношений

312

по обычному праву русского народа // Юридический вестн. 1877. № 1/2. С. 49—74; № 3/4. С. 98—128; № 5/6. С. 92—131; № 7/8. С. 177— 224; №9/10. С. 118—176; № 11/12. С. 92—142; *Kovalevsky<M.* 1) Modern Customs and Ancient Laws of Russia. London, 1891; 2) Marriage among the Early Slavs//Folk-Lore. 1890. Vol. 1, № 4. П. 463—480 (см. реферат Ф. Волкова: КС. 1892. № 5. С. 278—284).

⁵ *Ефименко П.* О Яриле, языческом божестве русских славян // Зап. РГО по Отд-нию этнографии. 1869. Т. 2. С. 79—112; *Веселовский А.* Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности //

ЖМНП. 1894. № 2. С. 310—316; *Довнар-Запольский М.* 1) Заметки по белорусской этнографии // ЖС. 1893. № 2. С. 283—296; 2) Исследования и статьи. Т. 1: Этнография и социология, обычное право, статистика, белорусская письменность. Киев, 1909. С. 150—158, 392—394.

⁶ *Демич В. Ф.* Очерки русской народной медицины. I: Акушерство; II: Гинекология у народа. Спб., 1889. (Отд. отт. из журн. «Медицина»); *Талько-Грынцевич Ю. Д.* Народное акушерство в Южной Руси. Чернигов, 1889; *Макаренко А.* Материалы по народной медицине Ужурской волости, Ачинского округа Енисейской губ. // ЖС. 1897. № 1. С. 91 — 100; № 2. С. 240—245.

⁷ Дитина в звичаях і Віруваннях украшського народа: Матеріали з полудневої Кишцини / Зібр. М [арк] Г [рушевський]. Обробив д-р З. Кузеля. Львів, 1906. Ч. 1. С. 60—126. (МУРЕ; Т. 8). См. рецензии Е. Ф. Карского (РФВ. 1907. Т. 57. № 1. С. 236—237) и И. Франко (ЛНВ. 1907. Т. 38. Кн. 5. С. 370—371).

⁸ *Грушевська К.* 3 примітивного господарства. Юлька завважень про засоби жіночого господарства магі у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства // ПГП. 1927. Вип. 1/3. С. 9—44; *Кагаров Є.* 1) Форми та елементи народним обрядовості // ПГП. 1928. Вип. 1. С. 21—56; 2) Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 152—195; *Чернишов В.* Оголєня при чаклуванш // ПГП. 1928. Вип. 2/3. С. 211—213; *Баршчэускі І.* 3 псторьп фальлєктэ-шзмю // Зап. Аддзелу гумашт. навук. Кн. 4: Працы Катэдры этнографіі. Т. 1: Сшытак 1. Менск, 1928. С. 49—80; *Никифоров А. И.* Эротика в великорусской сказке // Художественный фольклор. 1929. № 4/5. С. 120—127; *Адрианова-Перетц В.* Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок // Академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935. С. 497—505; *Bogatyrev P.* Les jeux dans les rites funebres en Russie subcarpathique // Le monde slave. 1926. № 11. P. 196—224 (см. рецензию В. Денисенко: ПГП. 1926. Вип. 3. С. 184—188). Описания эротических игр при покойнике, сделанные П. Г. Богатыревым в Закарпатье, сохранились среди

его рукописных материалов: ЦГАЛИ, ф. 47, ед. хр. 36, л. 80—81, 113.

Иванов В. В., Топоров В. Н. 1) К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // *Sign. Language. Culture. Paris, 1970. P. 372—378*; 2) Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 212—215, 226—228, 258; *Байбурина А., Левинтон Г.* Тезисы к проблеме «волшебная сказка и свадьба» // *Quinquagenario: Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972. С. 70—71*; *Гусев В. Е.* От обряда к народному театру (эволюция святоч[^]-ных игр в покойника) // *Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 52*; *Бернштам Т. А.* 1) Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX—начале XX в. // *Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л., 1977. С. 88—115*; *Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX—начале*

313

XX в. // *Русский народный свадебный обряд: Исслед. и материалы. Л., 1978. С. 48—71*; *Варганова В. В.* Плач и смех в жанровой системе пинежского свадебного обряда // *Вопросы жанра и стиля в русской и зарубежной литературе. М., 1979. С. 3—11*; *Толстой Н. И.* 1) Элементы народного театра в южнославянской святочной обрядности // *Театральное пространство: Материалы науч. конф. (1978). М., 1979. С. 308—326*; 2) *Русск. чур и чушь* // *Intern. J. of Slavic Linguistics and Poetics. 1985. Vol. 31/32. P. 431—437* (рус. *чур* связывается с южнославянским названием *фалла*); *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Studia Slavica. 1983. T. 29. S. 33—69*; 1987. T. 33. № 1/4. С. 37—76 (исследование о матерной брани, предварительную публикацию см.: *Успенский Б. А.* Религиозно-мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Структура текста-81: Тез. симпоз. М., 1981. С. 49—53*); *Жарникова С. В.* Фаллическая символика северорусской прялки как реликт протославяно-индоиранской близости // *Историческая динамика расовой и этнической*

дифференциации населения Азии. М., 1987. С. 130—146; *Агапкина Т. А.* Славянские заговорные формулы по поводу mensis // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора: Тез. и предвар. материалы к симпоз. М., 1988. Ч. 1. С. 81—82; *Костецкий В. В.* Эмоции и ритуал: гносеологический аспект // Рациональность и семиотика поведения. Киев, 1988. С. 41—42; *Carey C.* Les proverbes erotiques russes. Etudes de proverbes recueillis et non-publies par Dal' et Simoni. The Hague; Paris, 1972; *Rice J. L.* A Russian Bawdy Song of the Eighteenth Century // Slavic and East European Journal. 1976. Vol. 20, № 4. P. 353—370; *Pomorska K.* Observations on Ukrainian erotic folk songs // Harvard Ukrainian studies 1977. Vol. 1 № 1. P. 115—129.

¹⁰ *Афанасьев А. Н.* Русские заветные сказки. Валаам. Типарским художеством монашествующей братии. Год мракобесия. [Б. м., б. г.]. Сборник издан в Женеве, датируется от 1865 г. (*Carey C.* Les proverbes. .. P. 137] до 1872 г. (*Бараг Л. Г., Новиков Н. В.* А. Н. Афанасьев и его собрание народных сказок // Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. М., 1985. Т. 1. С. 419). «Русские заветные сказки» неоднократно издавались во французском и английском переводах, в 1982 г. опубликованы на сербском языке (*[Afanasjev A. N.] Zavestani tetreb. Price iz ruske skrivnice.* Beograd, 1982). По-русски переизданы в кн.: Юмор русского народа в сказках: Между друзьями. II. Царьград. В книжном магазине Симониуса и К°. (Галата). (Шифр ГПБ — Вп 2147/2; сказки даны в другом порядке, опущены № 17, 18, 22, 29, 31, 62; подробнее о судьбе «Русских заветных сказок» см.: *Бараг Л. Г., Новиков Н. В.* А. Н. Афанасьев. . . С. 419—425). Афанасьеву удалось издать лишь меньшую часть своего собрания. Сохранившаяся рукопись (Народные русские сказки не для печати. 1857—1862 / Собраны, приведены в порядок и сличены по многообразным спискам А. Афанасьевым // РО ИРЛИ, ф. РІ, оп. 1, ед. хр. 112. 330 л.), помимо опубликованных сказок (№ 1—78 по рукописи), включает также 86 текстов, из которых лишь несколько приведены с изъятиями в 3-м томе академических изданий «Народных русских

сказок» Афанасьева (1940 и 1986 гг.). Кроме сказок, рукопись включает копию с «Русских заветных пословиц и поговорок» В. И. Даля— П. Е. Ефремова с дополнениями А. Н. Афанасьева (л. 290 об.—302), а также скороговорки, приметы, загадки, песни, прибаутки, байки, анекдоты, заговоры (л. 302—321 об.). Собрание «Русских заветных пословиц и поговорок» В. И. Даля—П. Е. Ефремова издано по неполному списку К. Кареем в сопровождении содержательного исследования об истории публикации русского эротического фольклора (*Carey C. Les*

314

proverbes. . .), ранее предисловие В. И. Даля к этому собранию опубликовал М. Шахнович (см.: *Шахнович М.* Краткая история собирания и изучения русских пословиц и поговорок // Сов. фольклор. 1936. № 4/5. С. 368).

По сообщению П. Симони, «наименование сборника пословиц — „заветными“ принадлежит, как оригинальное, т. е. впервые выпущенное в оборот — Далю. Затея Даля закрепить на бумаге для потомства „Заветные пословицы“ может быть отнесена к 1852 г., когда он служил в Нижнем Новгороде. „Заветные сказки“ (1860-е гг.?) явились уже в подражание только Далю» (*Carey. C. Les proverbes. . .* P. 8). Ср. также «Заветные сказы» А. М. Ремизова.

¹¹ Л'ршлофитЁш: *Jahrbucher fur folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral*, herausgegeben von F. S. Krauss. Leipzig, 1904—1913. Bd 1 — 10. Издание имело два приложения: *Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia*, 1907 — 1929. Bd 1—9 и *Historische Quellenschriften zum Studium der Anthropophyteia*, 1906—1907. Bd. 1—4. Подробнее об «*Anthropophyteia*» см.: *Lexfeld H.* *Anthropophyteia // Entzyklopadie des Marchens*. Berlin; New York, 1976. Bd 1. Lief. 3. S. 596—601; *Mrsne price: Erotska, sodomijska i skatoloska narodna prosa / Prikupio, izdao i komentarisao F. S. Krauss; Priredio, izabrao, napomene preveo i pogovor napisao D. Ivanic*. Beograd, 1984. S. 421—425.

¹² Сведения о Крауссе почерпнуты в следующих изданиях: 4. *Dr. Friedrich S. Krauss* // Босанска вила. 1909. № 6. С. 87—89; *Mikoletzky N. Krauss F. S.* // *Neue deutsche Biographie*. Berlin, 1980. Bd 12. S. 714—715; *Mrsne price*. . . S. 424.

¹³ Впрочем, как утверждал В. Ягич (*Ягич В.* Энциклопедия славянской филологии. Спб., 1910. С. 871), большая часть материалов в основной книге Краусса «*Sitte und Brauch der Sudslaven*» (Wien, 1885) заимствована им из кн.: *Богущић Н. Б.* *Zbornik sadasnjih pravnih obicaja u Juznih Slovena*. Zagreb, 1874. Кн. 1. Вообще вопрос об источниках, которыми пользовался Краусс, представляет большую сложность и нуждается в самостоятельном изучении.

¹⁴ Основные труды И. Блоха имеются в русском переводе: *Блох И.* 1) *Половая жизнь нашего времени и ее отношение к современной культуре*. Спб., 1910; 2) *История проституции*. Спб., 1913. Т. 1.

¹⁵ См.: *Krauss F. S. Vorwort* // *Anthropophyteia*. 1904. Bd 1. S. XIV.

¹⁶ *Krauss F. S. Sudslavische. Volksüberlieferungen, die sich auf den Geschlechtsverkehr beziehen. I. Teil. Erzählungen* // *Ibid.* S. 1 — 506 Помимо фольклорных текстов публикация содержала вводные заметки и комментарии Краусса, например: «*Von den Nacktheit*» (*Ibid.* S. 1 — 2), «*Vom Vogel*n» (*Ibid.* S. 2—3) и т. д.

¹⁷ См.: *Mrsne price*. . .

¹⁸ См.: *Anthropophyteia*. 1906. Bd 3. S. 20—33.

¹⁹ *Mitrovic A. Zeitehen in Norddalmatien* // *Anthropophyteia*. 1907. Bd 4. S. 37—45; *Krauss F. S. Die Zuchtwahlhe in Bosnien* // *Ibid.* S. 46—74; *Erhebungen zur Urgeschichte der menschlichen Ehe / Eine Umfrage von F. S. Krauss* // *Ibid.* 1908. Bd 5. S. 204—209.

²⁰ *Erotik und Skatologie im Zauberbann und Bannspruch / Eine Umfrage von F. S. Krauss; Erhebungen von F. S. Krauss und A. Mitrovic* // *Ibid.* 1907. Bd 4. S. 160—226; *Mitrovic A. Mein Besuch bei einer Zauberfrau in Norddalmatien: Ein Reisebericht für die Anthropophyteia* // *Ibid.* S. 227—236.

²¹ Erotische und skatologische Sprichwörter und Redensarten gesammelt von V. S. Karadzic // *Ibid.* S. 295—315; *Mitrovic A.* Erotische und 315

skatologische Sprichwörter dalmatischer Serben // *Ibid.* 1903. Bd 5. S. 161 — 176; *Gjiforgjevic] T. R.* Erotische und skatologische Sprichwörter bei Muskatirovic // *Ibid.* S. 176—181.

²² Der Geruchssinn in der *Vita sexualis* / Eine Umfrage von I. Bloch. Erhebungen von Krauss, Mitrovic und Wernert // *Ibid.* 1907. Bd 4. S. 245—259; Homosexualität und Volkskunde / Eine Umfrage von A. Kind; Erhebungen von F. S. Krauss // *Ibid.* 1908. Bd 5. S. 197—203; Geschlechtliche Krankheiten in Glauben, Sitte und Brauch der Völker / Eine Umfrage von F. S. Krauss; Erhebungen von F. S. Krauss und A. Mitrovic // *Ibid.* S. 219—227. На материалах, опубликованных в «*Anthropophyteia*», в значительной степени основана книга: *Belovic J.* Die Sitten der Sudslawen. Dresden, 1927.

²³ *Danicic L. T.* 1) Das Hemd in Glauben, Sitte und Brauch der Sudslaven//*Anthropophyteia.* 1910. Bd 7. S. 54—128; 2) Erotische Einschläge in den Stickornamenten der Serben // *Ibid.* 1909. Bd 6. S. 59— 89; 3) Handtuch und Goldtuchlein in Glauben, Brauch und Gewohnheitsrecht der Slaven//*Ibid.* 1911. Bd 8. S. 41 — 136; 4) Die Frauenschurze in Glauben und Sitten der Sudslaven // *Ibid.* 1912. Bd 9. S. 102—209; 5) Erotik und Skatologie in der sudslavischen Küche // *Ibid.* 1913. Bd 10. S. 35—151.

²⁴ *Hnatjuk V.* 1) Die Brautkammer: Eine Episode aus den ukrainischen Hochzeitbrauchen//*Ibid.* 1909. Bd 6. S. 113—149; 2) Ein Erotisches ukrainisches Lied aus dem XVIII. Jahrh. // *Ibid.* S. 344—347; Parallelen zu einem magyarischen Volklied / Eine Umfrage von V. Hnatjuk; Beitrag von V. Hnatjuk, J. Kostial und F. Krauss // *Ibid.* S. 347—352. См. также: *Hnatjuk V.* Polnische erotische Lieder aus dem XVIII. Jahrh. // *Ibid.* 1910. Bd 7. S. 359—365. См. рецензию З. Кузели на публикации В. Гнатюка: *Зап. НТШ.* 1910. Т. 95. С. 226—228.

²⁵ *Blinkewicz B.* 1) 95 Polnische, sehr treffende und erbauliche

Erzählungen, gesammelt und aufgeschrieben am Schwarzen Flusse beim roten Schlosse in d. J. 1889—1908//*Anthropophyteia*. 1909. Bd 6. S. 276—343; 2) Polnische Splitter // *Ibid.* S. 362—364; 3) Polnische Sprichwörter, Ratsel und Ratselfragen // *Ibid.* S. 407—411; *Kostial J., Krauss F.* Slova-kische erotische und skatologische Volklieder // *Ibid.* S. 364—369; *Fialka V.* Cechische erotische und skatologische Volklieder // *Ibid.* S. 369—383.

²⁶ *Kostial J.* Slovenisches erotisches Idiotikon//*Ibid.* 1908. Bd 5. S. 9—13; *Mitrovic A.* Erotische und skatologische Sprichwörter und Redensarten dalmatischer Serben // *Ibid.* S. 161—176; *Kostial J.* Cechisch-slovakisches erotisch-skatologisches Idiotikon // *Ibid.* 1909. Bd 6. S. 24—30; *Blinkiewicz B.* Russisches sexuelles und scatologisches Glossar // *Ibid.* 1911. Bd 8. S. 24—27; 2) Polnische erotisch-skatologische Wörter-sammlung vom Schwarzen Flusse und vom Roten Schlosse // *Ibid.* S. 28—34; *Kostial J.* Beiträge zu einem erotischen Lexikon der Lausitzer Sorben // *Ibid.* S. 34—35.

²⁷ *Spinkler E.* Grofirussische erotische Volkdichtung // *Ibid.* 1913. Bd 10. S. 330—353.

²⁸ *Tarasevskyj P.* Das Geschlechterleben des ukrainischen Bauernvolkes: Folkloristische Erhebungen aus der russischen Ukraine / Einleitung und Parallelnachweise von V. Hnatjuk; Vorwort und Erläuterungen von F. S. Krauss. 1. Theil. Dreihundertneunzehn Schwanke und novelle-nartige Erzählungen, die in den Gegend von Kupiansk und Sebekyno des Gouvernements Charkiv und Kursk gesammelt worden. Leipzig, 1909. (Beiwerke zum Studium der *Anthropophyteia*; Bd 3); *Hnatjuk V.* Das

316

Geschlechterleben des ukrainischen Bauernvolkes: Folkloristische Erhebungen. 2. Teil. Vierhundert Schwanke und novellenartiger Erzählungen, die in Ostgalizien und Ungarn gesammelt worden. Leipzig, 1912. (Beiwerke zum Studium der *Anthropophyteia*; Bd. 5). Был также объявлен 3-й том: Russische Folklore. 3. Das Geschlechterleben des Bauernvolkes in Rufiland / Von Tarasevskyj und Hnatjuk. (Beiwerke zum Studium der *Anthropophyteia*; Bd 8) (приводим

название по объявлению в кн.: *Bourke J. G. Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht der Volker / Verdeutsch und neubearbeitet von F. S. Krauss und H. Ihm. Leipzig, 1913. S. 596. (Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia; Bd 6)*), однако он, по-видимому, не был опубликован.

²⁹ См.: *Яценко М. Т. Володимир Гнатюк : Життя і фольклористична діяльність. Ки'ш, 1964. С. 217 (примеч. 294).*

³⁰ *Dulaure J. A. Die Zeugung in Glauben, Sitten und Brauchen der Volker / Verdeutsch und erganz von F. S. Krauss und K. Reiskel. Leipzig, 1909. (Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia; Bd 1). Оригинал: *Dfulaure] J. A. Des Divinites generatrices, ou de Culte du Phallus chez les anciens et les modern. . . Paris, 1805; 2-е доп. изд. — 1825 г., переиздания — 1885 и 1905 гг.**

³¹ *Dulaure J. A. Die Zeugung. . . S. 156—189. В подстрочных примечаниях тексты приводятся на сербском языке.*

³² *Krauss F. S. Die Skatologie der Sudslaven // Bourke J. G. Der Unrat. . . S. 445—501.*

³³ Кдтоигабщ. Recueil de documents pour servir a l'etude des traditions populaires. Heilbronn, 1883—1888. Vol. 1—4; Paris, 1898—1911. Vol. 5—12.

³⁴ См.: *Lixfeld H. Anthropophyteia. . . S. 598.*

³⁵ Например, 3-й том был напечатан в 135 экземплярах, в ГПБ хранится экземпляр № 45.

³⁶ *Contes secrets traduits du russe // Kryptadia. 1883. Vol. 1. P. 1 — 291. В 1891 г. был опубликован еще один перевод «Русских заветных сказок» на французский язык: Contes secrets Russes (Rousskiia zavet-nia skazki): T reduction complete. Paris, 1891.*

³⁷ *Krauss F. S. Die Zeugung in Sitte, Brauch und Glauben der Sudslaven. I. T.//Kryptadia. 1899. Vol. 6. P. 193—380; 1901. Vol. 7. P. 97—368; 1902. Vol. 8. P. 149—266. См. рецензию Ю. Яворского: ЖС. 1899. № 3. С. 384.*

³⁸ См.: *Krauss F. S. Vorwort . . . S. XIII—XIV.*

³⁹ Русский перевод был сделан с 5-го издания, см.: *Плосс Г. Женщина в естествоведении и народоведении: Антропол. исслед. / Пер. с 5-го нем. изд., доп. и переработ, после смерти автора д-ром М. Бартельсом, под ред. д-ра А. Г. Фейнберга. Спб., 1898—1900. Т. 1—2.*

Block I. Beitrage zur Aetiologie der Psychopathia sexualis. Dresden, 1902—1903. Bd 1—2.

⁴¹ На принадлежность И. А. Бодуэну де Куртенэ 4 публикаций в «Крыптадиа» указывают Л. Е. Бокарева и А. А. Леонтьев. Это: *Piosenki polskie (Chansonettes polonaises)* (1886. Vol. 3. P. 304—337); *Folklore polski. Folklore polonais* (1898. Vol. 5. P. 215—237); *Folklore slave de la vallee de Resia en Italie, province Udine, district Moggio, a la frontiere de l'Autriche* (Ibid. P. 265—274); *Melanges polonais et russes* (1901. Vol. 7. P. 65—95). См.: *Бокарева Л. Е., Леонтьев А. А. Список трудов И. А. Бодуэна де Куртенэ (1845—1929) // И. А. Бодуэн де Куртенэ (к 30-летию со дня смерти). М., 1960. С. 92, № 136; С. 95, № 192, 193; С. 97, № 226.* Ян Кжижановский сообщает о том, что польские материалы опубликованы в «Крыптадиа» Бодуэном де Куртенэ (*Stownik folkloru polskiego*).

317

Warszawa, 1965. S. 280 (примеч. 4)), однако остается неясным, все ли польские материалы подготовлены именно им, во всяком случае в «Крыптадиа» имеется еще одна публикация польского эротического фольклора, отсутствующая в библиографии Л. Е. Бокаревой и А. А. Леонтьева: *Folk-lore polskie (Folk-lore polonais) // Крыптадиа. 1888. Vol. 4. P. 8—78.* Не хватает данных и для атрибуции подборки русских эротических текстов (сказки, припевки, пословицы и др.): *Folklore de la Grande Russie (Contes, chansons et proverbes) // Ibid. 1898. Vol. 5. P. 183—214.*

⁴² *Melanges de Bulgarie // Ibid. 1899. Vol. 6. P. 103—130.*

⁴³ *Славейков П. Р. Български притчи или пословици и характерни думи. Пловдив, 1889 (1890). Ч. 1; София, 1897. Ч. 2.*

⁴⁴ См. об этом: *Anthropophyteia. 1907. Bd 4. S. 296.*

⁴⁵ Folklore de l'Ukraine: Usages, contes et legendes, chansons, proverbes et jurons//Крыптадіа. 1898. Vol. 5. P. 1—182; Folklore de l'Ukraine//Крыптадіа. 1902. Vol. 8. P. 303—398. См. рецензію В. Гна-тюка: Зап. НТШ. 1900. Т. 33. 6-я паг. С. 32—33. В наиболее полной библиографии трудов Ф. Волкова эти публикации не учтены: *Вовк Г.* Бібліографія праць Хведора Вовка (1847—1918). Київ, 1929 (Укр. бібліографія; Вип. 3). Их атрибуція Волкову основана на сопоставлении с 1-м томом МУРЕ и ряде косвенных соображений.

⁴⁶ Folklore de l'Ukraine//Крыптадіа. 1902. Vol. 8. P. 303—304. См. также: *Франко!*. Передмова // Посмертш писання Митрофана Дика-рева з поля фольклору и мгнольопУ. Льв!в, 1903. С. V—VI. (36. Фьльол. секци! НТШ; Т. 6).

⁴⁷ *Вовк Г.* Бібліографія. . . С. 6.

⁴⁸ Он был опубликован почти одновременно на болгарском и французском языках, см.: *Волков Ф. К.* Свадбарските обреди на славянските народи//СБНУ. 1890. Кн. 3. 1-я паг. С. 137—178; 1891. Кн. 4. 1-я паг. С. 194—230; Кн. 5. 1-я паг. С. 205—232; 1892. Кн. 8. 1-я паг. С. 216—256; 1894. Кн. 11. 1-я паг. С. 472—510; *Wolkov T.* Rites et usages nuptiaux en Ukraine//L'Anthropologie. 1891. Т. 2. P. 160—184, 408—437, 537—587; 1892. Т. 3. P. 541—588. См. также: *Волков Ф.* Свадебные обряды в Болгарии // ЭО. 1895. № 4. С. 1—56. В переводе с французского исследование Волкова было опубликовано в томе его избранных трудов, см.: *Вовк Хв.* Студи з украТнсько! етнографп та антрополог!!. Прага, 1927. С. 215—337. О соотношении разных редакций исследования Волкова см.: *Денисенко В.* «Шлюбний ритуал та обряди на УкраТш» Хв. К. Вовка у першш — болгарськш і другш — французькш редакцц // ПГП. 1928. Вип. 2/3. С. 143—161.

⁴⁹ Соромцьк! вес!льн! пісні, записан! М. О. Максимовичем / Подав Хв. Вовк // МУРЕ. 1899. Т. 1. С. 157—168; *Гриша О.* Вес'шля у Гадяць-кову повт, у Полтавщит // Там же. С. 111—156.

⁵⁰ См.: Там же. С. 111, 157 и др.

⁵¹ Там же. С. 167 (примеч. 1).

⁵² *Stern B. Geschichte der öffentlichen Sittlichkeit in Russland.* Bd 1: Kultur, Aberglaube, Kirche, Klerus, Sekten, Laster, Vergnügen. Leiden; Berlin, 1907; Bd 2: Russische Grausamkeit, das Weib und die Ehe, geschlechtliche Moral, Prostitution, gleichgeschlechtliche Liebe, Lust-seuche, folkloristische Dokumente. Berlin, 1908. См. рец. Краусса: *Antro-pophyteia.* 1908. Bd 5. S. 375—377.

К сожалению, в этом случае Штерн не указывает источника своих сведений.

⁵⁴ *Stern B. Geschichte. . .* Bd 1. S. 351—360.

⁵⁵ *Ibid.* Bd 2. S. 577—616.

318

Список сокращений

ГЕМ — Гласник Етнографског музе } а

ГПБ — Государственная публичная библиотека им. М. с., ^ал-
тыкова-Щедрина

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения

ЖС — Живая старина

К,С — Киевская старина

ЛНВ — Лггературно-науковий вютник

М д, — Музей антропологии и этнографии АН СССР

МУРЕ — Матеріали до украшсько-руськоТ етнольогн

МФ — Македонски фолклор

НТШ — Наукове товариство 1м. Т. Г. Шевченка

ОЛЕАИЭ -Общество любителей естествознания, антропологии

и

ППП - Пер⁰в1сн?^Игромадянство та його пережитки на Украш!

РГО — Русское географическое общество

РО ИРЛИ - Рукописный отдел Института русской литературы (Пуш-

кинский дом) АН СССР

РВФ — Русский филологический вестник

СБЯ Славянское и балканское языкознание

СМОМПК - Сборник материалов для описания местностей и племен
Кавказа

СБНУ — Сборник за народни умотворения наука и книжнина

СЭ — Советская этнография

ЦГАЛИ - Центральный государственный архив литературы и
искусства

ЭО — Этнографическое обозрение

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие..... 3

ОБРАЗЫ МАСКУЛИННОСТИ-ФЕМИНИННОСТИ

Лунин И. И., Старовойтова Г. В. Исследование родительских
полоролевых установок в разных этнокультурных средах..... 6

Щепанская Т. Б. Женщина, группа, символ (на материалах
молодежной субкультуры)..... 17

Арсеньев В. Р. О воспроизводстве стереотипов полоролевого
поведения бамбара..... 29

Чернецов С. Б. Нарушительница норм женского поведения в Эфиопии
XVII в. — героиня «Жития матери нашей Валата Петрос».....

М а с л о в А. А. Образы маскулинности-фемининности и супружеских
отношений в традиционном Китае..... 56

СИМВОЛИКА МУЖСКОГО И ЖЕНСКОГО

Ц и в ь я н Т. В. Оппозиция *мужской /женский* и ее классифици-
рующая роль в модели мира..... 77

Альбедиль М. Ф. Модель брачного поведения в южноиндийской
мифологии..... 92

Абрамян Л. А. Мир мужчин и мир женщин: расхождение
и встреча..... 109

Ч е с н о в Я. В. Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов.....	132
Ревуненкова Е. В. Мужские и женские роли в обряде охоты за головами у народов Индонезии.....	159
Окладникова Е. А. Символы мужского и женского начал в космогонических представлениях индейцев Северной и Центральной Калифорнии.....	170
Березкин Ю. Е. Южноамериканский миф о свержении власти женщин: Условия формирования сюжета и его ареала	183
Левинтон Г. А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог)	210
Бернштам Т. А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры)	234
Байбурин А. К. Обрядовые формы половой идентификации детей.....	257
СТЕРЕОТИПЫ РЕЧЕВОГО ПОВЕДЕНИЯ	
Жельвис В.И. Инвектива: мужское и женское предпочтения	266
Рабинович Е.Г. Поэтика жаргона (о некоторых приемах стереотипизации речи)	284
Топорков А.Л. Малоизвестные источники по славянской этносексологии (конец XIX—начало XX века).....	307
Список сокращений.....	319